



HAL
open science

Traduction et interprétation du livre des Proverbes à travers le Talmud et les commentaires juifs médiévaux

Éric Smilévitch

► **To cite this version:**

Éric Smilévitch. Traduction et interprétation du livre des Proverbes à travers le Talmud et les commentaires juifs médiévaux. Littératures. Université de Strasbourg, 2014. Français. NNT : 2014STRAC031 . tel-01175860

HAL Id: tel-01175860

<https://theses.hal.science/tel-01175860>

Submitted on 13 Jul 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ÉCOLE DOCTORALE des HUMANITÉS

ED 520

THÈSE présentée par :

Eric SMILEVITCH

soutenue le : **15 septembre 2014**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Etudes hébraïques

**Traduction et interprétation du livre des
Proverbes à travers le Talmud et les
commentaires juifs médiévaux**

THÈSE dirigée par :

M. D. BANON

Professeur des Universités, Strasbourg,
Membre de l'Institut Universitaire de France,
Professeur invité à l'Université hébraïque de Jérusalem.

RAPPORTEURS :

M. A. GUETTA

Professeur à l'INALCO, Paris

M. D. BODI

Professeur des Universités, Paris 8, Vincennes Saint-Denis

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M. J. JOOSTEN

Professeur d'Ancien Testament, Faculté de Théologie
Protestante, Strasbourg.

Dédicace

À la mémoire de Rav Guédalia Nadel (ג"ד) qui savait l'importance de la littérature dans l'étude et la compréhension des textes bibliques ; enseignait les subtilités des langues du judaïsme, du Penteuque à la Michna et au Talmud ; déroulait le fil d'une pensée à travers les méandres de sa syntaxe ; et passait toute assertion au crible de la logique et de l'expérience humaine. Mélange de lucidité, d'empirisme, d'engagement sans faille dans la Règle de vie divine, et du discernement des anciens à l'écoute du rêve prophétique. Ce travail est le relief d'une dette immense contractée depuis longtemps.

Remerciements

J'adresse mes sincères remerciements au Professeur David Banon pour ses encouragements. Cette thèse n'aurait jamais vu le jour sans sa pressante invitation et son amical soutien, et sans l'espérance qui anime son travail et que toute sa personne enseigne.

Merci aussi à la vigilance de Yossi Tebol, doctorant en Hébreu de l'Université de Strasbourg, qui a relu une partie de la traduction et des notes. Ses remarques furent précieuses. Tout comme les remarques de Yona Abitbol (Bruxelles) sur les insuffisances de l'introduction, et ses informations sur la structure du texte de *Michlé* et sur certains usages des signes de cantillation.

TABLE DES MATIÈRES

<i>table des matières</i>	4
INTRODUCTION GÉNÉRALE	7
CHAPITRE I : LA TRADUCTION DES ÉCRITS BIBLIQUES	8
<i>La tâche du traducteur</i>	12
<i>Justinien et la Septante</i>	16
<i>Politique de la traduction</i>	29
<i>Imitation et système d'écriture</i>	53
CHAPITRE II : LA DÉCISION DU SENS.....	80
<i>Les accents de la voix (מלרע/מלעיל)</i>	84
« <i>L'écoute généralisée du langage</i> ».....	95
<i>Rythme et structure de la phrase</i>	109
<i>La voix, la lettre et le signifiant</i>	122
CHAPITRE III : LE LITTÉRAL ET L'IMAGINAIRE.....	132
<i>Lettre et représentation imaginaire</i>	135
<i>Normes linguistiques et littéraires</i>	143
<i>Syntaxe et sémantique</i>	150
<i>Poétique de Michlé</i>	162
<i>Parabolé, Allégoria, Ainigma, Paroimia, Paideía (משל)</i>	175
<i>Des Proverbes aux Paraboles</i>	192
TRADUCTION DE משלי	210
NOTICE SUR MICHLE	211
<i>Traduction et Notes</i>	212
<i>Structure et organisation du texte</i>	216
LIVRE DES PARABOLES	224
<i>Première Section</i>	224
<i>Deuxième Section</i>	242
<i>Troisième Section</i>	281
<i>Quatrième Section</i>	293
<i>Cinquième Section</i>	296
<i>Fin du Livre des Paraboles</i>	298
NOTES COMPLÉMENTAIRES	299

Table des matières

VARIANTES TEXTE LU / TEXTE ECRIT.....	359
RÉPÉTITIONS ET CITATIONS INTERNES.....	361
LEXIQUE HÉBREU-FRANÇAIS	366
<i>Note sur la traduction des noms de Dieu</i>	366
א.....	367
ב.....	371
ג.....	374
ד.....	375
ה.....	377
ו.....	378
ז.....	378
ח.....	380
ט.....	384
י.....	385
יא.....	387
יב.....	389
יג.....	391
יד.....	396
טו.....	400
טז.....	401
יז.....	404
יח.....	407
יט.....	409
כ.....	411
כא.....	414
כב.....	419
ÉTUDES ET APPROFONDISSEMENTS.....	421
MEÏRI.....	422
<i>Les trois livres du roi Salomon</i>	422
<i>Ordre et hiérarchie des trois livres</i>	426
<i>Dire, Parabole, Énigme et Poésie</i>	431
<i>Le double Sens de la Parabole</i>	436
<i>Thèmes du livre</i>	443
<i>Structure du livre</i>	446
EXTRAITS DE COMMENTAIRES.....	448
I. VÉRITÉ ET GÉNÉROSITÉ, SIMPLICITÉ ET DROITURE.....	449
II. CONFIANCE ET CRAINTE DE DIEU, SAGESSE ET CONNAISSANCE.....	458

Table des matières

III. PRUDENCE ET VIGILANCE	472
IV. NAÏVETÉ ET SOTTISE, SUBTILITÉ ET SAGESSE	478
V. ÉGAREMENT ET DÉVIATION	490
VI. CORRECTION, CHÂTIMENT ET SANCTION	498
VII. TORAH ET PRÉCEPTÉ, ÉTUDE ET ENSEIGNEMENT	503
BIBLIOGRAPHIE	508
<i>Bibliographie de la traduction</i>	508
<i>Bibliographie de l'introduction</i>	512

INTRODUCTION GÉNÉRALE

CHAPITRE I : LA TRADUCTION DES ÉCRITS BIBLIQUES

Parler de la traduction est malaisée. Il suffit de parcourir les nombreux ouvrages consacrés au phénomène de la traduction pour apercevoir la complexité du problème soulevé. Le principe du « passage » d'une langue à une autre, posé à partir de la traduction d'une œuvre spécifique, soulève des questions difficiles sur la nature des langues et sur la perméabilité des cultures. Pourtant, dans le champ de la pratique, le problème n'apparaît pas immédiatement ; ou plutôt, il ne se manifeste que sous un certain angle. Car, à l'opposé, le fait brut qu'il existe des traductions et des traducteurs s'impose avec évidence. La traduction apparaît comme une nécessité, dont on imagine mal qu'elle n'accompagne pas, depuis toujours, l'aventure des langues dans leur foisonnante diversité. Envisager un monde sans traduction, un monde dans lequel les barrières linguistiques seraient impénétrables, semble contre-nature. Il existe une évidence linguistique du traduire. Puisque « parler » signifie forcément s'exprimer dans une langue déterminée, et puisque des locuteurs parlants des langues différentes sont inévitablement amenés à se rencontrer et à communiquer, la conclusion nécessaire est que « traduire » est le corrélat naturel du « parler ». La traduction est ainsi originairement inscrite dans la diversité des langues, comme son inévitable corolaire. Cette courte réflexion théorique est renforcée par l'évidence pratique. Car, il suffit d'être bilingue pour traduire comme on parle. Ainsi fait le traducteur-interprète à longueur de journée. En conséquence, à chaque fois que le traducteur est interrogé sur sa compétence ou son art, il se réfère invariablement à sa propre compétence comme sujet parlant. Puisqu'il est bilingue, il dit ou écrit, naturellement, dans la langue B ce qu'il a entendu dans la langue A. Même si son effort est différent et moins spontané que celui du locuteur initial, il lui paraît naturel d'être le relais par lequel celui-ci passe. C'est, d'ailleurs, ce que les autres attendent de lui. En sorte que, lorsqu'on interroge le traducteur sur le sens et la nature de son activité, il a tendance à répondre par un hochement d'épaule. La question se confond souvent, pour lui, avec la simple activité de parole. La spontanéité du traduire enchaîne sur celle du parler, voire du respirer. Au passage, la langue a changé, voilà tout. Si parler est, à ses yeux, une activité naturelle et spontanée, traduire ne représentera guère davantage. La difficulté concernant le principe du passage d'une langue à

une autre ne provient pas du tout de l'activité immédiate du traducteur-interprète. Elle ne se manifeste concrètement que liée à la notion d'œuvre. C'est seulement dans la traduction d'une « œuvre », et en liaison avec le difficile principe qui classe un écrit ou un dire dans la catégorie des « œuvres », que surgissent les problèmes et les complications spécifiques de la traduction. C'est là que la perméabilité des langues perd toute évidence, que traduire ne s'enchaîne plus au parler, que l'abîme entre le locuteur original et le traducteur se creuse. C'est là que se brise le syllogisme qui fait de la traduction le corrélat naturel de toute expression linguistique. Car une « œuvre » (littéraire ou scientifique), pour autant que, précisément, elle est qualifiée ainsi, se présente comme un univers linguistique *autonome* et *singulier*, qui fait « date » dans une langue déterminée, et y organise des pans entiers de ce que l'on nomme « culture ». Une « œuvre » est une sorte d'événement de la langue et dans la langue. Or, par définition, on ne répète pas un événement. On ne l'exporte pas, on ne le recrée pas « à l'étranger ». Il est d'ailleurs notable que si, d'un côté, on ne saurait envisager la diversité des langues sans y adjoindre l'interface nécessaire de la traduction ; en revanche, il est légitime d'envisager la possibilité d'une « œuvre intraduisible », c'est-à-dire une œuvre tellement enracinée dans son champ linguistique et culturel qu'elle récuserait *pratiquement* la possibilité d'une traduction.

Je n'envisage pas ici la possibilité que la traduction d'une œuvre déterminée serait *théoriquement* impossible. Que quelque obstacle « théorique » immédiat, lié à la constitution de l'œuvre elle-même, rendrait d'emblée la traduction inopérante et logiquement impossible. Quoique cette hypothèse ne soit pas gratuite, elle requiert une démonstration particulière. Elle n'est pas fondée dans le cas des écrits bibliques qui, sinon à l'origine, du moins dans leur réception, considèrent la traduction comme une de leurs possibilités intimes et nécessaires. On connaît l'exhortation de Moïse : « Et tu écriras sur les pierres toutes les paroles de cet Enseignement (*torah*), בְּאֵר הַיִּטָּב » (Deutéronome 27:8). L'expression בְּאֵר הַיִּטָּב est traduite par Onkelos : « interprétation adéquate » (פְּרִישׁ יְאִוֵּת). Mais le Talmud (*Sota* 32 a), rapporté par Rachi sur place, comprend qu'il s'agit de la traduction du Pentateuque dans les soixante-dix langues parlées par les peuples descendants de Noé après l'épisode de la tour de Babel (Genèse 11). Selon cette *agada* talmudique, Moïse prescrirait de traduire son œuvre dans toutes les langues connues. C'est dire, non seulement, son caractère hautement « traduisible » ; mais c'est aussi, et surtout, prescrire la nécessité, à l'entrée de la terre promise, d'inscrire l'universalité du « dit » de la Torah « dans la pierre ». Je ne discute pas de la réalité effective qui fut donnée à cette prescription (voir Josué 8:32), laquelle ne confirme explicitement ni qu'il s'agissait de « toute » la Torah de Moïse (l'expression מְשֻׁנָּה תּוֹרַת מֹשֶׁה ne

désigne peut-être pas l'ensemble des cinq livres)¹ ni qu'elle aurait été effectivement traduite en quelque langue que ce soit (l'expression בְּאֵר הַיֵּטֵב n'est pas reprise) ni même qu'il était possible d'écrire des textes de taille importante sur des pierres sans recourir à un « miracle » (Ramban sur Deutéronome 27:8). Seule nous retient le postulat *théorique* d'une Bible *devant être* traduite dans toutes les langues. Ce postulat traverse avec évidence toute la culture occidentale, et constitue le fond non moins patent sur lequel est bâtie notre traduction de *Michlé*. Et la façon dont le Talmud conjugue l'« interprétation adéquate » du Pentateuque avec leur l'ensemble des langues connues rend la traduction nécessaire. Toutefois, on ne peut ignorer la distance immense qui sépare une possibilité, même éthiquement nécessaire, avec la réalité effective du traduire qui dépend du sens, du rôle, du format littéraire et des possibilités linguistiques, culturelles, morales et métaphysiques d'une langue donnée. L'évidence programmatique des traductions de la Bible n'implique aucunement que cette entreprise serait toujours et tout le temps possible. Traduire est une pratique déterminée ; ce n'est ni un espoir ni un horizon. C'est un espace construit avec des moyens linguistiques et intellectuels finis. Et cet espace se modifie et évolue avec le temps et les cultures d'accueil concernées. On ne peut parler de traduction sans s'assurer des deux bouts de la chaîne du traduire. Si Moïse (ou plutôt le Talmud) pense la Torah impérativement traduisible, cela n'implique pas qu'elle le serait toujours et en toute langue. Loin de s'appuyer sur un réel donné, l'effectuation de cet « impératif » n'est-elle pas plutôt toujours à construire, comme le requiert toute activité définie comme « prescription » ? Puisque traduire la Bible constitue son « interprétation adéquate » (בְּאֵר הַיֵּטֵב), il semble en découler que la Bible y jouerait son sens. Mais, loin de fournir une garantie aux traductions, cette nécessité rend plus cruel encore et plus désastreux l'exercice du traduire. On aurait aimé que cette nécessité n'eut pas lieu, car elle entraîne le traduire sur le terrain difficile de la *vérité* de l'œuvre. On sait que la question de la vérité pourrait être posée mille fois à mille traductions sans être correctement répondues.

Pareille interrogation ne peut venir à l'esprit du traducteur-interprète. Son activité est fondée sur l'intention explicite du locuteur de s'adresser à un auditeur extérieur à sa langue. Rien ne peut venir troubler, ici, la calme transparence d'une simple interface. Mais, une « œuvre » ne relève pas de ce genre d'intention. Elle ne communique pas, au sens ordinaire du terme. Si l'on devait résumer une œuvre littéraire ou scientifique à une série de messages

¹ Voir Radak sur place. Il existe une bonne mise au point à ce sujet du professeur Meir bar Ilan, « התורה - מחקרי יהודה ושומרון, ב, קדומים - אריאל תשנ"ג, עמ' 29-42 », publiée dans « הכתובה על האבנים בהר עיבל » ; disponible à l'adresse <http://faculty.biu.ac.il/~barilm/ebal.html>.

destinés à la communication, il ne resterait rien, précisément, de ce qui la marque et la détermine comme « œuvre ». Ce qui fait d'elle ce qu'elle est, pour autant que sa prétention ne soit pas infondée, est son caractère d'événement unique dans la langue et la culture. Un pareil événement est-il exportable ? Pratiquement, tout le monde s'y essaie. Mais une saine prudence et une réserve accompagnent forcément ce qui n'a titre que d'essai. De là, les inévitables, et, très attendues, « retraductions » qui jalonnent le parcours d'une œuvre en terre étrangère. Ce perpétuel rebondissement du traduire (songeons, aux dizaines de (re)traductions de la Bible, et pour les œuvres les plus contemporaines, aux (re)traductions de Joyce, de Kafka, de Poe, etc.), de siècle en siècle, atteste d'une sorte de manquement essentiel, incontournable, dont toute traduction est intrinsèquement marquée. À la différence de l'œuvre, qui n'a lieu qu'une fois, il semble qu'une tâche infinie attend les traducteurs. Comment ne pourraient-ils invariablement manquer leur cible ?

Le questionnement le plus traditionnel est de rigueur. Concrètement, le problème posé au traducteur est, toujours, celui de la fidélité à l'original. Ce souci et cette interrogation affectent aussi, légitimement, le traducteur-interprète dans son activité quotidienne. Mais, là encore, il faut différencier les problèmes. Dans la mesure où tout traducteur intervient en tant que tiers et relais d'une parole, il revendique à la fois compétence et véracité, lesquelles, seules, rendent sa position et son activité légitimes. Une telle position entre locuteur et auditeur est plus universelle qu'on ne le croit. Elle est, tout simplement, mais dans un domaine déterminé, la position du témoin. Compétence et véracité sont exactement les conditions requises de tout témoin et de tout témoignage. À son niveau, le traducteur-interprète assume le rôle du témoin. Ce dernier, convoqué lors d'un procès, est invité à raconter aux juges les faits que lui seul a vus ; comme ici, dans l'acte du traduire, les paroles que lui-seul a entendues. Et l'on attend de lui (témoin ou interprète) l'exactitude la plus minutieuse. Parce que le traducteur est le seul « témoin » de la parole proférée, le seul relai entre le locuteur initial et l'auditeur qui ne peut avoir accès à la « scène » du dire. On peut ainsi révoquer un traducteur-interprète pour son incompetence, son manque d'exactitude, ou pour son parti pris, ou sa contrefaçon des faits et des paroles énoncés. Telle est la règle en matière de témoignage partisan, incomplet, mensonger, ou inexact. La position du traduire, dans l'ordre linguistique, est donc la même que celle du témoin, dans l'ordre juridique. Il est normal que soit exigé de lui les mêmes

qualités et vertus que celles d'un témoin¹. Cette requête relève de l'essence-même du traduire et s'applique à tous les domaines de la traduction. Quelles que soient les prétentions affichées par les thèses résolument modernes, aspirant à se libérer une fois pour toutes du soupçon qui pèse sur la traduction, une fois débarrassée de leur appareil rhétorique, elles reviennent toujours à la logique du témoignage, et donc au problème de la fidélité. La seule modification qu'elles apportent aux règles du témoignage est qu'elles admettent de nombreuses manières de poser le problème de la fidélité et autant de nouveaux paramètres : rythme, structure, intention, équivalence, etc. Cet apport n'est pas rien, il requiert une discussion précise et détaillée qui occupe une bonne partie de cette introduction². Quoi qu'il en soit, lorsque, quittant le champ de l'interprétariat, on interroge la fidélité d'une traduction au regard d'une œuvre littéraire ou scientifique, on s'aperçoit que les vertus du témoin ne suffisent plus. La fidélité à l'original, qui fait l'étoffe du traduire, devient un simple appendice dans une question plus large : que peut-on, au juste, exporter d'une œuvre dont toutes les marques opèrent à l'intérieur d'une langue et d'une culture déterminée ? L'honnêteté scrupuleuse du traducteur, sa compétence linguistique et culturelle, demeurent les conditions nécessaires de toute traduction. Prétendre revenir de cela, c'est faire droit au mensonge. Mais, s'en tenir à cela, prétendre que le savoir et la bonne volonté suffisent, est aussi une forme de mensonge, que veulent avérer les pages qui suivent.

LA TÂCHE DU TRADUCTEUR

Je n'essaierais pas d'établir ici un bilan des différentes conceptions de la traduction ni de critiquer les prétentions théoriques qui défigurent parfois le phénomène sous le couvert de la science linguistique, ou encore l'éternelle révision des traductions anciennes sous l'influence des modèles littéraires en cours. D'autres l'ont déjà fait, de façon presque exhaustive, mais sans pour autant, hélas, qu'au sortir, le traducteur en soit plus avisé qu'avant. Je renvoie, pour les plus récents, aux travaux de Walter Benjamin (*La tâche du traducteur*), Georges Steiner (*Après Babel*), Henri Meschonnic (*Poétique du traduire*) et Paul Ricœur (*Sur la traduction*).

¹ Dans la tradition du judaïsme, le témoignage est un acte essentiel de la vie juridique. On requiert du témoin qu'il soit honnête, on récuse toute espèce de parti-pris en faveur ou contre les plaignants, l'accusé ou la victime, etc. Je n'entrerai pas ici dans les détails ; pour un exposé synthétique, voir Maïmonide, *Hilkhot Édout*. Je rappelle que le tabernacle, le sanctuaire et l'ensemble de la Torah sont eux-mêmes qualifiés de « témoignage ». Cf. en particulier Exode 26:33, Deutéronome 31:19.

² Plus particulièrement, à la fin de ce chapitre et dans le chapitre suivant.

Même si la recension détaillée de ces travaux n'est pas fondamentale ici, il importe cependant de dresser l'état des lieux actuel. L'essentiel est de pouvoir situer notre démarche de traduction d'un texte biblique dans le paysage intellectuel contemporain. Les réflexions qui suivent ne prétendent aucunement à l'exhaustivité, ni dans le champ infini de la traduction ni dans le domaine des thèses et des critiques émises sur la question. Elles esquissent une mise au point et posent les jalons d'une méthode de travail, dans le domaine des études bibliques. En explorant le paysage connu des thèses contemporaines sur la traduction de la Bible, nous établirons progressivement les principaux éléments d'un rapport rigoureux aux textes. Nous voulons ainsi suggérer que la compréhension du texte biblique, même la plus littérale, suppose un rapport particulier au savoir et à la langue, qui ne s'acquiert qu'à travers l'approfondissement de la tradition d'étude (« Torah orale ») qui l'accompagne.

Sur le plan pratique, la tâche du traducteur, pour reprendre le titre du bel essai de Walter Benjamin, paraît systématiquement contradictoire. Il faut, dit-on « des poètes pour traduire les poètes ». Certes, en un sens, c'est évident. Il suffit de songer à ce qu'un talent médiocre peut faire d'une œuvre littéraire de qualité. Mais, inversement, le talent littéraire du traducteur fait aussi concurrence aux propriétés poétiques de l'œuvre originale. Donc, il vaudrait mieux qu'il n'ait pas de talent ; ou que, s'il en a, il ne le revendique pas et en fasse à peine usage. Sinon, le traducteur substituerait inconsciemment sa propre sensibilité poétique à celle de l'auteur, alors qu'il ne devrait être que son « passeur ». Ou encore, il faut des philosophes pour traduire des ouvrages philosophiques. Même raisonnement ; mais, aussi, même contradiction. Au fond, tout le monde en convient : « *Traduttore, traditore* ». Même ceux qui prétendent se débarrasser de cette alternative et revendiquent une démarche différente, se contentent, le plus souvent, d'appliquer la formule aux autres traducteurs ou théoriciens de la traduction, « traitres » à l'œuvre ou à la cause. Cette manœuvre rhétorique en dit long sur l'impasse théorique de la traduction : la question de la norme du traduire revient toujours, et, derrière elle, l'antique (mais sempiternelle) doctrine de « l'imitation ». Comme si le traducteur ne pouvait échapper au dilemme des imitateurs, dont on sait depuis Platon qu'ils sont prisonniers d'une fiction, condamnés à produire de l'illusion sans jamais toucher au réel de la chose imitée. L'imitation hante l'esprit et le travail du traducteur, et, quel que soit le modèle de traduction et son horizon (linguistique, littéraire, politique, phénoménologique), il donne le sentiment de tourner éternellement en rond. La poésie se retourne contre le poète, la philosophie contre le philosophe, le sens contre la lettre, la syntaxe contre le rythme. Écoutons-le se débattre : il faut traduire le sens ! Non, que dites-vous, il faut restituer la lettre,

la sonorité, le rythme ! Avant que l'on ne s'aperçoive que, dans un discours, quel qu'il soit, tous ces éléments sont intimement liés. Cette évidence doit briser toute prétention imitative. Il faut en convenir, une fois pour toutes : quoi que l'on fasse, toute traduction produit un déplacement de l'œuvre. Une différence irrémédiable sépare l'original de sa traduction. Au sens strict, aucune imitation n'est possible. Dans la langue platonicienne, du point de vue théorique, il faut être capable de penser le Même sans le confondre ni avec l'Identique ni avec l'Image. Mais de quoi s'agit-il ? Quelle est cette parenté qui noue un lien privilégié et exclusif entre une œuvre et sa traduction ?

Laissons-là la théorie ; aussi sophistiquée soit-elle, elle ne doit pas masquer que la traduction relève d'une tâche impossible. Qui songerait sérieusement faire « passer » d'une langue à une autre, à travers un texte ou un discours, le riche et vaste système de connotations qui soutient et traverse chaque parole proférée dans l'original ? *Primo*, le réseau des significations et des connotations diffère absolument d'une langue à une autre ; c'est un truisme en matière linguistique. *Secundo*, chaque œuvre s'inscrit dans un contexte littéraire et doctrinal spécifique, dont elle est la refonte partielle ou totale, et qui dépend étroitement de l'histoire de la culture qui lui a donné naissance, et dont l'évolution ultérieure continue à lui prêter sens et vie. Cette situation de l'œuvre originale, dans son contexte et son horizon littéraire et doctrinal, est à jamais inassimilable par la langue et la culture qui la recueille en traduction. L'inévitable, mais trop courte, préface du traducteur, peut sans doute informer, aider à comprendre. Elle ne saurait remédier à une différence irréductible. Comment les histoires sociales, politiques, religieuses, philosophiques, littéraires de nations différentes pourraient-elles se superposer ? Ou même, par quels hasards pourraient-elles simplement se recouper ? Pourtant, c'est à cette seule condition que la traduction *imiterait* l'original. Il y a, donc, forcément, dans toute traduction, par la seule *position* qu'acquiert l'œuvre traduite dans la culture de réception, la production (à défaut de dire la « création ») d'un texte nouveau, qui, à son tour, ne se lit que dans *cette* langue d'accueil, à travers le réseau souterrain de ses connotations littéraires et linguistiques, à l'intérieur de ce nouveau creuset culturel.

Les exemples abondent. Rien n'est plus révélateur que la traduction de Poe par Baudelaire. Poe a été, pour ainsi dire, réinventé par la littérature française, qui lui a conféré une posture et un ton inconnus de la littérature américaine. En soi, une riche création littéraire ; mais, on peut aussi juger, à bon droit, que le virage romantique des contes de Poe est profondément étranger au pragmatisme de leur auteur américain. Les « contresens » et les « abus » baudelairiens sont

connus, ils n'induisent pas nécessairement une appréciation négative de « trahison »¹. Il n'empêche qu'ils dérangent, simplement parce qu'ils transforment et modifient. En y mêlant un peu d'humour, et en touchant ainsi plus juste que bien des réflexions théoriques, la critique reconnaît dans cette traduction la fusion d'une incontournable dualité : « la naissance de Poe-delaire »². Ni Poe ni Baudelaire, mais la rencontre de deux écrivains, et la naissance d'une œuvre. Une telle rencontre ne signifie rien en droit : les bêtes à deux têtes ne sont que des monstres théoriques. La traduction appartient au pur champ de l'expérience, non de la théorie. Elle relève uniquement du fait. Elle crée une situation singulière, étrangère au champ de la théorie, et par définition non répétable : une œuvre nouvelle. D'ailleurs, malgré la force littéraire de Poe-delaire, l'œuvre de Poe en français est restée libre de toute captation ; et d'autres traducteurs se voulurent davantage fidèles à l'esprit et à la lettre de l'original. Mais, au fond, s'agit-il d'autre chose que d'une aventure elle-aussi singulière et d'une autre rencontre ? Qui se risquerait à dire que ces traducteurs fidèles sont parvenus à produire « l'universel » de Poe ? Car, c'est bien l'ambition affichée : réaliser le « Poe français », le vrai Poe, universellement valide en droit. Alors que l'on sait bien qu'aucune traduction n'épuise une œuvre. Rien n'est plus révélateur que cette tentative même de « retraduire », répétant sans fin le même geste, à travers de nouvelles postures et dans de nouvelles configurations. Pour les chevaliers de l'idéal, en quête de la traduction « vraie » et « absolue », les sempiternelles retraductions sont autant de blessures et de démentis infligés à une quête absurde et infinie. La traduction, dans le simple mouvement du traduire et du retraduire, impose de renoncer à cet idéal. La seule identité qu'elle décline est celle d'un perpétuel lieu de rencontre, entre des singularités individuelles et une œuvre littéraire capable de les accueillir. Tous les traducteurs savent que leur chemin passe nécessairement par une perte irrémédiable ; une sorte de « deuil assumé », selon la formule de Paul Ricœur. Car, s'il est possible, en anglais, d'entendre un corbeau dire « *Nevermore* », je doute, cependant, que ce volatile puisse s'entendre dire « Jamais plus ! » Les sonorités françaises dérangent ses croassements. Rien n'y fera : *The Raven* est, en français, un poème davantage symbolique. En perdant son ancrage dans la phonétique, il perd sa force réaliste ; et devient une proie rêvée pour ces affamés de rêve que furent Baudelaire et Mallarmé. Poe serait étonné et ne s'y retrouverait pas ; mais Poe parle anglais, non français. Au passage de la frontière entre les langues, il ne suffit pas de présenter

¹ Cf. Léon Lemonnier, *Les Traducteurs d'Edgar Poe en France de 1845 à 1875 : Charles Baudelaire*, Paris, 1928.

² Cf. les textes parus sur le site Loxias | Loxias 28 Edgar Poe et la traduction ; en particulier l'article de Anne Garrait-Bourrier : *Poe/Baudelaire : de la traduction au portrait littéraire ?* (<http://revel.unice.fr/loxias/index.html?id=5990>).

un passeport, il faut abandonner bien des souvenirs, peut-être même toute son histoire. Un autre, le traducteur, s'avance à la rencontre de l'étranger et lui offre une nouvelle vie et une autre identité. Mais ce n'est plus lui.

JUSTINIEN ET LA SEPTANTE

Prenons acte de la « récréation » inévitable d'une œuvre lors de sa traduction. C'est un fait, particulièrement sensible dans le champ de la littérature biblique. Historiquement, le passage de l'hébreu au grec a inauguré un nouveau monde : celui qui a rendu possible, et peut-être inéluctable, le christianisme. Comme si deux mondes, le judaïsme et le christianisme, tournant autour d'un axe *presque* commun (le texte biblique de l'Ancien testament), n'étaient séparés que par la barrière des langues. Il n'est d'ailleurs pas impossible de considérer le Coran comme la réécriture, en arabe, de sources judéo-chrétiennes¹. La différence des langues se déploie plus intensément et plus crucialement dans la traduction des textes bibliques que partout ailleurs. L'histoire de la Septante ne s'arrête pas à sa rédaction légendaire par soixante-dix anciens, qui produisirent, chacun séparément, la même traduction sous le coup de l'inspiration divine². Les langues sont ici de vrais agents de l'histoire. L'ampleur historique de ces traductions ne provient pas seulement de la réécriture d'une œuvre littéraire en langue étrangère. Le passage d'une langue à une autre a touché au vif de l'œuvre, en sachant réinventer, à chaque fois, une position fondatrice, originaire, dans un nouveau champ de parole et de culture. Il faut prendre la mesure du phénomène. Jamais une traduction d'Homère n'a produit de telles conséquences historiques, lourdes de tant de siècles, irradiant la société, les mœurs, la culture, la politique, l'art, la philosophie. Le rôle fondateur de la poésie d'Homère dans la société grecque ne s'est pas conservé en traduction. Ou, pour le dire

¹ Cf. Christoph Luxenberg, *The Syro-Aramaic reading of the Koran: a contribution to the decoding of the language of the Koran*, éd. Verlag Hans Schiler, 2007 ; traduction anglaise de *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache (Lecture syro-araméenne du Coran : une contribution pour décoder la langue du Coran)*, Berlin : Das Arabische Buch, 2000. Et Alfred-Louis de Prémare, *Les Fondations de l'Islam. Entre écriture et histoire*. Paris : Le Seuil, 2000. Voir la recension de ces travaux par Rémi Brague, « Le Coran : sortir du cercle ? », *Critique*, avril 2003, n° 671, p.232-251.

² Cf. la fameuse *Lettre d'Aristée* (35-40), rapportée aussi dans Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, 12:2 ; et voir le Talmud traité *Méguila* 9 a – b (traduit plus loin). Pour les travaux contemporains sur l'origine de la rédaction de la Septante, voir *La Bible grecque des Septante, Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Gilles Dorival - Marguerite Harl - Olivier Munnich, éd. du Cerf, 1988 (1994, 2011) ; j'utilise la version internet de l'édition de 1994, disponible à l'adresse <http://fdier02140.free.fr/LXXCerf.pdf>. Ces travaux ont été résumés dans l'introduction de *Le Pentateuque d'Alexandrie, texte grec et traduction*, ouvrage collectif sous la direction de Cécile Dogniez et Marguerite Harl, Paris 2001. Notez que la Nouvelle 146 de Justinien, citée ci-après, rapporte que les traducteurs étaient partagés en deux groupes, et non chacun séparément.

autrement, l'œuvre d'Homère n'a pas su ou pu irradier aussi fortement d'autres cultures que la civilisation grecque. Tandis que les traductions grecques, latines (et peut-être arabe) de la Bible ont réussi à bousculer les langues et les cultures de réception, au point de *tout* réordonner autour d'elle. L'univers grec et latin s'est restructuré autour de la Septante et de la Vulgate, comme un système planétaire se recompose et se reforme autour d'un nouveau foyer. Mais, une telle opération ne se produit pas sans déficits, multiples et profonds. Bien des éléments des cultures grecques et latines ne purent trouver place dans le champ commandé par la Septante et la Vulgate. Ce redéploiement produisit des conséquences structurelles décisives sur la vie sociale, politique, artistique, philosophique et religieuse de l'antique civilisation grecque. On sait, par exemple, que le développement du christianisme commanda jusqu'à la fermeture des écoles de philosophie (décret de Justinien en 529). La « politique » biblique en langue grecque contraignit les philosophes à s'expatrier. Les écoles platoniciennes, déplacées en Asie mineure, devinrent, à leur tour, le foyer d'un développement inédit dans la culture syriaque, puis arabe. Certes, par un autre tour de l'histoire, les œuvres traduites des grands philosophes arabes bousculèrent la tradition occidentale latine, y creusant un sillon fertile dont les effets sont encore visibles aujourd'hui. Mais, la philosophie grecque est, depuis longtemps, celle d'une langue morte ; avec pour conséquence la disparition de la base même de ce qui façonna son « dire » philosophique. Une traduction n'est jamais innocente ; elle est peut-être, toujours, profondément politique¹. Traduire la Bible n'a pas les mêmes conséquences que traduire Poe. Songeons, inversement, au « deuil » de l'original hébraïque, non pas uniquement assumé, mais catégoriquement *revendiqué* par la Bible latine. Dans le passage de l'hébreu au grec, puis au latin, une « alliance » s'achève et une autre se noue ; l'antique histoire biblique connaît un nouveau rebond qui l'arrache à son passé historique, et laisse retomber l'hébreu dans le lointain d'une origine dépassée. Certes, la tradition hébraïque n'est pas « morte » pour autant. Comme en toute langue vivante, l'œuvre originale poursuit son chemin littéraire sans être affectée par ses diverses traductions. Mais, la « politique » biblique en langue grecque se montra aussi exclusive vis-à-vis du judaïsme que vis-à-vis de la philosophie païenne. Et la question de la traduction y occupe une place prépondérante. Elle est intimement mêlée aux divergences globales d'interprétation entre judaïsme et christianisme. Un décret particulier de l'empereur Justinien doit retenir l'attention ; il s'agit de la Nouvelle 146, datée de l'année 553, consacrée

¹ Voir Henri Meschonnic, *Éthique et politique du traduire*, Verdier, 2008. Nous développons ici un point de vue différent du sien, puisque nous n'avons pas ses réticences à l'égard des interprétations « rabbiniques ». Nous ferons le point sur les travaux de Meschonnic plus loin, dans le deuxième chapitre de l'introduction.

presque entièrement aux questions de langue et de traduction de la Bible. Les Nouvelles sont des constitutions impériales adoptées durant le règne de Justinien. Réunies par ce dernier avec d'autres textes de droit (*Codex Iustinianus*, *Digeste* et *Institutes*), l'ensemble forma le *Corpus iuris civilis*, qui est la plus grande compilation du droit romain antique. La Nouvelle 146, qui traite des relations de l'hébreu et du grec, de l'herméneutique juive et légifère sur la traduction, appartient donc à cette immense refonte du droit romain. Or, l'ensemble du *Corpus* eut une influence considérable dans l'occident médiéval, puisqu'elle devint la base du droit en Europe. La Nouvelle 146, en particulier, a constitué le fondement juridique dont se servit ensuite l'Église pour s'immiscer dans la réglementation des pratiques culturelles juives¹.

Historiquement, cette constitution impériale s'inscrit dans un contexte de tensions de plus en plus grandes entre juifs et chrétiens². Une fois le christianisme devenu officiellement religion d'empire, après la conversion de Constantin, les ordonnances impériales instituent progressivement une ségrégation légale, de plus en plus poussée au cours des Vème et VIème siècle. Les empereurs Arcadius (empereur d'Orient, 395-408), Honorius (empereur d'Occident, 395-423), puis Théodose II (empereur d'Orient, 408-450) limitent l'accès des Juifs à des fonctions publiques, leur religion est qualifiée de « superstition », la construction de nouvelles synagogues est interdite, la conversion d'un chrétien au judaïsme devient un sacrilège puni de mort, etc. La situation des Juifs s'aggrave à l'époque de l'empereur Justinien (527-560) et leur incapacité juridique s'accroît. L'application de ces décrets impériaux n'est, peut-être, pas toujours effective. D'ailleurs, l'effectivité de la Nouvelle de Justinien n'est rien moins qu'évidente³ ; mais c'est le mouvement institutionnel qui importe ici et que nous voulons analyser. Au demeurant, la société romaine n'est pas en reste, cette période est aussi marquée par des massacres et des spoliations. Certains historiens pensent que cette tension grandissante aurait pour origine un prosélytisme juif intense, menaçant les intérêts sociaux et politique du christianisme. La violence des réactions de la hiérarchie chrétienne envers les juifs et le judaïsme témoignerait peut-être d'une situation de compétition (réelle ou supposée)

¹ Cf. J. Juster, *Les juifs dans l'empire romain*, Paris 1914, T. 1, p. 369.

² Pour une information générale au sujet de la situation des juifs dans l'empire romain au temps de Justinien, voir l'article de Nicholas de Lange, « Jews in the Age of Justinian », dans *The Cambridge Companion to The Age Of Justinians*, edited by Michael Maas, Cambridge University Press, USA, 2005, p. 401-426.

³ L'effet de la Nouvelle sur les communautés juives hellénophones ne fut peut-être pas du tout celui escompté, et a peut-être provoqué au contraire leur « réhébraïssation » ; voir la remarque de M. Hadas-Lebel, « Qui utilisait la LXX dans le monde juif ? », dans l'introduction *Le Pentateuque d'Alexandrie*, op. cit., p. 49.

au sein de la société de l'empire¹. Tel était le contexte de la Nouvelle 146. Mais, ces mouvements sociaux et politiques ne doivent pas masquer les enjeux proprement intellectuels et les manœuvres « littéraires » autour de l'objet biblique, qui font la substance de ce décret. L'enjeu de ce décret n'est, ni plus ni moins, qu'une analyse du phénomène *institutionnel* de la traduction. Il met en pratique une réflexion, à la fois littéraire, politique et religieuse, s'emparant de l'objet biblique et des pratiques synagogales d'une façon claire et déterminée, dont les effets à long terme sont plus fondamentaux que les conflits politiques et sociaux particuliers au monde romain. Certains exagèrent d'ailleurs la portée immédiatement politique de ce court texte. D'abord, la Nouvelle 146, dont on donnera la traduction ci-après, n'interdit pas la lecture de la Torah en hébreu². Même l'interdiction de la traduction grecque d'Aquila, qui gêne pourtant les chrétiens³, est décrite, dans la Nouvelle, comme trop coercitive, et montre que la chancellerie de l'empire est consciente qu'une mesure trop violente perdrait tout effet. Manifestement, l'empereur veut réglementer les cérémonies synagogales dans le but avoué de favoriser la pénétration des idées chrétiennes. Il souhaite obtenir des conversions. Il cherche donc à se donner les moyens idéologiques de pénétrer l'enceinte des synagogues. Pourtant, il n'avance aucune politique brutale, il ne diffuse pas directement le message chrétien à travers sermons et prédicateurs, contrairement aux pratiques de l'époque médiévale. Mais, parce qu'il est convaincu que le christianisme est le message véritable, parfaitement audible, de la Bible en grec, il veut que rien ne s'oppose à ce dévoilement. Il veut que, lors des lectures publiques du Pentateuque, à la synagogue, la lumière de la vérité christique irradie spontanément. La chancellerie de l'empire est entièrement dévouée à la foi chrétienne, elle n'en joue pas. Tel est le socle de sa politique. Il en découle, presque trop naturellement, une sorte de recul dégoûté devant le mode d'interprétation hébraïque. Fort de l'évidence de sa foi, l'empereur tient celui-ci pour un ramassis d'obstructions sournoises à la vérité, laquelle se dégage si naturellement et si manifestement du texte biblique, que seul un fou ou un pervers pourrait l'ignorer ! En découlent les qualificatifs violents dont il charge les juifs et leur manière de lire les textes. Pour faire entendre aux juifs la « vérité » scripturaire, la chancellerie de l'empire prohibe donc le mode d'interprétation juif des Écritures, lors des lectures publiques de la Bible. Probablement interdit-elle, aussi, les sermons (*drachot*) publics roulant sur le Talmud.

¹ Sur la vigueur du prosélytisme juif, voir J. Juster, *ibid.*, p. 253 sq ; et Marcel Simon, *Verus Israël. Études sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, 1964, p. 337-338.

² Malgré ce qu'affirme Hirsch Graetz, voir *Histoire des Juifs*, III, 11.

³ Les juifs préfèrent la traduction grecque d'Aquila, alors que les chrétiens préfèrent la Septante, voir la citation de la lettre d'Origène à Africanus (4), cité par Nicholas de Lange, « La tradition des « révisions juives » au Moyen-âge », *Selon les Septante*, éd. Du Cerf, 1995, p. 133. Bien des disputes entre juifs et chrétiens se sont jouées par traductions grecques interposées.

Le texte original des Nouvelles est en grec, et il est connu en occident d'après la traduction latine du *Corpus iuris civilis*. À ma connaissance, il n'existe pas de traduction française de cette Nouvelle. Je traduis les principaux extraits de ce texte à partir de la version anglaise de J. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue*¹. Je donne cette traduction sous réserve, n'étant pas compétent pour vérifier sur les originaux grec et latin elle est certainement sujette à caution dans les détails. Mais les éléments dominants, qui seront présentés et analysés ensuite, sont confirmés par l'article de P. Legendre mentionné plus loin.

La nécessité commande que, lorsque les Hébreux écoutent leurs textes sacrés, ils ne restent pas bornés à la signification de la lettre, mais ils doivent également consacrer leur attention à ces prophéties sacrées qui leur demeurent cachés, et qui annoncent le puissant Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. Et, bien que se livrant eux-mêmes à des interprétations insensées ils s'égareront toujours de la vraie doctrine, cependant, apprenant qu'ils sont en désaccord entre eux, nous n'avons pas permis la poursuite de ce désaccord sans une décision de notre part. Selon leurs propres plaintes, qui ont été portées à notre connaissance, nous avons compris que seuls certains d'entre eux parlent hébreu et souhaitent utiliser cette langue pour les livres sacrés, tandis que d'autres pensent qu'une traduction grecque doit être ajoutée ; et qu'il s'agit d'un conflit ancien entre eux. Étant informé de la question en litige, nous rendons jugement en faveur de ceux qui souhaitent également utiliser le grec pour la lecture des Saintes Écritures, ou toute autre langue pratiquée dans chaque circonscription, qui permet aux auditeurs de mieux comprendre le texte.

Nous décrétons par conséquent que, partout où il y a une congrégation hébraïque, ceux qui le souhaitent, dans leurs synagogues, peuvent lire les livres sacrés à ceux qui sont présents en grec, ou encore en latin, ou en toute autre langue ; car la langue varie selon les lieux et la lecture change avec elle ; afin que toutes les personnes présentes puissent comprendre, vivre et agir en fonction de ce qu'ils entendent. Ainsi, leurs interprètes, qui se servent uniquement de l'hébreu, n'auront plus l'opportunité de corrompre la lecture de toutes les façons qu'ils affectionnent, alors que l'ignorance du public dissimulait leur dépravation. Nous stipulons que ceux qui utilisent le grec doivent utiliser le texte des soixante-dix interprètes (*i.e.* la Septante), qui est la traduction la plus précise et la plus hautement approuvée, puisqu'il arriva que les traducteurs, divisés en deux groupes, et travaillant dans différents endroits, produisirent tous exactement le même texte.

¹ Cleveland-New York, 1961, pp. 392-393.

Introduction chapitre I : La traduction des écrits bibliques

De plus, qui pourrait manquer d'admirer ces hommes (*i.e.* les soixante-dix interprètes), qui, écrivant bien avant la révélation salvatrice de notre puissant Seigneur et Sauveur Jésus Christ, [ont su] cependant, comme s'ils avaient vu sa venue de leurs yeux, compléter la traduction des livres sacrés comme si la grâce prophétique les éclairait. C'est le texte qu'ils doivent donc utiliser principalement. Mais, pour ne pas donner l'impression que nous interdisons tous les autres textes, nous permettons l'usage de celle d'Aquila, bien qu'il ne fût pas de leur peuple, et que sa traduction ne diffère pas peu de celle de la Septante.

Cependant, la Michna, ou comme ils l'appellent « la deuxième tradition », nous l'interdisons totalement. Car elle ne fait pas partie des livres sacrés, et n'a pas été concédée par l'inspiration divine à travers les prophètes ; mais elle est l'ouvrage de l'homme, parlant seulement de choses terrestres et n'a rien de divin en elle. Qu'ils lisent les saintes paroles elles-mêmes, en rejetant les commentaires et sans dissimuler ce qui se dit dans les écrits sacrés, et en ignorant les écrits vains qui n'en font pas partie, qui ont été conçus par les hébreux eux-mêmes pour la perdition des simples. Par ces instructions, nous voulons nous assurer que personne ne subisse pénalité et interdiction s'il lit le grec ou toute autre langue ; et que leurs anciens, Archiphericitae et presbytres et ceux qui sont appelés magistrats, ne puissent plus avoir pouvoir, par quelque machination ou anathème que ce soit, de refuser ce droit, sauf si, par hasard, ils souhaitent subir des châtiments corporels et la confiscation de leurs biens (...).

Nous prions qu'en écoutant la lecture des livres dans l'une ou l'autre langue, ils puissent se prémunir contre la dépravation des interprètes et, au lieu de rester coller aux termes employés, parviennent au contenu en question et perçoivent leur signification divine, afin qu'ils puissent recommencer à apprendre la meilleure voie et cesser de s'écarter en vain, et à errer dans la chose la plus essentielle, à savoir la foi en Dieu.

Pour cette raison, nous avons ouvert la porte à la lecture des écritures en toute langue, afin que tous puissent désormais accueillir son enseignement et deviennent adaptés à l'enseignement des choses meilleures. Car il est reconnu que celui qui se nourrit des Écritures sacrées et a besoin de peu de guide, est mieux disposé à discerner la vérité et à choisir le bon chemin, que celui qui n'y comprend rien, mais s'accroche au nom de sa foi seule et est retenu par elle comme par une ancre sacrée, et croit que ce qui est digne d'être appelé l'hérésie la plus pure est enseignement divin.

Telle est volonté sacrée et notre plaisir. Et votre excellence (...) doit veiller à son exécution et ne pas permettre aux Hébreux d'y contrevenir. Celui qui y résisterait ou essaierait de faire toute obstruction à sa réalisation, sera tout d'abord passible de châtiment corporel et ensuite

Introduction chapitre I : La traduction des écrits bibliques

contraint à l'exil, abandonnant ainsi ses biens, afin qu'il n'affiche pas son impudence envers Dieu et l'empire, etc.

Selon le contexte fourni par la Nouvelle¹, l'empereur Justinien est incité à régler un désaccord, qui semble susciter un conflit au sein des communautés juives. Il s'agit de statuer sur la forme que doivent prendre les lectures publiques de la Torah. Le texte de la Nouvelle déclare que l'empereur a connaissance du fait que certains juifs parlant hébreu souhaitent utiliser cette langue pour lire publiquement le Pentateuque, tandis que d'autres pensent qu'une traduction grecque « doit être ajoutée ». Convoqué comme arbitre par l'un des partis, Justinien rend jugement en faveur « de ceux qui souhaitent également utiliser le grec pour la lecture des Saintes Écritures, ou toute autre langue pratiquée dans chaque circonscription, qui permet aux auditeurs de mieux comprendre le texte ». Le texte ne s'arrête pas là ; il vise explicitement le sermon rabbinique qui accompagne la lecture publique. En offrant au public juif un accès au texte dans leur langue parlée, il souhaite que les « interprètes, qui se servent uniquement de l'hébreu, [n'aient] plus l'opportunité de corrompre la lecture de toutes les façons qu'ils affectionnent, alors que l'ignorance du public dissimulait leur dépravation ». Bref, il veut faire sauter le verrou de l'hébreu, base des interprétations, sous peine de châtement corporel, de confiscation des biens et d'exil. Sur le point précis de la lecture publique, en tant que tel, rien dans cette décision ne s'oppose formellement aux usages de la tradition juive. Lire le texte hébreu, puis sa traduction en grec ou en toute autre langue comprise du public, est une institution ancienne du judaïsme². Rien, dans la Nouvelle, n'indique qu'il s'agirait de substituer, purement et simplement, le texte grec à l'hébreu. Malgré ce que soutiennent quelques historiens, il ne ressort pas que le parti favorable à la lecture en grec réclameraient de pouvoir lire directement le Pentateuque en grec, en se passant absolument de l'hébreu ; le grec devenant ainsi la langue liturgique³. En outre, même si cela avait été le cas, la substitution des langues n'est pas non plus, en tant que tel, un problème : lire directement le Pentateuque en grec est admissible du point de vue de la *halakha*, tout comme la possibilité que le grec devienne la langue liturgique⁴. Il est vrai que, présenté ainsi,

¹ Pour une analyse historique de l'ensemble de la Nouvelle, voir l'article de Willem F. Smelik, « Justinian's Novella 146 and Contemporary Judaism », dans *Greek scripture and the rabbis*, edited by Timothy Michael Law and Alison Salvesen, Leuven-Paris-Walpole (Mass.), Peeters, 2012, p. 141-163 (disponible sur le site https://www.academia.edu/612604/Justinians_Novella_146_and_Contemporary_Judaism; nous nous référons au texte et à la pagination de cette édition).

² Voir nos remarques à ce sujet, plus loin dans ce chapitre.

³ Cf. Juster, *ibid.*, p. 370.

⁴ Je m'en expliquerai aussi plus loin dans ce chapitre.

on ne comprend plus les enjeux du conflit au sein des communautés juives ni pour quelle raison certains auraient fait appel à l'arbitrage de l'empereur. Mais il n'y a aucune raison de forcer un contexte qui demeure obscur. Et il n'est sûrement pas nécessaire d'y voir la résurgence du conflit entre Sadducéens et Pharisiens¹. C'est exagérer la signification d'un texte, qui en dit déjà assez pour qui sait lire. L'anathème violent jeté contre certains juifs niant « la résurrection, le jugement dernier ou l'œuvre de Dieu, ou que les anges font partie de la création », sous peine de mort, ne vaut que pour la remarque finale spécifiant que « le peuple juif doit être purgé des erreurs introduites » par ces apostats². Il faut être naïf pour croire que la chancellerie de l'empire aurait autre chose en vue que faire brèche dans la culture juive, ménageant un accès à la politique impériale pour régler les croyances du judaïsme. N'importe quel prétexte est bon pour cela, et il n'a jamais manqué de gens, parmi les juifs, pour professer de telles opinions. Considérons plutôt la Nouvelle telle qu'elle se donne. Elle touche un point profond, qui mérite d'être relevé : le décret impérial se sert explicitement de la traduction grecque pour faire barrage au mode d'interprétation juive des Écritures³.

Je n'analyserai, dans ce texte, que les éléments qui touchent notre propos. Cette Nouvelle a deux incidences politiques directes. Premièrement, son insistance sur le passage du texte biblique au travers d'une traduction est, ouvertement, une entreprise de déstabilisation du modèle institué des lectures publiques de la Torah. Car, dans l'esprit du judaïsme, la traduction, qui accompagne la lecture du texte hébreu, n'invalide évidemment pas les interprétations midrachiques ni le sermon « rabbinique » qui suit cette lecture. Il va de soi que le texte, lu en hébreu, est l'enjeu d'un complément oral, et que celui-ci ne repose pas sur la seule autorité de l'écrit. Cette « deuxième tradition », ainsi que la Nouvelle la qualifie, a une autorité intrinsèque, que la politique impériale veut absolument ignorer et effacer. Dans le cadre rabbinique, la traduction offre une compréhension initiale et immédiate ; elle apporte, en quelque sorte, une première strate de sens, une première approche d'un texte riche en rebondissements lorsqu'il est appréhendé à partir de la Torah orale, et selon les règles d'interprétation de celle-ci. Il n'y a donc pas conflit entre les lectures mais échelonnement de niveaux. Et il est entendu que l'autorité et le message du texte ne s'arrêtent pas à la traduction, qu'ils ne font que la traverser, et qu'ils se concentrent spécialement dans les compléments et

¹ Malgré ce qu'affirme Juster, *ibid.* Voir Willem F. Smelik, « Justinian's Novella 146 and Contemporary Judaism », *ibid.*, p. 19-20.

² Nous ne donnons pas ce passage dans la traduction ci-avant, il n'occupe d'ailleurs que quelques lignes.

³ « Translation is the road to understanding the Scriptures, which should go beyond 'the naked letter' to encompass 'the more divine sense'. From his perspective, there is no discrepancy between the language selection of scriptural recitation and the 'evil of the commentators'. » Willem F. Smelik, *ibid.*, p. 7.

les incises de la tradition orale. Le décret impérial raisonne tout autrement. Il fait fond sur l'autorité du seul texte écrit et tient pour une conséquence évidente de la traduction que celle-ci produirait automatiquement une divergence brutale avec les traditions orales, et les remettrait aussitôt en cause. Du coup, le choix de la « bonne traduction » devient une question fondamentale. Car cette dernière est alors investie de l'autorité d'un juge, le sens offert par la traduction doit être l'arbitre des interprétations. L'empereur recommande chaudement la Septante, qui a su « compléter » la Torah hébraïque d'un esprit prophétique annonçant la venue du Sauveur. Trait que les chrétiens ont reconnu depuis longtemps. La traduction d'Aquila n'a pas les mêmes mérites, elle est trop littérale, et c'est sans doute la raison pour laquelle elle a été adoptée souvent par les Juifs, au détriment de la Septante, plus spirituelle. Elle est concédée au Juifs, mais toute nouvelle traduction en grecque est interdite. Manifestement, l'idée d'une traduction différente de la Bible effraie les chrétiens¹. Car les Juifs sont capables de tout en la matière ! Les « interprétations insensées » de ces gens « bornés à la signification de la lettre » les feraient dévier même des évidences scripturaires élémentaires ! Il ne s'agit pas d'argutie politique, la Nouvelle s'enracine dans les profondeurs d'une « bonne foi » qui coule d'évidence. La Bible en grec annonce le Sauveur, la Nouvelle juge ce fait indéniable. Seuls des esprits pervers par des modèles de lecture et d'interprétation « insensés » peuvent manquer cette vérité.

De là, la seconde incidence politique : « la deuxième tradition », soit la tradition orale, est désormais interdite totalement. « Car elle ne fait pas partie des livres sacrés (...) elle est l'ouvrage de l'homme ». Les juifs doivent apprendre à lire « les saintes paroles elles-mêmes, en rejetant les commentaires et sans dissimuler ce qui se dit dans les écrits sacrés, et en ignorant les écrits vains qui n'en font pas partie, qui ont été conçus par les hébreux eux-mêmes pour la perdition des simples ». Bref, ils doivent, tout simplement, apprendre à lire comme un être humain « normal » le ferait. L'attitude juive relève de « l'insensé ». Dans un article remarquable², P. Legendre met en relief l'importance structurelle, dans la culture européenne, du conflit entre judaïsme et christianisme déployé par cette Nouvelle. La législation impériale a légué à l'immense postérité du droit romano-chrétien, c'est-à-dire à l'ensemble de l'Occident, un texte essentiel, exposant « la question juive sur le mode le plus

¹ Le problème est ancien, on a déjà signalé la concurrence entre la traduction d'Aquila et celle des Septante, il faudrait aussi ajouter la possibilité d'une concurrence entre différentes versions de la Septante. Voir les exemples cités dans Justin, *Dialogue avec Tryphon* (124, 137 et surtout 71), analysés par D. Barthélemy, *Les Devanciers d'Aquila*, VTSuppl. 10, Leyde, 1963.

² Cf. Pierre Legendre, « Les juifs se livrent à des interprétations insensées, expertise d'un texte », dans *La psychanalyse est-elle une histoire juive ?* Colloque de Montpellier, Paris, éd. du Seuil, 1981, p. 93-113.

aigu, sur le mode d'une question de Raison ou de Folie »¹. L'anormalité juive est un délire interprétatif. Jugé, en toute bonne foi, à partir de la traduction grecque des Septante, le rapport juif à l'écrit est frappé d'insanité. Par un étrange retournement, auquel aucune théorie de la traduction ne nous avait pourtant préparé, la version grecque de la Bible s'autonomise si complètement de son original hébreu qu'elle devient désormais son modèle et son juge. Elle ne se contente pas de refouler l'original, elle s'érige en modèle d'une vérité possédée d'elle-seule. Elle sait le vrai, absolument, sans restriction. Tandis que les tenants de l'original sont pris de folie en face de la vérité, délirant systématiquement à son contact. Le fils a jugé le père : il l'a trouvé fou et vicieux. Il y a, dans cette posture pourtant familière, quelque chose de si excessif, de si invraisemblable, que l'on s'étonne qu'un jugement pareil ait pu faire loi dans l'espace culturel et juridique occidental ! Sans aucun doute, cet effet n'est pas dû au seul style littéraire de la Septante. Le pouvoir impérial a pris le relai. Mais, ce relai n'est autre que l'axiome de la pratique romaine des textes. Dans cette Nouvelle, P. Legendre voit se manifester « deux modes d'entrée dans la Loi et dans l'écriture de la Loi : l'un, le romano-chrétien, fondé sur les oracles du pouvoir incarné ; l'autre, le juif, fondé sur la transmission des interprètes »². Le pouvoir romain est la voix de la Raison. Cette voix confère à ses décrets l'empreinte oratoire particulière aux oracles, qui seuls savent le Vrai. Elle possède la force d'évidence, l'assurance de bonne foi, la certitude de savoir le vrai que seuls les oracles et les prophètes peuvent revendiquer. La puissance des lois en provient : parce que la chancellerie de l'empire énonce la vérité, sa législation excède les simples formes de l'exécutif et de ses châtiments, elle foudroie par ses seules déclarations. Et, la Nouvelle anéantit de son jugement d'abord, et de ses exécutants ensuite, ceux dont la seule faute est de ne pas reconnaître la vérité. La différence entre les pouvoirs royaux et pontificaux, d'un côté, statuant sans le moindre doute sur la vérité intrinsèque de la Bible, et le foisonnement infini des interprétations juives, de l'autre, est, sans conteste, un spectacle saisissant. Mais, cela ne doit pas masquer une difficulté essentielle. Si le christianisme s'en était tenu aux seuls évangiles, s'il n'avait pas considéré aussi l'ancien testament comme un écrit sacré, le conflit entre deux modes d'entrée dans la loi aurait peut-être été scellé de la même façon. Cependant, il n'aurait pas tourné autour d'une question de lecture, de traduction et d'interprétation. Le pouvoir incarné d'un côté, la transmission des interprètes de l'autre, offre en soi le modèle d'une guerre des cultures comparable à toutes celles que la « latinisation » du monde a provoqué, depuis la

¹ Cf. *ibid.*, p. 98.

² Cf. *ibid.*, p. 101.

formation de l'empire romain jusqu'à aujourd'hui¹. En particulier, lorsque l'empire s'est affronté aux cultures orales des autres peuples, et les a éradiquées. La difficulté particulière que pose le juif à la vérité incarnée est que celle-ci se fonde (en partie) sur un livre auquel les juifs ont un accès *privilegié*, puisqu'ils disposent de l'original hébreu. « Système de pensée se proposant lui-même en tant que promoteur d'une interprétation spirituelle du texte, *par opposition* à l'interprétation juive »². Le christianisme ne s'oppose pas au judaïsme parce qu'un hasard de l'histoire les aurait fait se rencontrer. Leur conflit est structurel. C'est constitutivement que le christianisme se forme à partir du judaïsme grâce à une « négation » (*Aufhebung*) sur le mode hégélien. Tel est l'axiome légal fondamental du christianisme, qui fonde son rapport à l'écrit. Substituer l'esprit à la lettre, est le corolaire, dans l'ordre du texte, de la circoncision selon l'esprit suppléant la circoncision selon la chair³. C'est ce mode de « négation » et de substitution que la traduction des Septante emporte avec elle, dans son rapport à l'original. Ou, plus précisément, c'est selon ce modèle que le christianisme investit le texte grec de la Bible. La traduction est l'occasion immédiate d'un dépassement et d'un effacement de l'hébreu, remplacé « plus complètement », « plus véritablement », sous la gouvernance de la vérité spirituelle, par la Bible grecque. Elle incarne désormais la vérité lumineuse du christianisme toujours renaissant, perpétuellement arraché à l'obscurité hébraïque. Le problème est que ni les peuples du monde ni les nouveaux catéchumènes ne raisonnent ainsi. Naïvement, ils croient qu'entre un texte et sa traduction, puisqu'il faut écouter la parole même de Dieu, la « raison » commanderait de se tourner vers l'original et vers ceux qui le cultivent, plutôt que vers une traduction nécessairement affadie par la substitution des langues. Ce mode de pensée « naturel » est tout le contraire de l'esprit du christianisme, pour qui la traduction est plus « vraie » que l'original. Il en découle la nécessité de barrer l'accès au mode de lecture hébraïque. La posture romano-chrétienne repose sur un incessant paradoxe : il faut « traduire » la Bible pour que sa vérité se révèle ; il faut faire taire les modèles explicatifs et interprétatifs invraisemblables de l'hébreu pour que surgisse, enfin, la parole. Écoutez donc ce que vos propres textes disent, s'exclame la chancellerie de l'empire à l'égard des juifs ! Mais, pour cela, cessez vos manigances surnoises autour des lettres,

¹ Cf. Jacques Derrida, « Foi et savoir », dans *La Religion*, sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo, Paris, Seuil, 1996, p. 42 sq. Pour Derrida, les phénomènes modernes de « mondialisation » ou de « globalisation » ne sont que le prolongement de la lente, mais sûre, « latinisation » du monde, entreprise par les Romains. J'en profite pour indiquer ma dette générale à l'égard des premiers travaux de Derrida, concernant la voie et l'écriture, mais dont les citations précises impliqueraient, cependant, des mises au point trop longues et plutôt annexes. Je renvoie à la bibliographie générale.

² Cf. P. Legendre, *ibid.*, p. 107. C'est nous qui soulignons.

³ Cf. *ibid.*, p. 111.

attachez-vous à l'esprit qui parle en elles ! Et puisque l'hébreu vous égare, écoutez-les en grec !

Peut-on ignorer, aujourd'hui, que le principe même de la traduction est en jeu dans ce conflit ? N'est-ce pas, même, la définition d'une traduction que cette Nouvelle interpelle, substitut et témoin vérac de l'original, qui permet enfin de l'entendre malgré l'étrangeté de sa parole ? Car, quelle que soit la position actuelle que l'on adopte (historienne, linguistique, poétique), la traduction suppose toujours, en langue européenne, quelque « vérité » textuelle dont elle offrirait le témoignage. Que traduire d'autre sinon ce que « dit » le texte ? Mais, qui entend ce « dit » dans l'original, avec quelles oreilles et comment le repère-t-il ? Même si, d'occasion, l'on jugeait que le « texte » n'énonce aucune des vérités professées par le christianisme théologique, même si l'on prétendait « revenir » à la source hébraïque, cette simple volonté ne suffirait pas à modifier quoi que ce soit à la pratique romano-chrétienne des textes, dans laquelle les langues européennes sont solidement ancrées. Ne faut-il pas pour traduire, faire cesser l'infini murmure des interprétations, les interpolations, les incises et les ajouts d'un dialogue incessant avec l'oralité ? Ne faut-il pas toujours statuer, comme le ferait un législateur, sur le sens correct ou pertinent, que l'on se doit de référer à quelque modèle de signification (historien, savant, poétique), seul jugé légitime ? À telle enseigne que les esprits mals informés supposent qu'il existe aussi, face à la chrétienne, à l'historienne, à la poétique, une interprétation juive légitime, celle que l'on nomme « rabbinique ». Ils croient ainsi clôturer la difficulté pointée par la Nouvelle en l'enfermant dans la sphère morale traditionnelle. Imaginant être les premiers au monde à faire preuve de bonne volonté, ils assurent qu'il suffit que chacun respecte l'interprétation de l'autre pour que tout conflit s'achève. Il y aurait donc une vérité pour les juifs, une autre pour les chrétiens, etc. Tout dépend du modèle que l'on juge légitime. Chacun sa Bible, et aimez-vous les uns les autres. Cette sottise désolante postule un modèle d'interprétation, appelé courtoisement (ou identitairement) « rabbinique », délivrant sous sa houlette la vérité juive des textes. Alors que, du côté du judaïsme, il existe autant d'interprétations que d'interprètes, et qu'ils sont sans cesse en désaccord. La question soulevée par la Nouvelle de Justinien n'est pas de préférer la démocratie à l'empire. Elle est celle du rapport au texte et à la vérité. Le point touché par la Nouvelle est que ces deux éléments fondamentaux pour l'histoire occidentale et pour le judaïsme se touchent *dans* la traduction. Et qu'ils ne se touchent pas du tout de la même façon pour les uns que pour les autres. Il n'existe pas une « vérité » canonique chrétienne ni une « vérité » canonique juive ; mais il existe, entre eux, des rapports au texte et à la vérité profondément divergents. Or,

puiqu'elle se situe dans l'espace européen, la pratique actuelle ordinaire du traduire suppose toujours l'existence d'une « vérité » textuelle intrinsèque, que la traduction a charge de relever et de restituer. À mes yeux, la question que pose la Nouvelle de Justinien est celle-ci : comment éviter que traduire la Bible n'implique pas systématiquement le recours au modèle oraculaire : le texte parle, et le traducteur est son prophète¹ ? Les mœurs modernes n'admettent plus guère de conflits théologiques, les dieux sont morts et les religions caduques. Mais, le rapport fondamental à l'écrit n'est pas modifié pour autant. Entre judaïsme et science, ou poésie moderne, il s'agit toujours du même, inévitable et récurrent conflit autour d'une « vérité » sous-jacente. La chancellerie de l'empire, comparant la Septante à l'hébreu, n'avait pas moins de bonne volonté qu'un savant, un poète ou un interprète du XXIème siècle. Il ne suffit pas de relever les anomalies de l'histoire pour en être quitte. Tant que l'on continuera de postuler une vérité textuelle *donnée*, il faudra un modèle quelconque pour la révéler : Septante, christianisme, science, poésie, judaïsme éternel, philosophie, révélation hassidique, etc. Le monde ne manque jamais de hyérophantes ni de prophètes annonçant aux néophytes leur nouvelle et légitime trouvaille. Ce petit mot de « légitime » concentre une telle complexité de problèmes et de questions sans réponse que l'on doit réfléchir à deux fois avant de s'engager en pareille entreprise.

La Nouvelle de Justinien cerne l'espace des traductions en langue européenne. Au sein de cet espace, toute traduction d'un écrit biblique se heurte forcément au barrage considérable d'une culture de la Loi séparant l'esprit de la lettre, fustigeant l'alliance de chair, écartant d'un geste furieux l'interprète insensé qui se croit tenu de déchiffrer des assemblages de lettres au lieu de se laisser pénétrer par la vérité du texte. Ignorer la nécessité et les problèmes de l'interprétation des textes bibliques, faire fi des complications inhérentes à l'écriture et à la langue hébraïque, effacer jusqu'à la notion même de tradition orale par fascination pour le message de l'écrit, seule et unique vérité textuelle, est l'axiome fondamental de la culture romano-chrétienne née dans le sillage de la Septante. Or, ce rapport à l'écrit et au texte est un principe cardinal de la culture européenne. Comment une traduction, y compris moderne, pourrait ne pas s'inscrire dans le même sillage ? Comment songerait-elle à en sortir, tant qu'elle n'a pas interrogé soigneusement la notion de « texte » qui l'institue, à son tour, comme texte second ? Comment une traduction de la Bible pourrait-elle échapper à la fiction de révéler la vérité de l'original ? Comment croire que l'on « traduit » la Bible tant que l'on

¹ Nous verrons plus loin, à la fin de ce chapitre, qu'il ne s'agit aucunement d'une métaphore.

reconduit les pratiques textuelles qui appartiennent à une culture foncièrement étrangère à l'oralité ? Dans ce contexte, il faut se souvenir que le signifiant « juif » désigne exclusivement « l'esclave de la lettre » ; ce fou collé aux mots du langage, aveugle à l'évidence, sourd à l'évidence scripturaire, perdu dans l'imaginaire, et qui refuse de lâcher prise. Tel est le sens légal du nom « juif », enveloppé et emporté dans les bagages de la culture occidentale, par le déploiement d'un conflit structurel à l'empire romano-chrétien, dont l'Europe actuelle est l'héritière. Notre première remarque de méthode est que si l'on se soucie d'éviter les vérités oraculaires et les rôles prophétiques douteux, il faut plutôt coller à cet esclave qu'à son maître. La prudence morale et la rigueur intellectuelle le requiert.

POLITIQUE DE LA TRADUCTION

Pour mieux identifier les difficultés d'une traduction de la Bible, il faut analyser la façon dont les maîtres du Talmud ont perçu la modalité particulière de la traduction des Septante. Je ne parle pas de la réaction historique qu'aurait suscitée la version grecque. Celle-ci est globalement connue, mais elle n'est guère éclairante :

Le jour où la Torah fut écrite en grec pour le roi Ptolémée fut aussi dur pour Israël que le jour où fut fabriqué le veau d'or, parce que la Torah ne pouvait pas être traduite comme il faut¹.

Il est difficile d'interpréter correctement ce genre de déclaration, plus complexe que ne le suggère le style purement « réactif ». Sur quoi se fonde la comparaison avec le veau d'or ? Pourquoi affirmer que « la Torah ne pouvait pas être traduite comme il faut » ? J'éviterai, pour l'instant, de spéculer à ce propos. Les réflexions formées par la suite en fourniront, peut-être, une interprétation. Du point de vue méthodologique, il est plus judicieux de s'arrêter aux textes qui analysent directement les questions de traduction, et qui répertorient les « modifications » apportées par la Septante. En restant sur un plan « technique », il est possible de saisir assez précisément l'enjeu d'une traduction dans ses réquisits méthodologiques, de suivre le fil de la démarche et de l'inspiration constitutifs de l'esprit de la Septante. Il existe plusieurs exposés du problème. Nous retenons la version du Talmud, dont les textes sont connus, en général, pour être plus fiables du point de vue de l'étude.

¹ Cf. *Massékhet Séfer Torah* 1, 8 ; *Massékhet Soferim* 1, 7.

Introduction chapitre I : La traduction des écrits bibliques

On enseigne au nom de Rabbi Juda : Même lorsque nos maîtres permirent la langue grecque, ils ne la permirent que pour le Pentateuque et à cause de ce qui se passa avec le roi Ptolémée. Voici, en effet, les faits que l'on enseigne en relation avec le roi Ptolémée. Celui-ci convoqua soixante-douze anciens, isolant chacun d'entre eux dans une maison particulière, sans leur révéler la raison de leur convocation. Il pénétra auprès de chacun d'entre eux et lui demanda : Écrivez-moi la Torah de Moïse votre maître. L'Unique, qui est providentiel, insuffla une instruction en chacun d'eux et ils s'accordèrent tous sur le même avis, et ils lui écrivirent « Le Souverain¹ créa au commencement » (Genèse 1:1) ; « je ferai l'humanité selon la forme et l'apparence » (Genèse 1:26) ; « il acheva le sixième jour et chôma le septième jour » (Genèse 2:2) ; « il le créa mâle et femelle » et ils n'écrivirent pas « il les créa » (Genèse 5:2) ; « je vais descendre et mélanger là leur langue » (Genèse 11:7) ; « Sarah rit avec ses proches » (Genèse 18:12) ; « car dans leur colère ils tuèrent des taureaux et dans leur passion arrachèrent leur mangeoire » (Genèse 49:6) ; « Moïse prit sa femme et ses fils, et leur fit chevaucher un animal de transport d'êtres humains » (Exode 4:20) ; « et le séjour des enfants d'Israël en Égypte et dans les autres pays avait été de quatre cent trente ans » (Exode 12:40) ; « il envoya les grands d'Israël » et « contre les grands d'Israël le Souverain ne leva pas la main » (Exode 24:5 et 11) ; « je ne leur ai jamais emprunté un objet quelconque » (Nombre 16:15) ; « que Dieu ton Souverain a donné en partage pour éclairer tous les peuples » (Deutéronome 4:19) ; « il ira rendre un culte aux autres dieux que je n'ai pas ordonné de servir » (Deutéronome 17:3) ; enfin, ils lui écrivirent « la courte-patte » (Lévitique 11:6) au lieu du *Arnévêt*², car l'épouse du roi Ptolémée s'appelait Arnévêt, en sorte qu'il ne dise pas : « Les juifs ont voulu se moquer de moi, ils ont introduit le nom de ma femme dans la Torah ! »³

Cet extrait du Talmud, la quinzaine de références scripturaires qu'il mobilise, pose des problèmes d'interprétation délicats. En fait, si l'on compare la version hébreu massorétique au texte connu de la Septante, on s'aperçoit que seuls quelques versets dans cette liste ont bien été modifiés de la façon affichée ici. Le reste reflète exactement l'hébreu, parfois jusque dans l'ordre des mots. Mais, cela ne fait pas réellement difficulté. Quiconque est suffisamment

¹ Dans la traduction de *Michlé* et dans l'ensemble de cette étude, je traduis en général *élohim* par « Souverain » et *Ha-chèm* par « Dieu ». On trouvera une brève explication à ce sujet, au début du Lexique qui suit la traduction de *Michlé* (« Note sur la traduction des noms de Dieu »). Mais, je ne peux respecter systématiquement cette terminologie dans la présente introduction, car je dois m'adapter au style des auteurs cités.

² Ce terme semble désigner le « lapin » ; mais, c'est peut-être discutable du fait que la Bible l'assimile à un ruminant. En réalité, le lapin est cœcotrophe, ce qui s'en rapproche ; je laisse de côté ce débat.

³ Cf. *Méguila* 9 a - b. En résumé, 15 versets du Pentateuque sont en cause. Rappelons que, dans l'esprit de ce texte du Talmud, la Septante n'est constituée que du Pentateuque. Pour les variantes de cette recension, voir *Midrach Tan'houma Chemot* 22 ; *Abot de rabbi Nathan* recension B, chapitre 37 ; *Massékhet Séfer Torah* 1, 9 ; *Massékhet Soferim* 1, 8 et *Mekhilta de-Rabbi Ichmaël* 12, 40 ; *Chémot Rabbah* 5, 5 ; *Midrash ha-Gadol* sur Deutéronome 4:19.

versé dans le Talmud comprend *d'emblée* que ces corrections ne sont pas de pures et simples substitutions d'énoncés. Le style *courant* du Talmud est d'utiliser le langage métaphoriquement. Par exemple, lorsqu'ils disent que les traducteurs de la Septante écrivirent « Le Souverain créa au commencement » (Genèse 1:1), ils ne veulent pas dire que tel est effectivement l'ordre des mots dans la version grecque. Mais que tel est le *sens* du texte en grec. Cependant, cet usage direct de mots simples pour signifier une idée complexe, construite, cette façon d'évoquer un problème au lieu de décrire les choses-mêmes, est, en général, inconnu du rapport romano-chrétien au texte. Pour un disciple de Justinien, ces affirmations talmudiques sont, tout bonnement, des contre-vérités, marque flagrante d'incompétence et de mauvaise foi. Parce qu'il ignore la dimension de l'oralité, il se méprend sur l'abord du texte talmudique. Il croit que celui-ci délivre une « information », alors qu'il délivre un enseignement. Les historiens de la Septante tombent parfois dans cette erreur : « Pourquoi ces corrections ? Les rabbins ne le disent pas, mais il suffit d'analyser, parmi ces 14 prétendues corrections, les 8 qui n'ont aucun fondement dans la tradition textuelle de la LXX pour en déduire les intentions qu'ils prêtaient aux correcteurs (...) Il semble donc que, dans l'énumération des passages modifiés pour le roi Ptolémée, les rabbins aient inséré quelques-uns des versets qui leur causaient de gros soucis dans la polémique avec les chrétiens »¹. En réalité, il suffira d'analyser certains des problèmes évoqués par ces versets pour comprendre immédiatement que ces corrections n'ont rien à voir avec une polémique antichrétienne ni même avec le christianisme en général. Le seul « phénomène » historique intéressant ici, est que, en digne héritier de la « vérité » écrite, lorsque l'exégèse historique lit ce passage du Talmud, elle méconnaît tous les relais par lesquels un écrit *doit normalement passer* pour signifier quelque chose au lecteur. Elle néglige, faute de n'en rien connaître, les procédures de lecture qui requièrent une permanente *mise en scène* du texte à travers la personne du maître qui l'enseigne. Bref, elle méconnaît systématiquement que le Talmud appartient au régime de l'oralité, et que, loin de décrire quelque réel, il ne fournit jamais que les éléments constitutifs d'une prise de parole et d'une réflexion. Cela signifie qu'en *toute* assertion talmudique et midrachique, il entre une part d'imaginaire, et parfois de pure fiction. Ce point fondamental sera développé plus loin, à propos d'un des versets mentionnés ici². L'erreur de cette forme d'exégèse est de prendre pour affirmation historique ce qui n'est que la position théorique et pratique d'un problème, que les lecteurs du Talmud ont charge de

¹ Cf. *La Bible grecque des Septante, op. cit.*, p. 76. Cette analyse n'est pas reprise dans l'introduction de *Le Pentateuque d'Alexandrie*, et l'article cité de M. Hadas-Lebel (p. 48), rectifie la situation avec pertinence.

² Dans le troisième chapitre de l'introduction, à propos de Genèse 49:6.

penser et de juger. Le paradoxe est que cette même exégèse historique remarque qu'il existe des divergences scripturaires évidentes entre la Septante et le texte massorétique, par exemple les chapitres 35 à 40 de l'Exode, l'introduction du *Chéma* (Deutéronome 6:3-4) et la fin du cantique de Moïse (Deutéronome 32:1-43)¹. Le fait que les maîtres du Talmud n'y fassent aucune référence ne la surprend pas. Cela aurait dû, au moins, faire question. Il fallait interroger la préférence que le Talmud accorde à des assertions matériellement douteuses, au lieu de s'en tenir simplement aux faits. Mais, pour les héritiers (juifs, chrétiens, agnostiques) de Justinien, la « vérité » scripturaire est le seul réel et rien ne permet d'y échapper. Je montrerai, dans les chapitres suivants, à quel point cette approche est impossible dans le cadre de la Bible. Pour l'instant, il faut examiner quelques versets invoqués ici. L'analyse montre que ce court texte est un exposé particulièrement éclairant sur la politique de « lissage » des textes dans l'exercice de la traduction. Le Talmud ne fait aucunement état de « fautes » ou « erreurs » de traduction, il ne parle même pas de « corrections », il se contente d'énumérer une liste de versets modifiés. Dans le contexte, il n'est aucunement question de critique, encore moins de polémique. Il s'agit, au contraire, d'illustrer par des exemples combien la traduction du Pentateuque était « inspirée ». Tous les exemples de modifications sont pris, ici, *en bonne part*. Ils illustrent le fait que la traduction en grec du Pentateuque fut *permise* par les maîtres du judaïsme². Il ne s'agit donc pas d'un jugement négatif sur les irrégularités de la Septante, mais d'une recension de versets bibliques difficiles qu'une traduction se devait de modifier ou de faire entendre autrement. Cela rejoint la politique générale du Talmud à l'égard des traductions, dont on verra de nombreuses illustrations ci-après. Il faut ne rien comprendre au Talmud, malgré les commentaires de Rachi, pour se méprendre sur ce point.

Création et dualisme

Voyons le premier verset. Les traducteurs auraient écrits « le Souverain créa au commencement » (אלהים ברא בראשית) au lieu de « au commencement créa le Souverain » (בראשית ברא אלהים) (Genèse 1:1). Rachi explique :

Afin que l'on ne dise pas que le mot בראשית (*béréchit*) est un nom [propre] et qu'il y a deux puissances, et que le premier créa le second.

¹ Cf. *La Bible grecque des Septante, op. cit.* (p. 128 sq.) « Chapitre v : les divergences entre la septante et le texte massorétique, IV. Écarts principaux entre la Septante et le texte massorétique ».

² Le point est particulièrement mis en lumière dans l'article d'E. Lévinas, « La traduction de l'Écriture », *À l'heure des Nations*, Minuit, Paris, 1988, p. 43-65.

Si l'ordre des mots hébreux était conservé, argumente Rachi, le lecteur de la Genèse aurait pu penser que « *Béréchit* créa *élohim* (le Souverain) ». Les traducteurs auraient donc modifié l'ordre des mots afin qu'une telle erreur ne se produise pas, conservant à *élohim* son rang d'unique Cause première de l'univers. Les Baalé Hatossafot ne sont pas d'accord avec cette explication.

L'explication de Rachi pose problème. D'abord, le terme בראשית (*béréchit*) n'est aucunement un nom [propre], c'est simplement [un adverbe signifiant] « au commencement ». Ensuite, ils traduisirent bien ce terme par « au commencement ». Il me semble qu'en réalité les Grecs savaient qu'il faut toujours mentionner le nom du Souverain en premier ; et si les traducteurs avaient écrits בראשית (*béréchit*) en premier, ils auraient pensé qu'il y a deux puissances, et que le premier terme est un Créateur et qu'*élohim* est le second ; voilà pourquoi ils les inversèrent.

Il faut remarquer que, dans tous les cas de figure, il est bien écrit en hébreu que « *Béréchit* créa *élohim* ». Quelle que fût la crainte des traducteurs, soit que le lecteur grec confonde le terme בראשית (*béréchit*) avec un nom propre, ou bien que les habitudes de lecture donnent naturellement préséance au premier terme d'une phrase, et encore plus d'un livre, quoi qu'il en soit, la question est d'abord pertinente en hébreu, avant de faire éventuellement problème en grec. Lorsque les maîtres du Talmud évoquent, pour la louer, la traduction des Septante, ils déclarent en fait leur propre embarras devant un membre de phrase fondamental et essentiel. Que l'on choisisse de suivre l'explication de Rachi ou celles des Baalé Hatossafot, il faudra, de toute façon, justifier pourquoi la lecture habituelle de cette phrase est « le Souverain créa au commencement ». Parce qu'il n'est pas du tout écrit cela ! Mais, seuls des esprits attachés à la lettre perçoivent le problème. Pour un disciple de Justinien, une telle réflexion est entachée de stupidité et d'opiniâtreté. Car, il est évident que le « message » du texte est que « le Souverain créa au commencement ». Quel esprit borné et vicieux pourrait entretenir un doute là-dessus ! Pourtant, et bien que les disciples de Justinien soient foule, y compris parmi les juifs¹, ce membre de phrase a toujours posé un problème aux commentateurs. Ce passage du Talmud en est une attestation parmi d'autres. L'une des plus célèbres est la longue intervention de Rachi, dans son commentaire sur la Torah. Pour résumer grossièrement son argumentation, Rachi établit que « l'Écriture ne prétend pas nous enseigner l'ordre selon

¹ On connaît la formule, au fond très « romaine » et très « impériale », de Ben Gourion : « le texte biblique s'éclaire de sa propre lumière » ; voir l'analyse de D. Banon, *Entrelacs*, Cerf, 2008, p. 236 (à travers l'herméneutique de Néhama Leibovitz). En réunissant, dans une même attitude critique, les regards de Néhama et Yéchayahou Leibovitz sur les présupposés qui sous-tendent « l'évidence » intrinsèque du texte biblique, D. Banon met en relief les enjeux du refus de l'exégèse juive comme occultation de la foi et de la pratique juive.

lequel se déroula la création », en sorte que la présence du mot בראשית (*béréchit*) au début de la Torah introduit une difficulté considérable, et appelle une interprétation de style midrachique :

« Cet écrit ne dit qu'une chose : Interprète-moi ! Ainsi que nos maîtres l'interprètent : [le monde a été créé] en vue de la Torah qui est appelée « prémices (*réchit*) de son cheminement » (*Michlé* 8:22) et en vue d'Israël qui est appelé « prémices (*réchit*) de sa récolte » (*Jérémie* 2:3)¹.

Et, même si le mot בראשית (*béréchit*) était interprété comme indice temporel, il conserverait son pouvoir d'étrangeté dans la langue hébraïque parce qu'il se présente toujours à l'état construit. À la différence du mot ראשונה (*richona*), qui est employé comme adverbe et désigne le « moment » du commencement en tant que tel, le mot ראשית (*réchit*) introduit une sorte de génitif et implique forcément un complément. Le mot בראשית (*béréchit*) du premier verset ne peut donc exprimer le début d'une chose *dans* le temps, pris comme repère exclusif, contrairement à בראשונה (*barichona*). Car בראשית (*béréchit*) ne peut dire que le début *de quelque chose*, sa première manifestation ou apparition. Ce genre de construction implique forcément que la chose existe déjà au moment où l'on en parle. Comme lorsque l'on dit « au commencement du ciel et de la terre », ce qui veut dire « lorsque le ciel et la terre commençaient d'être ». Ce qui montre bien que l'univers existait déjà, fut-ce sous une autre forme que celle qu'on lui connaît aujourd'hui. Je ne m'étends pas davantage sur l'explication de Rachi. Il suffit de prendre conscience que la littéralité du texte pose problème. Or, le passage du Talmud cité déclare sans ambages que cette ambiguïté a disparu en grec. Certes, il pose une assertion littéralement inexacte. Puisqu'il dit que l'ordre des mots a changé dans la version grecque, et qu'il est écrit : « Le Souverain créa au commencement ». Alors que les mots sont écrits, en réalité, dans le même ordre que dans le texte hébreu. Mais, cette conformité ne doit pas faire illusion. Car, aucune des difficultés littérales de l'hébreu ne s'entend plus en grec. Certes, il est écrit *Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς*, ce qui pourrait se traduire par « au commencement créa (ou fit) le Souverain », mais il ne s'agit que d'une conformité extérieure, purement stylistique. En réalité, chacun comprend instantanément « le Souverain créa au commencement ». Au point que les traducteurs français ajoutent automatiquement, et sans y penser, une virgule indispensable au style : « Au commencement, Dieu créa etc. ». Les traductions courantes de la Bible attestent aujourd'hui encore que, dans le passage d'une

¹ Cf. *Midrach Béréchit Rabba* 1, 6 et *Vayikra Rabba* 36, 4.

langue à l'autre, les mêmes mots, dans le même ordre, disent pourtant autre chose¹. Le passage du Talmud cité ne dit pas autre chose. Certes, les traducteurs en grec se sont efforcés de respecter extérieurement la lettre du texte hébraïque, mais en la préservant soigneusement de toutes ses difficultés. Ils n'ont aucunement cherché à restituer, en grec, le difficile exercice du sens dans l'original. Le mot-à-mot ne doit pas faire illusion. S'il y a état construit entre le premier et le deuxième mot du verset, celui-ci n'a pas été rendu. Les traducteurs ont simplifié, lissé, effacé ce qui, en hébreu, requiert inévitablement du lecteur une démarche interprétative. Ils ont transmis une « idée ». Mais, ils ont escamoté, au passage, les aspérités d'un texte difficile. Ils auraient pu traduire aussi ces aspérités ; ils ne l'ont pas fait. Ils n'ont pas cherché à rendre בראשית (*béréchit*) par une forme construite (contrairement à l'avis de Rachi, Ibn Ezra, Radak) ; ils n'ont pas formé un néologisme pour traduire l'idée d'une création ex-nihilo (Na'hmanide au sujet du verbe ברא) au lieu d'une simple *poiésis*² ; ils ont lissé le texte de telle manière que sa littéralité coule sans heurts et sans question. Le questionnement s'est déplacé du texte vers les idées. Ce dont les maîtres du Talmud les félicitent : les traducteurs furent bien inspirés. Mais, au sein de la tradition hébraïque, aucun commentateur ne saurait se satisfaire de cette traduction³.

Une précision est indispensable sur ce point. On pourrait porter le même jugement sur la traduction araméenne courante (*targoum*), qui n'est pourtant pas mentionnée ici, pas même en allusion. Onkelos écrit en effet : בְּקִדְמֵיִן בְּרָא יי, qui pourrait se traduire par « auparavant, Dieu créa etc. ». C'est déjà, en soi, une interprétation du texte, et celle-ci ne reflète pas nécessairement les préoccupations des commentateurs et ne saurait les satisfaire. Certes, la traduction des Septante est largement antérieure à celle d'Onkelos ; mais les *tanaïm*, auteurs de ce jugement sur la Septante, sont contemporains ou postérieurs au targoum araméen.

¹ À la notable exception d'Henri Meschonnic, *Au commencement*, Desclée de Brouwer, 2002, p. 27 ; qui traduit : « Au commencement que Dieu a créé le ciel et la terre ». Mais, il est aussi notable que, pour cette traduction, Meschonnic ne s'appuie absolument pas sur ses propres principes et que n'entre ici aucune critique du rythme. Meschonnic ne doit le repérage d'un état construit qu'au seul commentaire de Rachi, et cette soudaine autorité d'une interprétation « rabbinique » qu'il récuse le plus souvent, reste, dans sa démarche, injustifiée.

² À la seule exception d'Aquila, bien sûr. À mon avis, Mme M. Harl fait bien de traduire la Septante par « Au commencement, Dieu fit le ciel et la terre » ; cf. *La Bible d'Alexandrie, La Genèse*, Cerf, 2010, p. 85-86. Au sujet de la traduction grecque de certains termes hébraïques, dont le verbe ברא, voir J. Joosten, « Traduire la parole : La Septante à la lumière de l'histoire, de la philologie et de la théologie », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 2013, Tome 93 n° 4, p. 481 à 497.

³ Pas même Maïmonide, le plus « grec » d'entre eux ; voir *Guide des égarés* II, 30 au sujet du mot בראשית. Contrairement à l'évidence commune, substituer la sphère de la pensée, opérant dans le « langage pur », aux contraintes et aux aspérités du texte, ne représente aucun progrès. Pour ce qui nous concerne aujourd'hui, toute la discipline du judaïsme passe par ce point.

N'auraient-ils pas dû, aussi, relever les modifications (toutes inspirées et bienvenues) d'Onkelos ? Pourquoi s'appesantir sur l'art de traduire la Torah en grec (qui concerne peu ou prou les maîtres de la Michna et du Talmud) et négliger les performances d'Onkelos, que Maïmonide a su si bien mettre en évidence¹ ? Cette question est fondamentale dans la compréhension des enjeux du traduire, et de son format littéraire. Le texte cité du traité *Méguila*, qui recense les modifications de la Septante, aurait pu et dû analyser l'art littéraire d'Onkelos, si son œuvre avait eu le même enjeu. Mais ce n'est pas le cas. Non que le Targoum araméen aurait moins d'importance historique ou intellectuelle que la traduction de Ptolémée ; dans le cadre du judaïsme palestinien et babylonien, c'est plutôt l'inverse. Mais le Targoum, aussi finement traduit et ciselé soit-il, reste foncièrement une œuvre relevant de la tradition « orale »². Il accompagne le texte hébraïque, comme le ferait tout commentaire littéral, et peut-être même mieux que ne le ferait un simple commentaire. Il n'égale pas et encore moins ne remplace l'œuvre écrite. Or, tout le passage du traité *Méguila* consacré à la Septante ne traite que du phénomène du transfert des écritures, qui de l'hébreu passent au grec. Il s'agit de statuer sur la constitution d'une œuvre écrite, comme l'annonce la Michna qui autorise l'écriture du Pentateuque en grec³. E. Lévinas l'a bien vu : le texte grec de la Septante est investi du même « privilège » que l'original hébraïque, du même « rang » et de la même position : il « rend les mains impures » ; ce qui est la marque des écrits saints et inspirés⁴. Aux yeux des sages de la Michna et du Talmud, la Septante ne relève pas du genre du commentaire. Par sa fonction, requise d'emblée par Ptolémée, et légitimée par une assemblée de soixante-dix sages d'Israël qui a presque dignité de Sanhédrin, elle prend rang égal au *corps* du texte hébraïque ; elle est une « œuvre écrite ». Mais, du coup, elle va progressivement aussi se substituer au *corps* du texte hébraïque, et devenir à son tour source et point d'origine, autorité scripturaire. Par un glissement impossible à éviter en grec, elle

¹ Cf. *Guide* I, 27.

² Pour une approche globale de la différence de l'écrit et de l'oral, et sur l'étendue du champ de l'oralité dans la tradition hébraïque, je renvoie à mon *Histoire du judaïsme*, « Que sais-je », PUF, 2012, p. 15-20. On verra une autre approche, quoique tout à fait convergente sur le fond, dans l'article de D. Banon, « Du prophète au rabbi, etc. », *Entrelacs*, *op. cit.*, p. 19-46.

³ Ce texte est traduit et présenté rapidement plus loin dans ce chapitre.

⁴ Cf. E. Lévinas, « La traduction de l'Écriture », *À l'heure des Nations*, *op. cit.*, p. 57. Je renvoie à l'ensemble de son article pour la présentation du texte talmudique, qu'il n'est pas nécessaire de répéter. Mais, je ne souscris pas aux hyperboles sophistiquées que Lévinas accorde à cette « impureté », devenue pour lui synonyme de préliminaire et de tradition. En soi, « rendre les mains impures » est une institution des sages destinée à protéger et à conserver les rouleaux de la Torah ; il n'est pas nécessaire de surcharger de significations métaphoriques une pratique déjà rigoureuse et astreignante dans la conservation des textes. Mais, quoi qu'il en soit, cette « qualité » signale, partout dans le Talmud, le rang de texte « écrit », relevant de la tradition écrite, du corpus biblique, et non de l'oralité qui l'accompagne. Voir plus loin l'introduction de Meiri (dans la partie « Études et Approfondissements »)

devient la fondation dans laquelle s'accomplit la forme *substitutive* de la traduction. Aucune des subtilités des différents targoumim araméens ne peuvent rivaliser avec la force signifiante de la traduction grecque. En ce point précis, ni la qualité de la langue ni la clarté du style ne sont décisifs. Seul compte le régime politique et institutionnel du livre. On voit combien ce texte du Talmud touche de près aux enjeux de la Novelle de Justinien. Il va sans dire que la langue grecque joue un rôle majeur dans le rayonnement de la Septante. Non sans raison, le Talmud voit en elle la langue de la beauté par excellence¹. Mais, aux yeux du Talmud, ce n'est pas cette qualité qui lui confère une position originelle dans l'ordre de l'écrit ; c'est l'accord des soixante-dix anciens et le statut institutionnel que lui a conféré Ptolémée, le maître de l'époque².

Même lorsque nos maîtres permirent la langue grecque, ils ne la permirent que pour le Pentateuque et à cause de ce qui se passa avec le roi Ptolémée, etc.

Tel est le format politico-littéraire de la traduction grecque des Septante avec lequel aucun Targoum araméen ne peut rivaliser, malgré son importance dans le domaine de la compréhension du sens de l'écriture et son rôle dans l'étude de la Torah. La traduction grecque n'est pas simplement une parole proférée au sujet d'une autre parole ; elle capte l'écrit et s'empare de la place originelle. Elle endosse la parole prophétique et fait, en outre, comme si elle était désormais sienne, absolument, sans reste. Elle est *un* « écrit » qui devient progressivement *L* « écrit ». Cette substitution ne persiste-t-elle pas, aujourd'hui encore, dans le format très ordinaire des traductions de la Bible en langue européenne ? Le destin habituel du livre intitulé « Bible » peut-il échapper à l'institution qui en gouverne la forme et l'existence depuis Ptolémée et Justinien ?

L'illusionisme majeur est ici la tradition qui veut tellement que la traduction ne doit pas avoir l'air d'une traduction, qu'elle se fait oublier comme traduction, et qu'on en oublie qu'on a affaire à une traduction.

Au point que pour certains recueils populaires de petites phrases tirées de la Bible, il n'est même pas mentionné qu'on a affaire à une traduction³.

En vérité, même ceux qui savent pertinemment avoir affaire à une traduction ne continuent pas moins de lire le texte hébreu à travers le prisme de sa traduction grecque, tant elle fait avec évidence « autorité », et sans qu'il soit besoin de le dire ni de se justifier. Jusqu'à la

¹ Cf. *Méguila* 9 b.

² En revanche, le système d'écriture joue un rôle fondamental dans la dynamique de substitution des écritures, comme on le verra plus loin.

³ Henri Meschonnic, *Au commencement*, *op. cit.*, p. 14.

critique savante, loin d'échapper à ce qui n'est pas un simple préjugé mais un élément structurel dans l'histoire de la Bible en occident¹. Cet enjeu parcourt la série des modifications repérées par le Talmud. Sans doute, au cœur de l'Alexandrie grecque, ces variations témoignent de la différence (ou d'une partie de la différence) entre Athènes et Jérusalem. Mais, il ne faut jamais perdre de vue que la force du problème littéraire et philosophique découle du rôle éminemment politique accordé à la traduction. Ptolémée et Justinien tiennent les deux bouts de la chaîne d'une Septante originelle et fondatrice. Accompagné d'un grand Sanhédrin de soixante-dix sages d'Israël (qu'aurait pu lui envier Napoléon), Ptolémée fonde, aux yeux des Juifs et des Grecs, la dignité et le rang de la seule et unique traduction « écrite » au monde du Pentateuque. À l'autre bout, posant les bases du romano-christianisme, Justinien recueille les fruits du mouvement progressif de substitution intégrale des écritures, désormais accompli. Et il invalide le texte originel devenu simplement caduque.

Il n'est pas possible d'analyser tous les versets cités dans le passage du traité *Méguila*, comme nous l'avons fait du premier. Il faudrait entrer dans trop de détails. Certains portent sur la question du monothéisme (Genèse 1:26 et 11:7), d'autres sur des problèmes de mœurs (Genèse 18:12, Exode 4:20, 24:5 et 11, Nombre 16:15), un autre sur la représentation du couple (Genèse 5:2), sur l'image d'Israël (Genèse 49:6), sur le rapport entre Dieu et les peuples du monde (Deutéronome 4:19 et 17:3), et enfin le dernier est dicté par des considérations diplomatiques (Lévitique 11:6). En revanche, il faudra examiner ci-après deux occurrences qui paraissent être des témoins fondamentaux de la façon dont s'établit la « vérité » du texte : le repos du septième jour et la durée de l'exil en Égypte. Pour l'instant, attachons-nous à la question du monothéisme. Dans l'ensemble, les quelques versets concernés par ce problème dessinent un champ marqué par les limites d'une culture : comment évoquer, en grec, un monothéisme qui, d'une part, ne se confond pas, purement et simplement, avec la position de l'Un ; et, d'autre part, ne s'effondre pas aussitôt dans le polythéisme ? Comment évoquer la réserve que, sur cette question, l'hébreu conserve en son fond ? Là encore, l'interprétation choque le sens commun, elle interrompt l'évidence qui semble couler de source. Il suffit de saisir la façon dont le midrach, repris par Rachi, explique le pluriel « Faisons l'humanité » (Genèse 1:26) :

¹ Voir l'article très éclairant et qui touche au vif du problème de D. Banon, « Critique et tradition, l'impossible dialogue », *op. cit.*, p. 122-142. Jusqu'à quel point la connaissance de la culture hébraïque de certaines des élites savantes dépasse la simple traduction grecque des mots hébreux ? Jusqu'à quel point sont-elles capables de comprendre un verset de la Bible sans en passer forcément par l'inévitable dictionnaire, grand sottisier des traductions reçues ? La question mérite d'être posée sérieusement.

Introduction chapitre I : La traduction des écrits bibliques

Bien que les anges n'aient pas participé à la création de l'humanité, et que ce verset offre aux sectateurs l'occasion de l'emporter, l'Écriture n'a pas renoncé à nous enseigner la sociabilité et la vertu d'humilité, c'est-à-dire que le grand doit prendre conseil et permission du petit. Car s'il était écrit « je vais faire l'humanité », nous n'aurions pas compris qu'il parle avec les juges de son tribunal mais seulement avec lui-même. Et la réponse aux sectateurs est inscrite de toute façon à la suite : « Dieu Souverain *créa* l'être humain », et non pas « créèrent ».

Le même genre d'explication est repris en Genèse 11:7. Il faudrait disséquer chaque assertion de Rachi pour en mesurer les conséquences. Ce que l'on ne peut faire ici. Une simple comparaison avec la façon dont la question est traitée dans le *De Opificio Mundi* (72-76) de Philon d'Alexandrie est déjà riche d'enseignement : elle montre comment une culture grecque, respectueuse du texte et des valeurs du judaïsme, reste profondément imprégnée de dualisme.

Il était tout à fait convenable à Dieu, Père de toutes choses, de faire à lui-seul les êtres vertueux (...) Mais, pour les mixtes (...) c'était en partie déplacé... Aussi est-ce à propos de la seule création de l'homme que, selon Moïse, Dieu prononça cette parole : « Faisons », ce qui indique qu'il s'adjoignit d'autres artisans pour l'aider, afin que les volontés et les actions irréprochables de l'homme de bien soient imputées à Dieu, guide de l'univers, et leurs contraires à d'autres de ses subordonnés. Car il fallait que le Père ne soit pas responsable du mal envers ses enfants.¹

La simple comparaison des exercices d'interprétation montre l'étendue de la divergence. Le dualisme philonien est insupportable au judaïsme. Et, inversement, je ne crois pas l'esprit grec capable d'absorber une idée aussi difficile métaphysiquement que « l'humilité divine », toute comme l'idée que le Dieu Un siègerait en tribunal et prendrait conseil des anges, sans tomber aussitôt dans le polythéisme, ou dans la Trinité, ce qui revient au même aux yeux du Talmud. Pourtant, le judaïsme « vit » de ces difficiles fluctuations, sans remettre en cause son monothéisme. C'est cette limite que vise ici le Talmud, louant les traducteurs pour avoir masqué et effacé une tension interne à la Torah, que le grec ne peut supporter sans en disjoindre les termes. Le fait que le christianisme ait utilisé ensuite ces pluriels pour introduire la Trinité dans l'Ancien Testament corrobore largement cette intention. Mais ce n'est pas lui qui est visé ici, seulement la difficulté du passage d'un texte d'une langue à une autre ; le christianisme trinitaire ne fait qu'en illustrer les conséquences.

¹ Cf. Philon d'Alexandrie, *De Opificio Mundi* (74-75) ; trad. R. Arnaldez, Cerf, 1961, p. 191.

Livre et cosmos

L'analyse de certaines modifications matérielles du texte en grec éclaire mieux les difficultés, peut-être insurmontables, d'une traduction dans son format institué de *substitut*. En effaçant les singularités du texte, la traduction grecque offre l'avantage d'un texte doctrinalement cohérent, mais barre l'accès à son intelligence véritable puisqu'une partie de son enseignement disparaît ainsi. Le phénomène devient manifeste lorsque les traducteurs de la Septante effacent les incohérences et les contradictions du Pentateuque. C'est l'intention que leur prête le Talmud : lisser les aspérités du texte au point d'en supprimer les contradictions les plus manifestes. Et le Talmud trouve louable de transformer l'enseignement biblique en une doctrine cohérente de bout en bout. Les choses deviennent significatives à cet endroit, parce que le soupçon naît que la cohérence de la doctrine n'est peut-être pas du tout le souci de la Bible en hébreu, et qu'il ne s'agit ici, dans sa traduction grecque, que de politique du discours, et non plus d'enseignement à proprement parler. Première occurrence, selon le Talmud les traducteurs de la Septante ont écrit : « Il acheva le *sixième* jour et chôma le *septième* jour » (Genèse 2:2). Tandis que, dans le texte hébreu, il est écrit : « Le Souverain acheva le *septième* jour, il chôma le *septième* jour de toute son œuvre qu'il a faite ». Dans sa littéralité, le verset hébraïque fait entendre, à la fois, que l'œuvre de la création fut achevée le septième jour, et que rien ne se produisit le septième jour qui est chômé (*chabat*). Or, de deux choses l'une : soit l'achèvement de la création requiert un septième jour, soit ce dernier est un jour chômé ; mais la réunion des deux ensemble est impossible. La traduction grecque supprime la contradiction en attribuant un jour différent à chaque aspect : « il acheva le *sixième* jour et chôma le *septième* jour ». Plus de problème, plus de question, tout est opérationnel. Tandis que, dans la Bible hébraïque, la contradiction reste manifeste. Il ne s'agit pas, cette fois, d'une simple évaluation des limites entre les cultures. La remarque du Talmud est littérale : la traduction des Septante a clairement modifié le texte hébreu :

καὶ συνετέλεσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ τὰ ἔργα αὐτοῦ, ἃ ἐποίησεν, καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, ὧν ἐποίησεν.

Et Dieu acheva au sixième jour ses œuvres, qu'il avait faites, et il se reposa le septième jour de toutes ses œuvres, qu'il avait faites¹.

Rappelons encore que, selon le jugement de ce passage du Talmud, les traducteurs ont eu raison d'effacer la difficulté. Dans une « œuvre », qui se positionne au sein d'une culture déjà

¹ Traduction M. Harl, *La Bible d'Alexandrie, La Genèse, op. cit.*, p. 98. Pour la tradition exégétique grecque, la création a donc eu lieu en « six jours » et non « sept » (*ibid.*, p. 99)

fortement constituée, la doctrine passe avant le texte¹. Pourtant, étrangement, dans le paysage de l'étude hébraïque, nul n'est obsédé par la cohérence de la doctrine mais plutôt par le sens du texte. Et, puisque la question littérale est forte, elle mobilise le Midrach et les commentateurs². L'une des réponses apportées à la singularité du propos, est que le chômage et le repos sont précisément l'œuvre spécifique du septième jour, qui achève la création. En sorte que « achever » et « chômer » désigne une seule et même chose : l'absence d'activité. Mais cette réponse ne va pas de soi, elle ne présuppose pas que toute autre explication soit impossible, et elle n'est sûrement pas inscrite de toute éternité entre les lignes du livre. On ne saurait l'assumer comme une assertion doctrinale, une vérité du judaïsme, bref, comme si aucun « incident » n'avait marqué sa naissance. Cette thèse est générée au contact d'une phrase d'interprétation difficile. Or, l'idée de faire du repos une conclusion, un achèvement, est une lecture qui modifie en profondeur le sens de l'œuvre produite lors des six jours précédents. Le commentaire l'exprime par l'idée qu'il aurait « manqué » au monde quelque chose si sa création n'avait pas été suivie d'un jour chômé. Ce qui est bien l'idée la plus paradoxale que l'on puisse formuler. Même sans y insister, on ne peut cependant manquer de s'interroger sur un manque qui serait manque de « rien du tout », manque d'un néant, privation d'une privation, etc. Et sur le sens de l'univers qui en est ainsi marqué. Pour Rachi, il est clair que le texte décrit un univers dans lequel l'absence d'être et d'activité est une requête intrinsèque :

Que manquait-il alors au monde [pour qu'il soit complet] ? Le repos. Lorsqu'arriva le chabat, le repos vint, ainsi l'œuvre fut-elle terminée et achevée.

Ce n'est pas la seule démarche possible à l'égard du paradoxe soulevé par cette écriture. Les grammairiens, Abraham ibn Ezra et David Kim'hi (Radak), s'efforcent de l'exposer logiquement. Leur raisonnement est le suivant : achever quelque chose, au dernier endroit de la conclusion, consiste à ne rien faire puisque tout a été déjà fait ; donc, on peut à la fois conclure et cesser toute activité. Au moment où la plume du scribe se lève définitivement, une fois écrite la dernière lettre du texte, c'est alors qu'il achève son travail, précisément en ne faisant plus rien. À mon humble avis, cependant, il faut forcer la syntaxe ou le sens des mots pour obtenir ce résultat. Car il reste toujours une différence d'usage entre l'emploi des verbes « achever » ou « conclure », à la voix active et au temps contemporain du récit, et leur emploi à la voix passive ou au passé. Même si l'on pouvait lire ici que « le Souverain avait déjà tout

¹ Contrairement à la traduction d'Onkelos, par exemple, qui n'a pas la prétention de se hisser au rang d'une « écriture », et reflète donc les embarras du texte hébreu.

² Cf. *Midrach Béréchit Rabba* 10, 10, ainsi que Rachi, Ibn Ezra et Radak.

fini le septième jour et qu'il chôma le septième jour », la formule serait encore littéralement inexacte. Car, en réalité, il aurait fallu dire, de toute façon, qu'il avait déjà tout fini le *sixième* jour, etc. Pour comprendre le texte comme le requiert les grammairiens, il faut inventer un usage de la langue qui n'existe pas et qui est uniquement repérable à la logique, dans lequel « achever » et « ne rien faire » désignerait précisément le même phénomène. Ce que la langue distingue (« j'ai fini » et, en conséquence, dans un second temps, différent du premier, « je n'agis plus »), la logique du référent l'identifie (finir=cesser d'agir).

Quoi qu'il en soit, rien de tout cela ne s'entend plus en grec. Le principe d'un cosmos plein d'être et d'activité, ainsi que le privilège littéraire de la langue, restent indifférent et étranger à un énoncé manifestement paradoxal. En séparant l'achèvement du monde du jour chômé, le texte grec oppose un monde plein à un jour vide. Rien ne relie plus l'inactivité du repos au reste de l'univers, sinon la simple succession chronologique. Le cosmos grec ne manque de rien. Le dimanche est donc offert en prime¹. Il ne s'agit pas d'une simple divergence de contenu, limitée à la compréhension d'un verset parmi des milliers. Le récit littéral de la création implique qu'elle a duré *sept* jours, y compris le jour chômé. Il en sort une structure dans laquelle l'inactivité du repos complète l'activité naturelle, où le tout de l'univers inclut foncièrement un manque à être qui finit par l'achever par sa marque distinctive, comme si la fin réalisée était aussi la cessation, comme si le repos vécu par les juifs lors du *chabat* était le sens et le terme même de l'activité de l'univers. Beaucoup de textes hébraïques s'inspirent de ce principe, et voient dans la *pratique* du repos du septième jour la finalité même de l'univers, y compris une allusion au monde futur². Une telle conception est incompatible avec le présupposé de la traduction grecque. La séparation marquée entre les six jours et le septième recoupe le cœur de l'affirmation doctrinale grecque : la dissociation fondamentale des domaines du *phusei* et du *thései*³. Entre ce qui est

¹ Comme en témoigne le commentaire de Philon : « Une fois que la totalité du monde eut été parachevée (...) le Père honora le jour suivant, le septième, en le proclamant saint et en faisant sa louange. Car il est jour de fête, non d'une seule cité ou d'une seule contrée, mais de la création entière, fête qu'il est strictement juste d'appeler seule universelle et anniversaire du monde » (89, *op. cit.*, p. 201). Et cela, malgré que Philon s'efforce d'harmoniser la loi de la Nature avec la loi biblique. Sur ces problèmes, voir Benny Lévy, *Le logos et la lettre*, Verdier, 1988.

² Voir, par exemple, un bon résumé dans les *Chéiltot de Rav A'hay Gaon* (1), Mossad Harav Kook, Jérusalem, 1986, p. 1-13.

³ Il existe une très nombreuse littérature sur ce sujet, mais nous intéresse particulièrement la fin du livre de J.C. Milner, *Le périple structural*, Verdier, 2008. À travers la notion de « structure », l'auteur montre que la distinction fondamentale peut être subvertie. Il s'agit pourtant d'autre chose ici, puisque la différence du *phusei* et du *thései* (en tant que choses et paroles) ne peut fonctionner à l'intérieur du livre qui, par ses déclarations, les institue tous deux.

ordonné selon et par « nature », et ce qui est établi et institué selon et par la « loi » ou la « culture », il n'existe aucun point de passage ni aucune interférence véritable. Comment peut-on croire que le jour de repos, qui n'est qu'une pratique des hommes, pourrait appartenir au plan même de la nature ? Contrairement à l'affirmation du décalogue¹, il ne peut exister aucun rapport véritable entre l'activité naturelle qui se déploie tous les jours dans le monde, y compris lors de ce fameux septième jour, et la loi qui impose au seul peuple juif un jour chômé. Or, à tout prendre, s'il y a bien une chose affirmée explicitement tout au long du texte biblique, c'est l'identité de l'auteur de la Nature et de l'auteur de la Loi. En sorte que ce détail scripturaire, qui consiste à intégrer le jour chômé au reste de la création, n'est qu'un cas particulier d'une problématique générale. Dans le cadre du judaïsme, la Nature n'est pas moins « instituée » que la Loi ; à moins qu'il ne faille dire que la Loi n'est pas moins « naturelle » que la série des phénomènes. En fait, aucune de ces formulations n'est adéquate. La division entre les phénomènes de la nature et les institutions humaines est liée au mode de partage entre les mots et les choses : aux premiers appartient l'humanité, aux seconds, la nature. Or, à l'intérieur du livre il n'existe que des paroles ; l'univers lui-même y est décrit comme un pur fait de parole (*fiat lux*). Le régime ordinaire de la Torah, c'est-à-dire le mode d'existence concret qu'elle fait vivre à ceux qui accueillent son enseignement, est un régime intégralement constitué de paroles. C'est dans la « réalité humaine » que le *chabat* trouve lieu, non dans la nature ni dans le cosmos. Concrètement, en tant qu'un homme est fidèle à l'enseignement de la Torah, il « vit » et « expérimente » le septième jour comme le sens et la finalité des six autres qui l'ont précédé ; mais, en tant qu'il est instruit des sciences, il considère l'univers comme perpétuellement agissant, produisant et changeant jour après jour, immense machine dépourvue de toute borne et de tout point d'arrêt. Parce qu'il existe deux façons d'habiter le langage, et que ces deux façons ne se recoupent pas mais se contredisent, la tentation d'effacer le hiatus est grande. La traduction grecque, adossée à la distinction du *phusei* et du *thései*, place la Loi en position excentrique par rapport à la Nature. En conséquence, non seulement elle affaiblit sa force (la Loi est artificielle) ; mais, surtout, elle coupe en deux, littéralement, la Loi biblique. Les félicitations que le Talmud adresse ici aux traducteurs marquent, une nouvelle fois, l'impossibilité de « dire » la vérité de la Loi juive. En passant des signifiants hébraïques aux signifiants grecs, c'est tout le rapport au monde qui est changé. Parce que le rapport juif au monde n'est pas donné à la perception sensible immédiate et aux représentations que l'imagination en tire, mais il est filtré par le texte biblique, construit

¹ Cf. Exode 20:10.

par lui et à partir de lui. N'ayons pas peur des mots : à proprement parler, c'est un monde imaginaire. Il en découle des incohérences dans le champ de la représentation, lorsqu'il faut signifier, par exemple, que le jour du repos appartient à la substance même de l'univers, tout comme sa matière, ses mouvements, ses changements, et sa perpétuelle génération et corruption des êtres. La charge de l'interprétation est d'assumer ces incohérences jusque dans leurs ultimes conclusions. Elle est soutenue par une pratique qui ne divise jamais la parole divine en *phusei* et *thései*. La *pratique* juive du *chabat* est la seule vérification, la seule authentification, de la « vérité » du texte. Cette vérité n'est pas donnée aux sens, offerte par le grand spectacle du monde ni représentée distinctement à la conscience. Elle est une activité pratique soutenue par un imaginaire. Les juifs n'habitent pas le monde, à proprement parler ; ils habitent les signifiants d'un texte. Il n'existe aucune manière de traduire un tel rapport au texte. Au regard des évidences de la Nature, un tel rapport à l'écrit paraît forcément « insensé ». Seuls des esclaves de la lettre, obstinés et bornés, peuvent errer à ce point face aux réalités les plus immédiates et les plus évidentes de l'univers. Seuls des fous peuvent ignorer la différence entre *phusei* et *thései*, au point de croire qu'une seule et même logique préside *littéralement* aux fonctionnements naturels et au repos dominical. Il était donc bienvenu de gommer la difficulté littérale, au nom d'une cohérence doctrinale dont la pratique juive, dans le rapport au texte et à l'existence, se passe absolument.

La complexité du rapport de la Loi avec le réel ne s'arrête pas au seul fait existentiel. C'est toute la culture qui est visée, et, particulièrement les notions cardinales du savoir et de la science. La divergence dans la relation au texte (selon que l'on se réfère à la tradition hébraïque, ou à l'héritage romano-chrétien de la Septante), produit aussi, nécessairement, une coupure décisive relative à la nature et à la forme du savoir et de la science. Par définition, tous les savoirs naissent et se fabriquent au contact des irrégularités et des incohérences. L'attention aux irrégularités est une attitude bien connue de la philosophie grecque : Platon, puis Aristote, font de l'étonnement le commencement de la science¹. Pourtant, c'est précisément en ce point que la modalité du rapport à l'écrit est décisive. La discipline du texte massorétique, dans la tradition hébraïque, et la division fondamentale de l'écrit et de l'oral, impliquent que les irrégularités du texte, ses difficultés et ses aspérités, ne sont jamais effacées. L'explication ne résorbe pas les difficultés, celles-ci demeurent éternellement en place. Le commentaire s'ajoute à l'écrit, l'explication prend place à côté de l'irrégularité,

¹ Cf. respectivement *Théétète* 155 d, *Métaphysique*, A, 2.

qu'elle résout oralement tandis que l'écrit persiste dans sa singularité paradoxale. Seule la traduction, par la substitution intégrale des signifiants, peut lisser un écrit au point d'en réduire les incohérences. L'interprétation, le commentaire, restent bornés à l'oralité ; ils ne se substituent jamais au texte écrit. Le mode grec du savoir, celui qui a fondé la « science » au sens moderne, agit autrement. Les questions sont là pour être résolues ; l'aspiration légitime au savoir implique que la science solutionne les problèmes une fois pour toutes. Ils doivent disparaître. La science est, dans son essence, la forme même de la solution finale¹. Les aspérités ne comptent que pour la méthode qu'elles suscitent, et pour le savoir qui les enveloppe et qui, finalement, les fait disparaître définitivement. Dans l'esprit de Platon et Aristote, le « commencement » de la science est appelé irrémédiablement à s'effacer dans le résultat de la science acquise. L'étonnement, le questionnement, la difficulté, ne sont que l'occasion psychologique du savoir, ils n'en sont jamais l'élément constituant. Une fois la science formée, le « trou » par lequel s'engouffrait la question porteuse du savoir est désormais bouché, le dernier mot est prononcé. Examinons le texte bien connu d'Aristote :

C'est, en effet, l'étonnement qui poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques. Au début, leur étonnement porta sur les difficultés qui se présentaient les premières à l'esprit ; puis, s'avançant ainsi peu à peu, ils étendirent leur exploration à des problèmes plus importants, tels que les phénomènes de la Lune, ceux du Soleil et des Etoiles, enfin la genèse de l'univers. Or, apercevoir une difficulté et s'étonner, c'est reconnaître sa propre ignorance (c'est pourquoi même l'amour des mythes est, en quelque manière, amour de la sagesse, car le mythe est un assemblage de merveilleux). Ainsi donc, si ce fut bien pour échapper à l'ignorance que les premiers philosophes se livrèrent à la philosophie, c'est qu'évidemment ils poursuivaient le savoir en vue de la seule connaissance et non pour une fin utilitaire. Et ce qui s'est passé en réalité en fournit la preuve : presque toutes les nécessités de la vie, et les choses qui intéressent son bien-être et son agrément avaient reçu satisfaction, quand on commença à rechercher une discipline de ce genre.²

L'étonnement pousse à la spéculation. Il est comme un besoin qu'il s'agit de satisfaire. Le but est d'échapper à l'ignorance. Aristote insiste sur le fait que ce besoin n'est pas réellement un désir, et qu'il est en soi désintéressé. La preuve : il naît lorsque les besoins vitaux sont satisfaits. Aristote ne veut ni ne peut entendre que la science découlerait d'un besoin naturel ou social. Elle est forcément étrangère aux « nécessités de la vie », aux « choses qui

¹ Cette formule évocatrice renvoie aux travaux de Heidegger sur la question de la technique, et à leur analyse par Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, Christian Bourgeois, 1987, 1998.

² Cf. *Métaphysique*, A, 2, trad. J. Tricot, Vrin, 1991, p.16-18.

intéressent [le] bien-être et [l'] agrément ». Elle est intrinsèquement pure de toute attache subjective et concrète au sujet qui la pratique. La science est l'apanage exclusif des nobles occupant leurs loisirs, leurs besoins satisfait par le travail des esclaves. La science grecque est spéculative. Elle n'est soutenue d'aucune nécessité. L'étonnement et la curiosité ne sont donc que ses conditions extérieures, simple occasion psychologique, dont se saisit l'esprit. Désintéressement et objectivité vont de pair. La connaissance désintéressée est le réquisit nécessaire d'une connaissance objective qui fait l'économie de toute trace du sujet dans son savoir. Jusqu'à quel point cela est vrai ? Jusqu'à quel point l'effacement du sujet empirique, personnel, est effectif dans la science ? La question n'est ni psychologique ni sociologique, il ne s'agit pas de cerner les motivations personnelles ou sociales du noble grec noyant son ennui dans la science. Mais plutôt de questionner la prétention à l'universalité immédiate, dont on voit les mises en scène chez Platon¹. Cette prétention drastique amène les philosophes à postuler un parallélisme strict entre la science, le sujet et l'être, dont chaque élément doit être, au final, dans la science réalisée, le reflet de l'autre. Le sujet du savoir devenant simple support de l'image du monde ou de ses archétypes idéaux. Il n'existe aucune place pour des irrégularités dans l'univers intellectuel et psychologique créé par la philosophie grecque. C'est l'une de ses évidences fondatrices : la science est l'endroit des réponses constituées en corpus homogène et systématique. En sorte que l'occasion de leur constitution s'efface, et que les seules irrégularités reçues soient celles qui n'ont pas encore été élucidées.

La tradition juive se fait une autre idée du savoir. Une idée presque inverse. Le savoir qui naît au contact d'une difficulté textuelle cherche évidemment à « résoudre » le problème. Mais, il ne revient pas au même d'expliquer une irrégularité, en la conservant phénoménologiquement comme irrégularité, que d'en faire, au contraire, l'occasion de la découverte d'une régularité (cachée), plus nécessaire et rigoureuse que nulle part ailleurs. La science au sens grec est toujours savoir de la loi dans sa généralité. Ce qui faisait difficulté, ce qui semblait s'excepter du général, n'était qu'apparence. Grâce à la science, la régularité, seule réalité véritable, redevient la norme et « sauve les apparences ». Rien de tel dans l'explication d'un verset. L'irrégularité demeure fondamentalement écrite, elle se reproduit pour chaque sujet, génération après génération ; fut-elle résolue pour quelqu'un, elle n'est jamais absorbée comme une solution définitive, et le moindre ébranlement peut la ressusciter. Le hiatus de l'écrit et de l'oral détruit irrémédiablement toute prétention à la science. On dira

¹ Par exemple, en la personne du jeune esclave du *Ménon* (82 sq.)

que ce mode du savoir ne peut progresser, qu'il ne peut accumuler des connaissances, que le résultat obtenu doit être remis en chantier à chaque génération. C'est vrai en grande partie. Mais cela n'empêche pas les démarches et les méthodes savantes de se transmettre ni les thèses de s'accumuler. Le savoir du judaïsme commence ici, dans la connaissance des difficultés inhérentes aux textes, et dans la connaissance (toujours partielle) de la série des démarches et des techniques créées au fil des générations pour les résoudre. Le rapport inconciliable au texte se prolonge d'un rapport inconciliable au savoir. Ce qui dépasse infiniment les possibilités simples d'une traduction, puisque les conditions mêmes du savoir résident dans le rapport brut à la chose scripturaire. Toute doctrine, même scientifique, est d'abord un texte. Cela, le judaïsme le sait jusque dans ses os ; tandis que la « science », en son sens grec, l'ignore. Lorsque le Talmud fait l'éloge du travail des traducteurs, qui font disparaître les aspérités d'un texte au bénéfice de la cohérence doctrinale, il enveloppe sa chair même, ses méthodes, ses pensées, ses jugements, ses connaissances, bref, tout ce qui fait l'étoffe d'un savoir, derrière une uniformité d'apparence dont il faut alors admettre qu'elle est destinée aux ignorants. Ce n'est pas nouveau. La pratique de la traduction de la Torah, essentiellement destinée aux oreilles simples, a toujours été soumise à la censure. Lors des lectures publiques de la Torah, il était recommandé au traducteur de sauter certains versets susceptibles de heurter le sens moral du public¹. Lisser les aspérités d'un texte est, dans la tradition juive, l'expression d'une politique résolue d'ignorance.

Expédients arithmétiques

Travailler à résoudre des irrégularités ne garantit aucun résultat. Parfois, le commentaire nage en eaux saumâtres. C'est le cas d'un verset que relève aussi le texte cité du Talmud. Lors de la promesse faite à Abraham, au moment de l'alliance entre les morceaux, Dieu déclare que la descendance d'Abraham restera en exil pendant quatre cent ans : « Sache que ta postérité séjournera en terre étrangère, qu'elle sera asservie et opprimée pendant quatre cent ans » (Genèse 15:13). Chiffre légèrement augmenté à la sortie : « et le séjour des enfants d'Israël en Égypte avait été de quatre cent trente ans » (Exode 12:40). Or, selon la tradition orale, entre le moment où les enfants d'Israël arrivent en Égypte et le moment où ils en sortent, il ne s'est écoulé que deux cent dix ans. Et, même sans recourir à une information extérieure, Rachi montre facilement, à plusieurs reprises², que l'exil en Égypte a forcément

¹ Cf. *Méguila* 25 a - b, par exemple Genèse 35:22 à propos de Ruben et de Bila, femme de son père.

² Cf. son commentaire sur Genèse 15:3, Exode 6:18, *et passim*.

durer moins de trois cent cinquante ans. C'est le résultat d'un simple calcul, à partir des données bibliques elles-mêmes. Il suffit d'additionner les années de vie de Kehath (cent trente-trois ans, selon Exode 6:18), dont on sait qu'il faisait partie des descendants de Jacob qui vinrent en Égypte ; avec les années de vie d'Amram, son fils et le père de Moïse (cent trente-sept ans, selon Exode 6:20) ; et avec les quatre-vingts ans qu'avait Moïse au moment de la sortie d'Égypte. Cela ne fait, en tout, que trois cent cinquante ans, depuis l'entrée en Égypte jusqu'à la sortie. Or, il faut déduire nécessairement de ce total plusieurs dizaines d'années au moins. En effet, Kehath n'a pas enfanté Amram à l'âge de cent trente-trois ans, l'année de sa propre mort, mais bien avant ; et de même pour Amram vis-à-vis de Moïse. En additionnant directement les années de vie de ces trois générations, le total obtenu est forcément exagéré. Bref, le texte annonce à l'avance que l'exil durera quatre cent ans ; puis, au moment de la sortie, il affiche à peu près la même durée ; mais, le décompte des années explicite dans le texte donne un résultat très inférieur. Nouvelle contradiction, que la traduction grecque efface, sans autre forme de procès, en introduisant un séjour supplémentaire dans d'autres pays : « et le séjour des enfants d'Israël en Égypte *et dans les autres pays* avait été de quatre cent trente ans » (Exode 12:40). Ainsi, le décompte des années d'esclavage en Égypte n'est-il plus le seul critère. L'interprète n'a plus à se mêler d'un texte ouvertement irrationnel, il lui suffit de saisir au vol l'allusion qui lui est faite d'un séjour en un autre endroit.

Afin que le roi Ptolémée ne pense pas que la Torah écrit un mensonge, puisque Kéath faisait partie de ceux qui vinrent en Égypte et lorsque tu additionnes les années de vie de Kéath avec celle d'Amram et celle de Moïse, le résultat n'atteint pas quatre cent ans ; à fortiori si tu prends en compte que de nombreuses années de vie des enfants sont incluses déjà dans le décompte des années de vie des pères. En réalité, la Torah commence le décompte le jour même où fut décrété l'exil de la postérité d'Abraham, au moment de l'alliance entre les morceaux. Car, entre ce moment et la naissance d'Isaac il s'est écoulé trente ans ; et entre la naissance d'Isaac et le moment où Israël est sorti d'Égypte il s'est écoulé encore quatre cent ans (...) Et le décret d'exil était d'ailleurs bien ainsi : « ta postérité séjournera en terre étrangère, etc. » (Genèse 15:13). Il n'est pas dit spécifiquement en Égypte mais « en terre étrangère ». Or, à la naissance d'Isaac, Abraham était en exil dans le pays des Philistins ; et depuis ce moment jusqu'à la sortie d'Égypte, on constate qu'Isaac et sa descendance, qui sont la postérité d'Abraham, sont en exil. Et si le décret ne tient pas compte

des trente années qui précédèrent la naissance d'Isaac [depuis l'alliance entre les morceaux], c'est parce qu'il ne concerne que la postérité d'Abraham.¹

Tous les efforts déployés par le commentaire ne suffisent pas à résoudre la contradiction. D'abord, l'affirmation de Rachi selon laquelle la descendance d'Abraham serait restée en exil depuis la naissance d'Isaac jusqu'à la sortie d'Égypte, n'est qu'une approximation. Car on sait qu'après son exil en pays philistin, Isaac a habité Béer-Shéva (Genèse 26:23) ; et Jacob, à son tour, après avoir quitté Béer-Shéva, est parti en exil auprès de Laban pendant des années, puis est revenu ensuite habiter la terre de ses pères (Genèse 35 sq.). Ensuite, Rachi escamote la difficulté en disant que le décret d'exil n'évoquait pas spécifiquement l'Égypte. Pourtant, le texte ne stipule pas uniquement un décret d'exil, mais aussi d'asservissement et d'oppression qui dureraient aussi quatre cent ans. Or, ce ne fut le cas qu'en Égypte. Isaac ne fut jamais asservi ni opprimé chez les Philistins. On peut, bien sûr, s'arranger avec la structure de la phrase, ajouter parenthèses et virgules, ou carrément restructurer l'assertion en sorte que, seul, l'exil soit concerné par le décompte des années, non l'asservissement ni l'oppression. Le verset « sache que ta postérité séjournera en terre étrangère, qu'elle sera asservie et opprimée pendant quatre cent ans » (Genèse 15:13) devient, si l'on veut, « sache que ta postérité séjournera en terre étrangère pendant quatre cent ans, et qu'elle sera asservie et opprimée ». C'est la démarche de Na'hmanide (sur place). Il fait remarquer qu'il existe beaucoup de versets dans le Pentateuque dont les propositions principales et subordonnées doivent être inversées. Par exemple, la déclaration de Mme Putiphar à son mari, accusant Joseph, dit littéralement : « L'esclave hébreu est venu vers moi, que tu nous as amené, pour s'amuser de moi » (Genèse 39:17). Il faut évidemment repositionner la principale et la subordonnée relative, et comprendre « l'esclave hébreu, *que tu nous as amené*, est venu vers moi pour s'amuser de moi ». Si l'on accepte cet arrangement, la difficulté est levée. Mais si l'on n'est pas convaincu, alors, poussé par un réel souci de savoir, on remarque qu'une redistribution des membres de la phrase s'impose nécessairement dans la déclaration de Mme Putiphar, et que le résultat de la modification est déjà audible en elle ; tandis qu'elle est simplement possible dans l'annonce faite à Abraham, comme aussi en beaucoup d'autres endroits, mais nullement nécessaire. Entre corriger un texte parce que sa structure grammaticale l'y invite, et le corriger parce que son sens pose un problème, il y a une différence majeure.

Ibn Ezra propose une autre lecture : les quatre cent ans annoncés ne désignent pas directement la quantité des années d'exil et d'esclavage, mais uniquement le moment de la fin

¹ Explication de Rachi sur *Méguila* 9 a.

de l'exil. Or, puisque l'annonce est adressée à Abraham, c'est vis-à-vis de lui que la fin de l'exil est calculée. En conséquence, le texte ne dit pas combien de temps durera effectivement l'exil des enfants d'Abraham ; il précise, uniquement, à quel moment, par rapport à lui et à son époque, l'exil et l'esclavage prendront fin. Il ne dit donc pas que l'esclavage durera quatre cent ans ; mais seulement que, par rapport à Abraham, il faudra attendre quatre cent ans avant que sa postérité soit libre sur la terre qui lui est promise. Belle lecture ici, dans l'annonce faite à Abraham ; mais qui devient plus difficile lorsque ce décompte est répété au moment de la sortie d'Égypte : « et le séjour des enfants d'Israël en Égypte avait été de quatre cent trente ans » (Exode 12:40). Il semble alors que la durée décomptée soit celle du séjour même en Égypte. Le décompte ne se ferait donc pas à partir d'Abraham, mais à partir de l'entrée en Égypte. Or, on sait que ce séjour en Égypte ne peut avoir duré aussi longtemps. Il en faudrait plus, cependant, pour impressionner Ibn Ezra. Dans son commentaire sur place, il fait état de nombreux autres décomptes dans la Bible, dont on ignore le point de départ, et qu'il faut nécessairement interpréter. Le verset d'Exode 12:40 ne doit donc pas être pris à la lettre ; il faut le considérer dans la perspective de l'annonce faite à Abraham. Que dire d'autre, de cette lecture, sinon qu'elle est simplement « possible » ?

Il existe évidemment d'autres tentatives d'explication. Sans doute, et j'y consens absolument, la foi juive assure que la difficulté est forcément résolue quelque part. Donc, rien de grave puisque tout finira (un jour) par s'arranger. Mais, si l'essentiel est uniquement de s'en sortir sans heurt, et de passer à une autre chose plus intéressante, la rature résolue de la traduction grecque est encore ce qui se fait de plus simple et de mieux. Face à ces incohérences, un esprit formé auprès des grandes traditions philologiques ressent fortement le manque de polissage minimal auquel aurait remédié une simple *relecture* de l'auteur. Et la tentation de « corriger » ce genre de bévue est grande. Par une sorte de contrainte psychique inévitable, le lecteur se sent sommé d'écarter d'une œuvre aussi majestueuse les menus péchés littéraires attribuable à l'inattention. Mais, le rapport hébraïque au texte s'y oppose absolument. Même s'il admet quelques aménagements par ailleurs, il récuse qu'une correction puisse s'appliquer à cet endroit ; l'incohérence est là pour susciter le questionnement et c'est à notre seul esprit d'apporter la solution. En conséquence, le commentateur sérieux sera forcé d'endosser une difficulté et d'intervenir personnellement pour mettre de l'ordre dans un réseau d'approximations douteuses.

Entre l'appréciation du Talmud et la Novelle de Justinien, on voit, finalement, se dessiner une convergence inattendue au sujet de la Septante. Au fond, tout le monde s'entend sur le fait que la traduction évite au lecteur grec de « s'égarer toujours de la vraie doctrine », contrairement au lecteur hébraïsant. *Dans la culture grecque*, ignorant la dimension singulière d'oralité qui accompagne l'écrit, telle est nécessairement la fonction d'une œuvre écrite dûment *instituée*. En retour, le jugement de Justinien sur l'obstination des juifs « esclaves de la lettre », « se livrant à des interprétations insensées », trouve sa fondation. Il n'est pas seulement compréhensible, il reflète aussi l'esprit de la Septante aux yeux des maîtres du Talmud. Puisqu'ils voient en celle-ci le rejeton institué d'un texte, dont les modes de lecture et d'interprétation ne sauraient accepter les déficits et les embarras. Vis-à-vis du texte hébreu, la Septante bénéficie d'un privilège doctrinal. Elle ne peut que regarder de haut les pitoyables balbutiements qui lui ont donné naissance. Du coup, les maîtres du Talmud autorisent le paradoxe d'une traduction jugeant irrecevable son original. Il serait cependant peu crédible de penser que telle était leur intention. Je ne crois même pas qu'ils se sont aperçus des conséquences à long terme qui germaient et se développaient au fil de leur traduction. Il faut alors prendre la mesure de ce qu'un tel phénomène implique au cœur de la tradition juive. Malgré la force littéraire de soixante-dix anciens, malgré leur intelligence des embarras de l'Écriture et des nécessités politiques et morales inhérentes à la traduction, un élément fondamental du rapport au texte et du destin des traductions dûment « écrites » leur a complètement échappé. À notre tour de raisonner : il faut nécessairement admettre, malgré l'évidence universelle du traduire, qu'une barrière solide sépare parfois les langues et défigurent les œuvres qui tentent de la franchir, au grand dam des meilleures volontés et des meilleurs esprits. La question ne porte pas seulement sur le mouvement du traduire lui-même, et peut-être même ce problème n'est-il que secondaire. Ce qui fait vraiment question est le format littéraire de la traduction conçue comme substitut, dont nous sommes aujourd'hui les héritiers. Certes, il a fallu trois pas, tous distincts, pour que ce format littéraire assied son évidence : l'institution d'une traduction au rang d'« écrit » ; l'éloge paradoxal que fait ce passage du Talmud de la traduction des Septante, donnant les règles d'une « bonne » défiguration : sauver la cohérence de la doctrine au détriment de la lettre ; et enfin, la substitution définitive des écritures à l'époque de Justinien. Écriture, effacement des aspérités et substitution : tel est le format actuel d'une traduction en langue européenne, dont on voit maintenant combien elle est préjudiciable aux œuvres hébraïques. Dans un univers culturel ignorant le double régime de la parole, à la fois écrit et oral, pouvait-il en être autrement ? Une fois, la traduction constituée et instituée dans sa fonction politique par les seigneurs de la

terre, peut-on revenir en arrière ? Malgré l'éloge du talmud, et aussi, à cause de lui, on est consterné et troublé par ce faisceau de convergences qui finit par éliminer la Bible hébraïque. Car, au bout du compte, passé plus de deux mille ans, cet éloge de la Septante exprime un désespoir profond sur la possibilité d'une communication vraie entre l'hébreu et le grec. Comme si un renoncement fatal parcourait désormais la liste des versets dont il fait la série¹. Qu'une barrière aussi puissante puisse consumer tout espoir, pour la tradition hébraïque, d'être entendue en grec, nous contraint à prendre la mesure des conséquences d'une divergence dans le rapport au texte. À la frontière des deux cultures se produit quelque chose d'irréversible, que la Nouvelle de Justinien exploite à fond, et qui augure le long reflux du judaïsme, destiné à se replier irrémédiablement sur sa langue. Quel secret espoir, ou bien quelle obscure sottise, peut encore habiter l'enrichissement perpétuel des traductions de la Bible, siècle après siècle ? Puisque la division de l'écrit et de l'oral, puisque le rapport « juif » au texte, est intransportable hors de l'hébreu, quel démon saisit encore le traducteur contemporain de la Bible ? Certes, la plupart agissent en toute méconnaissance, y compris les

¹ L'importance décisive de l'œuvre de Lévinas, pour formuler une philosophie juive de notre temps, ne doit pas masquer le rapport peu critique qu'il entretient avec la traduction. Je ne peux souscrire au jugement exprimé dans son article « La traduction de l'Écriture », *À l'heure des Nations, op. cit.*, p. 59. La citation généreuse du Père Barthélemy, qu'il reprend à son compte, est irremplaçable dans sa *naïveté de lecteur* du texte traduit : « La Bible grecque remplaça très vite la Bible hébraïque, qu'on lisait sans la comprendre dans la lecture synagogale. Philon n'en connaissait pas d'autres. Mais un Juif d'Alexandrie possédait sur son coréligionnaire palestinien un grand avantage : il lisait le texte authentique de la Bible dans sa langue de tous les jours. À Alexandrie, c'était par la même porte qu'on avait accès à Moïse et à la culture la plus actuelle ». Témoignage d'une grande véracité subjective, à ceci près que « lire » ne signifie aucunement la même chose en hébreu et en grec. Même les précautions de Lévinas montrent à quel point le problème de la traduction et les enjeux du texte talmudique lui échappent. Sa conclusion est révélatrice : la traduction des Septante est « à la mesure de la tradition, même si à la pure traduction du verset s'impose parfois une « correction » et s'il faut préférer, dans une expression écrite — séparée en grec de ses perspectives orales — un sens modifié à un dangereux malentendu du sens littéral, etc. » (*ibid.* p. 63). E. Lévinas reste prisonnier du modèle doctrinal ; sa notion de « Torah orale », qu'il nomme le « préalable midrachique », semble toujours dériver de quelque « savoir » antérieur au texte. Il n'imagine pas qu'une culture orale *du texte* ne survive pas aux préalables doctrinaux. Et que parler d'une « dangereux malentendu du sens littéral », c'est croire qu'une œuvre n'est bien entendue que dans son *message*, non dans ses lettres. Toutefois, symétriquement, je ne souscris pas non plus à l'analyse du traité *Méguila* sur les corrections de la Septante que propose Benny Lévy dans son séminaire sur « Lévinas et le grec » (*Cahiers d'études lévinassiennes*, Hors série, 2005, p. 195-275). Quoique sa longue critique de la démarche de Lévinas me semble toucher un point sensible, je ne crois pas un instant qu'au travers de la traduction des Septante, le Talmud ferait la « guerre » à la philosophie grecque. La critique de l'idéal philosophique de Lévinas inspiré par l'aventure intellectuelle des « esprits (soit-disant) non prévenus », est une chose. Plus précisément, une petite chose, qui n'a de conséquence que pour un certain judaïsme français et un certain « ton » universitaire, avec lesquels on peut avoir maille à partir. Mais, le problème du conflit entre philosophie et Torah n'a rien à voir avec l'épisode de la Septante. Et il va bien au-delà de la sociologie du judaïsme français. Certes, on peut étendre de façon anachronique un conflit historiquement daté, s'il reflète un élément structurel essentiel d'une tradition et à condition de l'avoir démontré. Se référer à certains commentateurs, choisis pour leur école de pensée (Ram'hal), est loin de suffire. D'autant que si le problème provenait de la langue elle-même, il faudrait faire procès à toute traduction grecque, y compris celle d'Aquila. Le mélange des genres auquel recourt sans cesse Lévinas, entre Torah, philosophie et discours universitaire, a fini par englober aussi ses critiques. Substituer « la guerre » à « l'harmonie », c'est simplement renverser les termes d'un débat dont il était aisé de reconnaître qu'il est biaisé par sa trop grande généralité. Au royaume de la doctrine, rien ne bouge jamais : le même vieil axe continue de tourner, seule la polarisation varie selon les gens et les époques, une fois dans un sens, une fois d'autre.

auteurs les plus « rabbiniques ». Mais, le doute demeure : toute traduction relève-t-elle absolument et nécessairement de la mise au point doctrinale ? Ou, faut-il croire que, dans cet effort perpétuel et inlassable, un peu plus d'hébreu s'échappe, chaque fois davantage, du cercle clos du texte original, et pénètre, sous le boisseau, l'héritage gréco-romain ? Rien n'indique que le destin de la Septante exposerait une limite universelle et absolue. Mais, il n'y a pas de moyen d'en être sûr. La seule chose que l'on puisse « savoir » de façon assurée est la présence d'une barrière funeste entre les cultures, le phénomène de l'institution du traduire et les effets de méconnaissance systématique qui découlent des traductions lorsqu'elles accèdent au rang d'« œuvres ».

IMITATION ET SYSTÈME D'ÉCRITURE

Il va sans dire que nous ne vivons plus à l'époque du Talmud ni au siècle de Justinien ; et que la traduction d'un texte biblique n'a plus de conséquence politique aujourd'hui. Une pénultième version française de *Michlé* (« Proverbes ») ne saurait engendrer aucun monde nouveau. Pour la simple raison que rien, dans le texte biblique, n'est d'une actualité brûlante. Il ne resterait plus alors, de cette longue histoire, que la seule exploitation « littéraire » du texte. Car la Bible est un texte antique et vénérable, plein de la fureur sacrée des anciens, véritable outil de culture poétique. Il importe, toutefois, de ne pas être dupe des traductions qui se dissimulent d'être simplement « littéraires ». Les antiques questions soulevées par la Nouvelle de Justinien et le texte du traité *Méguila* sont encore le miroir dans lequel s'évalue et se détermine l'époque contemporaine. La violence des débats a, peut-être (ou peut-être pas), disparu ; mais les enjeux sont indéniablement restés les mêmes. C'est auprès de nos contemporains que, désormais, les choses se jouent. Il suffit, d'ailleurs, d'analyser les travaux modernes pour retrouver ces constantes, et l'impitoyable guerre des vérités scripturaires repérée par P. Legendre. La remarquable série de conférences prononcées par Paul Ricœur sur la traduction en porte presque tous les stigmates. C'est elle qui nous servira, momentanément, de guide.

Bilan à la fois critique et philosophique du phénomène de la traduction, la réflexion de Paul Ricœur le conduit à élaborer une sorte de « modèle » de la traduction, conçu comme la « construction du comparable ». À la question « que fait le traducteur ? », il répond que, franchissant l'abîme qui sépare les langues, le traducteur produit une « équivalence ». Mais

cette équivalence ne doit jamais être présumée, comme si l'effort de traduire supposait l'existence d'un sens préalable qu'il faudrait ensuite « rendre » et « restituer » dans la langue d'accueil¹. En réalité, « la nature véritable de l'équivalence, est plutôt *produite* par la traduction que *présumée* par elle »². La formule, presque mathématique, de la traduction, consiste à : « construire des comparables ». Telle est la thèse, dont on constate aisément qu'elle reste solidaire de la problématique de l'imitation, fondamentale dans l'histoire de la littérature, de la politique et de la philosophie occidentale³. Certes, construire un comparable n'est pas une imitation directe, à l'image d'un peintre scrupuleux reproduisant sur la toile le spectacle offert à ses yeux. L'imitation directe présume toujours une complicité immédiate entre la chose et sa représentation ; à l'exemple de la complicité fournie, de façon immanente, par la structure et l'organisation du champ visuel dans la peinture. Ainsi, l'œuvre peinte imitative donnerait à voir le même spectacle que, déjà, nous pouvons ou pourrions observer. Dans la traduction, souligne Paul Ricœur, cette complicité immédiate est une illusion. C'est à tort, en effet, que l'on imagine qu'un même champ combinerait ensemble toutes les expériences et tous les vécus des hommes ; en sorte que, en quelque langue que ce soit, un prétendu langage originaire, transculturel, apparierait en profondeur et à priori les dires de chacun avec ceux de tous. Aucun champ de langage universel n'existe à priori entre les langues. Car un abîme d'étrangeté les sépare. Aucune complicité ne saurait associer la traduction avec son original, parce qu'une différence irréductible sépare les langues entre elles. Pourtant, il existe des traductions ! D'une façon ou d'une autre, le traducteur parvient à franchir l'abîme entre les langues, et il trouve moyen de les appareiller dans une œuvre singulière. Quel est donc cet art ou cet exercice qui traverse la frontière réputée infranchissable, et produit, dans une autre langue, une œuvre qui confine au même avec l'original ? Réponse : la traduction n'est pas une imitation directe, elle ne peint pas l'œuvre originale avec d'autres mots, mais elle construit une analogie. Le terme « analogie » n'est pas employé par Paul Ricœur. Mais il est implicite à la notion de « construction du comparable ». Dans le passage entre deux langues, le traducteur reconstruit l'œuvre originale en redéployant les signifiants de la langue d'accueil, en les arrachant à la longue histoire de leur usage, pour leur conférer une signification et une connotation nouvelle. Il réinvente donc, en partie, la langue, pour qu'elle puisse accueillir un texte qu'elle n'a pas su produire elle-même. La

¹ Cf. Paul Ricœur, *Sur la traduction*, Bayard, 2004, p. 62.

² Cf. *Ibid.* p. 63. Les italiques sont de l'auteur.

³ L'imitation est au centre de la réflexion littéraire et politique de la philosophie contemporaine ; la question de la *mimesis* travaille, en particulier, toute l'œuvre de Jacques Derrida (depuis *La voix et le phénomène*, 1967) et de Philippe Lacoue-Labarthe (en particulier, *L'Imitation des modernes*, 1985).

langue accueille l'étranger en se transformant, sous l'impulsion d'un sujet qui bouscule ses habitudes pour lui faire dire ce qu'elle n'avait encore jamais dit ainsi. L'objet « traduit » est donc bien un « double » de l'original ; mais pas au sens d'une « image » ou d'une représentation. Il ne « mime » pas l'original. Mais il le reconstruit, grâce à une analogie structurelle, à partir d'un autre matériau¹. À l'image du peintre reproduisant la scène offerte à ses yeux, il faudrait substituer celle du musicien « traduisant » en rythmes et sonorités le spectacle visuel de la nature. Tel est l'art et l'exercice de la traduction : saisir un objet dans son essence ou sa structure, et le reconstruire dans une autre dimension, un autre domaine d'être. Ainsi perçues, les langues sont autant de dimensions ou d'entités distinctes, qui ne se recouvrent ni ne se recourent jamais, mais qui peuvent se répondre en quelque sorte, à travers des objets singuliers, dans leur capacité à se renouveler et à recréer leurs propres usages littéraires.

Alphabet et syllabaire

La thèse paraît, à la fois, nouvelle et remarquable. Elle semble se libérer des modèles reçus pour faire jouer une approche libre et créatrice. Mieux, elle veut explicitement s'ouvrir au plus lointain : Paul Ricœur ne prend-il pas, à dessein, l'exemple du passage du chinois au français ? Pourtant, dans son essence même, c'est une thèse foncièrement grecque et latine sur la nature d'un texte écrit. Elle reproduit, purement et simplement, les attendus génériques du mode d'écriture grec, et de la civilisation du texte qui en découle. En conséquence, d'ailleurs, loin d'échapper au modèle imitatif, la « construction du comparable » n'en est qu'un lointain avatar. On mesure mal, aujourd'hui, à quel point la configuration de l'écriture est porteuse d'un mode de civilisation déterminé. Pourtant, le système de notations que l'on nomme alphabet a des répercussions immenses sur l'ensemble des processus de communication, et sur les modes d'élaboration et de diffusion de la culture et du savoir. Pour se faire une idée adéquate de l'étendue de ces répercussions, il faut faire intervenir les travaux de littérature ancienne qui réfléchissent sur la nature et l'origine de l'alphabet. Je prends pour base, à dessein, un auteur explicitement polémique à l'égard du judaïsme, qui récuse les thèses courantes sur l'origine sémitique de l'alphabet. En 1974, Éric A. Havelock a donné, puis

¹ Cf. *Op. cit.* p. 65-66 : « La construction du comparable s'exprime finalement dans la construction d'un glossaire. Et que trouve-t-on du côté des mots de nos langues « grecques » ? Des mots usuels qui n'ont pas eu de destin philosophique et qui, par l'effet de la traduction, sont arrachés à des contextes d'usage et élevés à la dignité d'équivalents, ces fameux équivalents sans identité, dont nous avons présumé la réalité antécédente, cachée en quelque sorte quelque part, et que le traducteur découvrirait ».

publié, quatre conférences sur ce thème, à l'Ontario Institute for Studies in Education¹. Le but de ces conférences est de montrer que l'origine de l'alphabet, tel qu'aujourd'hui la notion en est comprise, n'est pas sémitique mais grecque. La thèse repose sur un argument fondamental : on appelle aujourd'hui « alphabet » un système d'écriture qui permet une lecture autonome et intégrale d'un écrit. Cela suppose un système de signes qui, une fois appris du lecteur, lui permet d'avoir immédiatement accès à la totalité des textes respectant ce système. Tout écrit est alors susceptible d'être déchiffré immédiatement, sans intermédiaire. Comme lorsqu'un lecteur ouvre un journal : par définition, s'il a appris à lire, il n'a besoin de rien ni de personne pour le comprendre. Du seul fait qu'il a appris à lire, c'est-à-dire à reconnaître les signes écrits, il sait tout ce qu'il faut savoir pour déchiffrer et interpréter le texte placé sous ses yeux. Ce prodige ordinaire tient uniquement au fait que l'écriture, en pareil cas, n'obéit pas à un régime différent de la voix, elle n'est que « de la voix écrite ». La lecture s'apparente complètement à l'audition. Il suffit de connaître la langue du locuteur (et les signes de l'alphabet qui lui correspondent) pour que tout soit disposé devant le lecteur. Pareil système d'écriture est grec ; car les grecs furent les premiers à instaurer un système complet d'écriture de tous les sons de la voix, notant aussi bien les voyelles que les consonnes. Tandis que les systèmes d'écriture sémitiques en sont restés au syllabaire, qu'ils ont certes perfectionné, en réduisant le nombre des signes de façon à faciliter son apprentissage et sa diffusion, mais qu'ils n'ont jamais dépassé, faute d'avoir su inventer un système qui intégrerait tous les sons.

L'axe de cette enquête sur l'origine de l'alphabet, est que les systèmes d'écritures sémitiques sont, en réalité, des syllabaires abrégés, non des alphabets. Par rapport aux systèmes syllabiques absolus qui, à chaque syllabe, faisaient correspondre une lettre, et donc nécessitait des centaines de signes d'écriture, ces syllabaires sémitiques témoignent d'un réel progrès puisqu'ils limitent le nombre des signes à une vingtaine. En privilégiant l'écriture consonantique, ils réduisent le nombre des signes en affectant à chaque « lettre » plusieurs possibilités de vocalisation (« b » peut représenter « ba », « bè », « bi », « bou », etc.). Mais ils introduisent, du coup, des ambiguïtés, puisque le lecteur devra deviner, lettre après lettre, chaque syllabe écrite. Alors que l'alphabet grec, en revanche, a su pousser l'analyse du

¹ Cf. E. A. Havelock, *Aux origines de la civilisation écrite en Occident*, Paris, 1981. Les conférences furent publiées à l'origine sous le titre *Origins of western literacy : four lectures delivered at the Ontario Institute for Studies in Education, Toronto, March 25, 26, 27, 28, 1974*, Toronto, 1976 ; elles ont été traduites en français par E. Escobar Moreno.

phénomène phonique à son terme, en isolant chaque son, et en le dotant d'un signe d'écriture spécifique.

Dans le cas des syllabaires, (...) un signe en vient à représenter plusieurs sons, et les choix laissés au lecteur pour traduire phoniquement ce qu'il lit deviennent beaucoup plus nombreux. L'effort pour transcrire la langue, pour transformer le son en forme visible, a partiellement échoué ici. L'alphabet grec, lui, dissout la syllabe en ses composantes phoniques... Il a laissé de côté la syllabe en tant qu'unité graphique et lui a substitué un type d'unité fort différent, de nature essentiellement théorique ou abstraite.

C'est, donc, à tort que les syllabaires sémitiques ont été salués comme des « alphabets ». Car ce système présente des inconvénients évidents :

Notamment : a) il est beaucoup plus rigide que le système grec, puisqu'il ne saurait en principe reconnaître et classer que les syllabes qui commencent par une consonne ; b) il est beaucoup plus ambigu, car il laisse au lecteur le soin de décider s'il y a vocalisation, et de quelle nature... La part laissée au travail de reconstruction du lecteur reste ici considérable, ce que montrent clairement les efforts ultérieurs pour introduire la vocalisation, en utilisant par exemple la lettre *yodh* pour la voyelle *i* et *waw* pour *u*. Bref, les syllabaires sans vocalisation exigent un peu plus d'effort et un peu plus de temps chez le lecteur que le système grec. Ils sont donc, dans cette mesure, et même sous leurs formes les plus élaborées des instruments de lecture moins efficaces¹.

Le fait est incontournable : la lecture des textes hébraïques est plus « difficile » que la lecture des textes grecs (puis latins et européens). Le système d'écriture sémitique (syllabaire) reste encore fermé sur lui-même ; il ne s'offre jamais entièrement au lecteur, qui doit au contraire le percer à jour, avec les ambiguïtés et les obscurités que cet effort implique. Ainsi, l'alphabet dit « hébraïque », appelé ordinairement *ktav achouri*, ne comporte originellement pas de voyelles. Il est vrai qu'à la fin de l'antiquité plusieurs systèmes de notations des voyelles furent élaborés, dont celui que l'on connaît actuellement. Mais, et chacun peut le constater, ce système de notation est une sorte de pièce rapportée ; il ne s'intègre pas à l'alphabet des consonnes, il s'y ajoute de l'extérieur, et assez lourdement. Et la vérité est qu'il ralentit la lecture plutôt qu'il ne la facilite. L'auteur en tire plusieurs conséquences, toutes remarquables : *primo*, les syllabaires ne permettent pas une diffusion des connaissances comparables aux systèmes proprement alphabétiques. Ils favorisent l'existence d'une classe de « scribes », opérateurs intermédiaires, garant de la lecture du texte et de sa tradition ; tandis

¹ Cf. *Ibid.*, p. 39-41.

que l'alphabet grec est ouvertement démocratique et n'a aucunement besoin d'une classe « d'interprètes ». *Secundo* : les syllabaires sont davantage tournés vers la répétition d'énoncés connus, tandis que l'alphabet grec peut se permettre plus facilement d'inventer des énoncés originaux. En effet, plus l'écriture donne à *voir* ce qu'il y a à *entendre*, plus il est facile et rapide pour le lecteur de déchiffrer un énoncé. Si tous les sons sont marqués, il n'y a aucune différence pour lui entre lire un énoncé et l'entendre. Il est donc indifférent que l'énoncé nouveau soit lu ou entendu. Tandis que dans un syllabaire, plus l'énoncé est neuf et plus le lecteur est pris au dépourvu ; plus il doit peiner pour le déchiffrer, plus les malentendus abondent. Et il n'est pas pareil alors de le dire ou de l'écrire.

Laissons de côté toute polémique. Le préjugé « évolutionniste » de l'auteur, qui voit dans les syllabaires sémitiques un stade dépassé de la grande histoire de l'Homme, est une option idéologique sans intérêt pour notre travail. Consciemment ou non, il met en relief le choix de civilisation dissimulé derrière un problème « technique ». Sur le fond, son analyse est profondément juste. Quoi que l'on imagine du progrès de l'humanité, lorsque l'on aborde un texte hébraïque, on doit mesurer que l'on s'avance dans un régime d'écriture singulier, et que celui-ci ne communique pas immédiatement avec le lecteur. À son corps défendant, Éric A. Havelock met en relief que, dans la tradition de la Torah, l'écrit et l'oral sont des mondes distincts et séparés, parce que l'écriture n'est pas une mise à plat de l'oralité, elle n'est pas « une voix écrite ». Elle constitue une sphère autonome. Est-ce une conséquence inéluctable de l'usage d'un syllabaire ? Le phénomène est-il universel ? Je ne saurais me prononcer. Il est probable que la distinction de l'écrit et l'oral est, aussi, un choix pensé et résolu de la part de la tradition dite « rabbinique ». Quoiqu'il en soit, au sein de cette tradition, il ressort qu'en hébreu la voix de l'auteur ne se donne ni à lire ni à entendre. Le lecteur doit vocaliser, il est la seule voix du texte. Devant le texte biblique, il n'est pas d'illusion possible : le texte écrit est une simple structure, une ossature dépourvue de chair, que le lecteur doit ressusciter. Seul le lecteur est vivant et pensant, aucune parole ne se livre immédiatement à lui, et il doit donc faire effort pour arracher une parole au texte. Lisant les versets bibliques, on ne peut y chercher la voix de l'auteur, parce que la seule voix qui s'y rencontre est celle-là même de celui qui étudie et épelle le texte. Certes, il devrait en aller de même partout. Car, toute lecture, même silencieuse, met en jeu la voix du lecteur, et non celle de l'auteur. Mais, dans les cultures occidentales, héritières de l'alphabet grec, le phénomène est masqué par l'immédiateté du texte qui s'offre à lire. Du coup, la *position* du lecteur paraît une donnée indifférente et dénuée de conséquence. Parce que, dans l'écriture, tout est déjà « dit », le

lecteur croit ne faire que prêter sa voix au texte. L'acte de lire semble à peine une activité. L'écrit est déjà « révélé » à tous, publiquement et universellement. En conséquence, le régime grec de l'écriture déjoue la nécessité de l'interprétation et rend caduque la position d'interprète. Puisque l'accès aux paroles du livre semble aussi immédiat et universel que dans l'audition, et que chacun est sensé déjà entendre ce que le livre « dit », toute interprétation d'un texte paraît un artifice déplacé et couteux, un supplément dépourvu de nécessité. La civilisation grecque de l'écriture laisse entendre que rien ne doit s'interposer entre un texte et un lecteur quelconque, puisque le sens du texte lui est immédiatement donné. Le scribe, le sage, l'interprète sont des intrus, perçus comme des contraintes fictives, placés aux endroits stratégiques que la doctrine veut défendre contre des lectures directes qui savent bien se passer d'elle. Bref, l'interprétation devient une question idéologique et politique. On reconnaît là les échos de la Nouvelle de Justinien ; mais aussi, le débat ancien dans l'enceinte du christianisme sur la fixation du sens des Écritures, qui se développa particulièrement avec la Réforme. Alors que chacun peut et sait lire le livre, un tiers s'arroge sans raison un droit supérieur, qui devient rapidement un droit de censure. C'est lui qui décrète ce que chacun doit trouver dans le texte, alors que sa place est précisément déniée par le système alphabétique. Le problème de l'interprétation est complètement différent dans un syllabaire. Le simple déchiffrement d'un texte requiert forcément effort et réflexion ; il implique toujours, subrepticement, un jugement. Il faut choisir entre les lectures possibles, saisir l'intention de l'auteur, s'immiscer entre les lignes. La lecture n'implique aucune universalité immédiate, et aucun lecteur n'est quelconque. Lire et interpréter ne sont plus des activités dissociées. La position de lecteur et celle d'interprète se complètent et se conjuguent en permanence. Et puisque lire un écrit nécessite compétence et jugement, les scribes conservent une place de droit.

La configuration matérielle du système écriture/lecture est si lourde de conséquences qu'elle mérite d'être exposée en détail. Alors que la forme du « discours » est fournie immédiatement dans un texte grec ou latin, elle est toujours, forcément, le résultat d'une construction dans un texte hébraïque. Il est donc fondamental de comprendre de quelle façon, dans la Bible, un ensemble de signes s'articule progressivement en discours. Chaque rouleau de la Torah se présente comme une série de lettres uniquement consonantiques, regroupées en petits groupes, dépourvues de toute vocalisation et de toute ponctuation. Ces groupes de lettres ne sont même pas, en eux-mêmes, des « mots ». Ils ne le deviennent qu'à la lecture qui les vocalise, et leur assigne ainsi une signification déterminée. Tous les hébraïsants savent que

la vocalisation de ces groupes de lettres représente un choix de lecture, parmi une pluralité de « mots » possibles. Certes, bien des lecteurs, défenseurs d'un sens pré-ordonné, cherchent à minimiser ce point ; les uns par souci de l'unique et véridique tradition, les autres pour délimiter et clore une fois pour toutes le champ des lectures et des interprétations possibles du texte. Et l'on objectera qu'une traduction, qu'elle soit antique (Onkelos, Septante, Aquila, Vulgate) ou moderne, se base toujours sur la vocalisation et la ponctuation traditionnelles du texte. Mais, d'une part, cela même que l'on prend pour acquis (vocalisation et ponctuation traditionnelles) relève de la tradition orale, et ne se confond pas avec le texte. Et, d'autre part, même dans sa version minimaliste, quiconque a pratiqué la Bible hébraïque dans le champ du judaïsme sait que la constitution de ces paquets de lettres en « mots » est parfois, souvent, toujours (?) une opération et un choix du lecteur¹. Et son ingénierie ne s'arrête pas là. Dans le texte écrit, les chaînes de mots (une fois constituées) se suivent de façon continue, sans la moindre indication de ponctuation, de rythme ni même de fin de phrase. Ces « mots » forment des blocs, entrecoupés d'espace ou de passages à la ligne, comme des paragraphes (*parachiot*). La constitution d'une *phrase*, l'articulation d'une *proposition*, qui sont le minimum requis pour que soit exprimé un sens, sont donc laissées à la charge de la *lecture*. Ce que confirment les fréquentes interventions du Midrach et du Talmud dans ce domaine, bouleversant ce que l'on pensait acquis. Par exemple : que sait-on, précisément, du découpage du texte biblique en versets ? Celui-ci est, pourtant, fondamental dans la compréhension des *assertions* du texte : où commence une phrase et où s'arrête-t-elle ? Puisque les indications de fin de versets ne sont pas écrites, le nombre exact des versets bibliques est forcément une tradition orale. Celle-ci est-elle une et homogène, comme le requièrent, en chœur, les partisans de la tradition, de la lecture littérale, du message biblique, du judaïsme éternel, ou de l'évangile, etc. ? On sait que ce n'est pas le cas. Déjà le Talmud reconnaît qu'à son époque ce savoir n'existe plus². Imaginons même que vocalisation et ponctuation soient données de façon incontestable, cela ne suffit pas. Il manque encore la présence des symboles évidents du « ton » sur lequel une phrase est proférée. Considérons par exemple, la fameuse réponse de Caïn au Créateur en Genèse 4:13, après le meurtre d'Abel :

וַיֹּאמֶר קַיִן אֵל ה' גָּדוֹל עֲוֹנִי מִשְׂאֵל

Comment faut-il l'entendre ? Grammaticalement, la phrase est une franche affirmation. Elle s'entend donc comme un aveu de culpabilité, chargé de remord : « Hélas, dit Caïn à Dieu, mon crime est insupportable ! » Caïn, brave homme au fond et tout repentant, a admis

¹ Nous développons ce point longuement dans le chapitre suivant.

² Cf. *Kidouchin* 30 a ; nous citons et discutons ce texte dans le chapitre suivant.

son crime et se range désormais du côté de la justice. Une telle lecture est possible, cela va sans dire. Elle est commune à la plupart de traductions, à quelques variantes lexicales près. Cependant, pour Rachi ces mots sont une question, et même une exclamation, adressée au Créateur : « Mon crime serait-il trop grave pour être pardonné ? » Tu supportes bien toute la Création, explique Rachi, et tu serais incapable de supporter un meurtre, c'est-à-dire de pardonner¹ ? Au vrai, il n'y a dans cette phrase aucun indice grammatical d'un mode interrogatif (ni la lettre *Hé* interrogative ni aucune conjonction de subordination). Mais cela ne suffit pas à récuser la possibilité qu'il s'agisse bien d'une question. Car tout est, ici, affaire de « ton » sur lequel la phrase est proférée. Dans un texte rédigé en français, une question, une exclamation, sont nécessairement marquées par des signes spécifiques (?!). La logique du système alphabétique, fondée sur le système d'écriture grecque, conduit à inscrire de plus en plus rigoureusement tous les éléments de la voix ; il ne peut en être autrement. Mais, inversement, dans un écrit qui se sépare originellement de la voix, et ne comporte donc aucune ponctuation de cette sorte, le « ton » sur lequel une assertion est proférée est nécessairement un choix de lecture. Dans le texte biblique, même une fois passé à travers les mailles stabilisatrices de la tradition orale, le ton n'est pas écrit ni ne le sera jamais. Pour le soupçonner, il faut être sensible à la réalité humaine autant qu'à la langue. Dans un cas pareil, prendre pour référence unique et exclusive la seule « norme » grammaticale d'écriture n'est pas seulement déplacé, c'est une attitude profondément sottise, qui méconnaît le réel de la parole et des échanges humains. Concluons en conséquence : le sens, la proposition, le rythme, le ton, en bref, tout ce qui constitue la tâche du lecteur (et, à fortiori, du traducteur), est le produit d'une activité de construction phonique, grammaticale, et sémantique. « Lire » signifie prendre en charge le complément qui transforme un cryptogramme en « discours ». Il est donc matériellement impossible de confondre le plan du « traduit » avec celui de « l'écrit ». La traduction ne peut pas se substituer au texte écrit selon un principe analogique, puisque loin de venir à sa place, elle résulte de l'agencement d'une lecture déterminée. Aucune espèce de « construction du comparable » ne peut exprimer la différence de l'écrit et de l'oral. La traduction représente uniquement une lecture possible, dans une langue donnée, du seul et unique texte « écrit ».

¹ Le terme מִנְסוֹ (*mi-nesso*) peut faire référence à l'idée de poids, de charge, ou à l'idée de pardon, comme מְסֵט (*sèèt*) en Genèse 4:7.

La traduction : entre écrit et oral

Le déroulement des lectures publiques de la Torah, au moment des jours chômés (*chabat* et fêtes), reflète précisément cette situation. Ces déclamations publiques sont accompagnées, depuis le retour de l'exil en Babylonie, d'une traduction araméenne. Le peuple n'ayant plus l'habitude de l'hébreu biblique, c'est dans la langue parlée ordinaire que ces traductions sont faites. Cette institution est réglée méthodiquement, en sorte qu'aucune confusion ne s'opère, dans l'esprit du public, entre le texte original et sa traduction. Plus précisément, afin que nul n'ignore la différence entre l'écrit et l'oral. Comme l'expose de façon synthétique Maïmonide, dans ses *Hilkhot Téfila*, 12, 10-11 :

Depuis l'époque d'Ezra, on a coutume qu'un traducteur accompagne la lecture publique en traduisant, à l'intention du peuple, ce que le liseur public lit dans la Torah, afin que les gens comprennent le sens des paroles. Le liseur public lit un seul verset, et il garde le silence jusqu'à ce que le traducteur ait fini de le traduire. Puis, il reprend sa lecture du verset suivant. Le liseur public n'a pas le droit de lire plus d'un verset à la fois à l'intention du traducteur. Ni le lecteur public ni le traducteur n'ont le droit d'élever la voix davantage l'un que l'autre (...) Le traducteur n'a pas le droit de traduire à partir d'un écrit, il doit le faire oralement. Et le liseur public n'a pas, non plus, le droit d'aider le traducteur, afin que les gens n'imaginent pas que la traduction est écrite dans la Torah.

L'araméen n'est pas plus privilégié qu'une autre langue. La Michna atteste que, sinon toutes les langues, au moins la langue grecque, est susceptible de servir à la traduction de la Torah lors des lectures publiques. Plus encore, du point de vue des institutions et des lois du judaïsme, il est parfaitement possible, lors d'une *lecture publique* de la Bible, de se servir directement d'une traduction. Les pratiques synagogales, évoquées par la Nouvelle de Justinien, en sont l'écho direct. Du coup, ces pratiques font brèche dans la distinction de l'écrit et de l'oral ; car le liseur public déclame directement la traduction, en particulier la traduction grecque de la Torah. Dans cette circonstance, on peut soutenir légitimement que le *texte grec* se substitue au texte hébraïque. Car, le texte hébreu de la Torah a disparu au seul profit de sa traduction :

Il n'y a pas de différence [de modalités d'écriture] entre les *Téfilin* et les *Mézouzot* et les livres de la Torah, sinon que les livres de la Torah peuvent être écrits en toute langue, alors que les *Téfilin* et les *Mézouzot* ne peuvent être écrits qu'en caractères *Achourit* [*i.e.* la langue

hébraïque, dans l'écriture carrée]. Rabban Chimon ben Gamliel dit : Même pour les livres, les Sages n'ont permis de les écrire qu'en Grec.¹

Cette *michna* établit que, lors des lectures publiques, il est possible de remplacer purement et simplement le texte hébraïque par sa version dans une autre langue, en conservant l'ensemble du rituel de la lecture. On reconnaît là, dans les propos de Rabban Chimon ben Gamliel, l'institution spécifique de la Septante au rang d'écrit saint et inspiré, dont nous avons parlé plus haut. Tandis que pour les autres sages, qui constituent le premier avis, il est permis d'écrire directement le *Séfer Torah* (le rouleau de la Torah) utilisé à la synagogue, dans la langue courante en fonction du lieu et de l'époque². Dans le même esprit, plus loin dans le traité *Méguila*, au début du deuxième chapitre, on établit que la prière du *Chemoné Essré* et la lecture du *Chéma* peuvent être proférées directement dans la langue comprise par chaque homme. À part certaines controverses, dont on trouve ici l'une des plus notoires, l'esprit général du Talmud est que les prières et les lectures des livres de la Torah peuvent être pratiquées, proférées et entendues, directement dans la langue parlée par chacun. Puisque toutes ces paroles n'ont été instituées que pour être vécues, entendues et comprises, il n'y a aucune raison de cultiver l'étrangeté en prononçant ou en entendant des paroles incompréhensibles. Surtout, lorsque ces déclamations publiques n'ont été établies *que* pour être entendue du peuple. Tel est le cas de la lecture publique de la Torah, instituée à l'intention du peuple, c'est-à-dire de ceux qui ne sont pas versés dans l'étude, afin de les convoquer à la Parole trois fois par semaine³. Lorsque, parmi le peuple, nul n'entend plus la langue hébraïque, comme ce fut le cas dans l'Alexandrie hellénique, il devient nécessaire et

¹ Cf. *Méguila* 8 b. Voir aussi *Midrach Béréchit Rabba* 36, 8. Sur l'ensemble de ce texte, voir l'article déjà cité d'E. Lévinas, « La traduction de l'Écriture », *À l'heure des Nations*, p. 43-65. Au sujet du privilège de la langue grecque, voir aussi mon article « Beauté et Torah », publié dans la revue *Pilpoul* n°13, septembre 2004 ; disponible sur le site « Michne Torah » (<http://www.michne-torah.com/pages/les-textes/beaute-et-torah-par-rav-e-smilevitch.html>).

² Voir le commentaire de Rachi sur cette *michna* : l'écriture ne s'applique pas uniquement au système alphabétique ou au syllabaire, elle inclut aussi la langue. Les travaux historiens concernant les rapports du judaïsme avec la traduction grecque des Septante méconnaissent systématiquement la portée de la différence entre l'écrit et l'oral dans la tradition juive. Du coup, ils ne sont pas attentifs aux termes employés. Lorsqu'il est question, comme ici, d'écriture, cela implique la transcription de la Torah dans la langue et l'alphabet grec sur un parchemin, produisant un *Séfer* assimilable aux rouleaux de la Torah écrits en hébreux. Tandis que lorsque le Talmud parle simplement de traduction, il vise un complément oral, accompagnant la lecture du texte écrit. Même inscrite à l'encre sur papier, la simple « traduction » ne relève pas de cette catégorie. Les concepts d'écriture et de traduction sont si distincts que la figure du מתורגמן (*mitourguémân*) dans le Talmud est d'abord celle d'un orateur (voir nos remarques plus loin, à propos du commentaire de Rachi au mot « prophète » en Exode 7:1). La « traduction », prise en tant que telle, appartient au champ de l'oralité. Tandis que le texte du traité *Méguila* 8 b, cité ici, ne relève plus de la compétence du מתורגמן (*mitourguémân*), c'est-à-dire de la seule question de la « traduction » ; il vise la substitution des écritures. Il va donc beaucoup plus loin qu'on le pense. Voir Maimonide, *Hilkhot Téfila* 1, 19.

³ Cf. *Baba Kama* 82 a ; Maimonide, *Hilkhot Téfila*, 12, 1.

légitime de recourir directement au texte grec. Le Talmud fixe finalement, comme ligne de conduite (*halakha*), de n'autoriser que la lecture à partir de la traduction grecque, pour la raison qu'on a déjà vue. Cette pratique (même réduite à une singularité) est donc attestée avec évidence, à la fois du point de vue des lois du judaïsme et des faits historiques. En sorte que, finalement, la Septante seule supporte la possibilité d'une substitution et d'un transfert entre le texte original et sa traduction¹. Elle seule relève de la « construction du comparable », selon la formule de Paul Ricœur.

On ne peut, cependant, ignorer le premier avis, même s'il fut minoritaire. La possibilité d'un transfert universel d'écriture est l'une des voies théoriquement opportunes de la Torah. D'autres traductions (latines, françaises, etc.) auraient pu, de droit, donner lieu à des véritables « écrits », institués eux-aussi par soixante-dix anciens. La décision finale du Talmud, retraçant à la seule Septante le rang d'« écrit », n'invalide pas la légitimité, désormais toute théorique, d'un transfert d'écriture universel. Restons un court moment à ce niveau purement théorique d'une possibilité *de jure* volontairement repoussée. Si l'on s'en tient au premier avis, la division de l'écrit et de l'oral ne semble pas une nécessité. Les pratiques synagogales deviennent un choix, elles ne sont plus uniformes. On peut imaginer que coexisteraient des enceintes dans lesquelles la Torah serait lue en hébreu, puis traduite en langue vernaculaire ; et d'autres lieux dans lesquels le texte serait déjà écrit et immédiatement lu en langue vernaculaire. Selon cet avis, le principe d'une construction du comparable pourrait servir alors de modèle universel. Mais, finalement, qu'est-ce que cela prouve ? Quelle est la portée des œuvres ainsi produites ? Quelle place occupe l'écriture de la Torah en d'autres langues que l'hébreu ? Les coutumes synagogales font souvent tourner la tête des gens qui ignorent la différence entre une synagogue et une maison d'étude. Ils confondent, purement et simplement, les institutions synagogales avec la tradition hébraïque, puisque celles-ci sont, souvent, le seul judaïsme qu'ils vivent et/ou connaissent. Mais, les limites de ces pratiques sont claires : elles ne sont faites que pour le peuple, et afin de l'accompagner jusque dans son ignorance². Sans prétendre clore le sujet, il suffit de rappeler le peu de cas

¹ Elle n'est même pas répétable. Le privilège accordé à la langue grecque est tellement dépendant d'un état déterminé de la langue que celle-ci n'existe plus aux dires de Maïmonide, *Hilkhot Téfilin* 1:19.

² Cf. Maïmonide, *ibid.* 9 : « Dès que la lecture publique commence, il est interdit de converser (...) tous se taisent, écoutent et prêtent attention à ce qui est lu (...) Mais celui qui étudie constamment la Torah, et dont l'étude est le mode de vie, à le droit de s'affairer à son étude lors même des lectures publiques de la Torah ». Voir la discussion dans les *Hagaot Maïmoniot* (notes 6 et 7). Rappelons que l'audition de la lecture publique ne rend pas non plus quitte de l'obligation personnelle de lire, chacun par soi-même, la Torah et son targoum ; voir *ibid.* 13:25. L'institution de la lecture publique, en assemblée, sert de dynamique d'entraînement pour les

que la loi fait des traductions écrites lorsqu'elles sont menacées d'incendie, un jour de *chabat*, ainsi que l'interdiction qui frappe leur *étude* :

Il est permis de sauver tous les écrits saints en les faisant passer d'une cour à une autre, au sein d'une même ruelle (... même lorsque cela n'est pas tout à fait permis...), à condition qu'ils soient écrits en caractères *Achourit* et dans la langue sainte. Mais, s'ils sont écrits dans une autre langue, quelle qu'elle soit, ou dans d'autres caractères, on ne les sauve pas même lorsque leur transport est permis. Et, [de toute façon,] les autres jours de la semaine, il est interdit de lire ces traductions ; il faut les déposer dans un endroit non protégé, où ils se détruisent naturellement.¹

La discussion sur ces sujets, en particulier sur l'interdiction d'étudier la Bible dans une autre langue que l'hébreu, est menée dans le traité *Chabat* 115 a. Ces sujets sont controversés, et il serait long et fastidieux de rapporter en détail le cheminement du Talmud. Il suffit de mettre en évidence la différence entre les pratiques synagogales, destinées à perpétuer le judaïsme dans un monde d'ignorance, et la rigueur requise dans l'étude de la Torah. La traduction en est le pivot. Or, malgré le caractère d'« écrit » inspiré accordé à la Septante, on constate ici que sa conservation physique n'est pas un souci majeur. Seuls, en effet, les livres « écrits en caractères *Achourit* et dans la langue sainte » peuvent être sauvés ; pour les autres, tous les autres, on ne transgressera pas même une infraction mineure, et on ne cherche même pas du tout à les conserver. Disant cela, cependant, je coupe ici au plus court, allant directement à la *halakha* finale. Car, en réalité, la discussion, initiée ici par la Michna et menée dans la Guémara, s'appuie précisément sur les deux positions précitées dans le traité *Méguila*, et dépend étroitement d'elles. Quoiqu'il en soit, la différence entre la simple lecture de la Torah et son étude comme pratique d'oralité surgit dès la michna :

Pourquoi ne peut-on lire ces écrits ? Parce que cela laisserait croire que l'on peut se dispenser d'aller au Beit Hamidrach.

Le Talmud prend l'exemple du livre de Job. On raconte que Abba 'Halafta, entrant un jour chez Rabban Gamliel à Tibériade, le trouva en train de lire une traduction de Job. Il lui dit se souvenir que le propre grand-père de Rabban Gamliel était un jour assis sur une marche de l'escalier de la montagne du Temple, et qu'on lui amena alors une traduction du livre de Job.

particuliers invités à apprendre le texte biblique, complétée de semaine en semaine, en fonction du rythme donné à la synagogue.

¹ Cf. Maïmonide, *Hilkhot Chabat*, 23, 26. En ce qui concerne le Targoum Onkelos et les livres de Torah orale (Talmud, commentaires, etc.), Ramban (Na'hmanide) et Rachbo jugent qu'il est aussi permis de les sauver d'un incendie pendant chabat, dès lors que leur mise par écrit est devenue une nécessité ; voir le commentaire du *Maguid Michné*, *ad. loc.* Mais, pour autant, aucun de ces nouveaux « écrits » ne « rend les mains impures ».

Il aurait exigé qu'elle soit enfouie immédiatement sous terre. Quand on sait la difficulté du livre de Job, l'étrangeté de son style et de sa langue, on comprend qu'il puisse servir d'enjeu au Talmud dans le contexte de la traduction. Il est, à la fois, tentant de lire cet ouvrage difficile dans une langue connue et accessible ; comme il est aussi pernicieux de se fier à une traduction, lorsqu'il s'agit, précisément, d'un texte difficile, qui requiert une étude approfondie. Telle est, du point de vue de la tradition hébraïque, la « scène » de la traduction. Le passage d'un système langue-écriture impliquant un effort de déchiffrement et d'interprétation de la part du lecteur, à un système langue-écriture qui donne à croire que le texte peut, tout simplement, se lire comme on lirait un journal, est une *tentation* dont il faut se garder.

Il est vrai que certains textes talmudiques semblent soutenir une opinion contraire. Ne fait-on pas aussi l'éloge du traduire, dans plusieurs endroits ?

Rabbi Ika barAvin rapporte au nom de Rav 'Hananèl, que Rav a dit : Que signifient les mots : « Ils lurent dans le livre de la Torah du Souverain explicitement, en plaçant du sens et en faisant comprendre l'écrit » (Néhémie 8:8) ? « Ils lurent dans le livre de la Torah du Souverain » désigne le texte écrit ; « explicitement » désigne la traduction ; « en plaçant du sens » désigne le découpage des versets ; « et en faisant comprendre l'écrit » désigne les tons musicaux [la cantillation].¹

Sans conteste, dans ce passage, la traduction est perçue comme un éclaircissement du texte, auquel elle apporte un élément crucial. Elle vient en premier, avant même le découpage des versets et la cantillation. Et peut-être joue-t-elle un rôle moteur vis-à-vis des deux autres. Il est permis de voir dans l'institution d'Ezra le premier moment du vaste et profond mouvement de commentaire du texte biblique, qui dure jusqu'à nos jours. Mais, ce rôle clé accordé au Targoum ne contredit pas les réticences précédentes au sujet des livres traduits. Chaque texte talmudique, pris en lui-même, se réfère à une situation différente. Le premier, qui se propose littéralement d'enterrer les traductions, vise un écrit autonome, circulant entre les mains des lettrés, en lieu et place de l'original. Le second, qui accorde un rôle fondamental à la traduction, vise son rôle d'accompagnement du texte, sa fonction de *complémentarité*. Dans le premier cas, la traduction est une œuvre à part entière ; elle occupe immédiatement et originellement la place de la Parole. Dans le second, elle demeure foncièrement l'écho second d'une œuvre qu'elle n'est pas. Chacune de ces opinions s'applique à un régime différent de traduction. On en déduit, légitimement, qu'il existe *deux* régimes de traduction de la Bible

¹ Cf. *Méguila* 3 a, *Nédarim* 37 b.

dans la tradition hébraïque. L'un se définit comme une œuvre imitative (ou analogique). Ce modèle du traduire est connu, c'est celui de la Septante. Du fait de sa force institutionnelle, initié par l'épisode de Ptomémée, il se voit accordé une légitimité restreinte à l'enceinte de la synagogue. Mais, dans l'enceinte d'une maison d'étude, entre les mains des lettrés, c'est une imposture fondamentale qui laisse croire que la traduction permet d'éviter le travail de déchiffrement et de décision du sens requis par l'étude. L'autre régime de traduction appartient au champ de l'oralité, et son statut ne varie pas même une fois celle-ci mise par écrit. Selon ce régime, la traduction est un exercice d'explicitation, une lecture développée et ordonnée, assimilable à un commentaire littéral ou originaire, qui s'adjoint au texte écrit de la Bible, pour l'éclairer. En ce sens, lire « explicitement » désigne la traduction. Autant cette manière de traduire engendre une nouvelle force d'enseignement, tissant son discours dans une oralité, toujours secondarisée, et s'offrant publiquement et explicitement comme « lecture » ; autant l'autre, dans le mouvement qui assimile *immédiatement* ces traductions à des œuvres *écrites*, ne sert qu'à palier le défaut de l'étude et de sa rigueur. Escamotant et effaçant, la traduction comme « œuvre » doit être proscrite pour ceux qui s'évertuent à l'étude. Ces deux régimes de traductions signifient qu'il existe *deux* façons de traduire la Bible ; et qu'il faut se garder de les confondre. En d'autres termes, même étendue universellement à l'ensemble des langues, la « construction du comparable » suppose toujours un régime d'écriture duquel l'oralité est absente. Le judaïsme ne lui connaît qu'une place possible : la déclamation publique de la loi dans la synagogue, lorsque la résonance de l'œuvre est confiné à l'espace liturgique. On comprend que, dans l'ensemble, le judaïsme se soit choisi une autre destinée et a préféré conserver à la traduction son rôle de complément. Paradoxalement, c'était, et c'est encore, la seule façon de sauver la langue parlée et de lui donner rang de langue d'étude. Aussi étrange que cela puisse paraître, la division de l'écrit et de l'oral s'impose même aux langues, et il faut choisir laquelle sera celle de l'écrit et laquelle sera celle de l'oral. Les pratiques d'étude à l'époque de la Michna ou dans l'état d'Israël moderne n'y contredisent pas : l'hébreu de la Bible ne se confond ni avec la langue de la Michna ni avec l'hébreu moderne. Pour une raison inévitable et essentielle : à la différence des déclamations publiques à la synagogue, l'oralité de l'étude consiste à proférer l'écrit avec d'autres mots, en sorte que la traduction y opère en permanence ; si bien qu'à terme, la division de l'écrit et de l'oral finit par diviser la langue elle-même, l'une devenant la traduction de l'autre. Un tel modèle culturel échappe entièrement aux modèles imitatifs, jamais l'oral ne peut devenir un « objet » comparable à l'écrit, jamais une traduction ne peut sortir de son essentielle *secondarité*.

Art oratoire et vérité oraculaire

Revenons à notre examen de la matérialité des systèmes alphabétiques. Dans la traduction des textes bibliques, le passage d'une langue à une autre n'est donc qu'un élément dans un transfert d'écritures. Le fait universel de la traduction ne doit pas masquer le passage singulier d'un régime d'écriture-lecture à un autre. Traduisant des œuvres intra-européennes, le « passeur » ne franchit que la frontière des langues, et c'est déjà bien assez. Mais la traduction des textes hébraïques requiert un exercice plus difficile. Car la position du lecteur change brutalement dans la transgression des barrières alphabétiques. Devant une traduction de la Bible, le lecteur grec, latin, occidental, croit naturellement reconnaître une position « alphabétique », alors que celle-ci est absente de l'original. Il imagine spontanément que le texte « parle » et dit des choses, qu'il suffit de lui prêter son esprit pour les entendre. Il ne peut se départir de cette attitude, *puisque* la matérialité du texte traduit s'offre à lui de cette façon. Il pense, et ne peut que penser, qu'il accède de plain-pied à la parole du texte. En réalité, il accède uniquement à la parole du sujet traducteur qui lui propose son propre discours, sa lecture arrachée aux lettres du texte, comme si elle était la parole même du livre. Derrière son rationalisme apparent d'une construction du comparable, le système occidental d'écriture/lecture voue le traducteur à la position de porte-parole du Texte ; et puisque le texte livre la parole de Dieu, le voilà en position de prophète ou d'oracle. C'est ainsi que, jugeant de la qualité de la traduction des Septante, Philon d'Alexandrie assimile les soixante-dix anciens à des hiérophantes et des prophètes :

Toutes les fois que les Chaldéens sachant le grec ou des Grecs sachant le chaldéen se trouvent devant les deux versions simultanément, la chaldéenne et sa traduction, ils les regardent avec admiration et respect comme deux sœurs, ou mieux, comme une seule et même œuvre, tant pour le fond que pour la forme, et ils appellent leurs auteurs non pas des traducteurs mais des hiérophantes et des prophètes.¹

Cette position extraordinaire du traducteur n'est pas inconnue de la littérature hébraïque. Mais elle se produit dans un contexte particulier, lorsqu'il s'agit d'articuler la parole même de Moïse avec ses destinataires. Dans un passage d'Exode 7:1, le verset positionne Moïse et Aaron, pris entre la parole divine (origine) et Pharaon (destinataire). À sa source, la Parole est communiquée à Moïse ; mais il ne l'adresse pas directement à Pharaon. Il la communique à

¹ Cf. *De vita Mosis*, II, 40 ; traduction Roger Arnaldez, Claude Mondésert, Jean Pouilloux, Pierre Savinel, Cerf, 1967.

Aaron, qui adresse ensuite ses propos à Pharaon. Ce qui place Moïse en position de « Souverain (*élohim*) » et Aaron en position de « prophète » :

רָאָה נְתִיחָא אֱלֹהִים לְפָרְעָה וְאַהֲרֹן אָחִיךָ יְהִיָּה נְבִיאָךָ.

« Vois, je t'ai placé comme Souverain vis-à-vis de Pharaon, et ton frère Aaron sera ton prophète ».

Rachi, développant la traduction araméenne d'Onkelos, commente ces deux assertions :

נְתִיחָא אֱלֹהִים לְפָרְעָה : שׁוֹפֵט וְרוֹדֵף לְרֵדוֹתוֹ בְּמַכּוֹת וַיִּסְוֶרֶין.

« Je t'ai placé comme Souverain vis-à-vis de Pharaon » : comme un juge et un dirigeant, afin de le plier par des plaies et des souffrances.

יְהִיָּה נְבִיאָךָ : כְּתַרְגּוּמוֹ יְהִי מִתּוֹרְגְמָנָךְ. וְכֵן כָּל לְשׁוֹן נְבוּאָה אֲדָם הַמְכַרְיִז וּמְשַׁמֵּיעַ לְעַם דְּבַרֵי תּוֹכְחוֹת וְהוּא מְגַזֵּרַת נִיב שְׁפָתַיִם.

« [Aaron] sera ton prophète » : comme le traduit Onkelos, il « sera ton traducteur ». L'usage du terme « prophétie » requiert ainsi toujours qu'un homme s'exprime publiquement et fasse entendre au peuple des remontrances ; le mot provient de la racine « l'énonciation des lèvres » (Isaïe 57:19).

Rachi utilise un mot en vieux français pour rendre le terme נביא, « prophète » et « traducteur », identifié par Moché Katân comme exprimant soit l'action de « plaider », soit l'action de « prêcher »¹. Lorsqu'Onkelos et Rachi utilisent le terme de « traducteur », ils ont probablement à l'esprit le statut particulier du מתורגמן (*mitourguémân*) dans le Talmud. À l'époque des Amoraïm, ce personnage était avant tout le porte-parole public de la parole des disciples des sages. Il n'était pas requis d'un disciple des sages de savoir parler en public ; il se contentait de murmurer à son מתורגמן (*mitourguémân*), et celui-ci adressait ensuite cette parole à l'assistance. Traduire n'était donc pas nécessairement son activité principale, au sens d'un interprète moderne traduisant, au fur et à mesure, les paroles de l'orateur dans la langue de l'assistance. Son rôle était d'abord de servir d'intermédiaire entre le sage, qui n'est pas un orateur, et l'assistance. Dans le verset biblique cité, il est donc répondu à Moïse, qui se plaint de n'avoir aucun talent oratoire, qu'Aaron sera son « orateur ». Le principe des Targoumim (traductions de la Bible en araméen) relève de cette catégorie : porter la parole biblique à l'assistance, être l'orateur du texte. Le passage d'une langue à une autre n'est qu'un aspect de la capacité « oratoire » du מתורגמן (*mitourguémân*).

¹ Cf. *Otsar Léazè Rachi al Hatanakh*, Jérusalem, 1990, p. 5.

Ce passage aide à déterminer la scène « prophétique » construite par la traduction lorsqu'elle se substitue à l'original. Elle en montre aussi l'excès et la folie. Certes, le seul « prophète », à proprement parler, à l'écoute de la parole divine, est Moïse. Mais, ce prophète a besoin d'un « second rôle », exposant et traduisant ses paroles pour les faire entendre à leur destinataire. Tel est l'emploi de l'orateur : il exprime publiquement une parole proférée discrètement, de façon personnelle et privée. Associée à l'activité du traduire, cette situation a des conséquences immenses. Et l'épithète de « prophète » accordée à Aaron, même en second rôle, reste exacte. Cependant, dans la littérature hébraïque, ce modèle relève uniquement de l'oralité vivante et immédiate, non du rapport au texte. La scène, biblique puis talmudique, sur laquelle l'orateur (*mitourguémân*) exerce sa fonction, est une scène à deux personnages. Le sage ou le prophète de Dieu, s'adresse à l'orateur dans une conversation privée ; et ce dernier articule cette parole ou cet échange en un discours public. Il ne se produit ni substitution ni comparaison, puisque les paroles n'ont pas lieu sur le même terrain. Et si le sage ou le prophète de Dieu ne reconnaît pas son enseignement dans le discours de l'orateur, il peut lui communiquer ses doutes à tout instant. Inversement, l'orateur peut s'enquérir de précisions auprès du sage ou du prophète. Telle est la scène vivante d'une traduction orale. Mais si l'on substitue à cette scène celle de la traduction au sens moderne du terme, héritée des Septante et renforcée par la différence des systèmes d'écriture, il ne reste plus rien de cette divergence des terrains, l'un privé l'autre public. Supposons la présence conjointe de deux textes face à face, comme dans une édition bilingue, qui serait la forme la plus proche de la scène biblique et talmudique ; nul ne songerait un instant que ces deux textes obéissent à des régimes de parole distincts, l'un d'ordre privé et l'autre d'ordre public. La notion même de « parole privée » écrite est incompréhensible dans un système alphabétique puisque, par définition, tout le monde peut y avoir accès. En réalité, dans le cadre d'une traduction alphabétique, le face à face des deux textes n'est qu'une image sans conséquence. Les deux textes font *pareillement* face au lecteur, ils semblent s'adresser à lui sur le même mode mais en des langues et des écritures différentes. Alors qu'en vérité, l'hébreu et le grec ne s'adressent pas du tout au lecteur de la même façon, et que l'image même d'un texte bilingue est une fiction grecque. Car le grec « parle » au lecteur, et il est censé dire la même chose à tous ses lecteurs éventuels ; tandis que l'hébreu « ne parle pas », c'est au lecteur de le faire parler dans un échange forcément personnel et singulier. Seule une pensée élaborée dans le cadre des systèmes alphabétiques, confondant dès lors l'écriture et la voix, peut imaginer que ces deux « textes » sont de l'ordre du « comparable ». Il faut, comme Philon, penser, lire et écrire en grec pour imaginer sincèrement que les traducteurs de la Septante seraient des hiérophantes et

des prophètes ; et confondre ainsi les deux sens (Dieu et prophète), les deux niveaux (Moïse et Aaron) et les deux régimes de parole (privé/public) que la scène biblique distingue. Dans le cadre d'une civilisation alphabétique, il n'y a pas de place pour un second rôle. Ce n'est pas la notion de porte-parole qui pose problème ; car telle est bien la tâche du *Mitourguémân*. C'est le fait structurel que tout porte-parole devient le substitut du premier. Une fois la situation biblique transposée dans un exercice d'écriture, le traducteur, naturellement porte-parole de l'Auteur, devient désormais sa seule Voix. Et puisque tout texte n'est qu'une « voix écrite », cela signifie qu'il peut se substituer intégralement à lui : la sphère privée abolie, Aaron prend symboliquement la place de Moïse, telle la langue de traduction se substituant à l'hébreu. Et tel est, selon l'expression de P. Legendre, le mode oraculaire sous lequel le traducteur adresse ses assertions au lecteur ignorant : il est prophète au premier degré. Telle était, sans doute, la dynamique de lecture qui inspira les manœuvres institutionnelles de Ptolémée à Justinien, et qui les rendit possibles. L'institution de la Septante comme œuvre originelle, effaçant toute trace de sa secondarité, n'aurait pas été possible sans le système alphabétique. Telle est aussi la symbolique sous-jacente à la « construction du comparable » défendue par P. Ricoeur. Tandis que, selon la tradition d'écriture de la Torah, on ne peut confondre les plans de la parole et de l'écriture. Il ne saurait y avoir aucune ambiguïté : lire, interpréter et traduire la Torah sont à mettre entièrement au compte de celui qui la reçoit. Nul autre ne parle et ne porte la parole du texte que le lecteur attaché à le déchiffrer et à le dire. En hébreu, il n'existe aucun moyen de transposer la scène biblique sur le terrain de l'écriture, c'est-à-dire de faire succéder à la Bible une « œuvre traduite ». Car, d'une part, aucune traduction, aussi géniale soit-elle dans sa substance, ne dépasse le plan d'une simple hypothèse de lecture. Toute traduction d'un texte biblique doit assumer n'être qu'un second rôle, organe de diffusion publique, simple intermédiaire. D'autre part, pour être fidèle à l'original, une traduction devrait nécessairement travailler à son propre effacement afin de laisser la parole au lecteur. C'est le caractère le plus énigmatique de la Torah, en ce qui s'y joue une autre notion de l'enseignement que celle qu'on attend d'ordinaire d'un livre aujourd'hui. Car, on s'en doute, la configuration matérielle du rapport écriture/lecture déploie nécessairement ses effets dans la forme stylistique et littéraire de toutes les assertions qui s'y inscrivent. L'activité de lecture, dans la tradition hébraïque, ne s'arrête pas au déchiffrement du texte, au jugement sur l'articulation matérielle des signes. Une fois cette position adoptée, et puisqu'elle est toujours présumée du lecteur, elle est aussi attendue de lui sur le plan sémantique. Les deux plans, phonétiques et sémantiques, sont indissociables. On ne saurait, dès lors, comparer la lecture grecque de la Bible et sa lecture hébraïque. À la simple question, la plus ordinaire que l'on

puisse poser à l'endroit du « message du texte » — « que dit tel ou tel passage du texte ? » — les cultures grecques et hébraïques répondront rarement (ou jamais) la même chose. Pour la simple raison qu'en hébreu, ce que dit le texte dépend de celui qui le lit. Tandis que le texte en grec, puis en latin, puis dans les différentes langues européennes, est déjà, en soi, une lecture dont la loi et le destin est d'être toujours *surdéterminée*. Parce que, depuis la Septante, une Bible traduite en langue européenne prétend délivrer déjà le message de Dieu¹.

L'appropriation

Revenons à la thèse de Paul Ricœur. Force est de constater qu'elle ignore spontanément et sans appel le régime particulier de l'écrit dans la tradition hébraïque. Elle s'enracine d'emblée dans la culture grecque ; elle raisonne, sans le savoir, comme si, depuis toujours, le grec avait supplanté l'hébreu. Du coup, Paul Ricœur « oublie » systématiquement la fonction de la tradition orale (tradition de lecture et d'interprétation), et sa relation singulière et fondamentale à l'écrit. La traduction d'une œuvre supposerait une transposition de texte à texte, comme si, entre les cultures, le rapport du sujet à l'écrit était foncièrement le même. Comme si « lire » un texte était un phénomène foncièrement un et identique en toute forme de culture, malgré l'affrontement des civilisations que la Nouvelle 146 de Justinien met en scène. Il suffirait alors de « déplacer » l'objet : dans la fiction d'un passage entre les langues, il se dématérialisait soudain pour se matérialiser à nouveau sous une autre forme. Car l'analogie est objective, elle épargne un questionnement sur le sujet bicéphale qui opère la transformation. Elle présume une identité structurelle qui assurerait au texte une fonction une et identique dans toutes les cultures. Donc le sujet n'est pas en question : ni le sujet traduisant ni le sujet lisant. Déplacement d'un texte d'une langue à une autre, par construction du comparable, mais sans que le sujet s'en trouve lui-aussi déplacé. Le mécanisme analogique présuppose que le rapport du lecteur au livre reste foncièrement inchangé. Comme si, lire la Bible en grec ou en hébreu, n'était qu'une question de « langue » dans laquelle le texte se dit et se lit. C'est la loi de l'analogie. Elle repose forcément sur la fixité d'un terme tiers, pivot de la transformation et de la construction : le sujet lecteur, qui reste un et inchangé d'une langue

¹ J'ajoute ici une remarque préparatoire. Ce mode d'enseignement singulier ne reste pas uniquement, dans la Bible, à l'état de présupposé implicite. Certains textes de la littérature biblique sont déjà une réflexion explicite sur ce mode de lecture, de jugement et de pensée. À ma connaissance, l'ouvrage biblique qui, par excellence, met en scène directement la question de la lecture, du jugement et de l'interprétation, et qui en déploie les enjeux, est précisément le livre *Michlé*. On espère montrer que cet ouvrage est à prendre comme un véritable « traité de la méthode » à l'intention du lecteur-interprète de la Bible. En particulier, la notion de « parabole » qui est au cœur de son mode d'enseignement, et qui associe « lecture », « traduction » et « interprétation », permet de repenser entièrement la notion de « vérité » de l'écriture.

à l'autre. À quel titre, sinon, user d'une « comparaison » entre l'œuvre et sa traduction ? Seul pivot inébranlable, seul axe inchangé, le lecteur ou le traducteur, est placé hors du champ, son œil unique voit tout, l'original et sa traduction ; faisant face au livre il reconnaît et construit le comparable. Il y faut une seule condition : que l'exercice de lecture de la Bible en hébreu soit, dans son principe et son application, le même qu'en grec ou en latin. Or, ce n'est pas le cas.

Ce n'est aucunement par hasard qu'un philosophe chrétien se réclame d'une construction du comparable, et qu'il mobilise ainsi une doctrine de l'analogie. La conclusion de ses conférences montre l'enjeu du principe de la « construction du comparable ». Par un de ces détours inconscients qui subvertit la parole d'un sujet, même instruit par Freud, Paul Ricœur conclut sa réflexion par une *révérence* obligée à la traduction *canonique* de la Bible. Dans ses remarques sur la traduction en grec, puis en latin, puis en allemand, de l'antique texte hébraïque, on sent que, lointain écho de la Novelle de Justinien, quelques comptes se règlent encore. Je cite un court passage, dans lequel chaque assertion, chaque mot, est chargé d'une décision capitale sur la signification d'un écrit.

Grandeur de la traduction, risque de la traduction : trahison créatrice de l'original, appropriation également créatrice par la langue d'accueil ; construction du comparable. Mais n'est-ce pas ce qui était arrivé à plusieurs époques de notre propre culture, lorsque les Septante ont traduit en grec la Bible hébraïque, dans ce que nous appelons « la Septante », et que peuvent à loisir critiquer les spécialistes de l'hébreu seul. Et saint Jérôme récidive avec la Vulgate, construction d'un comparable latin. Mais avant Jérôme, les Latins avaient créé des comparables, en décidant pour nous tous que *arête* se traduisait par *virtus*, *polis* par *urbs* et *politès* par *civis*. Pour rester dans le domaine biblique, on peut dire que Luther a non seulement construit un comparable en traduisant en allemand la Bible, en la « germanisant », comme il osait dire, face au latin de saint Jérôme, mais qu'il a créé la langue allemande, comme comparable au latin, au grec de la Septante, et à l'hébreu de la Bible.¹

Le style de la première phrase est hautement signifiant. Le balancement rhétorique de la première partie (« Grandeur de la traduction, risque de la traduction ») produit un effet littéraire de symétrie. Chaque élément semble conserver son poids intact. Mais la suite, sensé développer ce balancement, rompt définitivement l'équilibre : « Trahison créatrice de l'original, appropriation également créatrice par la langue d'accueil ». Certes, « trahison créatrice » reste encore ambigu ; mais parler « [d'] appropriation (...) par la langue d'accueil » ne l'est plus du tout. La conclusion ne souffre pas de doute : s'il y a bien un « risque de la

¹ Cf. *Op. cit.*, p. 66-67.

traduction », celui-ci, loin de compromettre l'original, rejaillit sur lui pour l'envelopper dans le mouvement d'une renaissance. Aucune hésitation n'effleure la conclusion sur la légitimité du texte produit. Le déplacement de l'objet biblique, de l'hébreu au grec, puis au latin, puis à l'allemand, n'est évidemment pas une pâle imitation de l'original, éternel symptôme du manque travaillant la copie, menacée intrinsèquement d'inauthenticité. C'est une « appropriation » *sans reste*. L'appropriation redéfinit son objet, car elle en est devenue légitimement maîtresse. Cette conclusion demeure, au fond, une énigme dans le propos de Paul Ricœur. Car le projet d'une « construction du comparable » ne peut conduire, ni même laisser présager, que le « comparable » ainsi construit constituerait une appropriation et une redéfinition de l'original. Par ces mots, Paul Ricœur déborde en réalité la simple loi de l'analogie. Dans une analogie, et précisément dans son sens théologique, l'analogue ne s'approprie jamais son origine. Il reproduit une relation entre deux termes sur un plan distinct et différent du plan original¹. La traduction, par un glissement symptomatique, est devenue la captation de l'original. On reconnaît le principe de l'interprétation chrétienne des Écritures, inspiré par le modèle du *verus israel*. Mais, surtout, me semble-t-il, on reconnaît l'initiative de Ptolémée et sa légitimité talmudique, limitée mais réelle, selon laquelle la Septante a rang d'« écrit » qui rend les mains impures. Même si, logiquement, un écrit n'est pas forcément censé en remplacer un autre, et que l'hébreu et le grec auraient pu, pris ensembles, constituer une autre dynamique culturelle et produire ainsi un autre monde et une autre histoire ; et même si, dans l'esprit des maîtres du Talmud, il n'était pas question que la Torah hébraïque soit refoulée par le grec et oubliée ; quoi qu'il en soit, la Septante a rendu cette entière substitution *possible* à tous égards, à défaut d'être entièrement légitime. Certes, puisque la position de la Septante comme « écrit » est reconnue du Talmud, la possibilité que ce texte s'offre de lui-même, de façon autonome, comme un fondement original et une parole originelle, l'est aussi. Mais, même dans ces conditions, et même lorsque la logique de la substitution déborde et efface celle de la complémentarité et de la secondarité, captation et appropriation restent encore illégitimes. Effacer la secondarité inhérente au traduire est une chose, c'est un fait institutionnel reconnu par le Talmud à la Septante dans le cadre du

¹ Le modèle mathématique de l'analogie est que A est B, ce que C est D. C'est selon ce principe qu'est construite l'analogie entre Dieu et l'homme dans la théologie chrétienne. Ainsi, les mêmes noms et les mêmes qualités (vérité, justice, puissance, etc.) sont-ils attribués à Dieu et aux hommes par analogie : on dit, par exemple, de Dieu qu'il est « bon » par analogie avec la bonté que l'on rencontre chez les hommes. Mais, la relation de Dieu aux « choses » désignées par ces noms conserve toujours sa priorité et son exemplarité. Au niveau humain, vertu, vérité, puissance, etc. n'ont qu'une valeur dérivée et secondaire. L'origine reste étrangère à toute captation. La « bonté » divine reste donc incommensurable à la « bonté » humaine. Voir à ce sujet la discussion de Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, 1991, en particulier la première partie sur « l'analogie perdue ».

judaïsme synagogaal ; prétendre, comme Justinien, que la « vérité » du texte biblique appartient désormais à la traduction grecque, en est une autre. Or, c'est là que gît tout le problème. Sous le couvert du comparable, dont on sait maintenant qu'il n'a rien d'une doctrine de la traduction mais qu'il relève de l'histoire des institutions religieuses et politiques¹, se produit une captation qui ne chagrine que « les spécialistes de l'hébreu seul ». Intercepté par la traduction, un autre est né et a légitimement pris la place de l'ancien : le « vieux » est mort, et la traduction de la Bible est héritage².

Je relève cette phrase, dont la portée dépasse de loin le sentiment que l'auteur croit en avoir : « la Septante (...) que peuvent à loisir critiquer les spécialistes de l'hébreu seul ». Le choix des mots et de la syntaxe laisse rêveur. L'assertion souligne l'incomparable de la traduction, au détriment de l'original qui, après coup, ne peut plus intéresser personne. Elle se dépose dans la conclusion comme un vêtement mortuaire, un linceul recouvrant le cadavre de l'original. Car, désormais, après la Septante, la différence avec l'original n'est qu'affaire des « spécialistes de l'hébreu ». Où sont passés les générations d'érudits (juifs ou chrétiens) disséquant, commentant, amplifiant, traduisant la Bible hébraïque ? À quelles vaines œuvres ont-ils consacrés leur temps ? Où s'est enfui le peuple pour qui l'original est résolument son affaire ? Dans quel abîme se sont définitivement effondrées la culture et la civilisation dont la Bible hébraïque est le pivot et le moteur ? On a le sentiment que, tel Justinien, Paul Ricœur légifère par décret, indifférent au destin des peuples, tout convaincu qu'il est de la vérité de la doctrine finale. Le petit mot, « seul », est saisissant. Il est écrit au singulier. Paul Ricœur ne dit pas que seuls les spécialistes de l'hébreu seraient chagrinés par la traduction de la Septante. Il dit que la critique à l'égard des traductions de la Bible provient du fait que ces « gens » ne sont spécialistes que de « l'hébreu seul ». Auraient-ils connus intimement d'autres langues, ils auraient reconnus au minimum le comparable de l'original dans les langues grecques, latines et allemandes. Ils auraient su, alors, qu'il n'y avait pas vraiment matière à critiquer. Car la traduction est « bonne » ! C'est, donc, par ignorance qu'ils pèchent. S'ils savaient, ils reconnaîtraient leur bien, et ils admettraient l'évidence. Alors qu'en réalité, cette « évidence » n'est que l'écho de la longue histoire des traductions instituées de la Bible,

¹ Connaissant le nombre des traductions de la Bible, on ne peut tenir pour contingent le fait que P. Ricoeur n'ait retenu comme littérairement pertinentes que les traductions politiquement et religieusement instituées, au titre de l'expression directe de la parole de Dieu (Septante, Vulgate, Luther).

² Sur la confusion entre traduction et texte inspiré, voir aussi les remarques d'Henri Meschonnic, *Poétique du traduire*, p. 38-39.

rapportées toujours à un *credo* : Septante, Vulgate, Luther (et la King James Version, dont j'ignore pourquoi elle n'est pas retenue par P. Ricœur).

Ce jugement a l'avantage de poser le problème radicalement. Car, au fond, c'est le principe même de la traduction « bonne » qu'il faut révoquer. L'idée de la construction du comparable peut servir ici, précisément, de fil conducteur. Dans des champs linguistiques et culturels voisins, la thèse peut faire illusion. Car, une fois produite dans une écriture, la traduction peut prétendre représenter (voire dépasser) l'original. Elle peut laisser croire qu'elle a réalisé l'impossible substitution des écritures, qu'elle n'est pas ni n'a jamais été que la lecture d'un individu singulier, mais qu'elle s'est hissée, à son tour, au rang d'œuvre écrite, *publique* et non privée, comparable à l'original. En réalité, comme le rappelait H. Meschonnic¹, on ne lit jamais Spinoza ni la Bible en français, cela n'est qu'un mirage ; on lit une traduction qui est un acte de langage en tant que tel. Mais, pris dans le mirage de l'œuvre littéraire, plus encore si elle est réussie, le lecteur pressé imagine traverser d'une traite la frontière des langues et se saisir, en français, d'une œuvre écrite dans une autre langue. En réalité, cette méprise est impossible aux « spécialistes de l'hébreu », et plus encore s'ils pratiquent intimement une autre langue. Dans le champ de la littérature biblique, aucune traduction ne peut échapper au fait *matériel* qu'elle est d'abord, avant même de passer la frontière des langues, une « lecture » du texte. La traduction, en tant que telle, relève de l'oralité, non de l'écrit. Elle accompagne le texte biblique, mais elle ne peut s'y substituer. Le fait que, dans l'histoire du judaïsme, elle se présente, depuis longtemps, comme un texte rédigé ne change pas sa nature. Un midrach, un commentaire, se présentent aussi, aujourd'hui, comme des écrits. Ce n'est pas le support qui compte, mais la position de supplément à l'égard du texte biblique. Certes, la mise par écrit de l'oralité n'est pas un épiphénomène de l'histoire du judaïsme. Mais, il n'empêche que la relation d'une traduction à l'original continue de s'apparenter au *genre* du commentaire et du midrach. L'objet produit, par l'acte de traduire la Bible en l'écrivant, n'est donc en rien « comparable » au texte écrit. Cela ne tient pas au privilège d'un texte et d'une langue, qui transcenderaient à jamais toute traduction définitive, mais à l'organisation du champ de la lecture et de l'écriture dans la tradition juive. C'est-à-dire au fait patent que le texte biblique est systématiquement soutenu et accompagné d'une oralité. Dans le champ hébraïque proprement dit, il va de soi que la traduction appartient à l'oralité. Elle s'ajoute au texte écrit, elle est l'une de ses lectures possibles ; mais elle ne peut ni le concurrencer ni le trahir ni, encore moins, se comparer à lui. Il ne s'agit pas d'une thèse « religieuse » ou d'une

¹ Cf. *Poétique du traduire*, Henri Meschonnic, Verdier, 1999, p. 21.

prévention idéologique, mais de la matérialité même des signes et de leur régime d'écriture. Si, aux yeux des maîtres du Talmud, la Septante s'excepte de ce rapport, ce n'est pas grâce à la qualité littéraire de sa traduction ni par sa vérité intrinsèque, ce n'est pas parce qu'elle soutiendrait valablement la comparaison avec la Bible hébraïque ; c'est parce qu'à l'initiative d'un roi, construisant autour d'elle la citadelle de soixante-dix anciens, image directe du Sanhédrin de Jérusalem, et promulgant leur œuvre dans son empire, elle a pris rang d'écrit sacré. Certes, les modifications littéraires évoquées par le traité *Méguila* (plus haut), renforçant l'unité de la doctrine, ne comptent pas pour rien dans ce transfert d'écriture. Mais, précisément, ils dénoncent à l'avance toute forme de comparaison. La vérité de la thèse de P. Ricœur ne réside pas, malgré ce qu'il en dit, dans le cadre littéraire où se déploie le talent créatif et linguistique des hommes. Elle réside dans le cadre institutionnel judéo-alexandrin qui confère à un supplément la valeur d'une origine. C'est ce statut d'originarité qui fait qu'à rebours, on peut ensuite observer l'origine effacée d'un regard supérieur et glacé. L'histoire des traductions de la Bible à laquelle se réfère P. Ricœur est loin d'être une histoire littéraire. Elle scande les grands moments institutionnels de l'histoire politique et religieuse de l'occident. Je ne crois pas que le Talmud en aurait pris acte de la même façon qu'il a concédé rang d'écrit à la Septante. Il faudrait discuter longuement le privilège accordé à la langue grecque dans le Talmud¹, et l'associer à l'initiative politique de Ptolémée. Mais, quoi qu'il en soit, les versions latines et allemandes ne sont pas le fait d'un haut tribunal de sages d'Israël. Le privilège royal ou pontifical ne suffit pas. Même si l'on peut contester le privilège accordé à la doctrine sur la lettre hébraïque par le Sanhédrin (ou pseudo-Sanhédrin) à l'origine de la Septante, cela ne rend pas toutes les formations doctrinales « comparables » ! Les éléments doctrinaux que les soixante-dix sages ont choisi de mettre en valeur ne sont pas nécessairement ceux que Jérôme ou Luther ont retenus. Bref, si, dans l'ensemble, la longue glissade des traductions instituées à partir de la Septante est fort bien décrite par P. Ricœur, c'est au sens du prolongement d'un privilège ancien, prolongement abusif pour les spécialistes de l'hébreu ; d'autant qu'elle s'accompagne historiquement d'une appropriation de plus en plus forte de l'original, elle-même fort bien décrite aussi, mais qui a toujours été contestée. Pour comprendre l'histoire des traductions de la Bible, il faut articuler ensemble le génie littéraire indéniable de leurs auteurs avec l'inscription de l'œuvre dans le champ *public* à travers la puissance politique qui décrète sa « vérité ». Il faut savoir reconnaître ces pratiques oraculaires, aussi peu littéraires et civilisées paraissent-elles au premier abord. Le

¹ La difficulté est d'autant plus grande que cette langue grecque n'existe plus aux dires de Maïmonide, *Hilkhot Téfilin* 1:19.

jugement de P. Ricœur, au demeurant historiquement exact, ne se justifie lui-même que de participer à ce mode oraculaire de la vérité. Parce que sinon, il serait tellement incongru qu'il juge de la pertinence des traductions de la Bible en ignorant tout de la Bible hébraïque ; et qu'il rembarre les spécialistes de l'hébreu seul !

Quelque chose nous sollicite encore, cependant, dans la réflexion de Paul Ricœur, qui ne doit rien à la théorie du « comparable ». Dans son excès, lorsque, débordant ses prémisses, il annonce le surgissement de la traduction, il ne traite plus d'analogie mais d'« appropriation ». Ce petit mot est plus concluant que toute théorie. La formule « appropriation (...) créatrice par la langue d'accueil » touche davantage à l'alchimie qu'à la philosophie ; elle implique fortement un sujet, opérant dans le corps de l'œuvre une manipulation si profonde qu'il y imprime sa marque. Dans certains cas, il prétend même s'en emparer absolument. Au point d'effacer l'existence de l'original et de se substituer à lui. Dans d'autres cas, son empreinte reste secrète ; mais elle est indéniable. L'appropriation évoque la *passion* du traducteur, dans ce qu'elle comporte de moins rationnelle. Elle signale les grandes traductions. Elle est affaire « d'intensité », selon le mot d'Henri Meschonnic¹. Intensité d'une rencontre, où le traducteur se surprend à proférer comme sienne la parole de l'autre. En ce sens, Paul Ricœur a raison de mentionner les grandes traductions de la Bible². On pourrait renforcer cette affirmation en montrant que l'appropriation est réciproque. Car, le sujet traduisant n'est pas moins transformé par cette rencontre que l'œuvre originale. On pourrait même, à l'image du traduire objectif, penser rigoureusement un traduire subjectif réciproque : depuis le sujet original, d'avant la traduction, au sujet transformé, ayant traversé l'épaisseur de l'œuvre à laquelle il a prêté systématiquement ses paroles les plus personnelles, et qui lui reviennent ensuite proférées par cet Autre qui épelle avec lui le texte. En un sens, tout cela est exact. Mes réflexions me conduisent pourtant dans une autre direction, tout à fait opposée. Il me semble que l'appropriation est la fin de la traduction. Elle est tout le contraire d'un but ou d'une réussite, elle est la limite passionnelle, fusionnelle, sur laquelle butent les meilleurs traducteurs, certains plus tôt que d'autres. Elle achève la traduction, non pas au sens où elle produirait un achèvement, mais au sens où elle refuse d'avouer sa finitude. Elle prétend absorber, envelopper ; et, elle le fait savoir si haut et si fort qu'elle passe pour l'original en

¹ Cf. *Poétique du traduire*, p. 67.

² Dans lesquelles se reconnaît aussi Henri Meschonnic : la Septante, Jérôme, Luther ; et auxquelles il ajoute les traducteurs de la King James Version (1611). À travers ses éloges, on décèle aussi l'ambition secrète, quoique contradictoire avec sa propre doctrine de la traduction : « en France, il n'y a pas eu d'original second, pas de grandes traductions de la Bible » (*ibid.* p.40) et « il n'y a pas de Bible française » (*ibid.* p. 67).

personne. En réalité, l'appropriation, en ce qu'elle clôtur le traduire, termine la rencontre. Les grandes œuvres mobilisent la passion, par définition. Mais pourquoi faudrait-il que cette rencontre s'achève ? L'œuvre aurait-elle dit son dernier mot ? Plus rien ne retiendrait alors le traducteur auprès d'elle ; il aurait fini par la dire « toute ». Il me semble, au moins pour la traduction des textes hébraïques dont j'ai l'expérience, que si la traduction se termine, et elle se termine toujours (ou presque) par un résultat objectif, ce n'est pas faute de l'œuvre, qui n'aurait plus rien à « dire », mais faute du traducteur qui n'a plus rien à « entendre ». Loin de s'approprier quelque chose, il se retire alors, s'effaçant par l'aveu de sa finitude présente ; jusqu'à la prochaine rencontre. L'achèvement d'une traduction est une clôture, dans laquelle le traducteur se reconnaît impuissant. À mon sens, on doit mesurer la force d'une traduction à sa capacité à *ne pas* s'approprier l'original, c'est-à-dire à la conscience qu'elle montre intrinsèquement de ses limites. Cette conscience aurait dû faire barrage à la chaîne des substitutions inaugurée par la Septante. Même le caractère d'œuvre écrite, inhérent au format littéraire du traduire dans la culture occidentale, aurait dû trouver là l'indice irrépressible de son propre balbutiement.

CHAPITRE II : LA DÉCISION DU SENS

Lorsque l'on parle de la théorie de la traduction, cela doit s'entendre en deux sens. Méditer et interroger la possibilité de la traduction, comme le font, par exemple, Walter Benjamin et Georges Steiner, ouvre une question de droit. Que faut-il supposer, en droit, entre les langues pour qu'une traduction puisse exister ? Comment le passage d'une œuvre d'un champ culturel et linguistique à un autre est-il concevable ? Faut-il, pour autoriser la traduction, supposer une hospitalité originelle entre les langues, voire une matrice linguistique commune, peut-être même originaire, riche de tous les systèmes sémantiques et phonologiques ? Ou bien faut-il admettre l'extraordinaire plasticité de chaque langue, son potentiel polysémique étendu tous azimuts, qui la rend susceptible d'« absorber » n'importe quelle œuvre étrangère ? Et dans ce cas, l'étrangeté résiderait moins dans la langue de l'original qu'au plus profond de la langue de réception, toute langue s'arrachant perpétuellement à ses états et à ses stases pour irradier de nouveaux champs de significations et de connotations. Dans l'horizon du judaïsme, ces réflexions appartiennent au champ de la Agada, soit la partie littéraire et narrative du Talmud et du Midrach. La plupart des assertions à ce sujet se fondent sur l'épisode de la tour de Babel (Genèse 11). L'hébreu était-il la langue originaire de l'humanité, comme le veut le *Midrach Rabba*¹ ? Existe-t-il un nombre fixe de langues dérivées, soit soixante-dix, comme le décompte des peuples issus de Noé qui suit l'épisode en question ? La langue grecque est-elle, aussi, comme l'hébreu, en position d'exception, comme le suggère le Talmud² ? Que signifie la « sainteté » de la langue hébraïque³ ? Il faut, hélas, poser une limite : ces questions immenses ne concernent pas notre présent travail. Lorsque nous interrogeons la nature et les principes de la traduction, nous ne questionnons pas en philosophe ni en linguiste, raisonnant sur l'être et la nature de l'homme et de la langue, questionnant la possibilité ontologique ou anthropologique du traduire. Ces domaines requièrent une longue réflexion méthodologique avant d'être, simplement, parcourus. Nous nous contentons de raisonner dans le champ de l'exercice du traduire, constatant d'emblée sa possibilité, sans l'entamer par une question de

¹ À propos de l'expression biblique : « Toute la terre était une seule langue ». Cf. *Béréchit Rabba* 38, 6 ; thèse reprise par la plupart des auteurs de l'époque médiévale, tels Rachi, Ibn Ezra, Radak sur Genèse 11:1. Voir aussi le Talmud *Yérouchalmi Méguila* 1:9, à propos de la Michna déjà citée sur la traduction des écrits bibliques.

² Cf. *Méguila* 8 b (déjà cité) et *Midrach Béréchit Rabba* 36, 8.

³ Voir, entre autres, Maïmonide, *Guide des égarés* III, 8 et les remarques de Na'hmanide sur Exode 30:43.

droit. À ce niveau, la théorie de la traduction s'entend en un autre sens, plus proche des réflexions d'Henri Meschonnic. Il s'agit alors d'une réflexion sur la pratique de la traduction. Au sens où toute théorie repose sur une pratique ; et réciproquement, toute pratique du traduire est la mise en œuvre d'une théorie. Une telle corrélation entre la théorie et la pratique est originaire. Une théorie du traduire, en ce sens, ne se laisse pas exploiter par la mise en œuvre d'une praxis. Elle n'est pas nécessairement une thèse explicite, encore moins un savoir méthodiquement ordonné. Au contraire, elle agit souvent à l'insu du traducteur, qui ignore ce qu'il fait lorsqu'il s'évertue à traduire. Il s'agit donc plutôt, originellement, d'une théorie du langage :

Toute traduction traduit d'abord sa théorie du langage et non le texte qu'elle croit traduire

Et, plus loin dans la même conférence :

Parce que, invisiblement, à cause de notre culture même du langage, contrairement à l'apparence qui, dans le traduire comme activité, montre comme produit la traduction d'un texte, la réalité est que traduire n'a pas pour produit la traduction d'un texte. Traduire fait d'abord passer sa propre représentation du langage, qui s'interpose donc entre ce qui est à traduire et ce qui est traduit. Au point que c'est même essentiellement cette représentation qui passe. C'est elle qu'on voit, et qui peut même effacer le texte¹.

Nos remarques précédentes ne peuvent qu'aller dans le même sens. La traduction est toute empreinte de théorie, non seulement d'une théorie du langage, mais aussi de la forme « naturelle » du discours et de l'évidence du rapport au texte écrit. Bref, c'est toute l'activité humaine de parole et d'écriture que la traduction mobilise subrepticement. Et nous souscrivons entièrement à cette affirmation :

Qu'il y a plus d'inconnu dans le langage que notre tradition ne donne à penser²

L'admirable *Discours de réception*, cité ici de façon privilégiée parce que s'y trouvent résumés la plupart des thèmes travaillés par Henri Meschonnic pendant de nombreuses années, apporte un exemple sensible :

Ainsi *vis*, en latin, c'est « la force », mais *vis verbi, vis verborum*, chez Cicéron, est traduit par « le sens du mot, le sens des mots » non seulement dans les éditions savantes, mais dans l'article même du dictionnaire de Freund au mot *vis*. Ce qui montre l'incommensurable

¹ Cf. *Discours de réception du prix de littérature francophone Jean Arp*, prononcé par Henri Meschonnic, le 4 mars 2006 à Strasbourg (<http://www.prixeuropendelitterature.eu/html/ficheauteur.asp?id=12#bloc3>) sur le site « Prix Européen de littérature ».

² Cf. *Ibid.*

déperdition de pensée du langage, chez des philologues. Ici, c'est la force qui n'est pas passée. Et l'exemple est une parabole du problème théorique, parce que c'est la notion de sens qui empêche de passer la notion de force.¹

Dans la langue latine, la question du sens ne peut se tenir cantonné dans le seul périmètre de la « signification ». Le sens met en jeu, directement, dans la langue même, une quantité de « force », une pression signifiante. Le sens d'un mot déborde le jeu conceptuel abstrait des significations. Chaque mot est lesté d'un poids et d'une dynamique, qui ouvre immédiatement l'espace d'une rhétorique. Bref, le sens n'est pas seulement « signifié », il pèse sur la parole et y imprime une poésie particulière. Cette parabole de la *vis verborum* connaît une extension hébraïque. C'est, en effet, à travers le terme hébreu טעם (*taam*) qu'Henri Meschonnic retrouve la question du « sens » dans les traductions bibliques. Car, טעם (*taam*) ne veut pas dire simplement « sens », comme on le traduit trop vite et trop superficiellement. Originellement, il désigne avant tout le « goût » et « l'affinité ». Ce qui, dans le contexte de la littérature biblique, renvoie expressément aux affinités sonores contenues dans le rythme des phrases. Pour cette raison, les indices de rythme et de ponctuation du texte biblique sont nommés, dans la Massorah, des טעמים (*téamim*). C'est l'indication indubitable de la façon dont le « sens » est pensé en hébreu, et plus précisément de la façon dont il s'offre au lecteur : comme rythme et poésie. Une pratique intelligente de la traduction ne peut être qu'une « écoute généralisée du langage ». Et, pour cela, elle doit apprendre à critiquer les « représentations sémiotiques du langage », pour aller vers le poème :

Il s'agit de prendre la pratique du traduire comme une critique des représentations sémiotiques du langage, pour passer vers une pratique et une théorie du poème comme écoute généralisée du langage...²

Une démarche aussi globale à l'égard du langage déborde la seule sphère des « significations ». Elle est d'abord l'écoute du « dit » de la phrase, au plus près de la cadence de la déclamation poétique. Ainsi,

[Le rythme] donne à penser ce qui est à penser contre la surdité du signe³.

Le signe est sourd parce qu'il renvoie imperturbablement, indifféremment, insensiblement, aux représentations et aux objets qu'il peint. Rien ne l'ébranle, rien ne l'émeut. Or, ce qu'une phrase, un discours, donnent à penser, est loin de se résumer aux représentations courantes

¹ Cf. *Ibid.*

² Cf. *Ibid.*

³ Cf. *Ibid.*

que l'on tirerait de l'alignement virtuel des mots proférés. Si lire se cantonne au déchiffrement des signes, et aux représentations formées dans l'esprit du lecteur par le long défilement des mots, c'est qu'aucune cadence ne les anime. Si la lecture construit progressivement l'image, plus ou moins nette, d'une « réalité » que les mots peignent, c'est que la poésie du texte n'agit plus. Car le poème n'est pas une imitation, il ne peint pas. Il modifie la parole et, par là, transforme le lecteur par sa force signifiante :

Il y a poème quand il y a la transformation d'une forme de vie par une forme de langage et la transformation d'une forme de langage par une forme de vie, toutes deux inséparablement. C'est à cette seule condition qu'il y a une invention du sujet, que le poème transforme la vie comme la vie transforme le langage, et la poésie.¹

L'engagement de la poésie n'est pas de peindre la vie comme un objet extérieur, auxquels les mots se rapporteraient de loin. Il est de susciter la vie chez un être parlant, en transformant sa pratique du langage. Le lieu véritable de la poésie n'est pas le texte écrit mais la parole et le langage de son lecteur, qui sortent transformés par elle. Tel est le travail de l'œuvre, le travail poétique du sens. Et telle doit être une traduction de la Bible : le lieu d'une modification de la parole, des pratiques quotidiennes du langage ; un « atelier de traduction » façonnant un sujet parlant.

Le rôle de la poétique est de le montrer, n'en déplaise aux dévots qui ne mesurent pas leur propre idolâtrie, à sacraliser ces textes, ou la langue, ce qui ne montre rien d'autre, encore une fois, que la confusion intéressée du sacré, du divin et du religieux au profit du religieux. D'où la jubilation de traduire le poème, ici, particulièrement : à décaper, débondieuser, déchristianiser, réhébraïser, deshelléniser, délatiniser, défranciser (c'était déjà le précepte de Pierre Jean Jouve dans sa préface à ses traductions des *Sonnets* de Shakespeare) et je dis mieux, défrançaiscourantiser, pour – à partir de *ta'am* – *taamiser* le français et embibler la pensée du poème.²

Au programme général, à la critique des modèles habituels de traduction, nous ne pouvons que souscrire. Le principe d'une écoute généralisée du langage paraît le vecteur le plus puissant des *drachot*, auxquelles la tradition talmudique et midrachique nous a habituées. Tout comme la critique des idées reçues à propos du message biblique, qui imaginent faire œuvre pieuse en sacralisant des représentations communes, en fait, tout simplement, irréflechies, sous prétexte qu'on les croit « divines », alors qu'elles ne sont que trop humaines.

¹ Cf. *Ibid.*

² Cf. *Ibid.*

Il s'agit de récuser ou de contourner tout ce qui, finalement, empêche irrémédiablement d'écouter le dire biblique. Bref, on ne peut que souscrire à un programme qui affiche comme seule ambition de « lire » et d' « entendre » un texte, à la fois dans ce qu'il dit et dans le mouvement de son dire. Mais, une ambition, même lorsqu'elle est circonscrite, est un facteur ambigu. Il arrive qu'elle dépasse la réalité effective des résultats auxquels elle aboutit, et affiche alors une simple prétention. Le problème n'est pas le « ton » trop assuré, ou l'usage rhétorique d'épithètes exagérés, dans la théorie et la pratique du traduire ; quoique, selon les critères de Meschonnic, ce terrain soit précisément celui de la signification d'une œuvre. À nos yeux, la difficulté est de quitter le terrain des simples approximations pour approcher un savoir, ou, du moins, prendre la mesure de ce qui nous en écarte et mesurer nos limites. Car une traduction sérieuse doit pouvoir mesurer les limites de son savoir. Dans « l'atelier de traduction » d'Henri Meschonnic surgissent beaucoup de questions passionnantes ; mais, les résultats *et* les méthodes sont moins concluants.

LES ACCENTS DE LA VOIX (מלרע/מלעיל)

Les remarques de Meschonnic sur la portée de l'accentuation des mots et des syllabes, dans les textes bibliques, sont souvent précises et remarquables. Il en apporte un exemple exceptionnel dans la traduction de la première phrase du Psaume 22:2 : אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי לָמָּה עֶזְבָּתָנִי. Henri Meschonnic se plaît à rappeler combien les traductions courantes, peu inspirées par le texte-même, se font toutes l'écho d'une tradition bimillénaire, et répètent invariablement : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Or, cette traduction n'est qu'un palimpseste de Mathieu (27:46), rapportant les mots de Jésus sur la croix. Partant d'une remarque de Rabbi Samson Raphael Hirsh¹, Henri Meschonnic écrit que si l'accent portait sur la première syllabe : *'lama*, le mot signifierait « pourquoi ». Mais, accentué *la'ma*, sur la deuxième syllabe, ce terme ne demande plus « pour quelle raison » (...) mais « pour quel résultat », ou intention. C'est pourquoi, Meschonnic ne traduit pas « pourquoi m'as-tu abandonné », mais : « Mon Dieu, mon Dieu à *quoi* m'as-tu abandonné ».

Sur cette seule syllabe, le sens se joue (...) C'est sur un point de rythme que tout bascule, dans le sens même du verset. (...) Pour une différence minime, une transformation extrême

¹ Cf. *The Psalms, Translation and Commentary*, by Rabbi Samson Raphael Hirsch, New-York, 1978.

— le christianisme d'un côté : une eschatologie, le judaïsme de l'autre côté : l'exil. Le sens, et toute une anthropo-thé-logie, bascule¹.

La question « pourquoi » renvoie à un ordre des raisons et des motivations. Elle emporte avec elle un questionnement théologique, qui place les mobiles de Dieu au centre d'une réflexion sur l'histoire. Ce psaume ferait alors écho aux questions et aux tourments de Job. Pourquoi la souffrance, pourquoi l'exil, la solitude ? Pourquoi Dieu fait-il cela ? Comment connaître et comprendre ses desseins impénétrables ! Mais, lorsque l'accent porte sur la deuxième syllabe, le mot *la'ma* n'est qu'une question sur la direction, « vers quoi, à quoi ». Le terme interroge un destin d'abandon et d'exil, qui voue les hommes à l'éloignement de Dieu. Et, même si Meschonnic ne le dit pas explicitement, sa traduction et ses explications expriment une sorte de regret devant un athéisme inévitable, provoqué par l'abandon auquel Dieu nous aurait voués. Car à la question « Mon Dieu, mon Dieu, *à quoi* m'as-tu abandonné », la réponse est sans équivoque possible : à l'athéisme.

Cependant, quelle que soit la profondeur et la subtilité des travaux de Meschonnic, les jugements s'enchaînent trop vite, les résultats affichent trop d'évidence. J'exposerai longuement ci-après la raison pour laquelle, à mon sens, la remarque de Rabbi Samson Raphael Hirsh sur l'accentuation du mot *la'ma* ou *'lama* est dénuée de sens. Pour l'instant, suivons l'intuition de Meschonnic et acceptons l'hypothèse. Il suffit de comparer différents usages de l'adverbe *lama* dans le texte biblique, pour comprendre que la remarque de Rabbi Samson Raphael Hirsh n'est pas incontestable, et qu'elle requiert davantage de prudence. Car ce n'est pas le seul passage du texte biblique où ce terme est accentué sur la deuxième syllabe ; or, certaines occurrences se laissent difficilement lire comme l'expression d'une question touchant l'intention ou le résultat, « l'à quoi », voire « l'à quoi bon » tout terrestre qu'y reconnaît Meschonnic. Par exemple, dans Genèse 12:19, Pharaon appelle Abraham, qui a fait passer sa femme Sarah pour sa sœur non mariée, et l'interroge sur sa façon d'agir : לָמָּהּ אָמַרְתָּ אֵהְיִי הָרָא. Littéralement : « *la'ma* as-tu dit : elle est ma sœur ? » Bien que l'accent porte sur la deuxième syllabe, aucun « à quoi » ou « vers quoi » n'est pertinent ici. La question de Pharaon porte effectivement sur l'intention et le but, mais tel est précisément le sens étymologique du mot « pourquoi » en français. De la même façon, dans Genèse 43:6, lorsque les enfants de Jacob racontent à leur père leur mésaventure en Égypte, auprès de Joseph

¹ Cf. *Poétique du traduire*, p. 166-169. Voir aussi, un court résumé de l'argumentation de Meschonnic dans « Traduire ce que les mots ne disent pas, mais ce qu'ils font », *Journal des traducteurs*, vol. 40, № 3, 1995, p. 514-517.

déguisé en vice-roi, qui exige d'eux qu'ils ne reviennent qu'accompagnés de leur frère Benjamin, Jacob s'exclame : וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל לָמָּה הֲרַעְתֶּם לִי לְהִגִּיד לְאִישׁ הָעוֹד לְכֶם אָח. Littéralement : « Israël dit : *la'ma* m'avez-vous fait du tort en disant à cet homme que vous aviez encore un frère ? ». C'est évidemment « pourquoi » qui s'impose ici, car l'adverbe s'applique au tort causé à leur père. Paradoxalement, la seule occurrence dans laquelle le mot *lama* comporte une franche connotation d'« à quoi bon », est dans Genèse 27:46, alors que, précisément, l'accent porte sur la première syllabe (*'lama*) : לָמָּה לִי חַיִּים. Rébecca expose alors à Isaac, son mari, combien lui est pénible l'idée que Jacob, comme son frère, épouse une fille de Heth : « Si Jacob choisit une épouse parmi les filles de Heth, telle que celles-ci, parmi les filles de cette contrée, לָמָּה לִי חַיִּים ! » Littéralement : pourquoi (*'lama*) pour moi la vie, c'est-à-dire, « que ferais-je de la vie ! », « que m'importe la vie ! »¹ Conclusion : dans un sens ou dans l'autre, la position de l'accent ne joue pas systématiquement un rôle dans la signification du terme. Il n'existe pas de règle, dans la littérature biblique, qui accorderait à la ponctuation de l'adverbe *lama* la fonction d'une décision sémantique. L'opinion émise par Rabbi Samson Raphael Hirsh n'est donc qu'une hypothèse, dénuée de toute confirmation.

Allons plus loin, et oublions un instant la valeur de l'accentuation. Il est clair qu'en hébreu, comme en français, la question « pourquoi », en tant que telle, interroge aussi bien la raison et la motivation, que le but et le résultat. Et, il ne revient pas *toujours* au même d'interroger la motivation d'un acte (« pour quelle raison ») ou de questionner son but (« pour quoi faire »). Il reste que traduire par « pourquoi » est toujours pertinent. Puisque, précisément, l'adverbe contient les deux sens. Mais, il n'en va pas de même de la question « à quoi ». Elle est très différente de la première. Or, si l'on devait traduire ces questions en hébreu, on n'utiliserait pas la même expression. La question « pourquoi », y compris dans son ambiguïté, se traduit *lama*, quelle que soit la position de l'accent ; mais la question « à quoi » se traduit *léma*, ponctué selon l'article indéfini². Certes, il s'agit de l'hébreu de la Michna, et non de l'hébreu biblique. L'expression *léma* n'existe pas dans la Bible. Mais, que doit-on en conclure ? Faut-il croire que, du coup, l'adverbe *lama* remplit sémantiquement tous les usages, y compris ceux que l'hébreu tardif assignera à *léma*, comme le supposent Hirsh et Meschonnic ? Mais, dans

¹ À propos du sens de cet adverbe dans des contextes similaires, en Genèse 27:45 (לָמָּה אֶשְׁכַּל גַּם-שְׁנֵיכֶם) et 47:19 (לָמָּה נִמּוּת לְעֵינַיִךְ), Radak (*Séfer Ha-Chorachim*, éd. J.H. Biesenthal et F. Lebrecht, Berlin, 1847, p. 186) rapporte l'hypothèse de Rabbi Yona ben Gana'h, qui traduit dans les deux cas par un privatif : « afin que ne pas » (לבלתי) : « afin que je ne sois pas endeuillée de vos deux morts » et « afin que nous ne périssions pas sous tes yeux ». Mais il la réfute en disant que, là aussi, il faut traduire par un « pourquoi » plus prononcé (בעבור מה).

² Par exemple, dans la littérature du midrach : *léma ha-davar domé* (« à quoi la chose ressemble-t-elle ? »)

ce cas, est-on bien sûr que ces usages sont sémantiquement distincts alors qu'aucune différence terminologique ne les spécifie ? Cela est évidemment possible, mais cette interprétation n'implique pas la certitude affichée par Meschonnic. On peut aussi, à bon droit, considérer que Meschonnic surcharge la traduction en rendant *la'ma* par « à quoi », et qu'il récuse une autre lecture pour de faibles motifs.

À cette première restriction, il faut en ajouter une autre : aucun élément contextuel ne soutient ce choix. Il est aisé de vérifier la part d'arbitraire qui entre dans cette option de lecture.

אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי לָמָּה עֲזַבְתָּנִי רְחוֹק מִיְשׁוּעָתִי דְבָרֵי שְׁאֵגָתִי.

« Mon Dieu, mon Dieu, *la'ma* m'as-tu abandonné, loin de ma délivrance et [de] mes plaintes »

Le thème de l'abandon est relayé par celui de l'éloignement de la délivrance et les plaintes de la « biche de l'aube » (V. 1). Nous avons traduit la fin de la phrase selon Rachi, qui associe la délivrance et les plaintes dans le même éloignement. Comme si Dieu ayant abandonné la biche loin de sa délivrance, il restait encore sourd à ses plaintes. Or, Rachi situe cette supplique en regard d'un avenir radieux : un jour, dans l'avenir, la biche dansera de joie ; et David, le poète auteur des Psaumes, formule cette prière en regard de cet avenir de joie. Lorsque, dans la joie retrouvée, elle s'étonnera *au passé* : « Mon Dieu, mon Dieu, *pourquoi* m'avais-tu abandonné, loin de ma délivrance et [de] mes plaintes ». La question, pour Rachi, est, *à la fois*, celle des « raisons » et des « motivations » de Dieu, et celles de son « intention » et de son « but », qui interpellent l'homme sachant qu'il retrouvera le bonheur, et qui s'interroge sur ses malheurs actuels et passés : puisque Tu seras à nouveau près de moi, pourquoi m'avoir abandonné plus tôt ? Que voulais-tu en m'abandonnant, puisque que tu me rejoindras ? Selon Ibn Ezra, il faut lire la fin du verset différemment. L'expression « mon Dieu » est sous-entendue, et il faudrait lire : « Mon Dieu loin de ma délivrance, telles sont mes paroles de plaintes ». Le poète se plaint que Dieu se soit éloigné, et comme en témoigne le verset suivant (V. 3), qu'il ne réponde pas à ses prières. La question est donc aussi, indifféremment, « pourquoi » : pour quelle raison et dans quel but T'es-tu éloigné de moi, et restes-tu indifférent à mes plaintes ?

Il a fallu développer cet exemple pour montrer, à la fois la richesse du travail et du questionnement de Meschonnic, en même temps que ses limites. Il est évident, précisément

dans l'exemple retenu, que l'accentuation des syllabes ne fait pas tout, et qu'affirmer que « sur un point de rythme (...) tout bascule » est un leurre. En fait, les possibilités de lecture de ce verset sont nombreuses ; celle de Meschonnic n'est que l'une d'entre elles, et, comme je pense l'avoir montré, elle n'est pas la plus convaincante. Je ne conteste pas les raisons qui poussent Meschonnic à suspecter, traducteurs et lecteurs, de ne lire ce texte qu'à travers le prisme de la passion de Jésus. Il en a déjà fait la démonstration, cette fois-ci indéniable, à propos de la ponctuation d'Isaïe 40:3¹. Mais, dans ce cas, il s'agissait d'une *erreur* de ponctuation depuis la Septante, qui inspira, à son tour, les grands textes chrétiens de Marc (1:3), Mathieu (3:3) et Jean (1:23). Meschonnic pouvait s'appuyer sur un savoir établi du rythme de la lecture, mille fois repérable et toujours confirmé. L'erreur, selon ses propres termes, était aussi claire que le déplacement ostensible d'une virgule dans un texte². Ce n'est pas le cas ici. Certes, Meschonnic a raison *pédagogiquement* de chercher à éviter que la lecture et la traduction de ce verset des psaumes ne soit qu'une pâle copie de Mathieu (27:46). Mais, lire le texte tel qu'il se donne, implique de respecter aussi ses ambiguïtés. Et, pourquoi faire procès au christianisme et à l'eschatologie d'un sens toujours possible du verset ? Rachi n'est pas plus suspect de l'influence de Mathieu que l'auteur des Psaumes ; il continue pourtant à penser dans des termes eschatologiques, et écarte résolument l'idée que l'exil serait le lieu de prédilection du judaïsme. Ces amalgames littéraires, politiques, religieux, philosophiques, sont trop rapides.

La question « technique » de l'accentuation mérite d'être examinée de près. Il y a, bien évidemment, une source indirecte au raisonnement qui a conduit Rabbi Samson Raphael Hirsh, et Henri Meschonnic après lui, à entendre dans l'accentuation l'événement direct du sens, et non une simple modulation de la voix. Cette source est connue depuis longtemps, à travers les remarques de Rachi et d'Ibn Ezra³. Dans certains cas, l'accent seul permet, en effet, de distinguer un verbe conjugué d'un verbe infinitif, ou bien un verbe d'un substantif ou

¹ Cf. *Poétique du traduire*, p. 126-127.

² J'adopte la perspective de Meschonnic qui présuppose en permanence l'antiquité de la vocalisation et de la ponctuation. Même si, plus loin, je remets en cause l'autorité de la Massorah, je ne vois pas de raison de remettre en cause son antiquité. Mais ce point de vue n'est pas évident. Spinoza utilise le même type de distorsions entre le texte massorétique et les Évangiles, en se servant de ce qui semble être une « erreur » inexcusable de l'Épître aux Hébreux (11:21), pour établir, au contraire, que la vocalisation et de la ponctuation sont postérieures aux Évangiles. Voir *Traité Théologico-Politique*, chap. VII, trad. J. Lagrée et P. F. Moreau, Puf, 1999, p. 303 ; et la note 34 des traducteurs, p. 737.

³ Voir, par exemple, Rachi et Ibn Ezra à propos du verset de Genèse 29:6 (וְהָיָה רַחֵל בְּתוּלָה בְּאֵהָבָה עִם-הַצֹּאֵן) et comparez à 29: 9.

d'un adjectif, un présent d'un passé, un pronom relatif d'un nom, ou mêmes des racines verbales différentes. En voici quelques exemples :

➤ La même forme verbale (שְׁתִּי/שִׁיתִי) exprime un impératif féminin si l'accent est sur la première syllabe (מלעיל, *milel*) ; mais, s'il est placé sur la dernière syllabe (מלרע, *milra*), il s'agit du même verbe à l'infinitif. Par exemple, dans Isaïe 16:3, l'accent est sur la première syllabe : שִׁיתִי כְּלִיל צֶלֶף בְּתוֹךְ צִהְרִים — *Étends* complètement ton ombre épaisse sur l'après-midi (*impératif féminin*). Mais dans Exode 10:1, l'accent est sur la dernière syllabe, le verbe est donc à l'infinitif : לְמַעַן שְׁתִּי אֶתְתִּי אֲלֶה — À dessein *pour moi d'opérer* ces prodiges (*infinitif+sujet*).

➤ Le mot בִּינָה, écrit et vocalisé de la même façon, exprime soit un verbe conjugué soit un substantif. Si l'accent est sur la première syllabe (מלעיל, *milel*), il s'agit du verbe « comprendre, discerner » à l'impératif ; mais, s'il est placé sur la dernière syllabe (מלרע, *milra*), il s'agit du substantif « compréhension, discernement ». Ainsi, dans les Psaumes 5:2, l'accent est sur la première syllabe : בִּינָה הֶגִּיטִי — *Discerne* mes soupirs ! (*verbe à l'impératif*). Mais dans Paraboles (*Michlé*) 8:14, l'accent est sur la dernière syllabe : אֲנִי בִינָה לִי גְבוּרָה — Je suis *le discernement*, la puissance est mienne (*substantif*).

➤ Le terme בָּנוּ est un homonyme ; il désigne soit le pronom relatif (« à nous, en nous »), soit le verbe « bâtir, construire » conjugué au passé, à la troisième personne du pluriel. Si l'accent est sur la première syllabe (מלעיל, *milel*), il s'agit du pronom relatif ; ainsi dans Nombres 14:8 : אִם הִפֵּץ בָּנוּ ה' : « si *Dieu nous* agrée ». Mais, s'il est placé sur la dernière syllabe (מלרע, *milra*), il s'agit du verbe « bâtir » conjugué ; par exemple : אֲשֶׁר בָּנוּ בְנֵי הָאָדָם : « [la tour] qu'*ont bâtie* les fils de l'homme » (Genèse 11:5).

➤ Deux verbes différents peuvent, parfois, s'écrire et se prononcer de la même façon. Par exemple, שָׁבוּ peut exprimer l'action de « revenir » (de la racine שׁוּב), ou bien l'action de « piller, faire prisonnier » (de la racine שָׁבָה). Si l'accent est sur la première syllabe (מלעיל, *milel*), il s'agit du verbe « revenir » : וְלֹא שָׁבוּ אֵלָה : « ils ne *sont pas revenus* vers *Dieu* » (Osée 7:10). Mais, s'il est placé sur la dernière syllabe (מלרע, *milra*), il s'agit du verbe « piller » : וְאָתָּה : « et leurs femmes, ils les *firent prisonnières* et les emportèrent » (Genèse 34:29).

Que peut-on déduire de tout cela ? L'accentuation semble obéir à une règle sémantique lorsqu'elle permet d'éviter toute confusion entre des termes s'écrivant de la même façon, mais qui n'ont pas la même signification. La position de l'accent sur la dernière syllabe (מלרע, *milra*), ou sur l'une des syllabes antérieures (מלעיל, *milel*), permet de distinguer entre des

homonymes, lorsqu'ils sont à la fois homographes et homophones. Mais, ce n'est pas une règle absolue ni systématique. Il ne semble pas qu'une règle sémantique accompagne la position de l'accent dans tous les autres cas, c'est-à-dire lorsque ne se produit aucune homonymie. En fait, il ne semble pas que le sujet ait mobilisé beaucoup les massorètes. Selon l'un des plus grands auteurs en la matière, Rabbi Eliahou ben Acher Halévi (Elie Lévi), qui vécut au XV^{ème}-XVI^{ème} siècle en Allemagne et en Italie :

Les maîtres de la Massorah n'ont rien dit au sujet de l'accentuation, à l'exception de quelques courtes remarques disséminées ici et là.¹

Selon lui, ils ont seulement dressé des listes d'anomalies. Par exemple, les mots qui sont systématiquement accentués sur la dernière syllabe (מלרע, *milra*), et une fois, exceptionnellement, sur l'avant-dernière (מלעיל, *milel*) ; et inversement, les mots qui sont systématiquement accentués sur l'avant-dernière syllabe (מלעיל, *milel*), et une fois, exceptionnellement, sur la dernière (מלרע, *milra*). Hormis quelques exceptions de cet ordre, les massorètes se seraient reposés sur les règles de diction et de grammaire². Car, lorsqu'aucune homonymie n'est en jeu, la position de l'accent à l'intérieur du mot ne semble obéir qu'à une règle phonétique. Elle relève de la pure linguistique ; un peu comme, en français, les accents aigus ou graves (« é » ou « è ») sont déterminés par la syllabe qui suit³. C'est ce que confirment les ouvrages traitant de Massorah et de grammaire. On trouve, par exemple, une liste assez détaillée des différentes fonctions de l'accentuation dans le *Séfer Taamé Hamikra*, écrit au XI^{ème} siècle⁴. Nous reproduisons ici le passage consacré à l'accentuation de l'adverbe למה (*lama*) :

"למה" "ולמה" בין דגש ובין רפי כולו קמץ. ואם הוא דגוש טע' לעיל ואם הוא רפי טע' לרע. ועתה אודיעך תנאי למה רפי ולמה דגוש (...). אם הנסמך לג' אותיות הן רפין כגון "למה יי", "למה העליתנו", "למה עלייתם". בר מן ה' דגש והן "למה הרגזתני", "למה הציתו עבדיך", "למה אירא בימי רע", "למה היה כאיבי נצה", "למה אככה ארצה". וטע' מלעיל. וכל

¹ Cf. Elie Lévi, *Massoret ha-Massoret* (éd. Ginsburg, Londres, 1867, p. 204).

² Cf. *ibid.* p. 204-205.

³ À l'intérieur d'un mot, si un « e » est immédiatement suivi d'une syllabe comportant un « e » muet, il sera prononcé comme un « e » ouvert et prendra un accent grave (ex. modèle, collègue). Inversement, si la syllabe qui suit ne comprend pas de « e » muet mais une voyelle prononcée (« a, i, o, ou, y »), le « e » sera fermé et prendra l'accent aigu (ex. modéliser, collégien).

⁴ C'est l'un des plus anciens ouvrages traitant du problème de l'accentuation. L'auteur du livre est inconnu ; mais il est souvent attribué à Rabbi Juda ben Balam, grammairien espagnol du XI^{ème} siècle. On le suppose écrit aux environs de 1050. Il existe une édition fac-similé (Jérusalem, 1975) de l'édition de Mercerus, Paris 1565, de laquelle nous tirons l'extrait consacré à l'adverbe למה (p. 14). Pour les références éditoriales et la datation, voir le site de « The Academy of the Hebrew language », à l'adresse : <http://hebrew-treasures.huji.ac.il/resolve.asp?KODERECH=16113&SUM=%2232%22&ERECH=%22%EC%0%F2%5%E%20%7B%F2%EC%E9%7D%22>. Cette page reproduit aussi, avec des variantes, l'extrait du texte rapporté ici.

הנסמך לשאר י"ט אותיות דגש, בר מן ג' אותיות רפין והן "למה זנחת ותמאס", "למה שכחתני", "למה שמתני למפגע לך". כל למה רפי טע' לרע בר מן חד "למה שמתני למפגע לך" דטעמ' לעיל.

Le texte, comme tel, est intraduisible. J'en donne une paraphrase, incluant commentaires et explications. Les ajouts sont tirés du *Séfer Hamikhlol* de Rabbi David Kim'hi¹, qui date de la fin du XIIème-début XIIIème siècle.

La méthode de l'auteur est de présenter des règles générales, suivies de listes d'exceptions. La première règle est que les termes למה (*lama*) et ולמה (*oulama*) sont toujours vocalisés avec un *Kamats* (« a long ») = *la*. Cette règle n'a pas d'exception, seule la vocalisation de la seconde syllabe est sujette à variations. En effet, la lettre מ (*mêm*) est parfois ponctuée d'un *daguèch* (point à l'intérieur de la lettre, signalant un allongement consonantique = מֿ), parfois non (מ). Cet adverbe se lit donc parfois *lamma* (avec *daguèch*), et parfois *lama* (sans *daguèch*).

La deuxième règle générale est que, si la lettre מ (*mêm*) est ponctuée d'un *daguèch*, l'accent est placé sur la première syllabe ; mais, si la lettre מ (*mêm*) n'est pas ponctuée d'un *daguèch*, alors l'accent est sur la seconde syllabe. On devra donc lire, en général, *'amma*, en accentuant la première syllabe et en allongeant le *mêm* ; tandis qu'on lira *la'ma*, en appuyant sur la seconde syllabe et en raccourcissant le *mêm*. Mais cette règle connaît quelques exceptions que l'on verra ci-après.

Comment savoir quand la lettre מ (*mêm*) doit être, ou non, allongée ? Si l'adverbe est suivi d'un mot commençant par l'une des trois lettres אה"ע, alors le *mêm* est court, sans *daguèch* (= מ) ; et du coup, l'accent est placé sur la seconde syllabe : *la'ma*. Par exemple, Nombres 21:5. Notez que c'est à l'intérieur de ce cadre phonétique que, dans le *Séfer Hamikhlol*, Rabbi David Kim'hi situe le verset des Psaumes 22:2 : אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי לְמָה עָזַבְתָּנִי — « Mon Dieu, mon Dieu, *la'ma* m'as-tu abandonné », analysé par Meschonnic. Il en résulte que, si l'accent porte sur la deuxième syllabe, ce n'est pas pour une raison sémantique mais pour une raison phonétique : éviter d'allonger le *mêm*.

Néanmoins, cette règle connaît cinq exceptions dans la Bible. Dans ces occurrences, malgré que le mot suivant commence par l'une des lettres אה"ע, le *mêm* de למה est accompagné d'un *daguèch* (= מֿ), il est long et l'accent est sur la première syllabe : *'amma*. Par exemple, Psaumes 49:6.

¹ Édition Lyck, 1862, p. 193.

Quels sont, maintenant, les cas réguliers où le *mêm* de למה est allongé (= לָ) ? Si l'adverbe est suivi d'un mot commençant par l'une des dix-neuf autres lettres de l'alphabet (hormis אה"ע), le *mêm* de למה est toujours accompagné d'un *daguèch* (= דָּ), il est donc long et l'accent est placé sur la première syllabe : *'amma*. Mais, là aussi, il existe des exceptions. Si le mot suivant l'adverbe commence par l'une des trois lettres « douces », alors le *mêm* est court, sans *daguèch* (= לָ) ; et du coup, l'accent est sur la seconde syllabe : *la'ma*. Par exemple, Psaumes 42:10. Par l'expression « lettres douces », l'auteur veut probablement désigner les « dentales »¹ : צ, ש, ס, נ. Et il n'en compte que trois, parce qu'il associe entre elles le ש et le ס.

Il existe, cependant, encore une exception à cette dernière règle. Dans le verset de Job 7:20, bien que le mot suivant commence par la lettre ש, qui est une dentale, et bien que la lettre *mêm* du mot למה ne soit donc pas allongée (= לָ), l'accent porte néanmoins sur la première syllabe.

Tel est l'exposé des massorètes le plus détaillé concernant l'accentuation de l'adverbe למה (*lama*). Le résultat, auquel conduit l'examen du *Séfer Taamé Hamikra* et du *Séfer Hamikhlol* de Rabbi David Kim'hi, est résumé dans le tableau suivant :

Accentuation des mots למה (<i>lama</i>) et ולמה (<i>oulama</i>)			
Première lettre du mot suivant	לָ ou לָ	Accentuation	Exceptions
ז ס ש צ אה"ע	למה (mêm court)	<i>la'ma</i> (2 ^{ème} syllabe)	Job 7:20 : bien que le mot suivant commence par la lettre ש, et bien que la lettre <i>mêm</i> ne soit donc pas allongée, l'accent porte néanmoins sur la première syllabe (= <i>'lama</i>)
ב ג ד ו ח ט י כ ל מ נ פ ק ר ת	למה (mêm long)	<i>'amma</i> (1 ^{ère} syllabe)	Dans certains mots commençant par אה", aussi, le <i>mêm</i> est accompagné d'un <i>daguèch</i> , et l'accent porte sur la première syllabe (= <i>'amma</i>). En tout 5 exceptions

Malgré ce tableau déjà complexe, il faut encore faire une exception pour l'expression récurrente למה זה, toujours avec un *mêm* long, et donc accentué sur la première syllabe, bien

¹ Dans l'édition du *Séfer Hamikhlol*, « gutturales », mais c'est probablement une erreur de copiste.

que le mot suivant commence par la dentale ז (*zain*) ; par exemple, Genèse 18:13, 25:22, 32:30 ; *et passim*. La seule règle qui semble sûre, qui se vérifie constamment, à une seule exception près (Job 7:20), est l'association entre la place de l'accent et l'allongement de la lettre *mêm*. Je préfère donc, finalement, encadrer la règle suivante :

Un *mêm* court (= ז) entraîne un accent sur la deuxième syllabe (מִלְרַע, *milra*), un *mêm* long (= מֶ) entraîne un accent sur la première syllabe (מִלְעִיל, *milel*) ; à l'exception de Job 7:20.¹

La différence d'accentuation correspond, donc, à une règle phonétique. On prononce *la'ma* en élevant brièvement la voix sur la dernière syllabe : *la*→*MA*↑. Ou bien, l'on prononce *'amma*, en élevant la voix sur la première syllabe et en allongeant le *mêm* : ↑*LA*→*mm*→*a*. Dans tous les cas, il n'est aucunement question d'une règle sémantique².

Une dernière remarque, pour bien marquer le sens et la valeur de l'accentuation des syllabes, à l'intérieur d'une « poétique du traduire ». Henri Meschonnic accorde un rôle décisif au rythme dans la scansion poétique du sens. Il écrit :

Or l'organisation du mouvement de la parole dans les textes bibliques est rythmique, au sens où l'unité fondamentale du discours est le verset, dans tous les textes de la Bible hébraïque. Doublement pan-rythmique : le verset est une unité rythmique, intérieurement organisée, elle est la seule et elle est dans tous les textes. Donc aucune opposition entre des vers et de la prose. Et ce continu rythmique est irréductible aux catégories grecques avec lesquelles nous pensons le langage³.

Que la parole biblique soit poétique paraît indubitable. Comme aussi, le fait patent que cette poétique ait été souvent sous-estimée, voire méprisée au nom des normes d'un discours conçu en d'autres langues, dans la métrique grecque, dans la philosophie, etc. Mais, affirmer que le rythme est l'axe unique et privilégié du sens dans la Bible est manifestement insuffisant. Le paradoxe est que Meschonnic en fait lui-même la démonstration. Si son

¹ Je veux souligner ainsi la valeur strictement phonétique de l'accentuation. Il ne s'agit pas d'une règle pratique, car il faut évidemment savoir d'abord si le *mêm* est, ou non, allongé. Ce qui pose tous les problèmes soulevés précédemment. Dans la pratique, les *'hazanim* séfarades auxquels j'ai posé la question (car les ashkenazim ne font aucune différence entre les différentes sortes d'accentuation), m'ont répondu qu'ils simplifiaient la lecture en appliquant la règle suivante : l'adverbe לָמָה (*lama*) est toujours accentué sur la première syllabe (*'lama*), sauf lorsque le mot est suivi d'un terme commençant par les lettres א"ש עז"ה.

² On trouvera un exposé général des règles d'accentuation *milel* et *milra* en anglais dans A. Davis, *The Hebrew accents of the twenty-one books of the Bible*, Londres, 1900, p. 54 sq. Et en hébreu, dans l'ouvrage de M. Brauer, *Taamé hamikra békaḥ-aléf Séfarim oubeSifré Émet*, éd. Horev, Jérusalem, 1990.

³ Cf. *Discours de réception du prix de littérature francophone Jean Arp*, *op. cit.*

assertion revient à affirmer que le sens relève de la lecture, c'est-à-dire de l'animation des lettres à travers leur vocalisation et leur ponctuation, leur intonation et leur accentuation, elle ne fait énoncer l'évidence pour qui pratique la Bible hébraïque. Mais, son assertion est plus précise, elle porte sur le privilège exclusif du rythme comme *unique* vecteur de sens. Considérée en soi, cette thèse n'est déjà pas acceptable. La voix ne se confond pas, purement et simplement, avec le rythme. Outre la cadence, qui est certes fondamentale, la voix s'exprime par un volume et des intonations différentes. On a donné un exemple, plus haut, de l'importance du « ton » dans la lecture. Celui-ci ne dépend aucunement de la dynamique créée par la ponctuation. Or, l'accentuation du mot n'en dépend pas non plus. Le *mouna'h* présent sous la deuxième syllabe de l'adverbe *la'ma*, dans le verset des Psaumes (22:2) examiné par Meschonnic, est certes une indication rythmique ; il a une valeur de liaison. Mais, ce n'est pas en tant que tel qu'il intervient dans l'accentuation du mot, selon qu'il est placé sous la dernière (מלרע, *milra*) ou l'avant-dernière syllabe (מלעיל, *milel*). Sa valeur de liaison reste inchangée, quelle que soit sa position à l'intérieur du mot. Tous les signes de cantillation ont cette double fonction : indiquer le rythme *et* accentuer une syllabe du mot. Ces deux fonctions, quoiqu'associées dans un seul signe par souci d'économie, sont indépendantes : l'accentuation du mot relève de « l'intonation », l'indication rythmique de la « scansion ». Lorsque Meschonnic écrit : « Sur cette seule syllabe, le sens se joue (...) C'est sur un point de rythme que tout bascule, dans le sens même du verset », il mélange deux choses distinctes : l'intonation et la cadence de la phrase. En fait, dans cet exemple, précisément, Henri Meschonnic accorde une valeur décisive, sur le plan sémantique, à un indice poétique qui n'a aucun rapport avec le rythme. Et ce jugement reste profondément vrai dans les cas, reconnus, où l'accent exerce une fonction sémantique. Il est paradoxal que la contradiction s'exprime (formellement) sous sa propre plume. Il est probable que Meschonnic contesterait notre remarque, en arguant que le glissement qui va de la cadence à l'intonation n'est pas une étourderie de sa part, mais qu'il est le phénomène poétique lui-même. Pourquoi pas ? Après tout, il suffit d'élargir la notion de rythme pour qu'elle inclue, non seulement liaisons, coupures et pauses, mais aussi ton, diction, accents. Mais, il faut alors accepter que notre pensée et nos jugements deviennent de plus en plus approximatifs.

« L'ÉCOUTE GÉNÉRALISÉE DU LANGAGE »

Certaines formules de Meschonnic sont plus fortes et plus décisives que d'autres. Le principe d'une écoute généralisée du langage me paraît le plus fécond et le plus rigoureux de tous ceux qu'il a énoncés. Ma seule critique à son égard est qu'il s'en est lui-même écarté ; ou peut-être, plus justement, qu'il ne s'est pas fait une idée suffisante de la portée et de la profondeur de ce jugement en matière d'écrits bibliques. Parce qu'il a négligé la façon dont la tradition hébraïque s'est faite, elle-même, caisse de résonance immense de la parole prophétique.

Quant à l'herméneutique juive, qui ne dénie en rien toute cette accentuation, elle ne lui reconnaît qu'une existence musicale et grammaticale. Et n'a jamais, à ma connaissance, pris la mesure de l'enjeu des rythmes pour la théorie du langage. Parce que c'est une herméneutique...

C'est l'aspect imprévu d'un thème canonique, le vieux duo entre Athènes et Jérusalem.¹

Ces assertions de Meschonnic sont, encore une fois, approximatives. L'affirmation finale est un peu comique : on se demande si Meschonnic s'imagine représenter « Jérusalem » à lui tout seul ; vieux fantasme juif ! Ce que « l'herméneutique juive » reconnaît à l'accentuation, nous en avons déjà fait état longuement plus haut. Elle ne dénie rien : elle mesure, au contraire, ses recours à l'accentuation de façon beaucoup plus précise et rigoureuse. Les règles de la bienséance n'interdisent pas de témoigner que les assertions de Meschonnic, en la matière, sont davantage de la forfanterie que de la science. Quant au rythme, la question est plus complexe. En un sens, Meschonnic a raison : celui-ci n'est presque jamais au premier plan de l'interprétation dite « rabbinique ». Il n'est pas rare que l'interprétation ne respecte même pas l'ordre ni le découpage des versets bibliques.

Par exemple, les versets de Nombres 27:8-11 décrivent la loi de passation d'un héritage :

אִישׁ כִּי-יָמוּת וּבֶן אֵין לוֹ וְהֵעֲבָרְתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְבָתוֹ. וְאִם-אֵין לוֹ בֵּת וּנְתַמֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְאִתּוֹ. וְאִם אֵין לוֹ אֶחָיִם וּנְתַמֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְאִתּוֹ לְאִתּוֹ אֲבִיו. וְאִם-אֵין אֶחָיִם לְאִתּוֹ וּנְתַמֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְשְׂאֵרֵי הַקְּרֹב אֲלָיו מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ יָרֵשׁ אֹתָהּ...

« Si un homme meurt et n'a pas de fils, vous transférerez son héritage à sa fille. S'il n'a pas de fille, vous donnerez son héritage à ses frères. S'il n'a pas de frère, vous donnerez son

¹ Cf. *Discours de réception du prix de littérature francophone Jean Arp, op. cit.*

héritage à ses oncles paternels. S'il n'a pas d'oncle paternel, vous donnerez son héritage à son parent proche de lui par sa famille, il l'héritera, etc. ».

Le texte décrit un ordre de passation précis, déployé progressivement au fil des versets : fils, puis fille, puis frères du mort, puis ses oncles, enfin le parent proche. Qui est donc ce parent proche ? Le Talmud¹ argumente qu'il s'agit du père du défunt. Selon l'ordre déployé par les versets bibliques, le père serait donc le dernier membre de la famille à hériter les biens de son enfant, après même ses propres frères paternels. Pour le Talmud, non seulement cette situation est illogique, mais, en outre, il y a plusieurs raisons de penser que le père doit, au contraire, précéder tous les proches parents, y compris les frères du défunt, et ne céder la place que devant le fils ou la fille du défunt. L'ordre de passation de l'héritage selon le Talmud est donc : fils, puis fille, *puis père*, puis frères du mort, puis ses oncles paternels. On objecte alors que les versets ne sont pas écrits ainsi ! Il est dit, en effet, que si le défunt « n'a pas d'oncle paternel, vous donnerez son héritage à son parent proche ». Puisque le père est ce « parent proche », son rang dans la passation de l'héritage est forcément le dernier. Le Talmud répond, sans l'ombre d'une hésitation :

Les versets ne sont pas écrits selon leur ordre.

Fort de cette assurance, le Talmud bouleverse donc l'ordre de passation de l'héritage exposé dans la Torah. Il réécrit virtuellement l'ordre des versets, sans jamais modifier matériellement le texte lui-même, mais en adoptant l'ordre que la logique implique, non celui que le texte déploie. Le Talmud interroge ensuite la possibilité que l'expression « son parent proche » s'applique aussi à la mère (comme l'attestent certains versets), en sorte que le père et la mère se partagerait l'héritage de leur fils mort sans enfant. Rava répond que les mots qui suivent, « par sa famille il l'héritera », ne peuvent s'appliquer qu'au père ; car le terme « famille » désigne toujours la lignée paternelle. Donc, même si l'expression « son parent proche » inclut père et mère, la suite de la phrase montre que seul le père est concerné par l'héritage de son fils. Cette interprétation ne tient aucun compte des signes de cantillation. La structure de la phrase, indiquée par le rythme, est d'associer et de lire ensemble les mots « proche de lui par sa famille ». Et, puisque le dernier terme est marqué d'un *tif'ha*, qui indique une courte pause (comme une virgule), la dernière formule « il l'héritera » constitue donc un membre de phrase distinct. Du point de vue des signes de cantillation, il faut lire ici : « Vous donnerez son héritage à sa parenté proche de lui par sa famille, il l'héritera ». Or Rava

¹ Cf. *Baba Batra* 108 a – 109 a.

lit « Vous donnerez son héritage à sa parenté proche de lui, par sa famille il l'héritera ». Les *téamim* (signes de cantillation) ne sont pas respectés.

Avant d'interroger ce qu'il en est d'une traduction, demandons ce qu'implique, selon la belle formule de Meschonnic, une écoute généralisée du langage. En quoi est-elle « généralisée » si elle se limite aux énoncés explicitement proférés ? Par définition, ces énoncés résonnent à travers toute l'œuvre, ils font écho à d'autres énoncés employant les mêmes formulations. À l'intérieur du livre, les mots et les phrases s'interpellent et se répondent. Le Talmud analyse ainsi longuement, par recoupements, le terme אֵין (écrit avec un *Youd*), dans la formule וְכֵן אֵין לוֹ (« et n'a pas de fils »). Cette accentuation du mot lui indique que la privation ne porte pas uniquement sur la personne du fils, elle inclut aussi les enfants de celui-ci. Lisant la phrase « Si un homme meurt et n'a pas de fils », on entend une privation généralisée, littéralement : « et de fils néant pour lui ». Ni fils, ni petits-enfants par son fils. Puis, le Talmud analyse le verbe « transférer » dans l'expression « vous transférerez (וְהֵעֲבַרְתֶּם) son héritage à sa fille ». Alors que le texte utilise systématiquement dans les autres cas le verbe « donner » (וְנָתַתֶּם), l'usage du verbe « transférer » implique, logiquement, que la passation de l'héritage à la fille rompt un certain ordre, et déplace certaines positions. Je ne développerai pas ici les conséquences qu'on en tire, la remarque seule suffit. Il analyse aussi les termes אֶרְוֹ (parenté) et מִשְׁפָּחָתוֹ (famille), dont on a vu quelques suites. Une écoute généralisée doit tenir compte de ces connotations qui, sans cesse, traversent les énoncés et les modifient. En outre, dans un texte déployant explicitement un ordre de passation, qui hiérarchise la parenté d'une façon précise, être à l'écoute implique de s'imprégner de la logique mise en œuvre et de la faire résonner, à son tour, avec l'ensemble des éléments logique et hiérarchiques de la parenté dans le reste du livre. Le Talmud raisonne longuement sur les positions respectives du fils, de la fille, du père et des frères les uns vis-à-vis des autres ; en comparant le problème de l'héritage avec d'autres pratiques qui mettent en œuvre les rangs respectifs de chacun (par exemple, le lévirat) et la hiérarchie de leur préséance. Face à un texte déployant une séquence logique, une écoute généralisée suspend celle-ci aux autres séquences et aux autres considérations du même type. Le résultat de ces investigations conduit, certes, à des paradoxes. Par exemple, le fait que le terme אֶרְוֹ (parenté) désigne le père (selon certains Tanaïm) se heurte au fait que, dans la logique de la passation de l'héritage, le père ne peut hériter après ses propres frères. Donc, *puisque* le père est écrit dans la séquence, et *puisque* cette séquence n'est pas logique, c'est que « les versets ne sont pas écrits selon leur ordre ». Voilà à quoi conduit l'écoute généralisée d'un texte. Et voilà ce qu'il est digne de nommer une « lecture » du texte. Faire moins que cela, ne pas suivre les

enchaînements rigoureux des connotations et des relations d'ordre que le texte mobilise, ne pas aller jusqu'à bousculer ses énoncés par respect mal placé, c'est s'en tenir, par paresse, aux seuls énoncés, et reculer devant le travail et les conséquences d'une écoute généralisée.

Ces procédures talmudiques heurtent le sens commun. Ne doit-on pas, objectera-t-on, s'en tenir rigoureusement au « c'est écrit » ! Pourquoi mêler directement réflexion et déduction à la lecture ? Il faut distinguer la simple lecture du « c'est écrit », et ce que la réflexion du lecteur ajoute de son propre chef ; ces deux choses ne se confondent pas ! Pourtant, ce recul devant l'intrusion interprétative, qui paraît à la fois sensé et rigoureux, n'est même pas pertinent dans une culture alphabétique. Que signifie « lire » en s'en tenant au « c'est écrit » lorsque la succession linéaire des mots ne fait pas sens ? Comment, dans ce qui est aussi un texte législatif, accorder l'héritage d'un homme à ses oncles paternels, si le propre père du défunt n'hérite pas ? Les questions logiques ne sont pas réservées aux syllabaires hébraïques. Elles affectent nécessairement et pareillement les systèmes d'écriture alphabétique. Il s'agit d'un choix et d'une position inhérente au lecteur, quel que soit le texte : par définition, il cherche à donner sens au message qu'il déchiffre. Il ne peut en être autrement, sauf à vouloir prendre le texte en défaut pour démontrer sa nullité. Une vraie lecture est intrinsèquement généreuse. Elle n'abandonne pas un texte à son incohérence apparente, elle cherche l'intention derrière le dire¹, elle prête à l'œuvre plus et autre chose qu'elle ne dit, elle pallie ses défaillances, et fait parler ses silences. Toute lecture véritable est, à un degré ou à un autre, une « reconstruction » de l'œuvre. La prétendue rigueur scientifique qui s'en tient strictement au « c'est écrit » méconnaît la réalité de la relation entre une œuvre et son lecteur. Une œuvre est un torrent de mots. Elle offre son écoulement impétueux et désordonné, ses bifurcations, ses arrêts, ses enchevêtrements de signifiants, sa pluralité de sens, à un lecteur qui doit systématiquement la reconstruire, et même la reformuler ; c'est pourquoi, un texte riche produit toujours des lectures plurielles. La question, au fond, n'est que celle de l'audace. Les systèmes alphabétiques, tant par leur configuration matérielle que par choix idéologique, rendent les lecteurs timorés. Alors que les syllabaires hébraïques, tant par leur configuration

¹ Dans une traduction, évoquer « l'intention » (כוונה, selon la terminologie commune des commentateurs) d'un énoncé a une signification précise. Il ne s'agit pas de se substituer à un auteur imaginaire, mais de mesurer précisément la formulation que le traducteur juge adéquate. Chercher l'intention d'un texte exclut la simple translittération, le transfert neutre d'une langue à une autre, le procédé mécanique d'une traduction objective. Un traducteur généreux se prête à toutes les connotations d'un énoncé original, s'efforce de formuler sa richesse et sa rigueur dans une autre langue, selon la ou les significations qu'il accepte lui-même comme pertinentes. Traduire généreusement, c'est être capable non seulement de dire la chose selon une autre langue, mais aussi de l'endosser.

matérielle que par choix idéologique, encouragent l'audace du lecteur¹. Une « écoute généralisée du langage » engage à soutenir tous les champs sémantiques du texte, à fortiori leur logique. Mais, dans un texte reconstruit à la lecture, le rythme aussi est reconstruit. Les טעמים (*téamim*) sont aussi objets de lecture, au sens fort du terme. En eux-mêmes, ils indiquent et proposent, mais ne décident rien. Même l'ordre des mots ne décident rien hors la raison du lecteur.

Il est bien vrai que l'herméneutique juive ne respecte pas la poétique au sens de Meschonnic. Non, décidément, le טעם (*taam*) d'un verset (sa raison, son sens) ne se réduit pas aux טעמים (*téamim*) de la Massorah². Pour la simple raison que le rythme n'est qu'une partie minime de l'écoute généralisée du langage. Le Talmud ne s'en tient jamais au rythme de la cantillation. Non parce qu'il le négligerait et serait incapable d'en prendre la mesure, certains textes accordent au contraire une valeur fondamentale à la cantillation³ ; mais parce que celle-ci n'épuise jamais la question du sens. Elle n'en est qu'une partie, et pas la plus décisive. La question du sens est si complexe que l'écoute généralisée du langage tire le lecteur dans toutes les directions. Certes, il n'est pas forcément requis de savoir répondre à des sollicitations multiples, en particulier lorsqu'elles sont contradictoires. La lecture de Nombres 27:8 sq., rapportée plus haut, n'est que l'une des interprétations du Talmud. Une autre consiste à lire dans le mot וְאִשְׁתּוֹ une allusion à l'épouse, sa parente par alliance qui est davantage la chair de sa chair que tout membre de sa famille⁴. Au niveau du Talmud, il est nécessaire d'entendre chaque démarche et d'en saisir la pertinence à travers la lecture du texte biblique. Le foisonnement des interprétations enseigne à écouter un texte dans toutes ses acceptions, toutes ses nuances, toutes ses aspérités. Que doit faire, au bout du compte, le lecteur et le traducteur de la Bible ? Doit-il choisir finalement une voie d'interprétation parmi d'autres ? Mais le lecteur-traducteur peut être aussi tiraillé entre les interprétations, hésitant, parce qu'il est sensible, au fond, à la complexité du texte. À ce niveau, la simple *possibilité* d'une traduction

¹ Jusqu'à quel point cette assertion est encore vraie aujourd'hui, au sein d'un judaïsme cerné par les affirmations dogmatiques, est une question pertinente. L'atelier de Meschonnic a le mérite de secouer profondément les esprits, et de rendre les antiques valeurs de lecture actuelles ; même s'il ne s'en rend pas compte et croient faire œuvre de nouveauté en déstabilisant un rapport sclérosé au texte.

² On peut se faire une idée plus juste et plus complète de la notion de טעם (*taam*) d'un verset, en analysant la controverse fameuse sur la façon dont la « signification pratique » d'un verset est gérée par la *halakha* (דרשין). Voir *Sanhédrin* 21 b ; *Baba Métsia* 115 a.

³ Voir, par exemple, *Nédarim* 37 a, étudié plus loin dans ce chapitre.

⁴ Cf. *Baba Batra*, *ibid*. En ce qui concerne la priorité du rapport avec l'épouse du point de vue de la proximité et de la parenté, voir Ramban (Na'hmanide) sur Genèse 2:24, cité et commenté dans mon article « La création de l'humanité » dans *Fondements de l'humanité*, sous la direction de M. Tapiero, Cerf, 2010.

devient une question abrupte et presque inaccessible. Tant qu'une lecture reste enracinée dans l'oralité, les signifiants cumulent les fonctions, les allusions restent toutes vivantes, on peut « dire » à la fois ainsi et autrement. L'oralité est le lieu de prédilection des énoncés à caractère problématiques. Elle n'oblige jamais un lecteur à soutenir, malgré lui, des énoncés assertoriques ou apodictiques. Le ton catégorique n'est pas indispensable. L'écriture, déjà, confine le nombre des énoncés possibles. La matérialité de la chose écrite : le poids, l'épaisseur, le labeur de la transcription, la quantité de matériau disponible, tout concourt à limiter le champ d'une problématique et à réduire la quantité des énoncés. Mais, en tant que telle, l'écriture n'implique jamais de renoncer au caractère problématique. L'écriture torturée du Talmud en est la preuve vivante. Certes, il faut renoncer à la belle forme discursive, à la linéarité classique qui va d'une prémisse à une conclusion ; il faut accepter la dispersion, le foisonnement, les questions et les réponses, etc. Mais, tout cela ne représente, encore, qu'un choix d'écriture. Il n'en va plus de même dans la traduction. Car celle-ci a, en Europe, un format littéraire précis. Et ce format exclut absolument le caractère problématique de la lecture. Le mouvement même du traduire, dans son effort de substituer un texte à un autre, est intrinsèquement et foncièrement catégorique. Une assertion contre une autre, telle est la loi du genre. La logique du « un contre un » appliquée aux signifiants et aux énoncés détruit radicalement toute possibilité de polysémie. Elle peine et s'épuise à respecter les connotations et les allusions. Son effort pour conserver inchangée une terminologie fixe, alignant chaque mot hébreu face à un correspondant français, comme l'exige la loi du « un contre un », se brise devant la barrière des langues qui requiert une traduction originale et adaptée à chaque contexte. Bref, le principe de la traduction-substitut, image fidèle de l'original ou construction du comparable, récuse toute possibilité de créer un espace de traduction problématique ou problématisant. La traduction reste prisonnière de l'assertorique, et rien ne peut l'en sauver. Pour remplir le programme d'une écoute généralisée du langage, il faudrait accepter de dépasser et de briser la forme littéraire de la traduction. On doit en déduire que traduire un texte biblique, à proprement parler, en fonction des canons littéraires d'une traduction en langue européenne, est impossible.

Quelque chose, pourtant, résiste à ce constat. Non pas quelque besoin extérieur, espérance ou curiosité envers un texte chargé de sens et d'histoire. Mais une donnée intrinsèque à l'écriture du texte invite à relancer la traduction, quoique sous une forme transformée. S'il est vrai que l'écoute d'un texte en déploie les significations latentes, s'il est vrai que sa structure et son rythme emporte le lecteur dans un espace d'énoncés cumulatifs et problématiques, s'il

est vrai que sa logique conduit à reformuler l'ordre même du texte, il reste que l'œuvre elle-même conserve une retenue et une discrétion que le déploiement talmudique ignore. Ce qui ne manque pas d'interpeller les commentateurs. Puisque le texte veut en dire davantage, pourquoi se retient-il ? Puisque la logique qu'il impose est celle d'une séquence spécifique, pourquoi y renonce-t-il lui-même ? Pourquoi rester dans l'allusion, puisqu'elle est destinée à être entendue ? Ces questions aussi relèvent d'une écoute approfondie de l'œuvre. Mais elle dépasse et transforme l'objectivité littéraire, car elles interrogent un style du point de vue subjectif de son intention. La question « pourquoi taire, si l'on veut et peut dire ? » s'adosse à une intention, et donc à un sujet parlant. Elle questionne une subjectivité travaillant le texte. Elle ne s'inquiète pas de ce que les mots disent, mais de ce que veut celui qui les profère. Elle soulève une question difficile sur la « sensibilité » qui affleure dans le texte, sur les attendus et les présupposés d'un sujet parlant s'exprimant avec une étrange retenue.

Dans un mouvement de retour à l'œuvre, postérieurement à son déploiement dans le Talmud, Na'hmanide se demande, puisque le père est une figure décisive des lois de l'héritage, pourquoi n'est-il pas tout simplement inscrit explicitement à sa place ?

Nos maîtres ont reçu que le père hérite de son fils, lorsque ce dernier meurt sans descendance. Mais l'Écriture n'en fait pas état. La raison [pour laquelle le père hérite] est que, selon les lois de l'héritage tout légataire hérite puisque la relation de proximité [entre les héritiers] est égale [des deux côtés]. Puisque l'Écriture dit que le fils hérite de son père, le père hérite aussi de son fils ; et aussi parce que l'héritage suit la chaîne de la descendance en ligne directe et non latéralement [*i.e.* non pas en passant directement d'un frère à un autre, mais en passant d'un fils à son père, puis, de celui-ci à ses autres fils]. En conséquence, le verset stipulant que « vous donnerez son héritage à ses frères » signifie que le père reçoit l'héritage dans la tombe et qu'à travers lui, celui-ci passe aux frères du mort. Mais [l'auteur de] la Torah n'a pas voulu dire explicitement que « s'il n'a pas de fille, vous donnerez son héritage à son père », car il veut s'exprimer de façon heureuse (דרך ברכה), sans évoquer le cas de ceux qui sont mort avant leur terme. Et peut-être qu'il n'existait pas de cas où un père hériterait son fils dans la génération qui pénétrera sur la terre promise, or c'est d'eux qu'il parle.¹

À la question : pourquoi cette retenue ? Na'hamanide donne deux réponses. La seconde est faible et sans intérêt, je lui en laisse la responsabilité. La première, en revanche, est d'une autre teneur. Elle recoupe l'étonnement de la Guémara qui s'inquiète du style de la Michna.

¹ Cf. Commentaire de Ramban (Na'hmanide) sur Nombres 27:9.

Celle-ci expose : « Voici ceux qui peuvent, à la fois, hériter et léguer : le père envers ses enfants et les enfants envers le père, et les oncles paternels »¹. La Guémara questionne aussitôt le style de l'énoncé : pourquoi avoir choisi de commencer par « le père envers ses enfants », et non « les enfants envers le père », alors que les deux assertions sont symétriques ? Car, ce faisant, la Michna inaugure la section par le cas du père héritant de ses enfants. Au choix d'écriture de la Michna, la Guémara formule deux objections : premièrement, « on ne commence pas [un discours] en évoquant le malheur », c'est trop brutal ; deuxièmement, la séquence de la Michna inverse l'ordre du verset biblique : « si un homme meurt et n'a pas de fils », et les préférences stylistiques de la Torah doivent aussi faire loi pour la Michna. Ces deux considérations littéraires (l'ordre naturel et l'ordre du verset) concourent au même résultat : les enfants succèdent à leurs parents. Il est, à la fois, étrange et révélateur que ce genre de considération se donne cours à propos de la mort d'un homme. Dans un texte de loi ordinaire, tel que la tradition juridique occidentale en produit, il n'a ni sens ni légitimité. Lorsque l'énoncé de la loi n'a plus rien de poétique, lorsque « la loi » veut délibérément repousser toute forme de sensibilité, il n'importe plus de ménager le sentiment d'un lecteur ni le style littéraire de ses sources. Mêler sentiments et littérature à des questions financières est oiseux. Au regard de la tradition juridique occidentale, ces considérations déplacées ne sont que de la « sensiblerie ». Car la loi ne peut être sensible sans tomber dans la mièvrerie et l'incohérence. Il s'agit bien ici d'une controverse sur le sens et le réel de la loi. Car, c'est ce style « sentimental » que la Guémara invoque, qu'elle repère dans la Bible et dont elle fait objection à la Michna. Sommée par elle-même de répondre, la Guémara réplique par une formule caractéristique du *style* de la Michna : « Lorsque, pour le Tana, un enseignement est obtenu par *dracha*, il lui est précieux ». Le style de la Michna est de commencer systématiquement par un enseignement qui n'est pas explicite dans le texte biblique. Elle met en avant ce qu'elle a su découvrir dans le texte, sans qu'il soit dit ; elle évoque d'abord ce qu'elle a sut déduire. Bref, le style de la Michna est de mettre en relief le fruit de sa lecture. Ce que la Bible conserve en sa retenue, la Michna l'expose sans retenue, y compris lorsque cela offense la sensibilité ordinaire. Cela ne signifie pas que la Michna soit insensible et qu'elle méconnaisse la littérature, mais plutôt qu'elle est d'abord intéressée par ce qu'elle apporte de neuf. Situer la traduction dans ce périmètre, entre Bible et Michna, c'est lui imprimer une tension entre deux styles de pensée et de parole opposés. Entre conserver un dire dans sa retenue, dans la limite étroite de ses énoncés, en respectant ses non dits et ses

¹ Cf. *Baba Batra, ibid.*

silences, alors même qu'on les sait parlants ; et exposer au contraire ce dire à une pensée discursive qui le retourne dans tous les sens¹, sans aucune pudeur, attentif uniquement au surgissement d'énoncés nouveaux, requérant et questionnant la moindre faille, le moindre silence. Le paradoxe est que tout cela, qui est incompatible, relève de l'écoute généralisée du langage. Mais, pour en être conscient, il faut avoir traversé le Talmud. Il faut *savoir* ce qu'un dire recèle pour percevoir son silence. Il faut *connaître* l'infini déploiement de la pensée hébraïque pour comprendre l'immense rétention de son foyer. On n'entend rien à un verset biblique, ni dans son déploiement ni dans sa retenue, si on ne l'écoute pas à partir de ce que la tradition dite « rabbinique » a su lire en elle. La traduction d'un ouvrage biblique s'inscrit forcément dans cette tension entre retenue et déploiement (qui est d'ailleurs l'un des premiers sens du mot *pérouch*), écoute généralisée de l'œuvre dans tous ses états.

Ces remarques conduisent à resituer la question de l'interprétation. C'est une catégorie mal définie dans la culture grec-romano-européenne. Nous avons essayé d'en montrer plus haut les raisons. L'idéologie qui sous-tend le système alphabétique évince la position de l'interprète et, d'une certaine façon, la conteste en permanence ; et le rapport à la vérité du texte, qui en découle, est si fortement inspiré par des évidences « oraculaires » que toute démarche interprétative est perçue comme une manœuvre dilatoire. L'interprétation n'est évidemment pas inconnue des littératures grecques et latines, et de leurs héritières. Mais elle reste un concept mineur, dont la portée est mutilée. D'un côté, les conflits d'interprétation (selon l'expression usuelle) sont forcément toujours nombreux, dans tous les domaines : art, bien sûr, et politique et philosophie, mais aussi fait social, historique ou scientifique, etc. Je n'essaierai même pas de définir les supports de ces divergences d'interprétation, pour la raison que je crois la question originellement mal posée. Car, de l'autre côté, l'espace culturel alphabétique privilégie son propre modèle du savoir qui exclut de la science tout ce qui relève de l'interprétation. Parler d'interprétation, dans ce contexte, c'est se vouer aux « opinions », ou, comme l'on dit aujourd'hui, « à la subjectivité »². Dans ce cadre, les rapports du « savoir » et de « l'opinion », sont devenus progressivement, avec le développement de la philosophie grecque et du christianisme, les rapports du général et du particulier, puis ceux de

¹ Cf. *Pirké Avot* 5, 27 au nom de Ben Bag Bag.

² Je ne prétends nullement que la science ne soit qu'un produit dérivé du système alphabétique et du rapport au texte qui en découle ; la question requiert un long examen des modalités de la culture grecque. Je signale seulement l'évidence d'une préférence et d'un choix fondamental du régime de savoir, intimement lié au développement des systèmes alphabétiques.

l'universel et du singulier¹. Une telle configuration suppose un rapport au texte déterminé, qui place naturellement tous les lecteurs dans une position égale et identique devant l'écrit, qui les rend donc tous interchangeables et substituables ; et voue, ainsi, l'interprétation à « l'accident », à la singularité individuelle, étymologiquement, à l'idiotie.

Le rapport au texte, dans la tradition hébraïque, ne peut évoluer selon ce modèle. L'interprétation y est un concept majeur. Nécessairement, du fait de l'importance (quantitative et qualitative) des décisions dont le lecteur est investi, n'importe quelle lecture est toujours, par définition, *construite*. Elle ne l'est pas nécessairement ni toujours pour ce lecteur-là, singulier, qui, maintenant, lit la Bible. La construction de la lecture peut-être, en partie, un produit historique, assumé inconsciemment par tous les lecteurs d'une époque. Toutefois, même si c'est le cas, la part de décision qui revient au lecteur n'est jamais nulle. En outre, ces constructions historiques sont connues des lettrés, qui ne les valident pas toujours ni forcément tous de la même façon. Le principe d'une position une et identique de lecture, qui rendrait les lecteurs interchangeables, et exclurait l'interprétation du champ du savoir, reste inconnu du judaïsme. Les lectures du texte fondateur de la tradition juive demeurent forcément plurielles, car tout lecteur digne de ce nom (ce qu'il est, s'il est lettré) est voué à construire une lecture singulière.

Rava dit : Un homme doit toujours étudier à l'endroit que son cœur désire, selon les mots « Car il ne désirait que la Torah de Dieu » (Psaumes 1:2). Et Rava ajouta : Au début, la Torah est nommée celle de l'Unique, qui est providentiel, mais à la fin elle appelée de son nom, selon les mots : « Il ne désirait que la Torah de Dieu et méditait *sa* Torah [*i.e.* la sienne propre] jour et nuit » (*Ibid.*).²

Plus le rapport au texte est intense, plus il est savant, moins il est substantiellement universel. Certes, d'autres, en foule, peuvent accepter et s'approprier la lecture d'un seul, lorsqu'elle est forte et convaincante. Mais, par définition, l'universalité qui fait originairement défaut restera à jamais introuvable. Les lecteurs peuvent s'associer, former des groupes et des

¹ À ma connaissance, la question n'a jamais été abordée directement sous l'angle de l'alphabet et du rapport au texte ; mais on trouve de précieuses indications sur les rapports entre science et système de notation dans les ouvrages de Gottlob Frege, en particulier dans le recueil *Écrits logiques et philosophiques*, traduit par C. Imbert, Seuil, 1971. Le problème est repris sous l'angle de la psychanalyse lacanienne par Guy Le Gaufey, *L'incomplétude du symbolique*, EPEL, Paris, 1996. Sur la formation de l'universel et le rapport au langage, les travaux les plus importants sont ceux G. G. Granger, *La théorie aristotélicienne de la science*, Aubier, 1976 ; B. Cassin, *La décision du sens*, J. Vrin, 1998 ; M. David-Ménard, *Les constructions de l'universel*, Puf, 1997. Sur les liens entre la problématique de l'universel et la religion chrétienne, voir J.C. Milner, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Verdier, 2003.

² Cf. *Avoda Zara* 19 a.

« partis » ; loin de réconcilier tous les lecteurs, ces « partis » ne font qu'accentuer leurs divisions. Il existe, historiquement, des partisans de Rachi, d'Ibn Ezra, de Maïmonide, de Na'hmanide, etc. ; des partisans de la lecture midrachique, de la lecture philosophique, de la lecture cabalistique, etc. Ces petits mondes ne s'entendent, parfois, que sur une seule chose : l'autorité accordée au texte biblique. Quant au reste, dans un même livre, ils ne lisent tout simplement pas les mêmes choses. Il est inutile de s'étendre là-dessus, la chose est suffisamment connue.

La position décisive de l'interprétation a des conséquences fondamentales sur la configuration du savoir qui en résulte, et sur les rapports entre foi et savoir. Ce qui fait foi dans le judaïsme est, évidemment, le texte de la Bible. Mais, le problème est que ce texte ne peut jamais être donné là, simplement offert à la lecture ; il est toujours construit. Il est toujours soumis à des décisions qui affectent, selon la qualité du lecteur, tous les niveaux du texte. Seul l'ignorant complet de la tradition hébraïque peut méconnaître ce point. Dans la suite, j'essaierai de mettre en relief les champs dans lesquels cette décision agit, parcourir les niveaux du texte pour montrer le travail de la lecture dans ses principaux états. Ce qui permettra, aussi, de mieux cerner le « savoir » qui caractérise la tradition hébraïque. Avant cela, il faut dire un mot général qui vaut pour tous les niveaux du problème de l'interprétation. Une fois entendue qu'une interprétation n'est pas une opinion, elle relève forcément d'un savoir. C'est pourquoi la décision du sens s'argumente, parfois longuement. Et c'est un aspect que Meschonnic, à sa manière, a profondément compris. Ce savoir se manifeste dans la qualité et la richesse de l'argumentation et dans la finesse et l'intelligence du jugement. Mais, un savoir se reconnaît d'abord à la conscience qu'il a de ses limites. Comparé à la foi et à la doctrine, le savoir est toujours partiel et relatif. On ne sait jamais tout, d'un savoir rigoureux et ordonné, et on ignore souvent les choses les plus fondamentales. Ce que l'on sait est arraché à l'ignorance après un dur labeur, une fois un problème ou une notion pénétré à fond. Ces limitations criantes sont inconnues au régime de la foi et de la doctrine. L'incertitude et la frustration disparaissent dès que l'on confond la prétention au savoir, qui est toujours vaste et entière, avec notre savoir *personnel* et *effectif*, qui est toujours extrêmement étroit et limité. En outre, dans un champ ayant renoncé à toute prétention universelle, du moins de façon directe et immédiate, tout ce que l'on sait est relatif à des démarches déterminées. Le savoir obtenu en un point de texte, de pensée, de mœurs, n'est pas toujours exportable ni vérifié pour tous de la même façon. Tandis que la foi et la doctrine enveloppent toutes choses, elles parlent uniformément à tous les sujets, sur tous les sujets et ont réponse à toute question. L'art de la

rhétorique consiste, évidemment, à faire passer foi et doctrine pour un savoir. On sait depuis longtemps qu'il suffit de parler le langage des savants pour paraître tel à son tour. Le Talmud (*Sota* 21 a) qualifie ce pseudo-savant de « crapule rusée » : cette appellation s'applique à celui qui répète le discours explicite de la Torah sans en comprendre les raisons, parce qu'il ne s'est jamais attelé à leur étude en profondeur, en fréquentant les « disciples des sages ». L'exercice du savoir ne se repère pas au boniment de l'artiste, mais au fait que le sujet qui s'y attelle renonce aux prétentions communes aux croyants. En particulier, il doit renoncer à l'idée qu'il existerait une réponse définitive à quelque problème que ce soit, et que la doctrine vraie serait celle qui vient à bout des incertitudes. En fait, c'est précisément le contraire qui est vrai. Laissons parler, sur ce point, l'un des maîtres de la tradition hébraïque, et un des plus grands talmudistes. Au XIII^{ème} siècle, Na'hmanide écrivit un livre en réponse aux attaques de Rabbi Zéra'hia Halévi contre l'ouvrage de *halakha* de Rabbi Juda Alfassi. Dans son introduction, il précise, à la fois, la nature d'une controverse, et les limites du savoir dont elle témoigne :

Toi, lecteur de mon livre, ne t'imagines pas que toutes les répliques que j'adresse à Rabbi Zéra'hia sont toutes, à mes yeux, des répliques concluantes, que tu serais contraint d'accepter malgré ta réticence, et que tu te glorifierais [ensuite] de pouvoir mettre en doute auprès de ceux qui les étudient, ou qu'il faudrait que tu épuises ton esprit à pénétrer par le chas d'une aiguille pour repousser la contrainte que mes arguments exerceraient sur toi. Il n'en est pas ainsi ; car quiconque étudie notre Talmud sait pertinemment qu'il n'existe aucune preuve décisive entre les interprètes ni, en général, d'objections définitives. Car cette sorte de savoir (הכמה) ne comporte pas de preuve absolue, contrairement aux sciences géométriques ou astronomiques. En revanche, mettons toute notre ardeur et notre capacité, lors d'une controverse, à repousser une des opinions grâce à des argumentations (סברות) concluantes, forçant les traditions à reposer sur elles, et accordons un plus grand talent à celui qui soutient [ladite opinion] qu'à la littéralité des *halakhot* et à la bonne tenue des sujets traités, et cherchons à conserver [envers toute chose] l'accord de l'intellect rigoureux ; tel le terme absolu de nos possibilités.¹

Concluons sur ce point. L'écoute généralisée du langage est, peut-être, l'attitude la plus judicieuse requise à propos de la traduction des textes hébraïques. Mais elle va bien au-delà de ce qu'Henri Meschonnic soupçonne. En particulier, si elle doit éviter la longue tradition des interprétations dites « rabbiniques », elle ne peut conduire qu'à la formation d'opinions superficielles et de doctrines ignorantes. Car la tradition hébraïque a accumulé un savoir

¹ Introduction de Ramban (Na'hamnide) à son *Séfer Mil'hamot Hachem*, éditée au début de la partie du traité *Bérakhot* consacrée aux *Hilkhot Rav Alfás*.

immense, extrêmement diversifié, dans le domaine des démarches interprétatives. Nos aperçus précédents n'en donne qu'une vision infime. Pour nous, qui venons longtemps après que ces démarches aient été élaborées, le problème est de tracer un chemin dans ce massif, l'enrichissant au passage comme l'ont fait nos devanciers, mais, surtout, tranchant dans le vif. La question pratique de la traduction, dans sa forme littéraire actuellement reçue, est qu'il faut pouvoir respecter la retenue d'un texte dont les ramifications pullulent. Or, il suffit d'avoir suffisamment « d'oreille », et ne pas être borné par des évidences scripturaires, politiques, éthiques, doctrinales, etc., pour les entendre parfois toutes. Que faire, alors ? On peut fuir le problème et refuser de choisir, mais c'est aussi refuser de décider. Or, lire un texte biblique contraint forcément à quelque décision. La traduction est donc nécessaire ; et elle est aussi impossible. Au bout du compte, une fois la part faite aux contradictions, il reste la position de l'interprète. Plus précisément, il reste une position dans la chaîne de la transmission des interprètes. C'est-à-dire, une *prise* de position dans le champ des argumentations et des pratiques discursives de la tradition hébraïque. Traduire, c'est sillonner les routes bâties par les interprètes, choisir celles que l'on suivra selon la qualité de leur argumentation, et, finalement, préférer la plus riche et la plus adéquate. N'étant pas les premiers à lire la Bible, nous savons que la prétention à être le rigoureux « passeur » du message biblique n'est qu'une illusion, due à la fascination pour une vérité oraculaire. Que cette vérité scripturaire soit l'annonce de la venue du Sauveur, ou quelque nouvelle forme de poétique, ne change rien à la naïveté du propos ni à la gravité de ses conséquences politiques. L'interprétation ne délivre aucune vérité d'évidence ni de science. On pourrait la dire rigoureusement « poétique ». Mais, à condition de l'entendre dans son sens propre de *poiésis* : « action de produire en fonction d'un savoir »¹. Pour que cette *poiésis* suffise à lire rigoureusement les énoncés bibliques, il faut qu'elle abandonne ses prétentions simplement littéraires, pour rejoindre le terrain vivant d'une construction plurielle : celle d'un texte, celle d'un sujet et celle d'un mode de vie. Je crois que Meschonnic en a fait le rêve, sans pouvoir le mener à son terme. Quelque chose entrave toute tentative dans ce sens, en effet, au sein des catégories les plus fondamentales de la civilisation gréco-latine. Dans la philosophie d'Aristote, la plus rigoureuse à tous égards, dans l'analyse des modalités essentielles selon lesquelles se constitue une civilisation alphabétique, il s'agit de la distinction irréversible entre *poiésis* et *praxis*. Rien ne peut être, en même temps, *poiésis* et *praxis* :

¹ Nous résumons ainsi la position d'Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 3-5. Voir Heidegger, *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Gallimard, 1958, p. 18.

Introduction chapitre II : La décision du sens

Production (*poiësis*) et action (*praxis*) sont distinctes (...); il s'ensuit que la disposition à agir accompagnée de règle est différente de la disposition à produire accompagnée de règle. De là vient encore qu'elles ne sont pas une partie l'une de l'autre, car ni l'action n'est une production, ni la production une action.¹

Ce qui revient à dire que rien ne peut être, en même temps, poétique et éthique. Or, dans la lecture et la traduction des écrits bibliques, c'est tout le contraire. La discipline que la tradition hébraïque nomme « étude de la Torah », et qui est au cœur des pratiques talmudiques et midrachiques, est précisément construite par l'articulation de la *poiësis* et de la *praxis* dans la « lecture » de la Torah. Étudier la Torah, c'est « lire » des textes en sorte que, à la fois, des sujets et un enseignement s'y constituent. Les opinions qui se forment dans l'étude sont, toujours, celle des sujets qui les soutiennent. Elle est donc une *praxis*. Mais, elles engendrent aussi des champs de savoir qui s'expérimentent et se transmettent, et qui peuvent devenir, à leur tour, « textes » pour les suivants. Elle est donc aussi une *poiësis*. La traduction ne peut que se rattacher à cette éthique-poétique, d'une façon ou d'une autre. Il s'ensuit que traduire la Bible en français, c'est, dans la mesure du possible, mener une étude hébraïque en français. On voit immédiatement le paradoxe et les limites de « l'hébraïque en français ». Certes, un paradoxe n'est pas une absurdité. Il ouvre un espace difficile, traversé d'illusions et de faux-fuyants, où les termes les plus simples deviennent facilement des pièges, mais où les apparences ne sont pas toujours trompeuses, et où la langue est parfois surprise par sa propre richesse. Un espace paradoxal n'est pas inhabitable. Mais, tout cela ne touche encore en rien au réel de la langue française. Que peut-elle recevoir, c'est-à-dire accepter, d'un usage aussi radical du signifiant ? À quoi bon une écoute généralisée du langage biblique si la langue d'accueil reste habitée par la seule vérité oraculaire ? Il ne suffit pas de raisonner sur l'hébreu, il faut au moins questionner le versant de la langue d'accueil. Certes, il existe une poésie française ; mais cela ne fait pas d'elle une éthique. Meschonnic annonce un programme qui romprait avec les usages éculés des postures doctrinales. Mais ce n'est qu'une revendication qui, même sur le versant hébreu, est déjà mal soutenue, parce que mal connue. Que dire, alors, sur le versant des pratiques textuelles françaises ? On sait en France, au moins depuis Maurice Blanchot, que l'espace littéraire touche au cœur du sujet parlant, et qu'une tension éthique violente traverse littérature et poésie. Sans doute aussi, l'exil constitutif de la littérature, son rapport à la mort, son invention d'une « extériorité », les béances qu'elle se propose d'approcher, trouvent maints échos au plus profond du judaïsme. L'attention soutenue au

¹ Cf. *Éthique à Nicomaque*, VI, 4, trad. J. Tricot, Vrin, 1972, p. 283.

texte, la qualité d'écoute, déployées par Maurice Blanchot, en font un événement exceptionnel dans le champ culturel français¹. L'événement vient de loin, de Mallarmé peut-être, des Surréalistes sûrement. Quelque chose a ébranlé la littérature, l'a sorti de sa fixité, lui a confié un rôle prioritaire et l'a exilé en quête d'elle-même. Mais, des événements aussi étranges ne sont qu'embryonnaires, ils ont besoin de temps pour révéler leur fond et libérer toutes leurs conséquences. Or, rien dans les mœurs intellectuelles et littéraires actuelles ne dit que leurs effets dureront et seront féconds². Un « hébraïsme en français » est plus une gageure qu'une position assurée. Cela s'apparente davantage à une espérance messianique qu'à un terrain d'entente entre les cultures. Reste, cependant, le mouvement du traduire et du retraduire des textes bibliques, sempiternelle tentative pour qu'un peu d'hébreu traverse le cercle de la culture française et y distille sa capacité d'écoute. On peut y voir un coup d'épée dans l'eau ; toutefois, contrairement au proverbe, il arrive qu'à force l'on attrape un poisson. En tout cas, l'idée que la traduction des textes bibliques recèlerait une attente messianique vient aussi de loin. C'est la façon dont Maïmonide « explique » les hauts plans du Créateur et les méandres difficiles de l'exil : ballotté entre les peuples, l'enseignement biblique passe de langue en langue, de religion en religion, jusqu'à ce qu'un jour lointain, le monde soit prêt³.

RYTHME ET STRUCTURE DE LA PHRASE

L'illusion majeure en matière d'études bibliques est la conviction enracinée que le texte serait déjà donné là, posé devant nous, n'attendant que d'être lu, expliqué et exploité. Je relève, par exemple, cette exclamation dans la *Poétique du traduire* :

Pourtant le rythme est tout simple. Visible, audible depuis on peut dire toujours. C'est la place de l'accent en hébreu sur *lama* : l'accent conjonctif *munah* porte sur la seconde syllabe.⁴

¹ Voir, en particulier, *L'Espace littéraire*, Gallimard, 1955 ; *Le Livre à venir*, Gallimard, 1959 ; *L'Entretien infini*, Gallimard, 1969.

² On peut d'autant moins extrapoler sur l'évolution éventuelle du rapport au texte en France et en Europe, que les pratiques légales et spirituelles qui sous-tendent structurellement le rapport à la chose écrite sont toujours objet de tensions. À l'heure où j'écris ces lignes, les législateurs européens se proposent d'interdire la circoncision sur le territoire européen, comme si la domination romaine n'avait jamais pris fin dans les esprits, habités par la même bonne conscience et la même ignorance crasse. Or, la question de la circoncision de la chair est la porte d'entrée du rapport juif à la lettre.

³ Cf. *Hilkhot Mèlakhim* 11:4.

⁴ Cf. *Poétique du traduire*, p. 168.

Cette attitude n'est pas propre à Henri Meschonnic. La Massorah est cultivée parfois comme un champ de revendications, à la fois, idéologiques et pédagogiques, destiné à attester du seul texte « véritable » et « authentique ». Ses partisans réclament d'enseigner la lecture de la Bible selon sa cantillation, et déplorent que ce ne soit pas le cas¹.

Cette attitude pose trois problèmes. Le premier est que le plaidoyer en faveur du privilège du texte massorétique sert aussi, parfois, de recours contre ce qui devient, alors, péjorativement, des « interprétations rabbiniques ». Puisque le texte est « donné » entièrement dans ses lettres, sa vocalisation, sa ponctuation, son intonation, etc., la légitimité de la position de l'interprète tend, une nouvelle fois, à s'effacer. Avec elle, tombe aussi le besoin d'un enseignement oral. Du coup, les lectures talmudiques perdent leur force et leur légitimité, elles paraissent de plus en plus controuvées et artificielles. Il n'est pas indifférent que certains des plus grands massorètes se soient convertis au christianisme². Or, loin que le problème crucial du rapport au texte et à la lettre entrave leurs activités, leur conversion n'a rien changé à la qualité de leurs travaux. Le fait, patent, que la conversion au christianisme n'ôte rien à la grande qualité des travaux de certains massorètes signifie précisément que la Massorah peut être exploitée indépendamment du rapport juif à la lettre ; c'est-à-dire indépendamment de l'écho existentiel qu'ont suscité les textes bibliques auprès de ceux qui les ont cultivés, dans leur langue, pendant des millénaires. Telle qu'elle est constituée aujourd'hui, on peut détacher la Massorah de ses racines, c'est-à-dire du travail de réflexion et des décisions qui l'ont constituée, comme une branche morte. Ce sort n'est pas réservé exclusivement à la Massorah, comme si elle comportait un défaut majeur. C'est le destin inévitable de toute forme de tradition et de tout savoir, au sein du judaïsme, lorsqu'il se transforme en discipline autonome, dissociée de la dynamique qui la produit en permanence, laquelle repose sur la décision souveraine du sens laissée au lecteur. Il se produit exactement la même chose, aujourd'hui, sous nos yeux, avec le savoir de la *halakha*, qui devient une sorte de législation générale et abstraite, dépourvue d'histoire et de tradition, débarrassée surtout de ses profondes controverses, des failles qui la parcourent et lui donnent sens, et dont l'ordonnement prétend être désormais réservé à des techniciens spécialisés.

¹ De nos jours, c'est en Israël qu'a lieu le débat ; voir par exemple les articles de Yéhochoua Mena'hém Rosenberg sur le site « Daat » et sur le site « education.gov.il », qui dépend du ministère de l'éducation.

² Par exemple, le premier d'entre eux, le plus important : Jacob ben Hayim ibn Adoniya (XV^{ème}-XVI^{ème} siècle), voir le livre de C.D. Ginsburg, *Jacob ben Chajim ibn Adonijah's Introduction to the Rabbinic Bible*, London, 1865, p. 11 sq. Et, bien entendu, le grand Ginsburg lui-même était converti au christianisme.

La deuxième difficulté est que ceux qui fondent l'autorité de la Bible sur la Massorah, lorsqu'ils ne sont pas chrétiens, doivent nécessairement trouver appui dans la tradition talmudique et midrachique. Ils multiplient alors les références. Il n'est pas possible, ici, de les examiner toutes. Cette tâche n'est cependant pas nécessaire. On fera aisément comprendre, avec quelques exemples, à quel point l'exercice est contradictoire. La source principale est le traité *Nédarim* 37 a, cité déjà en partie plus haut. Le Talmud se demande à quel titre un maître d'école peut percevoir un salaire pour son travail. En effet, enseigner la Torah doit être une tâche assumée gratuitement, puisque c'est aussi gratuitement qu'elle fut donnée par Moïse. Cela s'applique aussi bien à la Torah écrite qu'à la Torah orale. Pourtant, la coutume veut que ceux qui enseignent la Torah écrite perçoivent un salaire, et cela semble légitime. Pour en rendre raison, deux avis s'opposent. Rav dit que l'école fait aussi office de garderie, et un maître d'école peut donc réclamer un salaire au titre de surveillant en charge d'enfants. Ce qui n'a rien à voir avec sa fonction d'enseignant (comme chacun sait). Ce n'est pas l'opinion de Rabbi Yo'hanan. Selon lui, le maître d'école perçoit un salaire parce qu'il enseigne la « ponctuation des *téamim* » (פיסוק טעמים). Selon Rabbi Yo'hanan, la « ponctuation des *téamim* » (פיסוק טעמים) n'est pas, à proprement parler, un enseignement intrinsèque de la Torah reçue de Moïse ; car il faudrait, sinon, l'enseigner gratuitement, comme le reste. C'est un supplément, peut-être indispensable, mais indépendant du contenu de la Torah. Tandis que Rav, au contraire, inclut entièrement la « ponctuation des *téamim* » (פיסוק טעמים) dans l'enseignement transmis par Moïse (*dé-oraïta*). En bref, pour Rav apprendre la Torah écrite consiste à connaître aussi la « ponctuation des *téamim* » (פיסוק טעמים) ; tandis que, pour Rabbi Yo'hanan, celle-ci n'est qu'un supplément qui exige salaire. Or, il va de soi que la pratique matérielle de la lecture requiert que l'enseignement de la Torah écrite inclut *toutes* les dimensions de lecture. On ne peut apprendre à lire le texte biblique qu'en le vocalisant, en le ponctuant, en le rythmant, etc. Et le Talmud Yérouchalmi¹ ajoute même la traduction (*targoum*). La controverse ne porte pas sur la pratique matérielle de la lecture ni sur le travail de l'enseignant mais, uniquement, sur ce qui est considéré comme « dû », comme devoir de l'enseignement, et sur ce qui s'y ajoutant forcément (garderie, ponctuation) mérite salaire. La question posée est celle du « nécessaire » : la Torah reçue de Moïse inclut-elle comme une donnée « intrinsèque » la « ponctuation des *téamim* » (פיסוק טעמים), ou bien non ? Cela ne remet pas en cause l'antiquité de la Massorah mais son degré d'autorité. Est-elle assimilable à

¹ Mentionné par le Ran et le Rif sur place.

la Torah écrite, ou bien en n'est-elle un supplément « techniquement » indispensable de la lecture mais, cependant, indépendant, second ?

Ce passage du Talmud a suscité beaucoup de questions. La première difficulté est de cerner précisément la notion de « ponctuation des *téamim* » (פיסוק טעמים). Dans son commentaire sur *Méguila* 3 a, où figure aussi cette notion, Rachi explique qu'il s'agit des « tons musicaux » (הנגינות) ; cet avis est repris par les Baalé Hatossafot et Roch (*Nédarim, ibid.*). L'expression utilisée par Rachi donnerait à croire qu'est visée la valeur musicale des signes de cantillation. Du coup, selon certains interprètes de Rachi — ceux qui veulent fonder l'autorité de la Massorah¹ — les « tons musicaux », en controverse ici, ne désigneraient que la valeur musicale des « *téamim* » (טעמים), indépendante du rythme et de la ponctuation. Il en découlerait que le rythme et la ponctuation des versets ne sont pas en controverse. Au contraire, ils feraient partie intégrante de l'enseignement du maître d'école, quelles que soient les opinions au sujet du motif pour lequel il perçoit un salaire. Il en résulterait que, de l'avis unanime, la division des versets, par exemple, et peut-être même la valeur rythmique des accents, et donc l'ensemble de la ponctuation, feraient entièrement partie de l'enseignement de la Torah, au même titre que l'apprentissage des lettres de l'alphabet et la lecture des mots. Il existerait ainsi un accord unanime entre les sages du Talmud sur le fait que le rythme est un élément intrinsèque de la Torah écrite ; tandis que les tons musicaux (mélodiques) n'en feraient pas forcément partie, du moins selon un avis. En réalité, on verra ci-après (cf. *Haguiga* 6 b) que, lorsque Rachi parle de « tons musicaux » (הנגינות), il désigne en fait immédiatement le rythme ; il n'a pas du tout à l'esprit la valeur « musicale » ou « mélodique » de la cantillation, mais sa fonction de ponctuation dans la structure de la phrase. Mais cela importe peu à notre démonstration. Admettons qu'il en aille différemment ici, et qu'il règnerait un accord unanime entre les sages concernant l'importance fondamentale du rythme et de la ponctuation dans l'apprentissage scolaire. Quoi qu'il en soit, la portée de ce texte est extrêmement limitée. Il est bien évident qu'un maître d'école enseigne aux élèves à « lire » le texte biblique, et donc à le vocaliser et à le ponctuer. En ce sens, on peut considérer comme allant de soi que la vocalisation et la ponctuation appartiennent de plain-pied à l'enseignement de la Torah écrite. N'est-ce pas cela apprendre à « lire » ! Mais, on ne peut en déduire aucune conséquence concernant l'importance et l'autorité de la Massorah dans l'interprétation des versets et la décision du sens. L'original ne suffit pas à faire autorité. Même si la « ponctuation des *téamim* » (פיסוק טעמים) avait été enseignée par Moïse lui-même, dès le

¹ Voir les références dans les articles de Yéhochoua Mena'hem Rosenberg cités plus haut.

premier jour où il a déclamé la Torah devant les enfants d'Israël¹, cela donnerait une valeur d'antiquité respectable à cette tradition, mais rien de plus. Car les lois de la Torah ne relèvent pas des agissements de Moïse mais de ce qu'il a explicitement déclaré comme « loi ». Sans doute serait-il heureux que le maître d'école enseigne la Torah sur le ton même qu'utilisait Moïse, pour que les enfants la reçoivent comme au premier jour. Mais il ne s'agit que d'un bénéfice psychologique possible, non d'un impératif. Il suffit, d'ailleurs, de rappeler que même les règles de lecture publique de la Torah de Maïmonide ne tiennent aucun compte des טעמים (*téamim*) de la Massorah. Alors que la déclamation publique de la Torah à la synagogue est censée répéter la scène du Sinaï et le don de la Torah². La seule chose que Maïmonide prescrive sur la *qualité* de l'acte de lecture, considéré en tant que tel, est qu'il faut tenir compte de la « précision de chaque lettre » (בדקדוק אות אחת). Mais il ne s'inquiète aucunement de la ponctuation des phrases, et encore moins de la mélodie³. Même si l'on est convaincu que l'apprentissage scolaire de la lecture présuppose l'ensemble des *téamim* de la Massorah, y compris s'il l'on veut les tons mélodiques, cela ne signifie absolument pas que la lecture et l'interprétation de la Torah doivent se tenir dans ces limites. Entre le maître d'école enseignant aux enfants, et l'interprète de la Torah, il y a une marge, qui n'est pas du tout étroite.

Prenons un autre exemple, tout à fait caractéristique du traitement talmudique des rythmes et de la ponctuation de la Massorah. Dans le traité *'Haguiga* (6 b), Rav 'Hisda s'interroge sur la structure grammaticale du verset suivant (Exode 24:5) :

וַיִּשְׁלַח אֶת נְעָרֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲלוּ עֹלֹת וַיִּזְבְּחוּ זִבְחִים שְׁלָמִים לַיהוָה פְּרִים.

(Littéralement) Il envoya les jeunes gens d'Israël ils offrirent des holocaustes ils immolèrent comme victimes rémunératoires au Nom des taureaux.

¹ Cf. *Méguila* 22 a, *Taanit* 27 b. Ce qui ne concerne, au demeurant, que la seule séparation des versets ; c'est-à-dire la ponctuation minimum.

² Une autre personne doit être présente aux côtés du lecteur ; comme au moment du don de la Torah, un intermédiaire (Moïse) se tenait entre Dieu et le peuple. Voir le commentaire de Rabbi Joseph Caro (*Kessef Michné*) sur *Hilkhot Téfila* 12:7, au nom du Rif et du *Talmud Yérouchalmi* ; de même dans les *Hagahot Maïmoniot* (*ad. loc.*).

³ Cf. *Hilkhot Téfila*, 12:6. Selon le commentaire de Rabbi Joseph Caro (*Kessef Michné*), la « précision de chaque lettre » inclut la vocalisation, au moins dans la lecture de la Torah proprement dite. Même chez les décisionnaires séfarades actuels, qui accordent plus de valeur à la Massorah de lecture, « si le lecteur s'est trompé dans les *téamim* de l'Écriture, on ne le fait pas recommencer » (cf. *Yalkout Yossef, Hilkhot Kryat Séfer Torah*, 142, 1). La tradition ashkénaze médiévale est moins contraignante encore que Maïmonide, voir *Tour Ora'h 'Hayim*, 142. Mais, pour les décisionnaires ashkénazes modernes, une erreur de vocalisation ou de ponctuation qui affecte le sens d'un mot doit être corrigée, voir les notes de Rabbi Moïse Isserlès (« Remo ») sur *Shoulkhan Aroukh Ora'h 'Hayim*, 142, et le commentaire de Rabbi Israël Meir Hakohen (*Michna Beroura*). Quant au rythme et à la mélodie en elle-même, nul ne s'en inquiète.

Comment faut-il structurer la fin de la phrase ? Faut-il la découper en deux propositions, et comprendre que, *primo*, ils offrirent des holocaustes, c'est-à-dire, implicitement, des agneaux ; et *secundo*, ils immolèrent des taureaux, comme victimes rémunératoires. Ou bien, ne faut-il lire aucun sous-entendu, et dans ce cas, les « taureaux » font l'objet des deux sortes de sacrifices : holocaustes et victimes rémunératoires. Le Talmud, qui s'intéresse peu aux questions historiques, lui objecte : Quelle importance ! Quel est l'intérêt de la question ? Mar Zoutra répond par l'expression, employée plus haut : לפסוקי טעמי ! L'expression, cette fois, ne peut manifestement pas désigner les « tons musicaux », puisqu'il s'agit de découper la phrase en propositions distinctes, ou, au contraire, de les regrouper en une seule. C'est donc de rythme et de ponctuation qu'il s'agit. La question est : faut-il lire la phrase en deux parties, ce qui requiert une pause entre les deux assertions ?

« Il envoya les jeunes gens d'Israël, ils offrirent des holocaustes ; ils immolèrent comme victimes rémunératoires au Nom des taureaux.

Ou bien faut-il la lire comme une seule phrase continue ?

« Il envoya les jeunes gens d'Israël, ils offrirent des holocaustes [et] immolèrent comme victimes rémunératoires au Nom, des taureaux.

Constatons, certes, que le Talmud s'intéresse effectivement à ce genre de questions¹. Mais, pas trop, cependant, puisque le débat s'interrompt subitement, comme si tout avait été dit. Toutefois, le point décisif n'est pas l'intérêt du Talmud, mais plutôt le fait que Rav 'Hisda ignore, tout bonnement, qu'il existe une Massorah de lecture ayant déjà tranché ce problème. Et, pire encore, tous les maîtres du Talmud semblent l'ignorer puisque la question reste sans réponse ! La démarche de Rachi est instructive :

L'expression לפסוקי טעמי désigne les « tons musicaux » (בנגינות). Si tu penses que deux sortes d'animaux sont offertes en sacrifice, tu dois *décider de l'ordonnance de l'accent* (לפסוקי) de וַיַּעֲלוּ עִלָּתָהּ (הטעם) par un *Etna'hta*, comme nous sommes d'usage de le lire, ou bien par un *Zakèf katân*, c'est-à-dire par une ordonnance (טעם) disjonctive de ce qui vient après le mot. Mais, s'il s'agissait d'une seule espèce animale [des taureaux], tu dois le lire, au contraire, par l'une des autres ordonnances non disjonctives, tel le *Pachta* ou le *Révia*.

J'ai souligné à dessein, dans le commentaire de Rachi, que l'expression massorétique פסוקי טעמי ne désigne aucun contenu ni tradition donnée, mais une activité de décision. Car le Talmud, et Rachi à sa suite, ne tiennent aucun du fait que, d'après la Massorah de lecture, la

¹ Voir l'article de D. Banon, « Poétique et-ou midrach ? Les questions d'Henri Meschonnic », *Entrelacs*, op. cit., p. 378-392.

réponse existe déjà. N'y a-t-il *déjà*, en effet, un *Etna'hta* sous l'expression וַיַּעַל עִלָּת, qui implique que les deux assertions sont disjointes ? Rachi mentionne, au passage, la lecture de la Massorah et, avec une légèreté incroyable, en propose une autre avec un *Zakèf katân*. Puisque ces deux ordonnances ont, ici, la même valeur disjonctive. Puis il ajoute que si l'on pense que le verset décrit une seule sorte d'animaux, des taureaux, alors il faut ponctuer le texte par une ordonnance conjonctive. C'est faire vraiment peu de cas de la tradition de ponctuation existante ! La différence entre l'apprentissage de la lecture de la Torah et la discipline de l'étude saute aux yeux. Aux enfants d'une dizaine d'années, il importe de fixer une première lecture, qui pose le socle d'une compréhension initiale de la Torah. Mais, dès qu'un jeune homme est en âge d'étudier le Talmud, il se heurte aux questions des sages qui l'obligent à un déchiffrement du texte plus exigeant. La Massorah n'est plus, dès lors, qu'un lointain souvenir ; elle n'est pas même un appui mais, seulement, l'endroit d'une pause dans la réflexion, une pratique dépourvue d'autorité. On peut, en effet, s'effrayer de devoir prendre de telles décisions, on aura alors raison de reculer et de s'en tenir à une lecture connue et certifiée par des siècles d'usage. Mais, il ne faut pas se méprendre sur la signification de ce tournant : il n'exprime aucun savoir ni ne repose sur aucune évidence. Il s'agit d'un pur et simple aveu d'ignorance et d'incompétence. Personnellement, je m'en tiens le plus souvent à cet aveu. Il n'y a rien d'humiliant à reconnaître que l'on ne sait pas. La seule chose préjudiciable pour la compréhension du texte biblique est de retourner cette ignorance en profession de foi. Et de prétendre faire comme si la Torah statuait elle-même sur sa lecture à travers la Massorah ! Alors que cette dernière ne peut être qu'une construction, un choix parmi des lectures possibles, qui n'est jamais la possibilité unique et ultime, et qui n'a d'autre autorité que l'usage. En droit, toute personne suffisamment versée dans l'étude de la Bible a barre sur la ponctuation et la cantillation du texte. À lui de l'assumer, s'il en est capable.

Le meilleur modèle, me semble-t-il, est fourni par la méthode des commentateurs médiévaux, en particulier Rachi et Ibn Ezra, dont on s'accordera à reconnaître qu'ils connaissent leur « métier ».

Dans son commentaire d'un passage difficile d'Ézéchiel (1:11), Rachi s'exclame :

Si je n'avais pas vu une ordonnance de *Zakèf gadol* sous le mot וּפְנֵיהֶם, je n'aurais pas su expliquer ce verset.

Le verset en question commence, en effet, par les mots וּפְנֵיהֶם וּפְנֵיהֶם (« et leurs faces et leurs ailes »). Ces deux termes sont suivis d'une description. Or, la structure de la phrase et le

découpage des versets semble indiquer que celle-ci s'applique aux deux termes. Mais, du coup, la phrase devient inintelligible. Heureusement, le mot וּפְנִיָּהּ est ponctué d'un *Zakèf gadol*, ce qui permet à Rachi de les dissocier, et de n'appliquer la description suivante qu'au mot וּכְנִפְיָהּ. On aurait tort d'en déduire que les indications massorétiques sont décisives pour Rachi. En fait, il ne s'en sert que comme d'un moyen pour trouver une solution à un problème. Car, en d'autres passages, Rachi commet des « fautes » impardonnables envers la Massorah, en négligeant complètement ses indications. Par exemple, le verset d'Isaïe (1:9) présente une ambiguïté similaire à celle d'Exode 24:5 signalée plus haut. Il est écrit :

לוֹלֵי הַ צְבָאוֹת הוֹתִיר לָנוּ שְׂרִיד כְּמֵעַט כְּסֹדֶם הָיִינוּ לְעִמְרָה דְמִינוּ.

(Littéralement) Si *Dieu* Tsevaot ne nous avait laissé un reste *peu* nous aurions été comme Sodome nous aurions ressemblé à Gomorrhe.

Comment structurer la phrase ? Faut-il associer le mot « peu » (כְּמֵעַט) à la première assertion, ou à la seconde ? Dans le premier cas, il faut lire que « si *Dieu* Tsevaot ne nous avait laissé un *petit* reste, nous aurions été comme Sodome nous aurions ressemblé à Gomorrhe ». C'est-à-dire, nous aurions été totalement anéantis à l'image de Sodome et Gomorrhe ; mais, heureusement, Dieu nous a laissé un « petit reste ». Dans le second cas, il faut lire « si *Dieu* Tsevaot ne nous avait laissé un reste, *presque* nous aurions été comme Sodome nous aurions ressemblé à Gomorrhe ». C'est-à-dire, nous étions sur le point d'être anéanti comme Sodome et Gomorrhe. Rachi choisit cette seconde lecture, qui laisse au « reste d'Israël » la possibilité d'être « grand » ; et il insiste sur la générosité et l'indulgence divine qui fait que nous existons encore ; car le mot כְּמֵעַט indique que nous méritions d'être détruits complètement. Mais, ce faisant, il ne suit pas les indications de la Massorah qui pose un *Etna'hta* sous le mot כְּמֵעַט. Ibn Ezra s'indigne qu'on puisse soutenir une autre lecture :

Le mot כְּמֵעַט se rattache au mot précédent שְׂרִיד, à cause de l'ordonnance disjonctive, car c'est un principe fondamental de respecter le chemin tracé par les ordonnances (דֶּרֶךְ הַטַּעְמִים).

Parfois, Rachi remercie la Massorah d'exister, d'autres fois il passe outre ses indications¹. On peut en tirer de grandes réflexions de méthodes, en fonction des contextes dans lesquels s'opèrent ses choix. Mais, le plus révélateur est que le même Ibn Ezra, qui répète à loisir l'importance de la Massorah dans la compréhension du texte biblique², ne la suit pas toujours. Lorsqu'elle paraît contredire la structure grammaticale de la phrase, il n'en tient subitement

¹ D'autres exemples de cette attitude duelle sont rapportés par D. Banon dans l'article « L'exégèse de Rachi sur les téamim », *Entrelacs*, op. cit., p. 87-97.

² Par exemple sur Jérémie 3:8.

plus compte. Et, étrangement, cette fois, Rachi et le Midrach suivent résolument l'indication de la Massorah, malgré la difficulté grammaticale. Il s'agit de leurs interprétations des mots אָרְמֵי אֶבֶד אָרְמֵי du verset de Deutéronome 26:5. Sans entrer dans les détails, signalons seulement que le mot אָרְמֵי est marqué d'un *pachta*, ordonnance disjonctive qui marque une pause. Il faudrait donc lire : « [Un] Araméen, détruit mon père ». Lecture que l'on retrouve dans la Haggadah de Pâques, et qui introduit subrepticement le personnage de Laban : Laban voulut anéantir Jacob. Mais Ibn Ezra refuse ce diktat anti-grammatical, car le verbe אָבַד employé sous cette forme, est intransitif. Il est donc, forcément, rattaché au mot précédent : « cet Araméen perdu, mon père ». La Massorah doit céder le pas devant la grammaire.

En matière d'études bibliques, il n'existe pas de repos de l'âme. Une troisième difficulté compromet toute tentative pour abandonner la décision du sens aux indications massorétiques. Certes, l'antiquité de la Massorah est une chose entendue. Même si la notation écrite de cette rythmique est tardive¹, ce retard d'écriture n'implique pas que la rythmique elle-même serait une « invention » tardive. Mais la nécessité (consubstantielle et éternelle) d'une lecture cadencée, et donc d'une oralité, ne préjuge pas de l'état actuel du texte massorétique. Il est avéré que le texte se divise en versets, parce que la cadence des énoncés bibliques le suppose. Mais aucune nécessité n'accompagne la division *actuelle et traditionnelle* des versets. Puisque les indications de fin de versets ne sont pas écrites directement dans le texte, le découpage des versets bibliques et leur nombre exact sont forcément, à l'origine, une tradition orale. Mais, celle-ci nous est-elle encore connue ? Le Talmud reconnaît qu'à son époque ce savoir n'existe plus :

Les anciens étaient nommés des Sofrim (traduit en général « scribes ») parce qu'ils comptaient (*soferim*) toutes les lettres de la Torah. Ils déclaraient que la lettre *Vav* du mot וָחֹן (« ventre » en Lévitique 11:42) est placée à la moitié des lettres du Pentateuque, que les mots וָרֵשׁ וָרֵשׁ (littéralement « chercher chercha » en Lévitique 10:16) sont placés à la moitié des mots, que le [verset commençant par le] mot וְהִתְגַּלַּח (« il se rasera » en Lévitique 13:33) est placé à la moitié des versets (...) Rav Yossef demanda : La lettre *Vav* du mot וָחֹן appartient-elle à la première ou à la seconde moitié du texte ? Ils répondirent : Apporte un livre de Torah et comptons-les ! Rabba bar bar 'Hana ne dit-il pas [qu'en leur temps, pour résoudre des questions de ce genre,] ils ne portaient pas avant d'avoir apporté un livre de

¹ Élaborée entre le VI^{ème} et le IX^{ème} siècle de notre ère, elle est achevée et attestée au X^o siècle ; cf. *Introduction à l'Ancien Testament*, édité par Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi et Christophe Nihan, Labor et Fides, 2004, p. 44. Pour une présentation synthétique de l'histoire des systèmes vocaliques, voir M. Hadas-Label, *Histoire de la langue hébraïque*, Publications Orientalistes de France, Paris, 1986, p. 45-54.

Introduction chapitre II : La décision du sens

Torah et compter ? Rav Yossef répliqua : À leur époque, ils étaient savants dans les écritures pleines et défectives, mais nous ne le sommes plus. Rav Yossef demanda : Le [verset commençant par le] mot פָּנֵאנִי appartient-il à la première ou à la seconde moitié du texte ? Abayé répondit : En ce qui concerne les versets, au moins, on peut apporter un livre et les compter ! Non, nous ne sommes plus savants non plus dans la ponctuation des versets, car lorsque Rav A'ha bar Ada est venu, il nous a dit qu'en occident [i.e. en terre d'Israël] ils découpent le verset suivant en trois unités distinctes : « Dieu dit à Moïse : Voici, je viens moi-même vers toi dans l'épaisseur de la nuée » (Exode 19:9). Nos maîtres enseignent qu'il y a cinq mille huit cent quatre-vingt huit (5888) versets dans la Torah, etc.

Définir les versets dans un texte qui ne comporte aucune sorte de ponctuation est, soit un art intuitif laissé à la discrétion de chacun, soit un savoir fondé sur une tradition attestée. Les maîtres du judaïsme, qui ne considèrent pas la Bible comme une simple « œuvre littéraire », puisqu'ils accordent à ce texte un rang d'autorité légale, philosophique et morale, sont convaincus qu'il ne peut s'agir que d'un savoir. Si on laissait chacun libre de ponctuer le texte à sa guise, selon son inspiration poétique, celui-ci perdrait évidemment toute autorité politique, morale et légale sur les hommes. Or, ce savoir a disparu. De cette disparition, au moins, nous sommes sûrs. Car on connaît une autre tradition que la nôtre, toute aussi antique et légitime que celle qui a cours parmi les Babyloniens, auteurs de ce passage du Talmud : la tradition des sages de la terre d'Israël. Et ces traditions divergent : le verset d'Exode 19:9 peut-être légitimement lu comme le rassemblement de trois versets distincts. Curieuse attitude, dira-t-on ! L'ignorance de la ponctuation d'un seul verset suffirait-elle à remettre en cause la totalité des traditions massorétiques ? Cette réaction n'est-elle pas exagérée ? Ne peut-on avouer notre ignorance au seul endroit où celle-ci est effectivement attestée, tout en conservant notre assurance pour le reste ? On constate, fréquemment, une attitude fortement cartésienne dans le Talmud à l'égard du savoir. Lorsqu'un doute affecte un domaine, loin de cantonner celui-ci au seul point en difficulté, et de circonscrire ainsi étroitement le champ de notre ignorance, les sages du Talmud radicalisent le soupçon et abandonnent des pans entiers de culture. Pour la même raison que Descartes : non par mépris de la science mais, au contraire, par conviction que le seul savoir qui tienne est celui dont nous sommes assurés. Or, l'embarras ici n'est pas seulement que nous ignorions, ponctuellement, la façon de structurer un ensemble finis de mots. Le problème vient de ce que cette ignorance est un symptôme. Elle nous surprend et, du coup, nous montre que nous ne disposons d'aucune procédure pour reconnaître les endroits de notre ignorance et les limites de notre savoir. Nous ne prenons conscience de nos failles que parce qu'un événement extérieur nous les révèle soudain. Rien

ne nous y préparait, et rien ne nous indique que notre incompetence serait limitée à cette seule occurrence. Nous ignorons notre ignorance, et n'avons aucun moyen de la circonscrire. C'est une défaite dont le savoir ne peut se relever. Pour des hommes de savoir, comme le sont les sages du Talmud, il n'est pas question de se voiler la face. Une seule ignorance suffit à affecter d'inconnu tout un champ. Voilà pourquoi Rav Yossef conclut que « nous ne sommes plus savants dans la ponctuation des versets ». Il renonce donc à compter les versets bibliques, bien qu'il ait vu ses maîtres le faire comme allant de soi. Toutefois, cela n'invalide pas toute tradition sur ce sujet. Il y a lieu de repérer les assertions positives qui demeurent, malgré tout, dignes d'être conservées. Le Talmud ne remet aucunement en cause les traditions qu'il sait attestées. Puisque les anciens savaient compter les versets, et que le résultat de leur compte a été transmis par tradition orale, nous pouvons compter, au moins, sur la réalité de ce savoir. Le texte conclut donc en rappelant que « nos maîtres enseignent qu'il y a cinq mille huit cent quatre-vingt huit (5888) versets dans la Torah ». Sur ce second point, les maîtres du Talmud ne sont plus cartésiens. Ils ne considèrent pas que la possibilité de répéter et, ainsi, de vérifier, actuellement une connaissance soit un critère et une condition *sine qua non* de la science. À la différence de Descartes, le savoir talmudique admet la tradition et ne l'exclut pas. Il a confiance dans le témoignage des anciens. La seule et unique condition est que ce témoignage soit vérifié *en tant que témoignage* ; c'est-à-dire que l'on soit sûr de la qualité des témoins. Du coup, le savoir déborde la sphère des connaissances et des compétences *actuelles*, incluant des assertions que l'on est totalement incapable de vérifier ici et maintenant. Ce qui distingue, définitivement, le savoir talmudique de la science, au sens moderne du terme. Comme eux, nous assumons donc les assertions selon lesquelles « le verset commençant par le mot תִּלְאֵת (« il se rasera » en Lévitique 13:33) est placé à la moitié des versets », et « il y a 5888 versets dans la Torah ». Parce que les témoins qui les rapportent sont dignes de foi. Donc, selon les critères mêmes de la tradition hébraïques, ces comptes font loi. En conséquence, nous sommes contraints de relativiser encore davantage la valeur du texte massorétique actuel. Comme l'attestent les marges de cette page du Talmud, qui s'animent subitement de toutes sortes de remarques inquiètes et étonnées. Elles témoignent que le milieu des versets du Pentateuque n'est pas Lévitique 13:33 contrairement à l'affirmation de la *Guémara*, mais Lévitique 8:7 selon nos éditions les plus rigoureuses du Pentateuque ! Pareillement, dans nos éditions actuelles, le nombre des versets du Pentateuque n'est pas 5888 mais 5845¹ ! Et il ne s'agit encore que du seul Pentateuque, le plus sûr, relativement, des textes bibliques. La

¹ Dans le *Yalkout Chimoni, Ekev* (855) : « 5842 » et non « 5845 ». La *Concordance of the Bible*, d'A. Even Shoshan donne aussi le nombre de 5845 versets du Pentateuque.

punctuation actuelle ajoute 43 versets à la tradition talmudique. Cependant, nous ignorons les endroits concernés. Le doute peut-être partout. Il y a matière à un soupçon généralisé.

L'accumulation des situations douteuses incite à la réflexion. Nul ne peut être sûr de la punctuation actuelle du texte biblique, puisque même les indications de début et de fin de phrase ne sont la garantie d'aucune antiquité. Concluons : notre tradition de lecture n'est qu'une approximation. Tous les paradigmes d'interprétation et de traduction, quel qu'ils soient, sont touchés par le défaut d'assise et de structure assurée du texte, dans le découpage fondamental de ses assertions. Mais, ils ne le sont pas au même degré. Le caractère approximatif de la cadence ne contrecarre pas fondamentalement une lecture dans laquelle le rythme n'est qu'un élément et un paramètre de compréhension et de traduction, parmi d'autres tels la syntaxe de la phrase, la logique du discours, le sens courant des termes, les constructions grammaticales, les excès et les déficits linguistiques, l'intonation supposée, etc. Mais, si le rythme est sensé constituer l'axe crucial du sens, rien ne rattrape le défaut d'une poétique approximative.

On fera la même remarque à propos de l'accentuation des mots. Meschonnic faisait dépendre entièrement le sens d'une expression de la position de l'accent tonique, selon qu'il est placé sur l'avant-dernière syllabe (מלעיל, *milel*), ou sur la dernière syllabe (מלרע, *milra*). Or, le problème, à ce niveau, est pire encore. Car il existe autant d'accents toniques que de mots dans la Bible. Supposer qu'une tradition perpétuerait *oralement*, de façon constante et inaltérée, l'équivalent de plus de 300 000 accents toniques est une conjecture douteuse. Même si l'accentuation obéit à des règles phonétiques précises, même en prêtant aux massorètes une pure intelligence du texte et une écoute généralisée du langage, même en voulant ignorer les conditions de l'exil et de la dispersion, l'idée qu'une telle masse d'information, transmise d'abord de bouche à oreille, puis recopiée soigneusement et religieusement, serait demeurée inchangée pendant des siècles, est une simple pétition de principe. La foi peut y conduire, mais le savoir en détourne. Et l'on comprend la sagesse du Talmud de conserver la Massorah comme tradition de lecture, mais sans s'appuyer sur elle pour décider d'autorité de la structure des phrases ni de leur sens. Reprenons l'exemple du verset des Psaumes (22:2) analysé plus haut, dans lequel Meschonnic voyait une illustration saisissante du caractère décisif de l'accentuation. Jusqu'à quel point peut-on se fier à la position de l'accent, sur la première ou la deuxième syllabe du mot למה ('*lama* ou *la'ma*), pour *décider du sens* de la phrase ? Avec quelle certitude peut-on conclure quoi que ce soit dans ce domaine, lorsqu'on sait les aléas auxquels est soumise une tradition victime d'un exil bimillénaire ? Certes, rien n'indique

l'existence d'une divergence dans l'accentuation du mot למה (*la'ma*) dans ce verset des Psaumes. Mais, cela même, qui peut faire autorité dans d'autres domaines, ne prouve rien ici. Il suffit de remonter un mot en arrière, dans ce verset, pour tomber sur une divergence d'accentuation. Dans la Massorah Yéménite, les deux mots « mon Dieu, mon Dieu », qui précède l'adverbe למה (*la'ma*), sont tous deux accentués sur la dernière syllabe ; alors que selon notre Massorah, le premier « mon Dieu » est accentué sur la première syllabe, et le second sur la deuxième syllabe¹.

Lorsque l'on fait la part rigoureuse de ce que l'on peut légitimement savoir, on constate que bien des lectures sont possibles ; plus qu'on ne le croyait. Mais toutes présument une évaluation et une décision. On peut prendre pour règle de se reposer sur la tradition massorétique. Ce n'est pas une contrainte mais un choix. Car la Massorah n'est pas, en elle-même, un élément *textuel* comparable aux lettres ; elle n'est pas déjà là depuis toujours, en attente d'être relevée. Pour en revenir aux exemples privilégiés par Henri Meschonnic, on peut choisir d'interpréter l'adverbe *lama* comme signifiant « à quoi », ou « à quoi bon » dans le verset de Psaumes 22:2 ; tout comme on peut faire fond sur l'ordonnance disjonctive dans Isaïe 40:3 qui dissocie « une voix crie » et l'expression « dans le désert ». On peut critiquer la lecture toujours chrétienne d'avance, qui retrouve dans la Bible hébraïque les accents de l'évangile. Mais, il s'agit, purement et simplement, d'une décision de lecture. Que l'on accepte ou que l'on récuse une lecture, il faut de toute façon argumenter, et s'exposer aux objections portant sur le sens que l'on veut donner à une phrase. On aurait grand tort de se contenter, pour seule explication, de l'autorité de la Massorah, en prétextant naïvement que « le rythme est tout simple (...) visible, audible depuis on peut dire toujours ». La Massorah n'est qu'une indication parmi d'autres, aux côtés de la structure grammaticale, du sens de la phrase, de la valeur des verbes, etc. Ce qui ne diminue en rien sa valeur, au contraire. Les déclarations du Rabbīn dans le *Kuzari*² établissent avec force la richesse sémantique de la Massorah et l'attachement de tout un peuple aux écrits bibliques, ainsi que la passion qui anime ce peuple de *faire vivre un écrit*. Mais, aucun de ses arguments ne présuppose l'autorité de la Massorah (ni même, d'ailleurs, son antiquité). Elle-même n'est, avant tout, que le signe de l'attachement passionné d'un peuple envers la parole un texte, d'un goût immodéré pour en saisir tous les détails, et d'un souci de rigueur discursive comme le monde en a peu connu. Mais, plutôt que de se reposer sur *l'éventuel* résultat produit par cette passion et cette rigueur,

¹ Voir *The Massorah*, vol. III, Londres, 1885, éd. Ginsburg, p. 92.

² Cf. *Kuzari* II, 72 et III, 31 ; traduction française *Le Kuzari*, C. Touati, Verdier, 1994, p. 80 et 116.

il vaut mieux les réanimer pour soi-même, et prendre en charge, à son tour, la joie et la peine de la décision du sens. L'hésitation du Talmud, à propos de la ponctuation du verset d'Exode 24:5, montre la voie : même dans un cas où la Massorah *seule* aurait pu trancher et déterminer la ponctuation, cette indication ne suffit pas aux sages. La décision du sens reste entièrement l'œuvre du lecteur. Dans un monde d'ignorant, cela confine à l'arbitraire ; dans un monde de lettrés, cela conduit au devoir d'argumenter. Toutes les difficultés et les objections à l'encontre de la Massorah convergent, finalement, vers ce point : ce n'est pas dans l'univers de la Massorah que le lecteur-traducteur-interprète apprend à argumenter sur des choix de lecture. Car la Massorah n'argumente pas, elle recueille. Or, c'est là que se tient toute la difficulté. L'écoute généralisée du langage n'est pas un don du ciel, c'est une culture et une instruction. S'agissant des textes bibliques, il est crucial de faire l'expérience de la passion et de la rigueur avec lesquelles l'écoute généralisée du langage a été cultivée par les maîtres du Talmud et du Midrach et les commentateurs médiévaux, qui, pour elles, apprirent ou inventèrent tous les savoirs à leur disposition : massorah, *dracha*, grammaire, psychologie, numérologie, philosophie, sciences physiques, etc.

Certes, on ne demande pas à un enfant d'argumenter ses choix de lecture, elle n'est que le reflet des choix de son maître. Tout comme on ne demandera rien à l'ignorant. Mais, si l'on prétend à une lecture ou à une traduction lettrée, prenant parti parmi l'ensemble des lectures et des traductions existantes, alors il faut apprendre aussi à argumenter et à motiver ses choix. Telle est précisément, à nos yeux, l'école du Talmud et des commentateurs médiévaux.

LA VOIX, LA LETTRE ET LE SIGNIFIANT

Il est fréquent que les sages du Talmud soient en controverse autour des principes mêmes de lecture de la Torah. Ces débats sont si fondamentaux et si généraux qu'ils ouvrent des perspectives immenses et modifient en profondeur l'idée que l'on se fait d'un texte et d'un écrit. Il est impossible, dans le cadre de cette présentation, d'entrer dans le détail de tous ces débats. Autant essayer de résumer l'océan talmudique. Mais, il est une controverse que l'on doit, au moins, exposer globalement, sans entrer dans les détails. La pédagogie le requiert, car elle permet de prendre conscience des attendus les plus immédiats d'une culture chargée de la double dimension de l'écrit et de l'oral. Cette controverse porte, précisément, sur les différences qui surgissent, ou qui peuvent surgir, entre la dimension écrite et la dimension

« lue » du texte biblique. Elle se formule, en général, ainsi : certains soutiennent *יש אם למקרא*, littéralement : « la lecture a une mère » ; d'autres soutiennent *יש אם למסורת*, littéralement : « l'écriture a une mère »¹. Le problème se pose, en premier lieu, lorsque se produit une divergence entre le texte écrit et la tradition de lecture qui l'accompagne. Il s'agit souvent de différences mineures liées à la présence ou à l'absence de certaines lettres, compensées le plus souvent par les habitudes de lecture. Par exemple, le mot סוכות (*soukkot*), peut être écrit avec un *Vav* : סוכות, ou sans *Vav* : סוכת ou même סכת ; pareillement, ירשיעון et ירשיען. La première écriture est appelée מלא (« pleine »), la seconde חסר (« déficiente »). La lecture compense automatiquement, par habitude ou en fonction du contexte, les « lacunes » de l'écriture. Ces divergences n'introduisent pas de doute sur le sens du mot, mais elles engagent un débat sur leurs conséquences dans l'interprétation du texte. Il faut rappeler, cependant, que la base commune à tous les interprètes est que *le texte dans ses lettres fait loi*. Certes, la loi peut aussi venir d'ailleurs ; par exemple, d'une pure transmission orale (*halakha lé-moché*). Ce qui peut entraîner une discussion et la remise en question des premières évidences tirées de la lecture du texte. Mais, au niveau de l'interprétation du texte elle-même, avant que celle-ci ne soit discutée en regard de l'enseignement oral, seules les lettres comptent. Tel est le premier élément admis unanimement. Le second est qu'entre l'écriture pleine et l'écriture déficiente doit jouer le principe d'économie : si un mot peut être écrit avec trois lettres, toute lettre supplémentaire appelle une interprétation. Ce principe d'économie ne repose pas sur la grammaire, mais sur les attestations du texte. Par exemple, plus haut, nous faisons état de l'interprétation de la formule וַבֵּן אֵין לוֹ². Or, certains usages lexicaux dans la Torah attestent que le terme אֵין peut être contracté en אן ; du coup, la présence de la lettre *Youd* supplémentaire appelle une déduction nouvelle. Pareillement, selon la même règle, puisque la Torah atteste que le mot סוכות (*soukkot*) peut être aussi écrit סכת, chaque lettre *Vav* supplémentaire dans un verset requiert d'être prise en compte dans l'interprétation. Ces deux principes, une fois posés, débouchent sur une difficulté. L'accord est unanime sur le fait que le rallongement du mot סוכות doit être interprété ; mais que doit-on faire lorsqu'un mot « déficient » est lu « plein » ? Le problème vient du fait qu'on « lit » des lettres là où il n'y en a pas, par exemple le mot סכת est lu סוכות. Faut-il tenir la lecture pour rien au regard de l'écriture ? Certes, les deux *Vavim* ne sont pas « écrits ». Mais, la lecture fait comme s'ils l'étaient. Ceux qui affirment *יש אם למקרא* (« la lecture a une mère »), jugent qu'il faut compter

¹ Cf. *Sanhédrin* 4 a sq., *Zéva 'him* 37 b, et *passim*. Notez que le terme מסורת (*massorét*) ne désigne pas du tout, ici, la Massorah, mais au contraire « la tradition écrite », le texte reçu dans sa seule écriture.

² Cf. *Baba Batra* 108 a – 109 a.

aussi les lettres de la lecture ; dans certains cas, cela conduit à une interprétation plus large. Tandis que ceux qui soutiennent *יש אם למסורת* (« l'écriture a une mère ») jugent que ce que la lecture ajoute ne peut être considéré comme une lettre écrite.

Il est clair que, dans le contexte d'une culture alphabétique, ce genre de spéculations met mal à l'aise. Car ce qui est écrit l'est une fois pour toutes ; le lecteur ne saurait y ajouter quoi que ce soit. Il « suit » fidèlement, par la voix, l'ordre des lettres sans rien modifier. La lecture est « reflet » et « imitation ». Un texte écrit dans le syllabaire hébraïque contraint le lecteur à davantage d'audace. Car il doit vocaliser ce qui ne l'est pas. Et l'écrit n'est rien, c'est-à-dire, ne « dit » rien, sans l'audace du lecteur ; qui ne se contente pas d'offrir sa voix, mais qui compense automatiquement les « défaillances » du texte et le recrée en permanence, jusque dans ses *lettres*. Par où la lecture rejoint le plan de l'écriture. La lecture, à son tour, devient « texte ».

Le débat entre écriture et lecture touche à la nature de la lettre. Qu'est-ce qu'une lettre ? Est-ce celle qu'on lit ou, uniquement, celle qui est dûment écrite ? Cette question entraîne des conséquences légales qu'il serait long de développer ici. La force de la question est, déjà, en soi, un modèle de réflexion, dont les conséquences sont cruciales sur le plan sémantique. En effet, au niveau pratique, il est évident qu'il n'y a de « texte » que par la lecture, et que, tant que l'on reste à la seule écriture, rien n'est encore « dit ». En conséquence, comment choisir entre deux mots dont la signification est différente, mais s'écrivant de la même façon, sinon en recourant aux habitudes de lecture, voire à une tradition orale constituée ? Comment sait-on, par exemple, que dans le verset *לֹא תֵבֶשֶׁל גֹּדִי בַחֲלֵב אִמּוֹ* (Exode 23:19), le mot *בחלב* doit être lu *bé-'halav* et non *bé-'halèv* ? Si on lit *bé-'halav*, comme le veut la tradition de lecture, le verset signifie : « Tu ne feras pas cuire un agneau *dans le lait* de sa mère ». Cette injonction introduit l'interdiction de cuire et consommer un mélange de lait et de viande. Mais, si on lisait *bé-'halèv*, le verset signifierait « Tu ne feras pas cuire un agneau *dans la graisse* de sa mère ». Il n'y aurait alors plus de trace scripturaire de l'interdiction de mélanger le lait et la viande ; mais uniquement un mélange de viande et de certaines graisses. Certains sages du Talmud veulent voir ici la preuve que, sur le plan sémantique, la lecture seule est matricielle et constitue le « texte de loi ». L'écrit n'est qu'un support, une prothèse. Tout se décide au niveau de la lecture, non seulement les lettres du texte mais aussi le sens, puisqu'il dépend étroitement de la vocalisation. En soi, cette conclusion paraît parfaitement évidente. Tant que la discussion porte sur des éléments divergents entre lecture et écriture, comme plus haut, une controverse reste admissible. Même si on lit *soukkot* là où il n'est écrit que *סוכה*, l'écrit a

encore une fonction matricielle ; il peut conserver et retenir en lui le « texte » que la voix anime. Donc, l'écrit a encore, si l'on peut dire, encore « voix » au chapitre. Mais, lorsque l'écrit ne « dit » plus rien, lorsqu'on hésite entre plusieurs vocalisations possibles, seule une authentique tradition de lecture peut lever l'hésitation et délivrer le sens. Ce n'est pourtant pas la conclusion du Talmud. En fait, la controverse se prolonge ici aussi. Même si, en tout état de cause, la lecture *est* le « texte », l'écrit conserve encore et toujours sa force signifiante. Comment est-ce possible, dès lors que la lettre est foncièrement passive et indifférente devant la souveraineté sémantique de la lecture, qui vocalise à volonté des lettres mortes ? Parce que les autres lettres interfèrent avec elle. Lorsqu'un assemblage unique de lettres (un mot) ne « parle » pas, les autres mots, autour de lui, connectés à lui, « parlent » encore de lui. Ceux qui affirment *יש אם למסורת* (« l'écriture a une mère »), ne se reposent sur aucune tradition ou habitude de lecture. Même au niveau purement sémantique, même lorsque deux vocalisations sont possibles, c'est encore l'écrit qui décide du « texte ». À la question : pourquoi lire *bé-'halav* et non *bé-'halèv*, ils répondent que l'emploi du verbe *תבשל* implique une « cuisson »¹, ce qui n'est compatible qu'avec du « lait ». Dans la graisse, en effet, on ne « cuit » pas, on fait « frire ». Si le verset voulait signifier *bé-'halèv* (la graisse), il aurait dû employer le verbe *תטגן* (frire). L'écrit conserve donc sa force matricielle, il dirige la lecture et détermine la vocalisation, non pas directement au niveau du mot, mais par la situation du mot dans son contexte. Il en résulte que, selon cette opinion, une lecture rigoureuse sur le plan sémantique peut construire la vocalisation des mots sans recourir toujours nécessairement à une tradition déjà donnée.

La puissance sémantique d'un syllabaire est étonnante. Les questions susceptibles d'être posées à la notion de « lettre » et de « texte » sont confondantes. Tenir fermement la division de l'écrit et de l'oral n'implique en rien que ces domaines ne se bousculent pas. Au contraire, ils doivent se pénétrer. Mais, jusqu'où ? Puisque la vocalisation d'un mot l'enrichit, faut-il compter aussi cette richesse nouvelle au titre de ses constituants ? Comme si, subrepticement, le système alphabétique s'infiltrait toujours nécessairement dans un syllabaire, charriant dans son sillage les substituts de chaque phonème proféré et les élevant au rang de « lettre ». Inversement, puisqu'un assemblage de lettres forme un mot, et qu'un assemblage de mots forme une phrase, puis un discours, puisque ces séries linéaires sont solidaires, ne faut-il pas nécessairement vocaliser les lettres les unes en fonction des autres ? L'écriture pénétrant ainsi

¹ Cf. *Sanhédrin* 4 b : « la Torah interdit ce qui requiert une cuisson », *דרך בישול אסרה תורה*.

la lecture de ses propres réquisits, l'obligeant à une secondarité en perpétuelle construction, serait l'organisatrice de la voix. Et, la lettre écrite tiendrait la voix en son pouvoir parce que, essentiellement, toute assertion, tout discours, dépend d'abord de ses articulations sémantiques. Cette controverse montre bien la perpétuelle tension entre « l'écrit » et le « lu », passant du sein de la lecture au sein de l'écriture. Entre la nécessité d'une tradition de lecture et source du « texte », saisissant et dominant l'écrit jusque dans ses lettres ; et le refus de toute tradition de lecture, assujettissant le sens à la logique des lettres. Voilà qui pourrait donner lieu à un nouveau jugement de Salomon : deux mères réclamant leur enfant, mais, cette fois, nul ne saurait les départager.

Je voudrais illustrer ici les conséquences de ce genre de débat dans l'interprétation de la Bible, au niveau des commentateurs médiévaux. Ce qui me retient ne sont pas tant les échos directs des controverses précédentes sur le caractère matriciel de l'écriture ou de la lecture, mais plutôt leurs résonances générales sur les démarches interprétatives. Car, une fois ce genre de débat lancé, il autorise un champ de questionnement qui démultiplie les possibilités d'interprétation d'un texte. Il est clair désormais que la notion de « texte », si fondamental dans l'interprétation et la traduction, n'est aucunement une chose donnée, une série de mots et de signes posés là et attendant d'être déchiffrés, rythme et structure éternels en attente de leur voix. Un texte est forcément un espace en perpétuel construction et déconstruction. Au point que le travail du commentaire, loin de gloser sur le texte, consiste plutôt à *l'établir*. Je prendrai un exemple tiré de la Genèse, son fameux premier verset : « Au commencement, le Souverain créa le ciel et la terre ».

Il est décisif de comprendre que les dogmes que l'on prête au judaïsme ne sont jamais des évidences, mais des choix d'interprétation. À cet égard, il est intéressant d'examiner le principe de la création ex-nihilo dans le premier verset de la Genèse. À s'en tenir au texte hébraïque, aucune des choses que l'on croit certaines ne le sont. Certains assument sans discuter la thèse de la création ex-nihilo (Maïmonide, par exemple) ; d'autres démontrent aisément que le texte dit littéralement autre chose (Rachi, Ibn Ezra). J'ai exposé ailleurs l'enjeu de la lecture de Rachi, et sa confrontation à Maïmonide¹. La démarche d'Ibn Ezra importe ici d'avantage. Car elle met en cause le principe le plus fondamental de toute culture qui prétend se fonder sur un texte : le principe d'une stabilité des signifiants. Le problème

¹ Voir mon article « la création du monde » dans *Fondements de l'humanité*, sous la direction de M. Tapiero, éd. Du Cerf, 2010.

posé est l'interprétation du deuxième terme du Pentateuque, le verbe ברא (*bara*), que l'on rapporte au radical « créer », et qui fait lire que Dieu *créa* le monde.

La plupart des commentateurs déclarent que הבריאה [trad. habituelle « la création »] consiste à produire l'étant à partir du néant. Ainsi des mots « si Dieu créait une création (בריאה יברא) » [une pure innovation, dépourvue de préparatifs, tirée du néant] (Nombres 16:30). Mais ils ont oublié les mots : « Le Souverain produisit (ויברא) les grands poissons marins » [explicitement à partir des eaux, non pas ex-nihilo] (Genèse 1:21). Ainsi que trois occurrences du verbe dans le verset « le Souverain créa (ויברא) l'homme » [alors qu'il est explicitement dit qu'il a été formé à partir de la terre] (*ibid.* 1:27) ; ou encore « Il crée (בורא) l'obscurité » (Isaïe 45:7) alors que l'obscurité est le contraire [la privation] de la lumière, laquelle seule existe.

L'explication grammaticale rigoureuse du verbe ברא est qu'il comporte deux significations. La première est celle que l'on vient de dire. La seconde apparaît au verset « il ne partagea (ברה) pas le pain avec eux » (II Samuel 12:17). Interprété selon cette seconde signification, la lettre *Alèf* remplace la lettre *Hé* [dans le verbe ברא du premier verset de la Genèse]. Comme par exemple le verset « le peuple voulut faire manger (להברות) du pain à David » (*ibid.* 3:35), qui est employé à la forme causative ; et lorsque ce verbe s'écrit avec un *Alèf*, il est de la forme « vous vous engraissez (להבריאתם) des prémices de toute offrande d'Israël » (I Samuel 2:29). On trouve aussi un usage direct [du verbe ברה écrit avec un *Alèf*] à la forme intensive « ouvre-toi un passage (בראת) là-bas » (Josué 17:15), qui est différent du verbe « choisissez (ברו) parmi vous un homme » [de la racine ברר-ברה] (I Samuel 17:8), et s'apparente plutôt au verset « il les fend (ברא) avec leur épée » (Ézéchiel 23:47). En ce sens, le verbe [ברא de la Genèse] signifie « trancher », « poser une limite définie ».¹

Je résume l'analyse grammaticale d'Ibn Ezra : la signification du deuxième terme du Pentateuque (ברא), que l'on traduit généralement par « [il] créa », est ambiguë. Ce terme peut être le produit de deux racines verbales différentes². Soit il dérive d'une racine morphologiquement identique (ברא), soit il dérive de la racine ברה. Les deux verbes n'ont pas la même signification. Écrit avec un *Alèf*, ברא signifie « créer », « produire à partir de rien » ; écrit avec un *Hé*, ברה signifie « couper, trancher ». Mais, objectera-t-on, ce n'est pas le même mot : ברה n'est pas ברא ! Le terme employé lors de la création du monde comporte un *Alèf* et non un *Hé* ! Il n'est donc pas possible de les confondre. Pourtant, il existe des cas de substitution de lettres ; ce n'est pas rare dans la Bible, et même précisément de ces deux

¹ Cf. Commentaire d'Ibn Ezra sur Genèse 1:1.

² Ibn Ezra en compte même trois, mais il récuse l'une des possibilités.

lettres. Soit, par exemple, le verbe כלא (*kala*) : retenir, empêcher, emprisonner. La lettre *Alèf* finale est parfois remplacée par un *Hé*, comme le montre l'exemple ci-après. Pourtant, il existe aussi un verbe כלה (*kala*) avec un *Hé*, dont le sens est très différent : achever, finir, exterminer. Il s'agit de deux verbes différents, dont la signification est parfaitement distincte. Mais, l'usage de la langue (écrite) fait que leur emploi se croise parfois, en sorte qu'ils deviennent indiscernables à l'écriture et à la lecture. Et, seul le contexte ou l'interprétation permettent de trancher entre les deux significations possibles. Le verset de Genèse 23:6 en donne un exemple connu :

שְׁמַעְנוּ אֲדֹנָי נְשִׂיא אֱלֹהִים אַתָּה בְּתוֹכֵנוּ בְּמִבְחַר קְבָרֵינוּ קָבַר אֶת מֵתָהּ אִישׁ מִמֶּנּוּ אֶת קְבָרוֹ לֹא יִכְלֶה מִמָּדָּה מִקְבַּר מֵתָהּ.

Écoute-nous, seigneur ! Tu es un dignitaire du Souverain au milieu de nous, dans la meilleure de nos tombes ensevelis ton mort. Nul d'entre nous ne te *refusera* sa tombe pour inhumer ton mort.

Dans son commentaire sur ce verset, Rachi explique qu'il s'agit non de la racine כלה, mais bien du verbe כלא. Bien que le verbe soit écrit ici יִכְלֶה, avec un *Hé* au lieu d'un *Alèf*, il s'agit cependant de la racine כלא, comme dans les Psaumes 40:12 (לֹא תִכְלֶא רַחֲמֶיךָ) ou dans Genèse 8:2 (וַיִּכְלֶא הַגֶּשֶׁם). Ce commentaire de Rachi est à peine un choix d'interprétation. Le contexte impose pratiquement cette lecture. Car on ne saurait dire (sans une longue et rigoureuse justification) « nul d'entre nous ne te *finira* sa tombe pour inhumer ton mort ». Ibn Ezra se réfère à cette possibilité de substitution des lettres *Alèf* et *Hé*, à propos du premier verbe de la Torah (ברא). Toutefois, dans ce cas, le contexte n'impose pas une signification plutôt qu'une autre. Rattacher ce verbe à la racine ברא ou à la racine ברה relève d'un choix d'interprète. Ibn Ezra argumente en exposant qu'il existe précisément des cas similaires de substitution des lettres *Alèf* et *Hé* dans les déclinaisons de la racine ברה, qui peut devenir ainsi ברא. Ainsi, להברות dans II Samuel 3:35, a le même sens que להבריאתם dans I Samuel 2:29. Et la Bible atteste même d'un emploi direct du verbe ברה avec un *Alèf* : « ouvre-toi un passage (בראת) là-bas » (Josué 17:15). Il n'est donc pas du tout assuré que le deuxième terme de la Genèse énonce la « création » du ciel et de la terre, puisqu'il peut absolument s'agir d'une forme dérivée du verbe ברה. Ce qui oblige à reconsidérer l'évidence d'une création *ex-nihilo*. Le lecteur a le choix entre deux lectures *littérales* possibles : l'une est la lecture habituelle, qui met en œuvre l'idée de création ; l'autre qui décrit une opération originelle de « coupure », en sorte que le texte biblique commencerait en exposant la façon dont le ciel et la terre aurait été « coupé », « scindé ». On pourrait ainsi traduire *en toute rigueur* le commencement du récit de la Genèse : « Au début de la séparation par le Souverain du ciel et de la terre, la terre était

tohu-bohu, etc. »¹. L'argumentation d'Ibn Ezra (comme souvent) est très assurée. Rien, dans le texte, ne permet de trancher en faveur d'une lecture plutôt que l'autre. C'est une décision qui appartient foncièrement au lecteur. Et il importe fortement que le lecteur le sache. Car, qu'il le veuille ou non, qu'il soit ou non prêt à l'accepter, toute lecture consiste à mêler son intelligence et sa parole à celle du texte. Qu'il en ait conscience ou non, la décision du sens du texte est sienne.

La possibilité que les lettres se substituent l'une à l'autre est-elle inconcevable dans un système alphabétique ? Il arrive que des mots supportent des significations différentes, et requièrent une légère interprétation pour être compris. En français, il existe quantité d'homonymes, parfois uniquement phonétiques, parfois même aussi homographes. Dire, par exemple, qu'un homme est « d'abord agréable », peut signifier, aussi bien, que son commerce est agréable, ou bien qu'il se montre agréable en premier lieu, mais peut-être pas ensuite. Mais, l'homonymie ne repose pas sur une substitution de lettre. Un tel procédé d'écriture semble irrecevable dans un système alphabétique, parce que, par définition, l'écriture n'est pas un champ autonome mais, uniquement, de la « voix écrite ». L'homonymie est donc compatible avec un système alphabétique. Soit, comme le montrent les homographes absolus, parce que l'écriture finit toujours par refléter les usages de la langue parlée (en sorte que les termes homonymes dans la langue le deviennent aussi dans leur orthographe). Soit, comme le montrent les homographes de prononciation différente (ils *expédient* une lettre/c'est un bon *expédient* ; ils *négligent* leur devoir/tu es *négligent*), parce que le système de transcription des phonèmes bute toujours sur quelque limite, dès lors que le nombre des lettres de l'alphabet doit rester limité. Ces « failles » du système alphabétique sont incontournables. Mais, la possibilité que des lettres s'échangent entre deux mots, malgré une prononciation commune, n'est recevable que dans un système d'écriture qui sépare la « voix » de la « lettre ». Car cela suppose qu'une même « voix » peut être symbolisée par deux lettres dont la prononciation est différente. Cette différence de prononciation entre le *Alèf* et le *Hé* s'entend peut-être mal, aujourd'hui, car notre prononciation de l'hébreu s'est grandement affaiblie. Mais, le problème ne se limite ni à quelques mots ni aux seules lettres *Alèf* et *Hé*. Il est aussi relativement courant, en tout cas toujours possible, que la lettre *Vav* devienne un *Youd*, ou que le *Youd* devienne un *Vav*, que le *Tsadè* se convertisse en *Téth*, etc.².

¹ Je traduis en tenant compte du fait que le premier mot *béréchit* est aussi à l'état construit selon Ibn Ezra.

² À propos des lettres *Alèf*, *Hé*, *Vav* et *Youd*, voir par exemple Ibn Ezra sur Exode 3:15 et Rachi sur Nombres 21:14. Rachi sur Lévitique 19:16 écrit que « la lettre *Kaf* est permutable avec la lettre *Guimel* » ; ainsi les mots

En ce qui concerne l'étude de la Torah, sa lecture et sa traduction, il faut étendre la possibilité de la pluralité intrinsèque des significations d'un mot, à l'ensemble du texte biblique. Étant *entendu et vérifié* que les lettres sont sujettes à se remplacer, la notion de « texte » perd la stabilité imaginaire que l'on prête à l'écrit. On ne saurait dire à l'avance, dans tel ou tel mot, si les lettres qui le composent sont bien « les siennes », ou si elles sont des substituts. Puisque l'écrit ne promet pas, systématiquement, la stabilité attendue des lettres qui le composent, puisqu'elles peuvent encore s'échanger, même une fois le texte rédigé entièrement, la notion de « texte » subit une perte irrémédiable. Qui saura présenter « le » Texte parmi « les » textes possibles ? Ne se produit-il pas nécessairement affrontement radical d'interprétations ? Car, du point de vue de la Massorah, c'est-à-dire de la transmission effective de la Bible, le texte que l'on conserve est une copie d'écriture. Or, si l'écriture *s'autorise elle-même* des substitutions de lettres, alors bien des endroits du texte, y compris les plus névralgiques, sont intrinsèquement indécidables. Ainsi, le modèle interprétatif fondé sur la démarche grammaticale, auquel se rattache Ibn Ezra, œuvre à produire des règles démonstratives qui permettent d'établir les critères de l'indécidabilité d'un énoncé. La même démarche, qui fait de la grammaire le terrain de la décision du sens dit « littéral », dont Ibn Ezra se réclame en permanence, engendre aussi une grammaire négative où apparaissent des pans entiers d'énoncés logiquement indécidables. Le seul argument qu'opposèrent les autres interprètes aux réflexions d'Ibn Ezra sur le verbe ברא, et il n'y en a pas d'autre, est celui d'une tradition orale de la création *ex-nihilo* à laquelle toute interprétation serait requise de se conformer¹. Mais, même si cette tradition était supposée vérifiée, l'argument reste très insuffisant dans le contexte du premier verset, tel qu'il est lu et interprété par Rachi et Ibn Ezra. D'ailleurs, Ibn Ezra n'a jamais contesté directement le principe d'une création *ex nihilo* ; c'est plutôt qu'il veut différer la question, car il ne la considère pas comme susceptible d'être énoncée, comme il l'écrit dans son introduction : « Quant à celui qui demanderait : Comment était le monde à l'origine ? N'a-t-il donc pas honte, de chercher de l'être au néant ! » Quoi qu'il en soit, la connaissance des règles de la morphologie démontrent que l'on *ne* peut pas *toujours* savoir absolument ce qui est littéralement écrit. Il ne s'agit aucunement d'une invention des interprètes, mais d'une démonstration minutieuse à partir des versets bibliques.

רכיל et רגל sont les « mêmes », *colporter* est une façon d'*espionner*. Il ajoute que « en effet, toutes les lettres issues de la même origine phonétique [par exemple, les lettres gutturales ou les lettres labiales] sont permutable : le *Beith* avec le *Pé*, le *Guimel* avec le *Kaf*, le *Qof* avec le *Kaf*, le *Noun* avec le *Lamèd*, le *Zayin* avec le *Tsadé*. » Rachi sur Josué 4:6 signale encore une substitution des lettres *Têth* et *Tsadé*. Ces références ne sont qu'un échantillon d'une liste très longue. La substitution ou la permutable des lettres, démontrée à l'intérieur des écrits bibliques, est l'un des domaines les plus développés de la grammaire médiévale.

¹ Cf. Commentaire de Ramban (Na'hamnide) sur Genèse 1:1.

Étant donné le mode d'écriture du Pentateuque, un nombre important de ses énoncés est indécidable. Cela, on peut le savoir avec la certitude d'une connaissance « objective » démontrée.

On ne saurait, dans le cadre limité de ce travail, exposer l'ensemble des réflexions talmudiques sur les démarches et les méthodes selon lesquelles une lecture biblique doit être construite. Je me contenterai d'ajouter ici quelques références qui permettront de compléter un peu le tableau déjà dressé. Sans entrer dans les détails, signalons un texte dans le traité *Kidouchin* 78 b, sur la façon de reconstituer les versets dont la syntaxe est désordonnée (פסוקים מסורסים) ; un autre, dans *Baba Métsia* 24 b et *Zéva'him* 25 a sur la possibilité et la manière de recomposer les lettres d'une série continue de mots si la logique le requiert (גורעים) ; un autre, dans *Bérakhot* 63 a, sur la façon de lire deux membres de phrase soit dans le sens de la lecture, soit à rebours (מתחילתו לסופו ולהיפך) ; et, enfin, deux autres, l'un dans *Sota* 16 a (הלכה עוקבת מקרא), l'autre dans *'Haguiga* 10 a, sur la force de la tradition orale vis-à-vis du texte écrit. La poétique de ce dernier texte mérite d'être traduite :

היתר נדרים פורחין באויר ואין להם על מה שיסמכו הלכות שבת חגיגות והמעילות הרי הם כהררים התלויין בשערה שהן מקרא מועט והלכות מרובות הדינין והעבודות הטהרות והטמאות ועריות יש להן על מה שיסמכו והן הן גופי תורה.

La loi sur l'annulation des vœux plane dans l'air et n'a aucun texte sur lequel s'appuyer ; les lois de chabat, du sacrifice festif et des profanations sont comme des montagnes suspendues à un cheveu, car elles sont peu écrites et comportent pourtant un grand nombre de règles de vie ; les lois sur les biens, les pratiques sacrificielles, les règles de pureté et d'impureté, et les prohibitions sexuelles ont sur quoi s'appuyer. Mais les uns et les autres sont le corps-même de la Torah.

CHAPITRE III : LE LITTÉRAL ET L'IMAGINAIRE

Qu'est-ce qu'une « lettre », dès lors que, grammaticalement, elle est susceptible d'être remplacée par une autre ? Qu'est-ce qu'un « texte », dès lors que ni sa vocalisation ni sa ponctuation ne sont données une fois pour toutes, et que ses lettres sont « volatiles » ? Les courants et opinions littéralistes oublient toujours de poser ces questions. Se fiant au jugement chrétien récurrent, selon lequel les juifs « sont esclaves de la lettre », la plupart des gens se croyant bien informés supposent que la lecture juive de la Bible est forcément « littérale ». Certes, comme on l'a montré et comme on le montrera encore, le savoir en jeu dans la Torah passe souvent par une relève des problèmes ou des questions dits « littéraux ». Mais, le terme de « littéral » n'appartenant pas exclusivement à la terminologie savante, et encore moins à la terminologie hébraïque proprement dite, on a dit à peu près tout et n'importe quoi à son sujet. Historiquement, cette terminologie est chrétienne et non juive. L'opération fondamentale par laquelle le christianisme se sépare de ses origines « juives » consiste à distinguer la lettre de l'esprit. La première est réservée à la lecture « juive », légaliste et charnelle ; le second à la lecture chrétienne, fruit de la grâce et de l'interprétation spirituelle. Résultat : le principe d'une lecture au pied de la lettre est devenu synonyme du judaïsme pour les cultures issues du christianisme. Ce clivage n'est pas intrinsèquement faux. Mais à condition de savoir de quoi l'on parle. Souvent, ceux qui revendiquent la littéralité n'imaginent pas un instant que le littéralisme hébraïque ait pu être qualifié d'« insensé ». Au point de remettre en question les notions cardinales de « lettre » et de « texte ». En tant que courant d'opinion, le littéralisme se présente, au contraire, sous les aspects du raisonnable. Prendre le texte tel qu'il se donne, sans « l'interpréter », paraît sonner d'évidence. Lecteurs et traducteurs sont alors renvoyés à leur pure et simple compétence linguistique. Selon le modèle alphabétique pris pour critère unique et absolue de l'écriture, ne suffit-il pas, en effet, de connaître la langue pour comprendre et traduire un discours quelconque ? Tout texte présente donc un « sens obvie », littéralement : « ce qui est placé sur le chemin » (*ob-via*). Tel est le fond sur lequel repose le littéralisme : il existe un sens premier de tout texte, et ce sens est absolument « inévitable ». Placé devant tout

lecteur de bonne foi, il est incontournable et s'impose absolument à l'attention¹. En ce qui concerne les textes de la tradition hébraïque, cette attitude n'est qu'une pétition de principe et, tant que le partage de l'écrit et de l'oral demeure en l'état, rien ne pourra jamais tenir lieu de « sens obvie » dans la Torah et la littérature qui lui est apparentée. Il ne peut pas exister de sens obvie dans la Bible hébraïque tant qu'on n'impose pas au lecteur la pseudo-évidence d'une science infuse. Quant à la question de la compétence linguistique du lecteur, elle mérite un détour particulier. Car la notion de sens obvie suppose un accès commun et universel à la langue de la Bible ; comme si régnait une sorte d'harmonie linguistique préétablie entre le lecteur et le texte, et que les modalités du discours biblique, leur « parler », leur « phrasé », pouvaient trouver un relai sûr auprès des compétences linguistiques ordinaires de tout hébraïsant ; comme si la simple connaissance de l'hébreu pouvait avoir barre sur la décision du sens. Il suffit, pourtant, de prêter un petit peu d'attention à la chose écrite pour comprendre immédiatement qu'il s'agit d'un leurre.

Une anecdote peut servir de guide. Dans la *Dispute de Barcelone*², le frère Paul utilise une agada stipulant que le Messie viendra au bout de 45 « jours » (ימים). Na'hmanide était alors en train de supputer le moment de la venue du Messie à partir d'un verset de Daniel 12:11 ; et il prévoyait sa venue en l'an 1358, en se basant sur ce décompte :

וּמַעַת הַיּוֹסֵר הַתְּמִיד וְלִתְּת שְׁקוּיָן שָׁמַם יָמִים אֶלֶף מֵאַתַּיִם וְתִשְׁעִים

« Depuis le temps où sera aboli le sacrifice perpétuel jusqu'à ce que l'Ordure soit dévastée, il y aura 1290 jours »

En ajoutant les 68 ans qui séparent la naissance de Jésus (début de notre ère dans le calendrier chrétien) de la destruction du Temple, signifiée par l'abolition du « sacrifice perpétuel », cela donne l'an 1358. Na'hmanide interprète donc le mot « jour » (יום, *yom*) de la prophétie de Daniel comme signifiant une « année », et il interprète aussi de la même façon l'expression « 45 jours » (ימים) de la agada mentionnée par le frère Paul. Aussitôt, le frère Paul se rebelle :

¹ Cf. P. Fontanier, *Les figures du discours*, Champs Flammarion, 1977, p. 57 : « Le sens littéral est celui qui tient aux mots pris à la lettre, aux mots entendus selon leur acception dans l'usage ordinaire : c'est, par conséquent, celui qui se présente immédiatement à l'esprit de ceux qui entendent la langue ». Cette assertion, qui prend pour synonymes les « mots pris à la lettre » et les « mots entendus selon leur acception dans l'usage ordinaire », est caractéristique d'une culture alphabétique qui ignore la distinction de l'écrit et de l'oral.

² En 1263, à Barcelone, eut lieu une disputation entre juifs et chrétiens, en présence du roi d'Aragon. Elle opposait Paul Christiani, juif converti, à Na'hmanide (Ramban) de Gérone. Voir *La Dispute de Barcelone*, traduit par E. Smilevitch et L. Ferrier, Verdier, 1984 ; réédition 2008, p. 58-61.

Introduction chapitre III : Le littéral et l'imaginaire

Le frère Paul déclara qu'il n'est pas un juif dans le monde qui n'admette que la signification de *yom* (יום) est celle de jour véritable, excepté celui qui change le sens des mots à son gré. Il en appela au roi et ils firent venir le premier juif qu'ils trouvèrent. Ils lui demandèrent : Que signifie le mot *yom* (יום) dans votre langue ? *Dia* (« jour »), répondit-il.

N'est-ce pas, en effet, l'évidence ? Ne suffit-il pas d'interroger le premier venu pour connaître le sens d'un mot ? La compétence linguistique est une propriété universelle de tous les sujets parlant une langue. Chacun, et donc n'importe qui, peut dire ce que signifie un mot dans son usage courant. Et cet usage courant est, forcément, celui qu'il faut prêter *en premier* aux textes s'exprimant dans cette langue. Voici ce que répond Na'hmanide :

Monseigneur le roi, ce juif est peut-être un bon juge pour le frère Paul, mais il ne l'est pas pour moi. Car le mot *yom* (יום) dans la langue de l'Écriture veut dire « temps », comme par exemple au verset : « Il y eut en ce temps (*yom*, יום), etc. » (Genèse 26:32), ou bien encore « nuit », comme au verset : « La nuit (*yom*, יום) où Je frappais les premiers-nés » (Nombres 3:13). Et, sous la forme plurielle, *yamim* (ימים) signifie « des années »¹ (...) Mais moi, je discute de paroles de sagesse avec qui ne connaît ni ne comprend rien, alors qu'il faudrait qu'il soit jugé par des imbéciles !

Heureusement pour lui, Na'hmanide s'accorde avec la compréhension de la Vulgate ; ce qui fit taire le frère Paul. Mais, la question posée est plus générale. Dans une œuvre intensément poétique comme la Bible, et non pas uniquement par ses tropes et sa mélodie, mais par la densité de sa force signifiante, en quoi les compétences linguistiques ordinaires du sujet parlant restent-elles adéquates et suffisantes ? Viendrait-il à l'esprit d'un critique littéraire de demander, au premier passant venu, le sens d'un mot dans un poème de Rimbaud (« A noir, E blanc, I rouge ») ? Que signifie le mot « ans » dans « voici plus de mille ans, etc. » ? N'est-ce pas, pourtant, ce qu'ambitionne régulièrement le recours premier, prétendument scientifique, à un « sens obvie » ? Il faut n'avoir aucune culture biblique et talmudique pour imaginer qu'un texte, dont la syntaxe est si dense et, parfois, si complexe, dont les termes sont si signifiants et les tours de langage si fréquents, dont l'impact littéraire a été si vaste et si profond, se fait entendre naturellement et complètement du premier venu ! La vérité est que l'évidence du sens obvie ne frappe que les lecteurs de la Bible en traduction. Une fois une lecture figée et déposée, une fois la Bible devenue objet intégralement alphabétique, il suffit en effet au lecteur de parler ... grec ou français.

¹ Cf. Nombres 9:22 et Rachi sur place.

LETTRE ET REPRÉSENTATION IMAGINAIRE

Les systèmes alphabétiques n'arrivent pas à dégager un espace littéral authentique. En fait, la « lettre » prise en tant que telle, n'existe dans un alphabet qu'au niveau des abécédaires. Dès que l'on se situe au niveau du discours et de l'expression orale ou écrite, *la notion de « lettre » perd son sens « littéral »*, elle est *immédiatement métaphorisée* et confondue avec la première représentation qui se forme dans l'esprit à l'audition ou à la lecture d'un énoncé. L'évidence première du sens, qui serait objectivement valide pour tout homme, n'est en fait que l'image formée automatiquement par les habitudes linguistiques, dans l'esprit de n'importe quel auditeur de tel ou tel discours. Voilà qui assure l'objectivité et l'universalité du sens obvie. En sorte que prôner la littéralité consiste toujours à mobiliser les habitudes linguistiques et les évidences imaginaires contre toute tentative d'interprétation. Si l'on devait analyser ici les modes de communication, y compris les plus contemporains, nul doute que l'on trouverait, pour cette thèse, un vaste champ d'application. Le fonctionnement de la publicité, comme son nom l'indique, repose sur ce partage « public » de la langue et de l'imaginaire, au niveau social le plus élémentaire, cumulant images et mots chocs. Ce qui sonne à l'oreille et frappe l'imagination, la représentation qui s'y dessine involontairement, presque inconsciemment, voilà le véritable élément sur lequel s'appuie le littéralisme ordinaire.

Telles sont les conséquences, probablement inévitables, des systèmes alphabétiques. Même au sein du discours réputé savant, il se produit une confusion profonde, aux conséquences fondamentales du point de vue de la compréhension des écrits, entre une lecture au pied de la lettre et, ce qu'il faudrait plutôt nommer une lecture « au pied de l'image ». Dans les syllabaires hébraïques, il en va tout autrement. La différence entre la lettre et la voix est la première évidence. Il s'agit d'une évidence matérielle, non imaginaire. En conséquence, la notion de littéralité acquiert une matérialité distincte. Il va de soi qu'elle connaît aussi plusieurs niveaux. Certains traduisent ainsi, par exemple, « la voie du *pchat* »¹ prônée par les commentateurs médiévaux. Il me semble, personnellement, que la notion de *pchat* est mieux exprimée par la notion de « contexte »². Mais, s'il s'agit simplement d'opposer ce genre de

¹ Expression d'Ibn Ezra dans l'introduction de son commentaire sur le Pentateuque.

² On traduit habituellement le *pchat* par « sens littéral », certains même « sens obvie ». Et l'on oppose alors *pchat* et *drach* comme le littéral et le métaphorique. Or, la lecture midrachique n'est pas moins « littérale » que l'autre, si l'on entend par là l'attention extrême donnée à la lettre. J'ai exposé ailleurs, que le *pchat* est, en fait,

lecture à des modes d'interprétations plus « engagés », par exemple vis-à-vis du mode allégorique, il est aussi légitime de qualifier la voie du *pchat* de littérale. Il est possible aussi, et peut-être légitime, qu'une lecture « littérale » prenne avec tant de sérieux le « pied de l'image » linguistique pour un énoncé objectif, qu'elle forge spontanément une fiction complète. La culture européenne ne manque pas d'expressions hébraïques devenues des représentations spontanées, comme « prendre femme », « marcher avec Dieu », « être une abomination », « œil pour œil », etc. Nul ne sait, au juste, de quoi il s'agit précisément dans le texte hébraïque ; mais l'habitude des traductions a fini par imposer certaines images qui occupent « naturellement » le devant de la scène imaginaire et s'impose comme obvia. Il ne serait pas raisonnable de récuser l'existence de ces représentations imaginaires spontanées, associées immédiatement à la lecture ou à l'audition d'une parole. Elles vont de soi. Mais il faut contester leur *privilège* d'évidence première. Car une représentation imaginaire est, toujours et systématiquement, contrebalancée par l'évidence matérielle de la lettre même, c'est-à-dire par l'extériorité essentielle de la lettre, sa position d'objet. Cette position n'existe, évidemment, que pour un lecteur ; elle est donc une pensée et une représentation. Mais cette pensée se présente toujours au sujet lisant comme définie et structurée en dehors de lui, et comme définie objectivement et pourvue d'une consistance propre. Même lorsqu'il multiplie les procédés pour s'en emparer, pour déchiffrer et lire, même lorsqu'il articule ensemble lettres et voyelles, ponctue, accentue, rythme et module, le sujet continue de concevoir un « objet textuel » extérieur à lui, existant en soi, y compris dans ses failles, ses trous, ses vides et ses absences. Le lecteur remplit les vides, il part aux défaillances, il suppute les possibilités, il comble les manques, ou espère réaliser tout cela. Et, il faut beaucoup d'imagination pour y parvenir. Mais, quoi qu'il en soit, du fait du partage de l'écrit et de l'oral, et du fait que la tradition hébraïque cultive en permanence cet héritage, jamais le texte écrit ne perd son existence propre¹. La décision du sens n'est pas une simple rétorsion subjective ; elle se construit à travers les méandres d'une combinaison de signes déterminés. Chaque énoncé se présente comme un ensemble d'univers possibles, parfois exclusifs et antinomiques. Et toute lecture est une façon d'articuler un univers syntaxique et sémantique, dont la matérialité existe déjà et est déjà formée. La lettre n'est pas une simple matière dépourvue de forme

une lecture construite du verset en fonction de son *contexte* ; à la différence du *drach* qui se fonde davantage sur l'écoute et la résonance du texte, et néglige sa discursivité interne. Voir *Histoire du judaïsme*, PUF, 2012, p. 87 sq., en particulier la citation au nom de Rachbam.

¹ La tradition des *kri/ktiv* (un mot lu différemment de son écriture) suffit à établir la permanence de la lettre malgré la divergence de la lecture traditionnelle. Aucune lecture, même la plus assurée, n'abolit l'étrangeté de la lettre.

intrinsèque, selon le mode de l'ontologie aristotélicienne, ni un pur morceau d'étendue au sens cartésien. Elle est toujours déjà structurée du point de vue syntaxique et sémantique, mais c'est une structure large, et même plutôt variable si l'on songe à la possibilité des permutations littérales dont Ibn Ezra a donnée l'exemple, plus haut. Le champ ouvert par la lettre est vaste, toujours original, plein d'astuces et d'inventions. Mais il existe comme tel et n'est jamais résorbable. En conséquence, la « lettre » au sens hébraïque, peut se décliner selon plusieurs niveaux, en fonction des plans d'univers sémantique et syntaxique que le lecteur explore. Car l'effet le plus massif de la matérialité de la lettre est l'attention portée par l'ensemble de la tradition hébraïque à la structure logique (syntaxique *et* sémantique) des énoncés ; et, plus précisément, à leurs combinaisons logiques possibles. Cette attention recoupe un usage moderne de la notion de lettre au sein de la culture française, usage lacanien ou disons « structuraliste », complètement distinct du rapport à l'image.

Un exemple fera comprendre de quoi l'on parle. Soit les versets déjà mentionnés « faisons l'humanité selon notre forme et à notre apparence », et « il les créa mâle et femelle ». Ces versets posent deux sortes de problèmes : les uns d'ordre logique et les autres d'ordre imaginaire. La question du pluriel est d'ordre logique, elle ne touche à l'imaginaire que de façon dérivée. Le pluriel du « faisons » proféré par Dieu oblige à interroger la nature ou le statut du sujet qui s'énonce ainsi au pluriel. Cette interrogation est une conséquence nécessaire de la structure de l'énoncé, elle est inévitable. Pareillement, l'expression « il les créa mâle et femelle » impose logiquement une double pluralité : « les » exprime un pluriel, et est suivi par l'affirmation d'une dualité mâle/femelle. Le lecteur est nécessairement confronté à un choix. Soit ces deux pluralités se confondent ; dans ce cas, cet énoncé expose deux créations distinctes : il créa un homme et il créa une femme. Soit elles sont distinctes ; dans ce cas, chacun des individus (« les » au pluriel) a été créé mâle et femelle. Toutes ces questions peuvent être dites « littérales », parce qu'elles sont imposées par la seule *logique* des énoncés. Mais l'image projetée par le verset fonctionne autrement. Spontanément, l'imagination répond par avance, en choisissant parmi les possibilités logiques celle dont l'habitude s'impose. Il semble évident de préférer la première solution logique au problème du pluriel des sexes, puisque la division sexuelle naturelle fait de l'homme et de la femme des créatures distinctes. On conclut spontanément que ce verset expose la double création de l'homme et de la femme. Sans réflexion sur la lettre, propulsée par une imagination déjà formée, la formule « il les créa mâle et femelle » laisse croire *dans l'évidence* qu'il créa deux individus, l'un mâle et l'autre femelle. Et l'on qualifie cette lecture de « sens obvie », pour la raison qu'elle

paraît flagrante. Au point que l'autre possibilité logique et syntaxique, celle d'une seule créature doublement sexuée, n'est même pas envisagée. Dans la même perspective, en disant que l'homme est semblable à Dieu, par exemple, on rend possible une assimilation imaginaire *immédiate* entre Dieu et l'homme du point de vue des caractéristiques physiques de l'espèce humaine. En sorte que Dieu et les hommes se ressembleraient « physiquement ». Ceux qui prennent le texte « au pied de l'image » revendiquent hautement cette assimilation. Ils rejettent avec horreur toute interprétation qui s'écarterait de cette image en arguant d'une trahison du texte biblique. Ces raccourcis imaginaires ne sont pas seulement le fait des « croyants », ils sont souvent revendiqués par la critique biblique comme représentant le sens obvie du texte. Arrêtons-nous un instant sur ce point, car il ne s'agit pas d'une simple parenthèse.

Interpréter « au pied de l'image » plutôt qu'au « pied de la lettre » n'est pas une affaire de foi ou de tradition. C'est une question de principe de lecture. Le privilège de l'imaginaire sur la lettre est, par exemple, l'un des présupposés de la lecture de Spinoza dans le *Traité Théologico-politique* :

La connaissance de toutes ces choses, c'est-à-dire de presque tout le contenu de l'Écriture, doit être tirée de l'Écriture même, de même que la connaissance de la Nature, de la Nature même (...) Pour savoir donc si Moïse a cru véritablement que Dieu était un feu ou s'il ne l'a pas cru, il ne faudra pas tirer de conclusion de ce que cette opinion s'accorde avec la Raison on lui contredit, mais seulement des autres paroles de Moïse. Puis donc que Moïse, en beaucoup d'endroits enseigne très clairement que Dieu n'a aucune ressemblance avec les choses visibles qui sont dans les cieux, sur la terre ou dans l'eau, nous devons conclure que cette parole en particulier ou toutes celles du même genre doivent être entendues comme des métaphores. Mais comme il faut s'écarter aussi peu que possible du sens littéral, il faudra en premier lieu chercher si cette unique parole : *Dieu est un feu* admet un sens autre que le littéral, c'est-à-dire si le mot *feu* signifie autre chose que le feu naturel. Si l'usage de la langue ne permettait pas de lui attribuer un autre sens, il n'y aurait aucun moyen d'interpréter la phrase autrement, bien que le sens littéral soit contraire à la Raison ; et au contraire il faudrait dans l'interprétation de toutes les autres phrases, alors même qu'elles s'accorderaient avec la Raison, avoir égard au sens de celle-là. Si l'usage de la langue ne le permettait pas non plus, c'est donc qu'il serait impossible de concilier toutes les phrases et par suite il faudrait suspendre tout jugement sur elles. Mais comme le mot *feu* se prend aussi pour colère et jalousie (voir Job, ch. XXXI, v. 12), il est facile de concilier entre elles les phrases de

Moïse, et nous arrivons légitimement à cette conclusion que ces propositions *Dieu est un feu*, *Dieu est jaloux*, ne sont qu'une seule et même énonciation.¹

Dans ce chapitre particulièrement, Spinoza conteste la lecture maïmonidienne qui fait dépendre le sens littéral de l'Écriture des enseignements de la Raison. Ce qui le conduit à ne chercher d'autre conciliation que celle du texte avec lui-même. Il est impossible d'entrer ici dans les détails de cette controverse, je ne veux relever que le point suivant : l'affirmation méthodologique selon laquelle il faut uniquement rechercher si « *Dieu est un feu* admet un sens autre que le littéral, c'est-à-dire si le mot *feu* signifie autre chose que le feu naturel ». Tel qu'il est matériellement défini par cet exemple, ce principe méthodologique ignore les modalités de la littéralité hébraïque, et confond « sens littéral » avec « représentation commune ». Car, il suffit de lire la Bible pour constater que certains versets emploient le mot « feu » dans un autre sens que celui de « feu naturel », tout en lui prêtant une signification matérielle et non métaphorique. Il est aisé de différencier les usages, par exemple entre Genèse 15:17 (וְהָיָה תְּנִיף עֶשֶׂן וְלִפִּיד אֵשׁ) et Exode 12:8 (וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלֵּילָה הַזֶּה אֲלֵי אֵשׁ). Entre la flamme de feu qui traverse miraculeusement les morceaux disposés par Abraham lors de l'alliance, et le fait de devoir cuire la viande « rôtie au feu », le sens du mot אֵשׁ n'est évidemment pas le même. Il faut « forcer » le sens du texte, assuré par l'évidence du sens obvie, pour se représenter le « feu » de l'alliance entre les morceaux comme un « feu naturel ». En réalité, pour n'importe quel lecteur sérieux, l'emploi du mot אֵשׁ dans le verset cité de la Genèse *défie* l'imagination. Il impose un autre exercice que la simple représentation ordinaire. Que l'on y croit ou non est secondaire, il ne s'agit que de déterminer objectivement ce qui est exprimé sous ce nom. Tout comme dans l'épisode du buisson ardent, qui pose les mêmes questions. Plaquer la représentation ordinaire du « feu naturel » sur ce genre d'énoncé est une violence faite au texte que remarque n'importe quel lecteur sensible aux usages de la langue biblique. Du coup, l'assimilation tardive des deux « propositions *Dieu est un feu*, *Dieu est jaloux*, ne sont qu'une seule et même énonciation » n'est pas moins fautive. Non, le terme אֵשׁ n'est pas employé ici dans le sens métaphorique de « passion ». Il a dans certains passages un sens distinct, à la fois du feu naturel et de la colère, que le lecteur rigoureux devra construire. En outre, entre la représentation imaginaire ordinaire (*Dieu est un feu*), appelée fausement par Spinoza « sens littéral », et la représentation imaginaire seconde (*Dieu est colérique et jaloux*), qu'il nomme « métaphore », la préséance méthodologique accordée systématiquement au premier est un autre présupposé dont les conséquences ne sont pas

¹ Chap. VII, trad. C. Appuhn, Garnier-Flammarion, 1965, p. 141 sq.

moins fallacieuses. Qu'on en use ainsi à la lecture d'un procès verbal dressé par la police est une chose, mais employer la même démarche dans la lecture d'un texte aussi ouvertement poétique que la Bible est un contre-sens. Face à un discours poétique, il est inconcevable de traiter systématiquement tout signifiant qui s'y rencontre, fut-ce une seule et unique fois, comme étant à priori non métaphorique. En fait, le principe même de la méthode spinoziste, inspirée de l'étude des phénomènes naturels, ne peut servir dans le domaine du discours sans produire de graves aberrations. Face à l'emploi du mot $\psi\chi$ dans la Bible, les trois significations évoquées ici ont à priori toujours valeur égale, seul le contexte permet de trancher. Or, telle est précisément la démarche de Maïmonide que Spinoza veut réfuter.

La méthode de Spinoza est néanmoins fondamentale dans la constitution de la science biblique actuelle. Or, précisément sur ce point de méthode, on doit émettre des réserves. Le mode de lecture et d'interprétation de la tradition juive ne se contente jamais d'assimiler les images projetées par le texte comme un spectateur de cinéma absorbe les images d'un film. *Primo*, il prend toujours soin de questionner la lettre avant l'image ; *secundo*, il subvertit toujours le registre imaginaire pour rejoindre la structure, c'est-à-dire la forme. Ainsi, par exemple, dans la masse des commentaires de toute époque consacrés à l'idée que l'homme est l'image de Dieu, très rares sont ceux qui exploitent le filon d'une assimilation physique. Et même ces rarissimes et controversés écrits (tel le *Shiour Koma*¹) sont sujets à interprétation. Mais cette question est peut-être trop théologique pour que l'on en saisisse le sens. Revenons aux choses plus ordinaires et considérons le récit de la création de l'homme et de la femme. Comprise au pied de l'image, la femme est tirée de la « côte » de l'homme comme le précisent la plupart des traductions courantes (Genèse 2:21-22)². La lecture prétendument littérale de la Bible ne considère recevable que l'image qui lui paraît la plus immédiate. Pourtant, comme Rachi le fait remarquer, le terme $\psi\chi$, employé ici, désigne généralement le « côté » plutôt que la « côte »³. En fait, si l'on devait justifier le choix des traductions courantes, il faudrait reconnaître que cette occurrence serait *la seule* où le terme $\psi\chi$

¹ Au sujet de ce difficile ouvrage, voir G. Scholem, *Les Grands Courants de la mystique juive*, traduction Marie-Madeleine Davy, Payot, 1950 p. 79 ; et l'article de Charles Mopsik, « La datation du Chiour Qomah, etc. » paru initialement dans la *Revue des Sciences religieuses*, 68^{ème} année, No 2, avril 1994, p. 131-144, et repris ensuite dans *Chemins de la cabale*, éditions de l'éclat, Paris-Tel Aviv, 2004, p. 309-324.

² Cf. Bible du Rabbinat, Chouraqui, Segond, TOB, Bible de Jérusalem. Dans la traduction nouvelle de la Septante M. Harl, le terme $\pi\lambda\epsilon\upsilon\rho\acute{\omega}\nu$ est rendu par « côté » plutôt que « côte » (cf. *La Bible d'Alexandrie*, Genèse, *op. cit.*, p. 104-105). Voir la note amusée de Meschonnic, *Au commencement*, *op. cit.*, p. 21, sur la façon dont se constituent les thèses historiques et anthropologique des savants modernes sur la Bible, à partir de traductions erronées.

³ Par exemple, Exode 25:12, 14, 20 ; 26:26, 27, 35 ; 36:31, 32 ; le chap. 41 d'Ézéchiël ; I Rois 6 et 7.

désignerait une « côte » ! Alors pourquoi traduire ainsi un terme qui ne désigne manifestement pas un ossement humain, mais globalement un « côté », une « extrémité » ou une « paroi » ? Réponse : parce que la « côte » est la seule image immédiatement disponible pour comprendre l'opération « chirurgicale » décrite. Tandis que si le terme signifie « côté », « extrémité » ou « paroi », comme dans toutes les autres occurrences, aucune image n'est immédiatement disponible et nul ne « voit » à quoi il s'appliquerait ici. Dans un pareil cas, le choix de la lettre implique forcément, soit de construire une représentation nouvelle, soit de prendre le terme en un sens métaphorique. C'est le choix habituel du Midrach¹, qui reconnaît dans la création désignée initialement comme « mâle et femelle », soit un cas direct d'androgynie, le pluriel du verset précédant (« il les créa ») désignant deux êtres pourvus, chacun, à la fois d'organes sexuels mâle et femelle ; soit il interprète ce pluriel de façon comparable au mythe d'Aristophane², comme désignant un individu constitué physiquement par deux corps accolés dos à dos, l'un mâle l'autre femelle, qui auraient été ensuite coupés en deux. Dans tous les cas, le verset exposant la création de la femme tirée d'un côté de l'homme s'appliquerait à cet être originellement bisexué, devenu ensuite deux créatures distinctes, séparées par une différence sexuelle définitive. Le récit de la création de la femme exprimerait le moment où la sexualité humaine se scinderait de façon irrémédiable. Tout cela ne concerne, toutefois, que le simple respect de la lettre du texte. Celle-ci incite le lecteur à découvrir des représentations nouvelles, ou des sens métaphoriques nouveaux pour représenter ce qu'elle décrit. Mais, il reste à examiner la syntaxe, c'est-à-dire la logique qui doit articuler tous ces énoncés. Les deux images ainsi construites (l'androgynie ou le mythe d'Aristophane), sont-elles les seules représentations possibles à partir de la logique du discours biblique ? Certes, non. Il en existe une autre, comme l'atteste une controverse du Talmud. Selon l'un des avis, la femme n'existait pas avant qu'elle ne soit tirée de l'homme. Le féminin n'est pas originaire. La femme a été construite plus tard, à partir de la queue qui, originellement, pendait au derrière de l'homme. La dualité mâle/femelle serait ainsi une construction seconde et différée, dont la preuve matérielle est fondée sur l'absence de queue dans l'humanité actuelle. Ce qui implique, en retour, que l'autre opinion, celle qui soutient le mythe d'Aristophane et

¹ Cf. *Midrach Béréchith Raba* 8, 1.

² Cf. Platon, *Banquet*, 189 a – 193 e : « Jadis notre nature n'était pas ce qu'elle est actuellement. D'abord il y avait trois espèces d'hommes, et non deux comme aujourd'hui : le mâle, la femelle, et en plus de ces deux-là, une troisième composée des deux autres (...) [Zeus] coupa les hommes en deux. Or, quand le corps eut été ainsi divisé, chacun, regrettant sa moitié, allait à elle ; et s'embrassant et s'enlaçant les uns les autres avec le désir de se fondre ensemble (...) C'est de ce moment que date l'amour inné des êtres humains les uns pour les autres : l'amour recompose l'ancienne nature, s'efforce de fondre deux êtres en un seul, et de guérir la nature humaine. » (Traduction E. Chambry)

considère les deux sexes comme originaires, traite le « vide » qui caractérise actuellement le « dos » des êtres humains par rapport à la « face », comme étant aussi la trace laissée par une coupure ancienne.

Il est écrit : « Dieu Souverain bâtit le côté qu'il avait pris en l'homme, pour en faire une femme » (Genèse 2:22). Rav et Chmouel sont en controverse sur ce point : l'un dit que ce côté est l'une des figures ; l'autre dit qu'elle était la queue [en conséquence, actuellement manquante,] de l'homme¹.

Rachi explique (sur place) que, à la fois pour Rav et pour Chmouel, le terme צלע désigne l'« extrémité » d'une chose : soit sa seconde face, soit sa queue. Pour la première opinion, le « dos perdu » serait la trace de l'autre sexe ; pour la seconde, la « queue perdue » de l'animal humain serait le morceau d'os et de chair dont la femme fut bâtie. Le dialogue qui s'ensuit entre ces opinions, ici considérablement abrégé, repose sur des questions de syntaxe. Ainsi, on objecte que le pluriel (« les créa ») de l'énoncé implique deux individus, et non pas un seul, contrairement à la thèse qui prétend que la femme fut créée à partir de la queue de l'animal humain, qui n'est qu'un membre du corps de l'homme. Et l'on répond à cette contradiction par autre une contradiction interne entre les versets de la Genèse : certes, explique-t-on, il est écrit ici qu'il « les » créa ; mais il est écrit ailleurs, au contraire, qu'il « le » créa à l'image de Dieu (Genèse 1:27). Les contraintes logiques qui s'exercent sur l'énoncé « il les créa mâle et femelle » sont donc multiples. Outre la double pluralité, le pluriel « les » doit aussi être coordonné avec un singulier « le », employé par un autre verset. J'abrège les raisonnements et leurs conséquences, seule la méthode compte. On peut se former les représentations que l'on veut de la création de l'homme et de la femme ; mais ce ne sont pas ces formations imaginaires spontanées, quel que soit leur degré d'évidence, qui déterminent finalement la lecture des versets. Toute représentation et toute signification requiert d'être construite. Du coup, beaucoup de lectures sont possibles. Mais il faut poser deux règles. *Primo*, suivre la lettre dans tous ses états, même les plus improbables au regard de l'imagination et des habitudes. *Secundo*, la règle de lecture est donnée par la *logique des énoncés* ; elle seule définit les contraintes du texte, non pas du tout l'image immédiate qu'il est censé évoquer. Car, au niveau de la lecture imaginaire spontanée, on ne déduira jamais du texte que la « côte » prise à Adam était, en fait, sa queue disparue, ou son autre « face ». Si c'est l'image spontanée qui doit régler la lecture de la Bible, cette interprétation peut, à bon droit, être jugée « pernicieuse » et « insensée ». Mais, dans la tradition talmudique et midrachique, c'est

¹ Cf. *Érouvin* 18 a.

l'articulation de la lettre et de la problématique logique des énoncés qui construit l'image, *non l'inverse*. Je sais combien les lecteurs naïfs sont attachés aux images reçues. Certaines « lectures » de la Bible sont si ancrées dans la littérature et dans l'imaginaire, qu'on désespère de les voir un jour céder la place à une représentation et une signification plus conforme à la lettre du texte. L'image de la femme tirée de la « côte » d'Adam est un lieu commun si répandu, si familier, que la lecture véritablement « littérale » paraît aujourd'hui, au contraire, une sorte de jeu interprétatif gratuit. La simple possibilité que le texte habituellement reçu pourrait, en réalité, être lu complètement différemment, engendre un désarroi très profond chez les héritiers de Justinien. Car cette simple possibilité est résolument incompatible avec le principe d'une doctrine vraie, reçue et définie une fois pour toutes, oracle du Seigneur. Cela crée une très forte résistance à toute tentative de lire la Bible en écoutant résolument son dire. Chacun préfère se rabattre sur des représentations et des significations ouvertement mutilées, plutôt que d'admettre que la lecture de la Bible est un réservoir de surprises.

NORMES LINGUISTIQUES ET LITTÉRAIRES

Les contradictions, les irrégularités logiques ou sémantiques, les lettres substituables sont une chose. Elles imposent une lourde charge à l'interprète, dans le seul souci d'*établir* le texte et de le rendre compréhensible. Mais les irrégularités se manifestent aussi au niveau des signifiants de façon plus étrange et plus « pénible ». Il s'agit des irrégularités grammaticales et orthographiques des énoncés bibliques ; elles sont légions. Relever les invraisemblables contorsions grammaticales et orthographiques du Pentateuque, par exemple, oblige forcément à repenser la pseudo-évidence littérale du texte. En sorte que, réciproquement, le fait que ce constat objectif soit à peine admis est la marque la plus crue de l'ignorance profonde, non seulement de la tradition juive, mais aussi, tout simplement, du texte biblique. Car ces légions de « fautes » linguistiques témoignent de l'importance des « aspérités » du texte ; et montre que, même stabilisé dans ses lettres, sa vocalisation et sa ponctuation, il reste profondément énigmatique et requiert en permanence une « activité » d'interprétation. Or, presque par définition, les traductions effacent systématiquement ces irrégularités. Étant donnée les contraintes linguistiques, grammaticales et orthographiques qui s'exercent sur les langues européennes, les irrégularités linguistiques du texte biblique, supports de quantité de *midrachim*, disparaissent purement et simplement de toute traduction. Si l'on appelle « grammaire » la discipline normative qui énonce ce que la langue *doit* dire, et si l'on nomme

« orthographe » la norme qui s'applique pareillement à l'écriture, alors, ni grammaire ni orthographe ne font loi dans la Torah. Car la conséquence de cette normativité, si elle existait, serait que tout énoncé qui ne respecterait pas les règles fixées serait déclaré fautif et sommé de s'amender. Si de telles normes existaient dans la Bible, si la grammaire et l'orthographe étaient les corollaires d'une langue hébraïque bien tenue, cela conduirait à expurger le texte biblique d'une partie si impressionnante d'énoncés qu'il en resterait à peine assez pour s'en souvenir. Nul ne niera qu'il existe dans la langue de la Bible des règles syntaxiques ; mais aucun savant ne niera non plus que beaucoup d'énoncés ne les respectent pas. Il ne s'agit pas d'un problème mineur. Car il faut coupler ce fait à l'autorité du *texte* de la Torah. Puisque le judaïsme prend le texte actuel de la Torah comme base de l'étude, il engage son lecteur à découvrir du sens en chaque lettre, qu'elle soit bien ou mal tenue. Apprenant de la Torah seule *toute* la langue, nul ne saurait choisir entre ce qu'il faut ou ne faut pas dire, s'appuyant sur une partie des énoncés pour censurer les autres. En outre, du point de vue littéraire, s'agissant de la langue dans laquelle s'exprime la Torah, nous ne disposons d'autre source sûre que la Bible elle-même. Or, tout indique que le style littéraire choisi par la Bible ne vérifie pas systématiquement les critères grammaticaux et orthographiques d'une langue bien tenue. Comment juger, dès lors, de ce qui s'appelle « bien dire » ou « mal dire » ? Pourquoi s'autoriser à reléguer dans un coin obscur les « hébraïsmes », « les fautes d'accord », et autres singularités grammaticales auxquelles se livre le texte ? Prendre la lettre de la Torah au sérieux, c'est renoncer à imaginer qu'elle serait mal écrite. La discipline du texte dans tous ses états ouvre, en revanche, des horizons nouveaux.

Ainsi, en français (ou en hébreu moderne), on ne saurait employer un verbe au singulier si le sujet est au pluriel ; ce serait une faute imputable à l'ignorance de la langue. Mais, dans la Torah, il en va autrement : pareil énoncé est *possible*, comme sont possibles à peu près tous les énoncés qui défient la loi de la grammaire et de l'orthographe, y compris ces lois que l'on qualifierait volontiers d'universelles. Par exemple, il est écrit en Genèse 1:14 : יהי מארות. Selon la Massorah de lecture, il faut lire ici « *yéhi méorot* », mot à mot : « Que soit (*sic*) des luminaires ». Un verbe au singulier est suivi d'un sujet au pluriel. Certes, la traduction araméenne d'Onkelos ne s'y trompe pas, ni nous non plus, et traduit le verbe par un pluriel (« que soient »)¹. Mais comment expliquer pareille incongruité à un grammairien ? Ibn Ezra,

¹ La traduction des Septante évolue du singulier au pluriel selon le sujet du verbe « être ». Par exemple, Γενηθήτω φῶς : que soit la lumière (Genèse 1:3) ; Γενηθήτωσαν φωστῆρες : que soient des luminaires (*ibid.* 14). La traduction récente de M. Harl efface les variations en traduisant toujours « qu'il y ait ». Elle reflète la

dont la sensibilité à la langue ne manque pas d'être interpellée par ce genre d'énoncés, suppose que la fréquence de la formule יהי (*yéhi*) la fait employer sans discrimination, tant au singulier qu'au pluriel, tant au masculin qu'au féminin. Cette expression serait donc une sorte d'énoncé universel invariable, une fonction syntaxique réduite à sa plus simple expression. Mais n'allons pas croire qu'il est toujours invariable, on serait déçu car, en général, le verbe « être » à l'impératif s'accorde en genre et en nombre avec le sujet¹. Cette formule comporte donc deux usages. Mais comment les distinguer ? S'il est un domaine dans lequel le hasard n'est pas de mise, c'est dans bien dans le cadre d'un discours. Quelles sont alors les raisons (à défaut des règles) de leur emploi ? Comment justifier chaque occurrence de ce terme dans la Torah, sinon en recourant à l'intention du texte : ici on a employé cette forme car on vise telle chose, et là on s'est exprimé autrement car l'intention est autre ? Pénétrer l'intention du texte requiert de s'investir lourdement sur le plan de l'interprétation. Or, les bases solides font ici défaut. L'explication que l'on apportera vaudra-t-elle mieux qu'une raison simplement *possible* mais non nécessaire ? Quant au deuxième mot qu'on lit *méorot*, Rachi fait remarquer qu'il est écrit sans *Vav* (מאררת au lieu de מאורות) ; cette graphie est appelée « défective », à la différence de la graphie dite « pleine ». Qu'il existe deux graphies du même mot ne pose pas nécessairement un problème. Puisqu'il faut bien qu'il y en ait une, pourquoi n'y en aurait-il pas deux ? Ou plus encore ? À lire l'embarras de ceux qui voulurent rendre compte de la remarque de Rachi², il y aurait, en réalité, quatre graphies possibles du mot, car il manque deux lettres *Vav*. On peut écrire aussi le mot avec un *Vav* au début (מאורת), ou avec un *Vav* à la fin (מארות). Ibn Ezra écrit, par ailleurs, qu'il ne connaît aucune règle qui privilégierait l'une de ces graphies au détriment des autres. On peut écrire avec ou sans *Vav*, cela ne change rien. Donc, la présente orthographe du mot *méorot* (מאררת au lieu de מאורות) ne l'affecte guère. Il faut cependant, à la lecture, supposer implicitement la présence des lettres *Vav*. Car, comme le signale Rachi, si le mot devait être *lu* exactement *tel qu'il est écrit*, il aurait un tout autre sens. Du coup, saisissant au bond la version écrite, Rachi explique que, bien qu'on lise *méorot*, il est cependant écrit *méérat*, ce qui veut dire bien autre chose. Et le singulier du verbe est alors justifié par le singulier du sujet :

À la lecture on lit *méorot* (« lumineuses »), mais il est écrit sans *Vav*, ce qui revient à lire *méérat*, parce que c'est un jour de malheur (*mééra*) où l'angine frappe les enfants en bas âge.

démarche de la plupart des traductions, y compris Meschonnic. Chouraqui respecte le nombre du verbe, mais pas son mode : il confond l'impératif (יהי) avec un futur (יהיה) ; sans compter qu'il accroche « des lustres au plafond des ciels » !

¹ Cf. par exemple, Genèse 6:19, 17:16, 37:20, Lévitique 11:11, 21: 6, Psaumes 19:15, etc.

² Cf. commentaires de Rabbénou Eliahou Mizra'hi, et du Maharal dans le *Gour Aryé*.

Introduction chapitre III : Le littéral et l'imaginaire

C'est ce que l'on nous enseigne (*Taanit* 27b) : Le quatrième jour de la semaine, qui correspond au jour de la création des luminaires dans le récit de la Torah, ils jeûnaient pour que l'angine ne frappe pas les enfants en bas âge.

On a déjà signalé que ce genre de faille, entre lecture et écriture, est l'une des brèches par lesquelles s'introduit l'interprétation. Mais, il faut remarquer que ce type d'interprétation est moins *intrusif* dans le texte que l'effacement auquel recourt inévitablement le lecteur *corrigeant* les lettres, pour leur faire signifier ce qu'il *croit* représenter du sens premier et littéral. Car le Midrach prend ici le texte écrit à la lettre, malgré la Massorah de lecture, et lui seul exerce *effectivement* une lecture littérale. Dans un cas pareil, lorsque le nombre du verbe se conjugue avec l'écrit défectif, alors qu'il déconcerte la linéarité traditionnellement lue, comment décider quel niveau de « lecture » représente le sens premier du texte ? Et que faut-il traduire ? « Qu'il y ait des luminaires au firmament du ciel » ou bien « Que le malheur soit au firmament du ciel » ? Répondre par la nécessité du contexte (la création des astres) n'est plus suffisant lorsque la littéralité brute du texte est agencée selon une syntaxe et une sémantique manifestement différente. Telle est, à tout le moins, l'opinion de Rachi qui choisit ici l'interprétation midrachique, alors qu'il répète sans cesse qu'il ne cherche qu'à établir le *pchat* des versets. Le mieux pour un traducteur serait que la langue française dispose d'un réservoir de jeux de mots voisin de celui de la langue biblique. Mais ce n'est pas le cas. Il est évidemment toujours possible d'empiler les lectures différentes dans les notes ; mais, quoi qu'il en soit, le format littéraire de la traduction impose d'en retenir une, et de traiter les autres comme des suppléments. À ce niveau, la décision du sens impose de recourir à l'autorité et à l'expérience des commentateurs, tels Rachi, Ibn Ezra, Na'hmanide, Radak, etc. Il ne s'agit plus, au fond, que de peser les arguments par lesquels chacun défend une lecture au détriment de l'autre, objection et contre-objection, jusqu'à trancher en faveur de l'argumentation qui semble la plus convaincante. Cependant, comme on va le voir, il arrive que rien ne semble particulièrement convaincant.

Continuons d'amasser les exemples. Nous les empruntons principalement à la première section de la Genèse pour qu'on se rende compte de la fréquence des formes et des figures irréductibles à la norme grammaticale comprises dans quelques pages. Ainsi, tout au long du premier chapitre, la succession des jours de la création est marquée par des nombres ordinaux : « jour deuxième », « jour troisième », etc. Mais le premier jour est exprimé avec un nombre cardinal : « jour un ». En français, cet énoncé serait impitoyablement biffé par le

censeur grammairien qui sommeille en chacun. Dans la Torah la chose se dit, mais elle ne passe pas inaperçue et mobilise à son endroit tous les commentateurs¹. Ainsi Rachi :

Selon la terminologie en vigueur dans cette section, il aurait dû être écrit « premier jour », comme il est écrit pour les autres jours « deuxième », « troisième » et « quatrième ». Pourquoi avoir écrit « un » ? Parce que l'Unique, qui est providentiel, était alors seul en son monde, les anges n'ayant été créés que le deuxième jour. Ainsi est-il expliqué dans le *Midrach Béréchit Rabba* (3, 8-9).

Personnellement, j'avoue que l'explication de Rachi ne me satisfait pas. Elle s'intègre mal dans le contexte « il fut soir, il fut matin, jour un » ; à moins de surcharger le texte en traduisant « jour de l'Un ». Du coup, j'avoue ne pas savoir traduire cette phrase. Et je m'étonne que tous les traducteurs passent allégrement sur cette difficulté, en faisant comme si ne pas comprendre une phrase n'entravait aucunement sa traduction. Certes, on peut choisir de traduire par « un » ou par « premier ». Mais sur quelle base ? D'une part, il n'est pas écrit « premier » ; d'autre part, dans le contexte, le mot « un » n'a pas de sens ! Que signifie « traduire » une phrase que l'on ne comprend pas ? Nul n'imagine sérieusement qu'il suffit de remplacer un à un chaque terme hébreu par son équivalent dans le dictionnaire ! Meschonnic dresse la liste de ceux qui optent pour l'une ou l'autre des traductions, mais, pour sa part, il n'a aucune autre explication que l'autorité de Rachi². À quoi bon faire semblant de savoir ? Rachi n'aide pas, ici, à lire le texte, il fournit seulement l'interprétation d'un indice. Certes, il existe d'autres avis. Na'hmanide, par exemple, explique qu'une série ordinale reflète toujours une situation existante. On ne saurait appeler « premier » un être qui ne serait encore suivi de rien. Donc, l'usage cardinal, quoique grammaticalement incorrect, serait ontologiquement correct. Mais, on peut objecter qu'il n'était pas non plus nécessaire d'attribuer un nombre quelconque à ce jour. Car même le nombre « un » est dit en regard d'une pluralité. Ibn Ezra applique l'unité à la sphère des étoiles fixe, dite aussi « sphère diurne ». Cela n'est pas non plus convaincant. Peut-être faut-il simplement lire ici que, réunis ensemble, le soir et le matin constituent « un jour ». Il ne faudrait donc pas traduire « il fut soir, il fut matin, jour un » ou

¹ Pour une fois, le problème est rendu en grec ; voir *La Bible d'Alexandrie, La Genèse, op. cit.*, p. 88-89. Du coup, il donne naissance à une longue histoire exégétique qui recoupe parfois des préoccupations juives.

² Cf. *Au commencement*, Desclée de Brouwer, 2002, note 5, p. 246. Meschonnic tronque d'ailleurs la citation de Rachi. Car, ce qui compte, est l'indication finale : les anges ont été créés le deuxième jour. Sinon, il aurait fallu aussi écrire « jour un » les autres jours, tant qu'aucun être vivant n'avait été créé ! L'expression « jour un » veut dire, selon Rachi, « sans les anges ». Selon la logique du midrach, cela signifie que les anges ont été créés le deuxième jour. En sorte que l'emploi du cardinal n'a d'autre signification que d'enseigner implicitement la création des anges le deuxième jour.

« premier », mais « il fut soir, il fut matin, un jour ». Mais, Ibn Ezra n'accepterait pas cette lecture puisque, selon lui,

Une fois que la lumière a été appelée « jour », il n'est plus possible de dire que le soir aussi est nommé « jour ». Mais il faut entendre qu'après qu'il fut soir, il fut aussi le matin d'un jour.¹

L'argument se tient. La question mériterait d'être traitée longuement, mais ce n'est pas l'endroit. Dans l'immédiat, il importe seulement de pointer quelques irrégularités et de montrer à quel point une lecture « littérale » a peu de rapport avec l'existence d'un sens obvie et avec les compétences linguistiques ordinaires d'un hébraïsant. Car, de toute façon, les règles habituelles de la grammaire sont trop souvent bouleversées. Et, plutôt que de rejeter la faute sur d'éventuels « hébraïsmes », il faut interroger la pertinence de la norme grammaticale appliquée aux énoncés bibliques. Il suffit d'en constater la fréquence pour remettre en cause la prétention des habitudes linguistiques du lecteur à gérer les signifiants bibliques. Certes, chacun conçoit qu'il existe des règles grammaticales, et dans une série ordinale un nombre cardinal est « déplacé » en quelque langue que ce soit, pour autant que la différence du cardinal et de l'ordinal y soit reçue. La question n'est pas l'existence de ces habitudes, mais leur autorité sur la lecture du texte. Un énoncé que la grammaire prohibe, la Torah se le permet. Cela ne remet pas en cause l'existence de la grammaire. Mais ce fait répété conteste la valeur normative des règles grammaticales. Elles ne sauraient stipuler le permis et l'interdit *dans la langue*. Car la différence est grande entre ce que la langue peut dire et ce qu'elle doit dire. Le texte hébraïque joue des possibilités de la langue, sans s'inquiéter d'une éventuelle norme grammaticale et orthographique. Or, la règle de l'étude est de n'apprendre la loi que du texte de la Torah. Déduisons que grammaire et orthographe ne font pas loi et n'impose aucune lecture. Rien, cependant, ne justifie l'arbitraire ; et puisqu'il y a irrégularité, l'interprète automatiquement s'en mêle. Sa tâche cependant, n'est pas de censurer le texte mais de rechercher l'intention qui gouverne ces déplacements et qui fait que celle-ci *ne pouvait s'exprimer autrement* qu'en bousculant les habitudes.

Poursuivons l'examen par les versets suivants : « Que se rassemblent les eaux (...) *le* rassemblement des eaux il l'appela Mers (*sic*) » (Genèse 1:9-10). Un pluriel (« mers ») est assigné à un singulier (« le rassemblement »), pourquoi ? Peut-être parce que quelque chose échappe en fait à cette unification, comme le suggère Rachi.

¹ Cf. Ibn Ezra, Commentaire sur Genèse 1:5.

Le rassemblement des eaux il l'appela « Mers » : au pluriel, ne s'agit-il pas pourtant d'une seule mer ? Mais c'est que le poisson tiré de la mer à Ako (port situé en terre d'Israël) n'a pas le même goût que le poisson tiré de la mer en Aspamia (Espagne ? Ville côtière de Syrie ?)¹.

En un mot, les règles d'expression existent aussi bien dans la Torah que dans n'importe quelle langue ; mais, puisqu'elles n'entament pas la liberté d'expression du locuteur, il incombe forcément au lecteur de réfléchir à l'intention du texte jusque dans ses lettres en trop ou en moins, jusque dans ses fautes d'accord, dans ses anomalies orthographiques, etc. On peut, c'est l'exercice le plus fréquent des traductions, faire semblant de ne pas voir ces « détails ». Peut-être est-ce même profondément légitime en regard des contraintes de la langue d'accueil. Mais, il faut alors admettre que l'application des normes grammaticales ou syntaxiques ne repose pas sur une lecture de la lettre ni du texte *tels qu'ils se donnent*. Toute lecture ou traduction qui ramène le texte à la normalité grammaticale et orthographique est déjà, intrinsèquement, un amendement, une correction, et donc, une interprétation chargée du texte. Car, en réalité, dans tous les textes bibliques règne « une grammaire en liberté », en sorte que « la notion de grammaire normative est totalement inconnue »². Réciproquement, même placé devant des énoncés rigoureusement conformes aux règles de l'orthographe et de la grammaire, le lecteur devra toujours se demander si cette conformité n'est pas qu'une apparence. Une fois que l'on sait que la syntaxe biblique est plus riche, plus complexe, plus diversifiée et plus libre que ne le supposent les habitudes linguistiques, on ne peut plus se contenter de ramener l'interprétation à elles, quel que soit le contexte. Il faut donc élargir notre savoir de la langue, ne pas s'en tenir à la compétence ordinaire de l'hébraïsant, être prêt à recevoir et à analyser des structures nouvelles, plus riches, plus souples, que l'on ne croyait.

Placé devant les irrégularités linguistiques les plus diverses, dont nos remarques ne donnent qu'une petite idée, le lecteur-traducteur doit forcément choisir, à la fois, le style littéraire et le mode d'interprétation qu'il suivra. Dans tous les cas, l'irrégularité fait disparaître toute notion de « sens obvie ». Personnellement, dans la traduction de *Michlé*, je n'ai pas cherché à reproduire systématiquement les irrégularités linguistiques, alors qu'elles

¹ Selon Rachi, il y aurait donc, dans ce rassemblement, des eaux de « natures » différentes. Là encore, le problème est rendu en grec ; voir *La Bible d'Alexandrie, La Genèse, op. cit.*, p. 90-91. Mais il reste sans suite.

² Selon les belles expressions de M. Hadas-Lebel (*op. cit.*, p. 93). On réfutera aussi, avec elle, l'idée que le manque d'uniformité grammaticale proviendrait d'un mélange de strates linguistiques d'époques différentes : « À la faveur de la liberté [d'expression] primitive se sont instituées plusieurs façons de dire. Ce n'est pas par inadvertance que les écrivains recourent à l'une ou à l'autre ; le fait même qu'ils les utilisent à l'intérieur d'un même verset ou à quelques versets à peine de distance, prouve que ces variations sont conscientes chez eux et qu'ils en font un procédé littéraire au même titre que les variations sur le vocabulaire » (p. 94).

fourmillent. Tout simplement pour la raison qu'un lecteur français ne saurait aucunement se retrouver dans un texte qui ferait fi de la norme grammaticale et orthographique. M'étant imposé comme discipline de suivre les voies ouvertes par les commentateurs, parce qu'elles œuvrent à créer les conditions d'une écoute généralisée du langage, et à évaluer en permanence les arguments invoqués, je n'ai considéré comme dignes d'être retenues que les seules irrégularités que le commentaire avait déjà relevées. On trouvera une moisson abondante à ce sujet dans les notes. Mais, quoi qu'il en soit, ces menues corrections suffisent à infirmer la revendication de littéralisme, au sens courant du terme, pour toute traduction digne de ce nom.

SYNTAXE ET SÉMANTIQUE

La prétention à rendre effectif le « style littéraire » de la Bible, par une traduction qualifiée de « littérale », n'est souvent que le prétexte fallacieux à une rhétorique artificielle et maladroite. Je vise par là la traduction d'A. Chouraqui. Sous couvert de produire, enfin, la traduction littéralement exacte de la Bible, le traducteur crée de toute pièce une fiction littéraire qui n'a d'autre vertu qu'un « effet poétique » inconsistant. Il cultive des énoncés fabuleux, sous les yeux du lecteur ébahi, mais lui ôte définitivement tout moyen de compréhension. Ce contre-exemple montre à quel point la question des normes linguistiques et littéraires auxquelles obéissent les livres bibliques est centrale dans la compréhension du texte, à fortiori dans sa traduction. Le jugement que l'on peut faire à ce sujet est forcément complexe. Car les normes linguistiques et littéraires, s'appliquant à tout énoncé, sont incontestablement plurielles. Certes, l'orthographe et la grammaire ne sont jamais des normes absolues, contrairement à l'usage le plus immédiat de la langue française, en particulier à l'écrit. La langue biblique n'est donc pas captée par elles. Toutefois, il existe d'autres déterminations linguistiques, dont l'empire sur les énoncés bibliques est déterminant. Celles-ci agissent, essentiellement, au niveau syntaxique (logique et poétique) et sémantique. Les questions les plus délicates de l'interprétation sont de savoir reconnaître, dans toute phrase, la rigueur de sa syntaxe et le niveau sémantique de son énoncé. Tel devrait être, normalement, le travail fondamental du lecteur-traducteur. Comprendre la logique/poétique d'un énoncé (par exemple, la structure d'une phrase ou son mode) et son niveau sémantique (par exemple, est-ce une métaphore ?) est un enjeu colossal. Le meilleur moyen de s'en rendre compte est, une fois encore, d'utiliser un exemple comme élément de repérage.

Le plus simple est d'analyser quelques extraits de la traduction d'André Chouraqui. Je ne remets pas en cause les qualités poétiques de la traduction, quoiqu'elles soient parfois douteuses. Ni le « rajeunissement » recherché par des effets de distorsion de la langue française ; ces effets sont réels, mais ils ne sont pas forcément pertinents. Que cette volonté de « littéralisme » ouvre des voies nouvelles, et force à réfléchir, je n'en doute pas. Qu'une fidélité vraie et inquiète anime l'entreprise va de soi. Ce qui, en revanche, est difficilement recevable est la méconnaissance profonde de la syntaxe et de la sémantique de la langue hébraïque. Les analyses qui suivent n'ont qu'un but : repérer les endroits où le littéralisme ordinaire ignore profondément la littéralité du texte, confondant la « lettre » avec une représentation imaginaire.

On se rappelle que, parmi les versets que les traducteurs grecs de la Septante auraient amendés¹, figurait celui-ci :

בְּסֹדֶם אֶל תְּבֹא נַפְשִׁי בְּקִהְלָם אֶל תַּחַד כְּבֹדִי כִּי בְּאַפָּם הִרְגוּ אִישׁ וּבְרִצְנָם עָקְרוּ שׁוֹר.

Ces paroles sont proférées par Jacob sur son lit de mort, elles visent deux ses fils : Siméon et Lévi. Jacob leur rappelle les violences qu'ils commirent envers la ville de Sichem, assassinant toute la population, sous prétexte que le fils du roi avait violé leur sœur. Avant d'entreprendre la traduction de ce verset, rappelons celle de Chouraqui :

En leur tréfonds, tu ne viendras pas, mon être ! À leur assemblée tu ne t'uniras pas, ma gloire ! Oui, en leur narine, ils ont tué un homme, Par leur vouloir, ils ont castré un taureau.

Il est significatif que le « littéralisme hébraïsant » ignore volontairement la différence de structure entre les langues, ainsi que les différents niveaux de langue. Il semble au littéraliste que le sens (soit disant) « premier » des mots est forcément toujours juste. Il rend ainsi l'expression בְּאַפָּם par « en leur narine ». Mais, au sens premier, le mot אַף en hébreu désigne le « nez », non la « narine » (נחיר)². Le mot אַף dans la Bible désigne aussi, par extension, la « colère » ; ce dernier terme est le choix courant des autres traductions, aussi bien dans ce passage que dans tous les autres où ce mot désigne expressément la « colère ». Le choix de Chouraqui n'est donc pas littéral, au sens où il ferait choix du sens premier et non dérivé d'un terme. Il est d'inspiration « poétique ». On peut toujours arguer que le mot אַף, puisqu'il

¹ Il s'agit de Genèse 49:6 ; voir plus haut, le chapitre « politique de la traduction », à propos de *Méguila* 9 a – b.

² Le terme « narines » apparaît en Job 41:12 (מְנַחֲרֵי יָצֵא עֵשׂוֹן), il est au pluriel, comme le requiert aussi l'usage courant en français. Du point de vue linguistique, rien à voir avec le mot אַף qui figure ici.

désigne le « nez », peut s'appliquer aussi, par extension, aux narines. Cette traduction serait donc une métonymie. Pourquoi pas ! Mais, encore faut-il qu'en français, le terme « narine » supporte un usage métaphorique, le faisant exprimer aussi la « colère ». Certes, le fait qu'un tel usage métaphorique n'existe *pas encore* n'est pas, forcément, un argument à l'encontre de ce choix. Il suffit que la langue française se prête à ce nouvel usage, pour qu'il devienne légitime. Mais, s'y prête-t-elle ? On dit, en français, « la colère lui monte au nez ». On veut exprimer, part là, le mouvement de la colère qui s'enfle et se concentre dans le visage, en particulier la dilatation des narines. Il existe bien une corrélation *physique* entre la colère et les narines. Mais, la corrélation physique existant entre deux phénomènes ne correspond pas au système des corrélations entre les mots à l'intérieur d'une langue. Une langue n'est jamais le simple reflet de la Nature. La structure sémantique d'une langue est une chose, la structure de l'univers en est une autre. Sinon, il suffirait de dire « chameau » pour signifier aussi « museau », ou « oreille », et inversement. Car le chameau a bien des oreilles, n'est-ce pas ? Mais, dans la langue, les termes ne sont pas « naturellement » corrélés. La richesse sémantique d'une langue n'a rien à voir avec la physiologie ni avec l'histoire naturelle. En disant « narine », qui plus est au singulier, on n'exprime, *en français*, aucune corrélation avec une humeur quelconque. Le traducteur a confondu un phénomène de la nature (la dilatation des narines au moment de la colère), avec l'usage d'un mot dans une langue donnée. Chouraqui peut imaginer ce qu'il veut, la phrase « oui, en leur narine, ils ont tué un homme » signifie, en français, qu'un cadavre gît dans leur nez. Bien entendu, un lecteur généreux peut prêter davantage au texte. Mais, comment faire pour entendre, dans la formule de Chouraqui, davantage qu'une situation comique ? C'est là que le choix de traduction de Chouraqui montre toute sa faiblesse : pour qu'un lecteur français prête davantage à cette formule, il faut qu'il connaisse déjà le texte hébreu, ou bien les autres traductions. Or, si l'on doit ajouter à la traduction un autre discours *pour la comprendre*, c'est qu'elle ne traduit rien du tout. En fait, ce choix de traduction n'est qu'une variation dans une ligne mélodique célèbre, comme en font les artistes qui reprennent les thèmes, les images, les sonorités d'artistes précédents et connus, en clin d'œil, pour ainsi dire, au public. Non seulement, le traducteur ignore la « lettre » du texte, qui parle du « nez » non de la « narine ». Mais, il croit, en outre, que le sens littéral exprime forcément une image. Car, la seule « force » sémantique du terme choisi (« narine ») est que, rompant avec tous les usages, il projette soudain une image nouvelle dans une ligne mélodique déjà connue.

Restons-en là pour Chouraqui. Il n'est ni nécessaire ni intéressant d'analyser un à un tous ses choix de traduction, même dans une seule phrase¹. Revenons au verset de Genèse 49:6. Cet exemple est digne d'attention parce que, selon le Talmud, il fait l'objet d'un amendement des Septante ; en outre, il comporte des éléments littéraux qui méritent d'être relevés. Reprenons le propos du traité *Méguila* (9 a – b) déjà cité :

[Les traducteurs de la Septante] s'accordèrent tous sur le même avis, et ils écrivirent (...) « car dans leur colère ils tuèrent des taureaux et dans leur passion arrachèrent leur mangeoire » (Genèse 49:6), etc.

Il s'agit de la traduction des mots :

כִּי בְאַפָם הִרְגוּ אִישׁ וּבְרִצְנָם עָקְרוּ שׁוֹר.

Une traduction française « littérale » possible de cette assertion serait :

Car, dans leur colère, ils tuèrent un *homme*, et dans leur passion ils ont abattu un *taureau*.

D'après le Talmud, les traducteurs auraient supprimé toute mention d'un meurtre d'être humain. Ils auraient évoqué uniquement le fait que les deux fils de Jacob auraient tué « des taureaux », et ils auraient complété la phrase par l'invention de la destruction de « leur mangeoire ». Cependant, on ne dit pas qu'ils auraient effacé du livre de la Genèse l'épisode entier de la destruction de Sichem par Siméon et Lévi, suite à l'enlèvement et au viol de Dina. Rachi, commentant le Talmud, explique que les traducteurs en grec voulaient seulement éviter que le jugement de Jacob, le patriarche d'Israël, ne corrobore qu'il s'agissait bien d'un meurtre.

Afin que le roi Ptolémée ne dise pas : Vos pères étaient des meurtriers ! Car même leur père témoigne qu'ils ont tué un homme. C'est pourquoi ils écrivirent qu'il s'agissait d'un taureau, au sens où celui-ci [i.e. le violeur de Dina] ne valait pas mieux qu'un animal.

¹ Si l'on veut prendre un autre exemple, il suffit de suivre le fil de ses traductions de la racine כבד. Ici, Chouraqui rend כְבוֹדִי par « ma gloire ». Dans la traduction du Rabinat : « mon honneur », qui est plus adapté. Dans Genèse 31:1, il traduit « Et de ce qui est à notre père, il a fait tout ce poids (הַכֶּבֶד) » ; selon la bible du Rabinat, « opulence ». Il rend Genèse 45:13 par « Rapportez à mon père tout mon poids (כְבוֹדִי) en Misraïm » ; traduction du Rabinat « mon honneur ». Le fameux verset de Exode 20:11 est traduit « Glorifie (כִּבְד) ton père et ta mère » ; traduction du Rabinat « honore ». Enfin, mais cette fois comme de coutume, l'expression ה' כבוד est rendue par « Gloire ». On voit que Chouraqui ne connaît que deux sens du terme. Manifestement, il répugne au mot français « honneur ». On ignore pourquoi. On soupçonne une cause psychologique. Car si la racine כבד peut signifier « poids » et « gloire », on ne voit pas ce qui lui manque sémantiquement pour qu'elle signifie aussi « honneur ». Cette sorte de littéralisme consiste à écraser tous les usages d'un signifiant, en sorte qu'il colporte partout et toujours une seule et même image, fantôme de sens indéfiniment répété. Une véritable littéralité observe dans la langue tous ses usages métaphoriques et elle envisage que le sens d'un mot varie, en permanence, selon le contexte.

Selon Rachi, l'invention de la Septante aurait consisté à remplacer l'image du meurtre d'un homme par celle d'un animal. Selon cette lecture, Jacob ne reproche pas à ses fils d'avoir assassiné des êtres humains, bien qu'ils l'aient fait. Car une nation de violeurs (ou qui couvrent un viol et s'en font complice) n'est pas vraiment une nation d'hommes ; ce sont des animaux. Jacob ne juge donc pas ses enfants comme des meurtriers. Mais, il leur reproche leur fureur. Il voit en eux une sorte de folie destructrice, à laquelle il ne veut pas s'associer. Voilà, selon Rachi, ce que la Septante aurait modifié afin de ne pas fournir un argument dépréciateur au roi. Pourtant, dans les versions connues de la Septante, on ne trouve aucune trace matérielle d'un tel détournement du texte¹. En fait, le texte grec reflète à peu près l'hébreu :

ὅτι ἐν τῷ θυμῷ αὐτῶν ἀπέκτειναν ἀνθρώπους καὶ ἐν τῇ ἐπιθυμίᾳ αὐτῶν ἐνευροκόπησαν ταῦρον.

Parce que, dans leur colère, *ils ont tué des hommes*, et, dans leur désir, ils ont *mutilé un taureau*.²

Comment peut-on affirmer que la version des Septante, pourtant, ici, proche de l'hébreu, aurait effacé toute mention d'un meurtre ! Elle l'évoque pourtant explicitement ! Pour cette fois, je n'ai aucune explication raisonnable de ce jugement du Talmud. Même en tenant compte du fait que les assertions talmudiques relèvent davantage de l'interprétation que du constat matériel, et à moins qu'ils ne visent une autre version du grec que celle dont nous disposons, je ne vois pas comment justifier cette appréciation. J'ai plutôt le sentiment que les maîtres du Talmud prêtent à la Septante une attitude globale, que l'on retrouve dans toutes leurs recommandations à l'égard des traductions. Lorsque celles-ci sont destinées au grand public, forcément ignorant, la règle est, en effet, d'effacer les énoncés qui pourraient porter un préjudice moral grave aux personnages bibliques. Par exemple, lors des lectures publiques du Pentateuque, le récit des rapports de Ruben et de Bilha, la femme de son père³ « est lu en hébreu mais n'est pas traduit en langue commune »⁴. C'est cette attitude « protectrice », cette volonté « d'effacement » pour reprendre le mot si fort de Meschonnic, que le Talmud prêterait

¹ En réalité, une éventuelle modification du texte est plus sensible dans la traduction d'Onkelos que dans la Septante. Car Onkelos joue avec le texte comme s'il énonçait en fait une métaphore : אָרִי בְרִיחָהוּן קָטְלוּ קָטוּל. Ce qui se traduirait : « Car, dans leur colère ils ont tué un tué, et par leur volonté ils ont brisé la muraille de l'ennemi ». À propos de cette traduction du mot שׂוֹר, voir les commentaires d'Ibn Ezra et de Na'hmanide sur ce verset.

² Traduction M. Harl, *La Bible d'Alexandrie, La Genèse, op. cit.*, p. 306.

³ Cf. Genèse 35:22 : וַיֵּלֶךְ רְאוּבֵן וַיִּשְׁכַּב אֶת-בִּלְהָהּ פִּילְגֶשֶׁת אָבִיו, « Ruben alla coucher avec Bilha, concubine de son père ».

⁴ Cf. *Méguila* 25 a ; voir la liste des versets non traduits lors des lectures publiques dans Maïmonide, *Hilkhot Téfila* 12, 12.

ici aux traducteurs bien inspirés de la Septante. Dans une œuvre à destination des peuples du monde, face au massacre des habitants de Sichem, déjà décrié par Jacob, qui voit en lui une menace contre sa famille¹, il aurait été « normal » que, sans altérer le récit des événements eux-mêmes, les traducteurs « effacent » la violence du jugement de Jacob. Afin que, comme le souligne Rachi, les gens ne disent pas : « Vos pères étaient des meurtriers ! Car même leur père témoigne qu'ils ont tué un homme ». À mon sens, donc, ce jugement du Talmud révèle davantage l'état d'esprit des maîtres du Talmud, leur réticence à laisser se propager des paroles dépréciatives à l'encontre des personnages bibliques, avec toutes les conséquences morales et politiques qu'on imagine, qu'une réelle attention au texte grec de la Septante. Si notre interprétation est pertinente, les maîtres du Talmud se sont plus, ici, à rêver d'une traduction qui satisferait leur répugnance à laisser exposer les « parties sensibles » du texte. Ce trait, s'il est exact, demeure dans la ligne que le Talmud prête à la Septante de pratiquer, à bon escient et légitimement, une politique générale d'effacement des difficultés textuelles. Mais, la traduction « effacée » voulue par le Talmud n'est pas une pure fiction ou une contre vérité, inventée pour le besoin d'une Septante idéale. Gommer les aspérités est une chose, préférer un mensonge en est une autre. Il vaut la peine de s'arrêter sur ce point, car il comporte une forte leçon de littéralité, et un bon repérage du défaut essentiel du prétendu « sens obvie ». Je n'évoquerai plus, désormais, la version actuelle connue des Septante, mais uniquement le « jeu » littéraire auquel se livre le Talmud, dans la prétendue substitution d'un énoncé à un autre.

Ce qui compte est de repérer d'abord que, l'hébreu, dans sa littéralité, n'utilise aucun pluriel :

כִּי בְאַפָּם הִרְגוּ אִישׁ וּבְרִצְנָם עָקְרוּ שׁוֹר

Car, dans leur colère, ils ont assassiné *un* homme, et par leur volonté ils ont abattu *un* taureau.

Selon le Talmud, à cet énoncé, les traducteurs grecs auraient substitué un autre : « car dans leur colère ils tuèrent *des* taureaux et dans leur passion arrachèrent leur mangeoire ». Le singulier est devenu pluriel, et la collusion des hommes et des taureaux libèrent un membre de phrase que les traducteurs complètent par une invention. Rachi explique que la traduction aurait volontairement confondu le violeur de Dina avec un taureau, signifiant ainsi « qu'il ne

¹ Cf. Genèse 34:30.

valait pas mieux qu'un animal ». Cette remarque met en relief une problématique spécifique qui justifierait cette pseudo-translation grecque, pourtant manifestement tronquée d'après le Talmud. Il y a bien un effacement, certes, et du coup l'invention d'une assertion inexistante pour conserver la symétrie du verset. Pourtant, cette traduction ne serait pas arbitraire. Car ce verset est un distique. Selon l'explication de Rachi sur le Talmud, les traducteurs la Septante auraient lu ce verset comme un distique répétitif. C'est-à-dire, comme si les deux assertions de Jacob devaient être combinées pour former une signification unique. Elles n'énonceraient pas deux faits distincts, mais un seul, considéré sous deux angles. La forme symétrique est, en effet, une pratique courante de la poésie biblique ; elle est particulièrement fréquente dans le livre *Michlé*. Or, dans le texte hébreu, chaque événement est ici décrit au singulier (un homme, un taureau). Chaque fait (tuer un homme, abattre un taureau) peut évoquer le même et unique événement singulier. Du point de vue de la stylistique biblique, ce double énoncé peut donc être reçu comme une assertion unique, construite par symétrie. La pseudo-translation grecque envisagée par le Talmud s'inspire donc d'une lecture littérale rigoureuse, qu'elle généralise à l'ensemble du massacre de Sichem. Il est syntaxiquement possible de lire dans le jugement de Jacob une assertion unique combinant deux éléments sémantiques, comme le souligne Rachi : l'homme qui a violé la sœur de Siméon et Lévi est un taureau. En d'autres termes, du point de vue de la logique de l'énoncé, l'effacement du mot « homme » dans le jugement de Jacob n'est pas syntaxiquement inexact. Il correspond (ou peut correspondre) au propre jugement de Jacob. Il est donc possible de considérer que la traduction « effaçante » que le Talmud prête à la Septante, et qu'elle juge positive et bien inspirée, est aussi rigoureusement exacte. Certes, le besoin « imitatif », inhérent au paradigme du traduire, conduit les traducteurs à insérer un énoncé nouveau, forgé de toute pièce. Manifestement, cela ne dérange aucunement les maîtres du Talmud. L'essentiel réside dans le fait que la symétrie du distique a effacé l'un des termes, qui revient évidemment hanter l'ensemble du distique, puisque chacun connaît la scène à laquelle Jacob fait allusion, mais que le jugement paternel prend soin de raturer.

Considérons un instant le parcours que nous avons effectué des différentes lectures de ce verset biblique. Il est apparu quatre versions, dont il importe de dire dès à présent qu'aucune ne peut encore être qualifiée de traduction :

Oui, en leur narine, ils ont tué un homme, Par leur vouloir, ils ont castré un taureau (Version de Chouraqui).

Introduction chapitre III : Le littéral et l'imaginaire

Car dans leur colère ils tuèrent des taureaux et dans leur passion arrachèrent leur mangeoire (Version grecque selon le Talmud).

Parce que, dans leur colère, ils ont tué des hommes, et, dans leur désir, ils ont mutilé un taureau (Version connue des Septante).

Car, dans leur colère, ils ont assassiné un homme, et par leur volonté ils ont abattu un taureau (Version symétrique repérée par Rachi sur le Talmud).

En traduisant les mots עָקְרוּ-שׂוֹר par « ils ont castré un taureau » ou « ils ont mutilé un taureau », Chouraqui et la version connue de la Septante distinguent deux actions : le meurtre d'un homme et la mutilation d'un taureau. *Du point de vue lexical*, ce choix de traduction est légitime¹. Mais, en conséquence, ils récuse la proposition talmudique d'assimiler les deux membres de phrase et de les conjuguer en une seule action. Étant donné la polysémie du verbe עָקַר, il n'y a aucun moyen de déterminer quelle lecture est la bonne, sauf à interroger l'intention de Jacob qui a proféré ces mots. Voulait-il parler de deux événements ou d'un seul ? La question est renforcée par le fait que, dans la description de Genèse 34:25-29, il n'est question que du massacre des habitants de Sichem, tandis qu'il est dit explicitement que le bétail, loin d'avoir été « mutilé », a fait partie du butin rapporté par les deux frères. Quoiqu'il en soit, la traduction actuelle des Septante n'est pas rigoureuse sur le plan syntaxique. Elle passe arbitrairement d'un pluriel (« des hommes ») à un singulier (« un taureau »). Et, dans l'ensemble, même dans la traduction de Chouraqui, la signification du jugement de Jacob reste très incertaine. On ne voit tout simplement pas ce qu'il veut dire par cette formule alambiquée, qui ne correspond même pas à l'événement historique qu'elle est sensée décrire, puisqu'il ajoute un massacre d'animaux qui n'a jamais eu lieu. Il faudrait supposer qu'il s'agit d'une déclamation poétique imprécise concernant le massacre d'une ville entière.

Pourquoi s'être livré à un exercice aussi étrange et pointilleux, demandera-t-on ? Parce que cet exercice permet de mettre en lumière les rapports complexes entre le littéral et l'imaginaire. Et c'est sur ce point qu'il faut s'arrêter pour comprendre la nature d'une lecture littérale. Il est essentiel de repérer l'axe autour duquel tournent ces divergences de traduction. Cet axe est la dimension logique et syntaxique du verset ; ou, ce qui revient au même, l'intention prêtée au locuteur. La possibilité de lecture ouverte par les maîtres du Talmud repose sur une approche syntaxique du verset. Ils prêtent aux traducteurs grecs de l'avoir lu

¹ Rachi sur la Bible traduit le verbe עָקַר en français médiéval par « esjareter » (« couper les jarrets »), comme dans Josué 11:6.

comme un distique dont les éléments sémantiques se complètent pour former un seul événement. Mais, le repérage de la syntaxe du verset présuppose que le lecteur ne reste pas prisonnier de l'opposition des « images ». Or, c'est presque toujours à cet endroit que le littéralisme achoppe et se permet des incertitudes, parfois des absurdités. La confusion la plus ordinaire, qui est l'erreur de lecture la plus fondamentale, consiste à prendre le défilement des images projetés par le texte comme le terrain primitif de tout énoncé. En sorte que le sens littéral est systématiquement absorbé par l'image ou la représentation que l'énoncé produit spontanément dans l'esprit du lecteur. C'est à ce genre d'évidence imaginaire que tient le caractère réputé « incontournable » du sens prétendument « obvie ». Et, puisqu'ici deux images distinctes se suivent, la scène décrite par Jacob devient naturellement le foyer de plusieurs événements. Ainsi se constitue ce que d'aucuns prennent pour le sens littéral. Mais qui n'est qu'une confusion. Car, c'est l'image que l'on prend alors, pour ainsi dire, « au mot », en faisant fi de toute question relative à la *logique* de l'énoncé. En conséquence, l'assertion devient extrêmement floue, incertaine, et incompréhensible (puisque l'on sait que Siméon et Lévi se sont emparés du bétail, et qu'ils ne l'ont donc pas mutilés). Pour que le sens littéral, proprement dit, apparaisse, il faut au contraire dépasser la série d'images qui se forme spontanément au contact du verset, appuyée par le souvenir du massacre des habitants de Sichem exposé auparavant, pour rejoindre le « dit » pur et simple de l'énoncé. Si le lecteur ne « corrige » pas spontanément la lettre du texte, en lui substituant l'image d'une passion furieuse arrachant tout sur son passage, hommes et animaux, s'il prend la lettre du texte telle qu'effectivement elle s'offre à lui, il doit interroger la forme et la nature du distique. Il doit demander selon quelle syntaxe il est construit. D'autant que le procédé littéraire supposé par le Talmud est fréquent dans la Bible lorsqu'elle enveloppe son discours de poésie¹. Voilà ce que la lettre du texte et le style littéraire du Pentateuque disent à cet endroit. Et voilà, selon l'opinion du Talmud expliquée par Rachi, ce que les traducteurs en grec, bien inspirés, auraient dû traduire. Quant à la traduction actuellement reçue de la Septante, elle n'est pas du tout de ce niveau. En éliminant complètement la singularité sémantique et syntaxique de ces deux membres de phrase, qui jouent pourtant, manifestement, le rôle d'allusion mystérieuse, elle avoue son incompréhension². Il ne s'agit pas d'une question mineure. Il est très fréquent de voir savants et traducteurs se « rabattre » sur ce qu'ils jugent être des lectures et des

¹ Par exemple, les deux cantiques de Moïse dans Exode 16:1-19 et Deutéronome 32:1-43.

² Cela dit, il n'est pas impossible que l'étrangeté de la traduction reçue des Septante repose sur une sorte de lecture midrachique, dont on retrouve certains éléments dans le commentaire de Rachi sur le Pentateuque. Le « taureau » au singulier pourrait désigner Joseph. Jacob reprocherait deux choses à ses fils : le massacre des habitants de Sichem et la tentative de meurtre sur Joseph.

interprétations « littérales », pour la seule raison que le texte leur est incompréhensible. Il importe de souligner que cette soi-disant « traduction littérale » n'est qu'une translation mot à mot dépourvue de sens et d'autorité. Dire que « c'est ce qui est écrit dans le texte hébreu » est un pur mensonge. Car, dans le texte hébreu, il est écrit quelque chose de sensé. On ne dira jamais assez à quel point ces soi-disant « littéralistes » sont des ignorants et des imposteurs. En l'occurrence, dans le verset qui nous occupe, la répétition du singulier et la forme du distique, qui sont les éléments syntaxiques fondamentaux de ce verset, doivent arrêter l'attention d'un lecteur consciencieux.

Une traduction provisoire de ce demi-verset le vérifie aisément. Car, après avoir repéré les difficultés et les différents niveaux de lecture de l'énoncé, encore faut-il être capable de le rendre en français. Au niveau de la syntaxe, on sait deux possibilités : soit le distique expose deux événements, soit il en expose un seul. On ne peut pas traduire de la même façon l'une ou l'autre possibilité. Si l'on transcrit mot à mot l'énoncé biblique, il ne reste qu'une symétrie littéraire, qui met en rapport deux événements sans les identifier :

Car, dans leur colère, ils ont assassiné un homme, et volontairement ils ont abattu un taureau.

Le traducteur est dans l'obligation de choisir. Il ne peut faire semblant de respecter le mot à mot en laissant l'éventuel lecteur libre de son choix. Car, en français, pareil énoncé s'entend comme la description de deux événements distincts. Pour faire ressortir l'unité sémantique du distique, il faut modifier l'ordre des mots en fonction des exigences propres à la langue d'accueil. En français, la simple symétrie ne produit aucune identification ; il faut une apposition.

Car, dans leur colère, ils ont assassiné un homme, un taureau, qu'ils abattirent volontairement.

Considérons encore un autre point. On peut suspecter, à bon droit, que le Talmud aussi s'enfonce dans l'imaginaire en évoquant une version grecque qui n'existe (peut-être) pas. Soupçon renforcé par le fait, on l'a remarqué, que le compliment qu'il décerne à la Septante à cet endroit recoupe une attitude générale envers la traduction. Comme si l'obsession de la « bonne » traduction était tellement évidente aux yeux du Talmud qu'il n'était même plus besoin de vérifier ! Comme si le réel importait peu devant l'enseignement, comme si l'essentiel était de communiquer la bonne façon de procéder sous couverts de faits réels ou imaginaires. Cela aussi est assez typique de la démarche talmudique. Et l'on sait le problème général de l'interprétation des aggadot. Du coup, malgré certains éléments matériellement

exacts, il n'est pas interdit de lire ce passage du Talmud comme une aggada, mêlant le réel et l'imaginaire, pour construire une batterie d'énoncés tous coordonnés, qui ne recoupe pas nécessairement la matérialité des faits mais constitue une « théorie » de la traduction du Pentateuque en grec. Car telle est, effectivement, la pratique courante du Talmud. Et c'est cette piste « théorique » que nous nous sommes efforcés de suivre, y compris plus haut dans la première partie. Toutefois, cet usage de l'imaginaire n'est pas le même que le précédent. Car, dans cette sorte de fiction talmudique, le mélange de la réalité et de l'imaginaire sert à exposer des problèmes littéraires ou, si l'on préfère, des problèmes de pure syntaxe. Certes, il arrive que le Talmud construise de véritables petits romans d'imagination. Toutefois, dans ce passage, si élément fictif il y a, il ne s'agit pas du tout d'images au sens propre, mais d'éléments littéraires dont la construction sert à recenser soit des difficultés textuelles, soit des difficultés psychologiques devant le texte, et à fournir un modèle pour les contourner. L'imagination est, ici, au service de la théorie. C'est-à-dire, en dernier ressort, au service d'une problématique et de la logique qui en découle. Bref, il existe deux usages de l'imagination. L'un repose sur l'immédiateté et l'habitude, et se prolonge par la méconnaissance de toute syntaxe ; il n'est borné, en général, que par ce que le bon sens est prêt à assumer comme réel. « Lire » un texte signifie alors assister passivement au défilé des images ; comme si le spectacle cinématographique était, depuis toujours, la possibilité inhérente à ce rapport au texte et sa mise en œuvre la plus directe. L'autre construit, au contraire, un espace théorique à partir de questions ou de problèmes logiques et sémantiques ; il n'est jamais borné par le bon sens et l'imaginaire sert de matrice intellectuelle ou morale pour penser un objet. Dans ce cas, « lire » un énoncé signifie repérer la ou les syntaxes qui le constitue, les construire fictivement, repérer le ou les niveaux sémantiques de l'énoncé, et peser sur cette balance chaque choix d'interprétation. On verra, plus loin, combien cette distinction est fondamentale pour comprendre l'outil pédagogique majeur de *Michlé* : la parabole (משל).

Pour conclure cet exercice, il faudrait mentionner encore les lectures proposées par les commentateurs de la Bible. Mais la tâche serait longue et fastidieuse. Je rappellerai seulement quelques éléments qui recoupent les analyses précédentes. Des deux éléments syntaxiques relevés précédemment (le singulier et la construction du distique), le commentaire de Rachi

sur le Pentateuque¹ ne retient dans son analyse que le premier d'entre eux. Il expose deux lectures possibles du singulier, l'une au niveau du *drach* et l'autre au niveau du *pchat*. Dans la première optique, il suppose que l'usage du singulier est révélateur d'une pensée sous-jacente :

Il s'agit de Hamor et des habitants de Sichem qui, tous réunis, n'étaient pas plus redoutables que s'ils n'avaient été qu'un seul homme. Il est dit pareillement à Gédéon : « Tu battras les Madianites comme un seul homme » (Juges 6:16)².

S'il est question d'un homme au singulier dans ce verset, c'est que la passion vengeresse de Siméon et Lévi était telle qu'une ville n'aurait pas pu s'opposer à eux davantage qu'un seul homme. La seconde lecture suppose une autre sorte de pensée sous-jacente. Non pas la pensée de Jacob, le locuteur, mais celle de la langue. Le singulier « un » homme ou « un » taureau signifierait, dans ce contexte, que chacun fut tué pour lui-même, dans un acte de colère le concernant en particulier. Non pas un massacre perpétré aveuglément, dans la démence, mais une série de meurtres volontaires, dans laquelle chaque victime fut jugée et tuée pour elle-même.

Quant au *pchat*, lorsqu'on a affaire à beaucoup d'hommes, on évoque « un » homme au singulier lorsque chacun d'eux est considéré séparément. Dans leur colère, ils ont tué « chaque » homme contre lequel ils étaient irrités, etc.

Ces deux lectures, l'une dite « midrachique » et l'autre dite « contextuelle », sont divergentes et exclusives. Dans le premier cas, Siméon et Lévi auraient massacré tous les habitants de Sichem comme un seul homme parce qu'ils n'avaient guère plus de force, à eux-tous, qu'une seul ennemi. Seule la ville entière est prise en considération, l'implication personnelle de chacun de ses habitants importe peu. Dans cette perspective, le verset met en avant la force des deux frères née de leur la colère passionnée ; et en même temps, il leur reproche d'avoir massacré indistinctement tous les habitants de la ville sans s'inquiéter si certains étaient innocents du crime reproché au fils de Hamor. Selon l'autre lecture, non pas midrachique mais contextuelle, Siméon et Lévi auraient assassiné chaque habitant individuellement, parce qu'ils avaient un compte personnel et privé à régler avec lui. Le fait que la ville entière fût ainsi décimée n'est qu'une conséquence non nécessaire. Quelle que soit

¹ Le commentaire de Rachi sur le Pentateuque est indépendant de son commentaire sur le Talmud. L'explication de Rachi mentionnée plus haut porte sur l'énoncé du Talmud et la façon dont ce dernier comprend le verset. Tandis que le commentaire de Rachi sur la Bible est redevable à ses propres choix de lecture et d'interprétation.

² Cf. *Midrach Béréchith Raba* 99, 6. Quant au « taureau », il désignerait Joseph, que son père surnomme ainsi, cf. Deutéronome 33:17.

la lecture choisie, l'interprétation requiert une analyse de l'usage du singulier dans ce contexte. Qu'elle soit contextuelle ou midrachique, une lecture conséquente des versets bibliques repose donc sur leur facture logique. En dernière instance, le *drach* n'est pas moins « littéral » que le *pchat*, au sens où il ne repose pas moins sur une attention précise à la « lettre » du texte¹.

POÉTIQUE DE *MICHLÉ*

Comme de nombreux Écrits (Job, Psaume, Ecclésiaste, Cantique), le distique est l'élément structurel majeur du discours poétique de *Michlé*. Ce modèle rhétorique est parfois étendu jusqu'à l'écriture, reproduisant la disposition graphique du Cantique de Moïse (Deutéronome 32:1-43). Les deux stiques sont alors séparés par un espace central blanc, et presque chaque distique commence sur une ligne nouvelle. Pour *Michlé*, c'est le cas par exemple dans le Codex d'Alep, appelé aussi Ketêr Aram Tsova². Voici un exemple d'écriture des versets, tiré du chapitre 1, où la marque « matérielle » des distiques affecte même ceux qui n'en sont pas. Les trois premiers versets cités sont des distiques, ainsi que les quatre derniers ; mais pas le quatrième ni le cinquième (versets 10 et 11), ce qui ne les empêche pas d'être disposés sous la forme dite du « chant » :

תְּכַמְהָ וּמוֹסֵר אֲוִילִים בְּזוֹ	(ז) יִרְאֵת יְהוָה רֵאשִׁית דָּעַת
וְאֵל-תִּטַּשׁ תּוֹרַת אֲמָהָ	(ח) שְׁמַע בְּנֵי מוֹסֵר אָבִיךָ
וְעֲנֻקִים לְגִרְזָרְתָּהָ	(ט) כִּי לִוְיֵת חֵן הֵם לְרֵאשִׁיךָ
אִם-יִפְתּוּהָ חֲטָאִים אֶל-תִּבְאָה	(י) בְּנֵי
	(יא) אִם-יִאֲמְרוּ לִכְהֵן אֲתַנּוּ
	נִאֲרָכָה לְדָם נִצְפְּנָה לְנִקֵּי חַנּוּם
	(יב) נִבְלָעִם כְּשֵׂאוֹל חַיִּים וּתְמִימִים כִּי־וְרָדִי בֹר
	(יג) כָּל-הוֹן יִקָּר נִמְצָא נִמְלֵא בְּתֵינּוּ שָׁלָל

¹ Le « taureau » est, à ses yeux, une allusion à Joseph, surnommé ainsi par Moïse en Deutéronome 33:17. La question de la construction du distique est reprise par Radak, dans son commentaire sur ce verset de la Genèse et dans le *Séfer Ha-chorachim* (שור, *op.cit.*, p. 378). J'ai signalé qu'Onkelos ne lit pas ici שור *chor* (avec un *Holem*), mais *chour* (avec un *Koubouts*). Du coup, il traduit par « muraille ». L'ensemble du distique évoquerait donc la ville de Sichem, habitants et murs compris.

² Le plus ancien manuscrit connu de la Bible, rédigé entre 910 et 930 ; il semble que ce manuscrit ait servi de base à Maïmonide pour la division des *parachiot*, et pour l'écriture de son propre exemplaire de la Torah (Cf. *Hilkhot Téfilin etc.*, 8:4).

(ד) גורלך מפיל בתוכנו כיס אהד יהיה לבלנו

(ט) בני אל-תלך בדרך אדם מנע רגלך מנתיבתם¹ :

À certaines exceptions près, dont on voit un exemple ici, et aussi les rares versets servant de titre, la grande majorité des énoncés de *Michlé* sont construits de deux stiques se répondant soit par répétition soit par opposition. Exemple de répétition :

Mon fils, écoute la leçon de ton père / et ne délaisse pas l'enseignement de ta mère, // car ils sont une couronne de grâce pour ta tête / et des perles pour ton cou (1:8-9)

Celle-ci peut se déployer sur deux versets, formant des distiques doubles :

La sagesse proclame au-dehors, / dans les rues elle fait entendre sa voix, / elle appelle à l'entrée des lieux publics / et porte ses dires au seuil des portes des villes (1:20-21)

Exemple d'opposition :

Les trésors de l'iniquité ne servent à rien / seule la charité sauvera de la mort (10:2)

Elles forment parfois des séries :

Ne retiens pas un bienfait de son propriétaire / alors que tu as moyen de l'aider. Ne dis pas à ton semblable : Va-t'en, reviens demain et je te donnerai / alors que tu peux le faire maintenant. Ne trame pas le mal contre ton semblable / alors qu'il est confiant à ton égard. Ne te querelle pas sans motif / avec qui ne t'a point causé de mal. (3:27-30)

Selon le classement de Fontanier², la plupart des figures et des tours littéraires caractéristiques de la langue de *Michlé* appartiennent à la catégorie des « figures de style par rapprochement ». Fontanier ne compte pas parmi elles la **Répétition**, parce qu'elle est trop évidente. Mais, parmi les différentes figures qu'il intègre dans cette catégorie, il en est quatre autres qui ne sont pas moins dominantes dans notre livre : la Comparaison, l'Antithèse, la Réversion et l'Enthymémisme³. La **Comparaison** est sans doute le style le plus déterminant du livre quant au contenu de son enseignement. Car elle fournit la base de toute forme de parabole, comme cela se confirmera plus loin. Mais c'est aussi une figure de style en tant que telle, extrêmement fréquente :

¹ Reproduit d'après l'édition de M. Brauer, Mossad Harav Kook, 1989. C'est l'édition qui nous sert de référence, mais nous n'avons pas reproduit cette disposition (voir la notice de la traduction, plus loin). L'édition de la British and Foreign Bible Society obéit au même modèle, mais présente une disposition un peu différente des distiques qui ne brise jamais la linéarité des versets, contrairement ici, par exemple, au verset 11. La Biblia Hebraica Stuttgartensia, fondée sur le codex de Leningrad, n'introduit pas d'espace blanc mais conserve le passage à la ligne systématique pour chaque nouveau verset. Les éditions hébraïques courantes (par exemple, l'édition Koren) ne tiennent aucun compte de l'écriture des distiques ni de la disposition du « chant ».

² Cf. *Les figures du discours*, op. cit., p. 377 sq.

³ La Parenthèse et l'Épiphonème ne sont pas pertinents pour *Michlé*.

Introduction chapitre III : Le littéral et l'imaginaire

Jusqu'à ce qu'une flèche lui perce le foie / comme l'oiseau se pressant vers la nasse, ignorant qu'il en va de sa vie (7:23)

Tel le passage d'un ouragan, déjà l'inique a disparu / alors que le fondement du juste est éternel. Du vinaigre sur les dents et de la fumée dans les yeux / tel est le paresseux pour ses mandataires. (10:25-26)

Nombre de ces comparaisons sont implicites, les conjonctions (traduites par « comme », « tel », « ainsi que ») sont passées sous silence, et la comparaison est alors littéralement *intégrée* à l'énoncé, comme au style *direct* :

Le pain du mensonge est doux aux hommes / mais leur bouche est ensuite pleine de gravier (20:17).

Ce qui veut dire que « tout comme le pain est doux aux hommes, ainsi le mensonge ; mais cette douceur ne dure pas et les conséquences du mensonge se révèlent ensuite aussi pénible à supporter que de mâcher des graviers ». La bouche sert de pivot à l'ensemble du distique, grâce à son rôle majeur à la fois dans la production d'une parole et dans la formation du goût. De ce fait, « bouche », « lèvres » et « palais » occupent une place centrale dans le vocabulaire et l'imaginaire du livre. Ces comparaisons « intégrées », au style direct, sont caractéristiques du régime littéraire de *Michlé*, et constituent souvent une première épreuve pour le lecteur habitué à la syntaxe simplifiée de la prose contemporaine. Les phrases ainsi constituées sont complexes au niveau sémantique, parfois déroutantes, et elles produisent une poétique singulière, caractéristique des écrits attribués au roi Salomon¹.

C'est par la sagacité que se bâtit une demeure / et c'est par la perspicacité qu'elle se fonde. // C'est par la réflexion que les appartements se remplissent de tout bien de valeur et d'agrément. (24:3-4)

Ses voies [*i.e.* celles de la sagesse] sont des chemins de plaisance / et toutes ses façons respirent la paix. // Elle est un arbre de vie pour ceux qui s'en saisissent / et le guide de ceux qui la soutiennent. (3:17-18)

L'**Antithèse** est l'opposition dont nous parlions. La **Réversion**, dit Fontanier, « fait revenir sur eux-mêmes, avec un sens différent, et souvent contraire, tous les mots, ou au moins les

¹ Sur ce point, je renvoie à l'introduction de Meïri, traduite plus loin, dans la partie « Études et Approfondissements ».

plus essentiels, d'une proposition. On peut la regarder comme une espèce particulière de l'Antithèse. »¹

Ne corrige pas le cynique / il te haïrait // corrige le sage / et il t'aimera (9:8)

Et sur plusieurs versets :

[La sagesse proclame :] Que le naïf se tourne par ici // À qui est dénué de cœur elle dit : Venez vous nourrir de mon pain / et boire le vin que j'ai tiré (...) [La femme sotte déclare :] Que le naïf se tourne par ici // À qui est dénué de cœur elle dit : Les eaux volées sont délicieuses / le pain des secrets est voluptueux ! (9:4-5 et 16-17)

L'**Enthymémisme** « consiste dans un rapprochement vif et rapide de deux propositions ou de deux termes, d'où résulte dans l'esprit une conséquence vive et frappante, etc.² ». C'est l'un des traits majeurs de la poétique de *Michlé*, et les exemples pullulent :

Avec l'effronté vient l'infamie / avec les pudiques la sagacité (11:2)

Le parler vérace déclare le droit / le témoignage mensonger est manigance (12:17)

Le sacrifice des iniques est un dégoût pour *Dieu* / la prière des droits est son désir (15:8).

Le tombeau et la perdition sont en face de *Dieu* / et plus encore le cœur des hommes (15:11).

À l'humanité les cogitations du cœur / de *Dieu* le dire de la langue (16:1).

Quand le roi siège sur le trône de la justice / son regard disperse tout mal (20:8).

L'art des rapprochements, dans son ensemble, incluant Répétition, Antithèse, Réversion et Enthymémisme, est le procédé le plus manifeste de la poétique de *Michlé*. Combiné à l'usage presque systématique du distique, il produit une rhétorique audacieuse et forte, qui « saisit » l'esprit du lecteur et « l'entraîne d'une manière victorieuse »³. Une expression très travaillée, faite pour marquer l'esprit et le forcer à méditer, explore les champs ordinaires de l'expérience humaine pour y introduire intelligence et réflexion. Selon les passages, chaque verset ou chaque strophe crée une problématique particulière, structurée par une terminologie précise. Ainsi est revisité tout le contenu, ou presque, des autres livres bibliques, en particulier les écrits prophétiques et les Psaumes de David, touchant le bien et le mal, la justice et l'iniquité, la sagacité et la sottise, la crainte de Dieu, la vanité et l'humilité, la pensée et l'acte, le désir, etc. Cet indice réflexif, méditatif, est la marque de *Michlé* ; aucun autre écrit biblique,

¹ Cf. *Les figures du discours, op. cit.*, p. 381.

² Cf. *ibid.* p. 382-383.

³ Cf. P. Fontanier, *Les figures du discours, op. cit.*, p. 383.

y compris l'Ecclésiaste qui lui ressemble par bien des traits mais dont la démarche est plus métaphysique, n'est à ce point dédié à l'intelligence de l'expérience humaine *ordinaire*. Loin d'y être critiquée, l'existence est ainsi poétisée et problématisée dans un même geste discursif.

On trouvera sans doute étrange, aujourd'hui, notre appel à la terminologie désuète de la rhétorique classique. Depuis le travail de Robert Lowth en 1753 (*De Sacra Poesi Hebræorum Prælectiones Academicæ*), les études sur la rhétorique sémitique se sont développées dans une direction plus abstraite, davantage linguistique que rhétorique. Distiques et figures de rapprochement ont cédé la place au « parallélisme des membres ». C'est un schème linguistique plus général, qui inclut aussi les tristiques et les quadristiques. L'avantage du terme « parallélisme » est qu'il permet d'exprimer la relation étroite mais flexible entre les segments d'un verset, ou entre plusieurs versets, voire entre des paragraphes entiers. Les trois types généraux de parallélisme sont le parallélisme synonymique, le parallélisme antithétique et le parallélisme synthétique¹. Pour les deux premiers, nul ne s'étonnera de retrouver les catégories classiques de la Répétition et de l'Antithèse. Cependant, deux éléments nous ont retenus de recourir à ce genre d'analyse. D'une part, du point de vue méthodologique, plus les concepts utilisés sont généraux et abstraits, plus leur extension est grande et plus leur valeur explicative diminue. À force d'inclure, ce mode d'analyse perd rigueur et précision. Je ne discuterai pas ici des tentatives pour envelopper sous ce schème des paragraphes entiers en leur prêtant un parallélisme sémantique. Chacun, je crois, reconnaît les limites de ces généralités. C'est plutôt la façon dont le sujet est abordé qui pose, en soi, problème :

La structure linguistique de base de Pr est le parallélisme des membres, et ceci quel que soit le genre littéraire mobilisé. Il s'agit d'une structure binaire qui se définit comme la juxtaposition de deux lignes (ou plus) entretenant un rapport de correspondance, celui-ci pouvant être d'analogie, de contraste, de progression, ou autre.²

Il n'est ni indifférent ni accidentel que ce résumé ignore la différence entre une ligne, qui ne signifie rien sémantiquement ni syntaxiquement, et une phrase, un verset ou un stique. On a déjà fait remarquer que les modalités selon lesquelles le texte écrit de *Michlé* est disposé sur la page sont diverses, et qu'elles n'engagent pas nécessairement une interprétation du contenu. Les lignes ne peuvent entretenir un rapport de correspondance que dans une pure vue

¹ Cf. A. Buehlmann, *Introduction à l'Ancien Testament*, op. cit, p. 514.

² Cf. *ibid.*, p. 512.

de l'esprit¹. La rigueur impose de fonder le repérage des correspondances sur des unités syntaxiques ou sémantiques ; ou encore, sur la plus petite unité rhétorique dans *Michlé*, qui est le stique. Mais, il ne revient pas au même d'établir des parallèles entre des unités syntaxiques, sémantiques ou rhétoriques ! On ne poursuit pas le même but et on n'utilise pas les mêmes critères dans les trois cas. Soit les versets déjà cités du chapitre 1 :

(ח) שְׁמַע בְּנֵי מוֹסֵר אֲבִיךָ וְאַל-תִּטַּשׁ תּוֹרַת אִמְךָ
 (ט) כִּי לֹיִת הֵן הֵם לְרֵאשִׁיךָ וְעֲנֻקִים לְגִרְזָרְתְּךָ

Les locutions שְׁמַע בְּנֵי אֲבִיךָ et מוֹסֵר אֲבִיךָ sont des unités syntaxiques ; or, elles ne sont pas parallèles. En revanche, תּוֹרַת אִמְךָ et מוֹסֵר אֲבִיךָ sont des parallèles syntaxiques et sémantiques. De même, la structure syntaxique verbe+complément de chaque stique est parallèle à l'autre. Ce qui constitue, cette fois, un parallèle rhétorique. Dans le second verset cité, la conjonction כִּי n'a aucun parallèle. Tout comme les unités syntaxiques intrinsèques à chaque stique (לֹיִת הֵן et הֵם לְרֵאשִׁיךָ). Les termes לֹיִת הֵן et עֲנֻקִים sont des parallèles sémantiques ; et les deux stiques se font écho enfin sémantiquement mais non syntaxiquement. En fait, dans les deux versets, on constate qu'il n'existe pas de parallèle à l'intérieur de chaque stique, ce qui est assez naturel. Et que les parallèles sémantiques ou syntaxiques ne commencent qu'entre les deux stiques du verset. Par où l'on retrouve absolument à la fois la forme du distique et la figure de la Répétition de la rhétorique classique. Car, en réalité, le parallélisme linguistique ne fait sens du point de vue littéraire que lorsqu'il recoupe parfaitement une figure de rhétorique, ou qu'il en produit une version nouvelle. Hors de ces figures et de leurs variantes, son formalisme ne signifie rien. En conséquence, dès que la forme du distique s'efface, les parallèles disparaissent avec elle. C'est le cas des versets qui suivent :

(י) אִם-יִפְתּוּךָ חֲטָאִים אֶל-תִּבְאֵהוּ
 (יא) אִם-יֵאמְרוּ לְכֹה אֲתַנּוּ
 נִאֲרָבֶה לָדָם נִצְפְּנָה לְנֶקִי חַיִּים

À moins de considérer que la répétition phonétique des אִם soit un parallèle, mais, dans ce cas, il faudrait tenir aussi l'annuaire téléphonique pour une œuvre de rhétorique sémitique ! En réalité, les critères de la rhétorique classique sont plus précis. Parler de « juxtaposition de

¹ En fait, la disposition matérielle du texte adoptée par A. Buehlmann, dans tous les exemples qu'il donne (p. 514), est celle retenue par David-Marc d'Hamonville dans sa traduction de *La Bible d'Alexandrie, Les Proverbes*. Elle ne correspond à aucune édition hébraïque. Même si la traduction d'A. Buehlmann est effectuée à partir de l'hébreu, c'est seulement dans la version française de la Septante que les stiques de *Michlé* sont disposés sur des lignes distinctes.

deux lignes (ou plus) entretenant un rapport de correspondance » est un symptôme de la confusion que produit l'usage de concepts trop généraux. La rhétorique de Fontanier était moins ambitieuse mais permettait un repérage plus sûr.

L'autre élément qui invite à se détourner de cette nomenclature, c'est le regroupement hétéroclite de la troisième catégorie, le parallélisme synthétique. Car, sous ce genre, on inclut finalement tout ce qui ne peut entrer dans les deux premiers. Là encore, les figures de la rhétorique classique sont plus précises, mieux distinguées, et permettent une meilleure compréhension des mécanismes rhétoriques du livre. J'en veux pour preuve le verset qu'A. Buehlmann cite comme paradigme de parallélisme synthétique :

Il n'y a ni sagesse, ni intelligence,

Ni réflexion vis-à-vis de Yhwh (21:30).

Cette disposition matérielle en deux lignes est inventée ; et même si une édition hébraïque en témoignait, elle ne signifierait rien du tout¹. Or, dans ce verset, A. Buehlmann voit une « forme similaire de construction [*i.e.* similaire au parallélisme synonymique et antithétique], mais sans rapport d'équivalence ni d'opposition ». Puisqu'il n'y a ni équivalence ni opposition, de quel ordre est ce « parallèle » ? On est bien en peine de le savoir. L'analyse structurale invite à diviser le texte en unités syntaxiques ou sémantiques minimales, et à observer leurs combinaisons. Si l'on soutient que « la structure linguistique de base de Pr est le parallélisme des membres », on s'engage à trouver partout des applications de structures parallèles. Par exemple, en cas de parallélisme synonymique, la structure : AB / A'B' ou, avec trois membres, ABC / A'B'C'. Voici un exemple déjà cité avec quatre membres :

La sagesse proclame au-dehors, dans les rues elle fait entendre sa voix, elle appelle à l'entrée des lieux publics et porte ses dires au seuil des portes des villes (1:20-21).

Le même principe s'applique à l'Antithèse, ou « parallélisme antithétique » : AB / -A-B et, avec trois membres, ABC / -A-B-C. On peut construire des variantes intéressantes de Répétition et d'Antithèse avec des modèles plus complexes : ABC / élément centre / C'B'A' ; ABC / C'B'A' ; AB/B'A' ; etc. Mais, toutes ces formes, aussi pertinentes soient-elles, ne font que confirmer les catégories de la rhétorique classique, en spécifiant et en détaillant les modèles linguistiques qui les vérifient. Tandis que la troisième sorte de parallèle, le

¹ Dans le Codex d'Alep (Ketêr Aram Tsova), reproduit par M. Brauer, la disposition est la suivante :

אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד יהוה

« parallélisme synthétique », ne correspond à aucune catégorie rhétorique déterminée. Du coup, elle fonctionne à vide. L'exemple retenu par A. Buehlmann montre nettement les limites de la méthode lorsqu'on prétend l'instituer à priori, indépendamment des formes rhétoriques connues ou discernables. La simple vérité est qu'il n'y aucune sorte de similitude ni aucun parallèle entre les deux membres du verset cité. Sa structure linguistique (à la fois syntaxique et sémantique) est de l'ordre AA'A" / B. Elle est construite, précisément, pour rompre une chaîne signifiante, en plaçant le terme final en excès et en exergue. Mieux encore, sur le plan sémantique, le sens de l'énoncé est de manifester l'absence de parallèle entre Dieu et la sagesse des hommes, pour récuser la possibilité que les hommes puissent « juger » l'œuvre ou l'attitude de Dieu. Tel est le sens littéral de la sentence. Elle récuse la structure linguistique des parallèles à tous les niveaux. Et il n'est pas indifférent que, précisément, dans ces endroits, lorsqu'un énoncé est placé en excès, le distique disparaît. Certes, dans le texte hébreu, la présence d'une ordonnance disjonctive (*Etna'hta*) sous le terme traduit ici par « intelligence » (תְּבוּנָה) implique une césure de la phrase. Elle se lit, donc, en deux parties. Mais, les pauses de lecture n'ont pas, en hébreu, de valeur syntaxique, et encore moins sémantique. On a déjà longuement discuté de cette question, plus haut. Mais ici, en outre, le symbole *Etna'hta* n'a pas la même force disjonctive dans *Michlé* que dans les autres livres bibliques¹. En réalité, la structure syntaxique et sémantique du verset conduit à une figure de rhétorique particulière, fondée sur l'opposition de l'expression finale, autour de laquelle se reconstruit tout le verset :

Il n'est ni sagacité ni perspicacité ni conseil **contre Dieu**².

Cette forme rhétorique n'a pas de vraie correspondance avec les figures de Fontanier, bien qu'elle soit marquée par un balancement propre à l'Antithèse. Quoi qu'il en soit, le fait qu'il ne s'agisse pas d'un distique efface tous les parallélismes possibles. Il ne reste que l'assonance (« ni »... « ni »), pesant de tout son poids sur l'expression finale, et reconstruite ensuite sémantiquement par elle. Achéons-là le débat, et poursuivons l'examen du style à partir des catégories de la rhétorique classique.

La poétique de *Michlé* ne se résume pas uniquement à l'usage systématique du distique, et à la pluralité des figures de style qui lui sont associées. Les deux autres traits dominants sont l'ellipse et la métaphore. La comparaison intégrée est déjà une forme d'ellipse. Ces deux

¹ Ce point est discuté plus loin, dans la Notice qui accompagne la traduction.

² Nous citons cette fois d'après notre propre traduction.

nouveaux éléments entravent partiellement la compréhension de certains énoncés du livre, les plongeant, pour ainsi dire, dans une pénombre permanente. Autant la structure du distique est rigoureuse et, une fois habitué à ses usages, entraîne une facilité d'interprétation ; autant l'ellipse et la métaphore sont corrosifs sur le plan sémantique, multipliant les failles et les béances du discours, au point qu'il devient énigmatique. L'**ellipse** affecte la syntaxe : il arrive que la faille produite par les sous-entendus ne puisse être comblé qu'au prix de nombreux tours et détours d'interprétation. Soit, par exemple, les mots *לֹא-יִנָּקֶה רַע יָד לְיָד* (11:21). J'ai traduit ce stique :

D'une main à l'autre, le mal n'est pas absous (11:21)

Cette traduction implique la présence d'éléments sous-entendus, à mon sens l'image d'une « pièce de monnaie » circulant de main en main. Le stique signifie que le mal ne change pas de nature en passant d'une main à l'autre, en devenant « monnaie courante », reconnue et admise de tous. C'est une interprétation personnelle. Selon Saadia Gaôn, Ramak et Meïri, l'expression *יָד לְיָד* exprime l'immédiateté, en d'autres termes, le châtement du mal ne saurait tarder. C'est le choix des traducteurs de la Bible de Jérusalem :

En un tour de main, le méchant ne restera pas impuni

Je discute cette lecture dans les notes complémentaires qui accompagnent la traduction. Voici quelques autres exemples de traductions connues de ce verset, mais qui me paraissent assez arbitraire :

Haut la main! Le méchant ne reste pas impuni (Bible du Rabbinat)

En aucun cas le mauvais ne sera tenu pour innocent (Nouvelle Bible Segond)

En fin de compte le méchant ne restera pas impuni (TOB)

L'ellipse découle de la concision du style, qui confine à l'abstraction, et entraîne l'indistinction du référent. Il devient alors difficile de savoir « de quoi » le texte parle. Cela n'entrave pas toujours l'opération de traduction. Mais, que ce soit en hébreu ou en français, le lecteur doit savoir à qui ou à quoi s'appliquent les sentences de *Michlé*. Soit le verset suivant (4:24) :

הִסֵּר מִמֶּךָ עֵקֶשׁוֹת פֶּה וּלְזוֹת שְׂפֹתַיִם הִרְחַק מִמֶּךָ.

Débarrasse-toi de la bouche insidieuse et éloigne de toi la fourberie des lèvres

En français comme en hébreu, ce distique a deux interprétations possibles, selon que l'on applique les syntagmes nominaux עֲקָשׁוֹת פֶּה et יִלְזוּת שְׂפָתַיִם, soit à des mœurs, soit à des gens. Dans le premier cas, il s'agit d'une instruction morale, sommant le lecteur de corriger ses mœurs et son caractère. C'est l'interprétation courante et moralisante de *Michlé*. Elle est pertinente, mais elle n'est pas exclusive. Dans le second cas, les deux syntagmes nominaux עֲקָשׁוֹת פֶּה et יִלְזוּת שְׂפָתַיִם impliquent un sujet sous-entendu, « les autres hommes ». En ce sens, le distique est un avertissement de nature « politique », il invite à la prudence. C'est une incitation à se protéger des gens malhonnêtes, qui n'attendent qu'une occasion pour faire à autrui mauvaise réputation. Le distique signifie alors : Tiens-toi à l'écart de ce qui pourrait susciter *contre toi* des paroles insidieuses et la fourberie. C'est l'interprétation de Rachi qui explique : « Ne fais pas une chose qui attirerait sur toi la médisance ». Le distique énonce une règle de prudence, qui est l'idéal de sagesse caractéristique de l'antiquité (*phronésis* des Grecs et *prudentia* des Latins), déterminée uniquement par la férocité de la compétition entre les hommes, et indépendante de toute morale. Or, c'est précisément l'usage que fait le Talmud de cette formule dans *Yévamot* 24 b. Une lecture rigoureuse de *Michlé*, en quelque langue que ce soit, requiert donc une attention soutenue à la propriété souvent elliptique d'une langue abstraite, constituée de substantifs ou de syntagmes nominaux très marqués sémantiquement, et qui masque souvent le référent auquel ces termes s'appliquent. Bien des lectures moralisantes proviennent d'un manque d'attention à ce problème. À ce titre, la traduction du Rabbinate est fautive et paresseuse :

Écarte de ta bouche toute parole tortueuse, éloigne de tes lèvres tout langage pervers.

Elle n'est pas rigoureuse sur le plan syntaxique, car il n'est pas dit « écarte de ta bouche etc. », mais « écarte de toi la bouche etc. ». Du coup, elle fautive ainsi l'assignation des termes, et rend impossible une lecture autre que moralisante¹.

L'usage direct (intégré) de la **métaphore** est un autre élément d'obscurité. L'attention à la syntaxe et aux sous-entendus toujours possibles ne suffisent pas. Que désignent, par exemple, le « cœur », la « vie », la « malheur », la « maison », l'« arbre », le « pays », etc. dont les emplois sont si fréquents dans le texte ? Lorsqu'en outre, la métaphore est prise dans un énoncé elliptique, le champ des interprétations devient si vaste et si peu structuré que leur nombre croît de façon exponentielle. C'est le cas, par exemple, du verset 4:23 :

¹ Même observation pour la Nouvelle Bible Segond : « Ecarte de ta bouche le langage tortueux, éloigne de tes lèvres les discours sinueux ». En revanche, la syntaxe est mieux respectée dans la TOB et la Bible de Jérusalem.

מִקֵּל מִשְׁמֵר נֹצֵר לְכֹד כִּי מִמֶּנּוּ תּוֹצְאוֹת חַיִּים.¹

Ce verset offre beaucoup de possibilités de lectures, qui dépendent de trois choses : (1) faut-il traduire מִקֵּל par « plus que tout » ou par « de tout » ? (2) le sens du mot משמר et (3) l'objet désigné par mot « cœur ». La plupart des commentateurs considèrent que le mot משמר provient de la racine שמר (« garder »). Ramak et Rachi comprennent le verset en référence aux commandements de la Torah :

Préserve ton cœur de tout ce dont la Torah te commande de te garder, car de la Torah provient la vie.

Selon cette lecture, le cœur désigne le désir et la concupiscence ; et les interdits de la Torah sont qualifiés de « source de vie » puisqu'ils aident à s'en protéger, et à construire une existence régulée et ordonnée. Meïri, en revanche, voit dans le mot « cœur » une allusion à l'intellect. Cela le conduit à proposer deux interprétations. La première est la moins novatrice :

Préserve la rectitude de ton intellect plus que toute autre chose que tu gardes précieusement, etc.

Seconde interprétation : le mot משמר dériverait de שמרים (*chemarim*) : « levure, ferment » ; la fermentation étant un processus de pourrissement, cela le conduit à traduire :

Préserve ton intellect de toute corruption, car c'est de lui que provient la vie.

Dans tous les cas de figure, la signification du mot « vie » reste foncièrement obscure : s'agit-il de la vie terrestre, soumise à la menace d'un châtement divin ? S'agit-il de la vie future ? S'agit-il de la force vitale propre à chacun, ou encore de son conatus ou de son désir vrai ? S'agit-il d'une métaphore de l'intelligence et de la compréhension ? Ou encore, d'une métaphore du vrai bonheur ? Toutes les lectures sont possibles, tout est ouvert. En dernier ressort, le sentiment personnel du lecteur est seul juge, même si la rigueur de l'étude requiert qu'il soit argumenté. On ne doit pas se dérober à ce constat, bien qu'il force les habitudes et contraigne à abandonner un mode de lecture paresseux qui se satisfait du seul « dire ». Il ne suffit pas de déplorer un état du texte trop peu explicite, un manque de clarté, une imprécision poétique. Il en va comme des irrégularités grammaticales évoquées plus haut : la loi du texte exerce son empire sur tous les signifiants, qui requièrent d'être lus *tels quels*. Il n'y a pas de raison de reléguer ces métaphores elliptiques dans un coin, dans le tiroir où l'on range déjà les

¹ Principales traductions connues : « Plus que tout trésor garde ton cœur, car de là jaillissent des flots de vie » (Rabbinat) ; « Plus que sur toute chose veille sur ton cœur, c'est de lui que jaillit la vie » (Bible de Jérusalem) ; « Garde ton cœur plus que toute autre chose : de lui viennent les sources de la vie » (Nouvelle Bible Segond) ; « Garde ton cœur en toute vigilance car de lui dépendent les limites de la vie » (TOB).

« hébraïsmes ». Dans un texte aussi sciemment rédigé que *Michlé*, ces béances sont forcément volontaires. Le texte place son lecteur en face de la nécessité de l'interpréter. Cet avertissement dépasse de loin la seule activité du traduire. Ces métaphores elliptiques impliquent le lecteur dans son être, convoquant ses capacités personnelles d'interprétation dans les contextes les plus divers de l'existence, du désir, de la philosophie, du jugement, etc. En sorte que, finalement, les métaphores elliptiques de *Michlé* conduisent peu à peu le lecteur à la nécessaire articulation de la *poiésis* et de la *praxis*. Car, selon la réponse qu'il donne au sujet réel de la métaphore (« cœur », « vie »), le lecteur engage son existence à la fois par une pratique et par une interprétation, produisant une éthique personnelle à travers son choix de lecture et d'explication. Pour autant que cet exercice n'est pas animé par une vaine ambition littéraire, il est le cœur vivant de la longue tradition d'interprétation de *Michlé* ; et le terreau permanent sur lequel croît l'étude de la Torah.

Un dernier exemple, pour conclure, qui résume assez bien les difficultés et l'enjeu d'une lecture et d'une traduction de *Michlé*. La figure de « la femme étrange » revient à plusieurs reprises dans le texte ; celle-ci s'éclaircira davantage plus loin, dans l'examen de la notion de « parabole ». Le texte dit d'elle :

L'hydromel goutte des lèvres de la femme étrange et son palais est plus caressant que l'huile, mais la mésaventure finit amère comme l'absinthe, coupante comme une lame à double tranchant. Ses pieds dévalent vers la mort, ses pas portent l'enfer (5:3-5)

Ces quelques versets comportent déjà, en eux-mêmes, plusieurs difficultés de compréhension et de traduction. Mais c'est le distique final, concluant la parabole, qui compte ici, soit *Michlé* 5:6 :

אַרְחַח חַיִּים פֶּן תִּפְּלִים נָעוּ מֵעֲגֻלְתֶּיךָ לֹא תִדְעַ.

Le caractère à la fois elliptique et métaphorique du verset est tel que, non seulement les commentateurs sont en désaccords, c'est là chose fréquente même dans des contextes moins difficiles ; mais ils sont en outre, ici, en désaccord avec eux-mêmes, et l'on voit certains d'entre eux hésiter entre plusieurs lectures. Le nombre des interprétations possibles, et toutes pertinentes, est ainsi démultiplié. Sans entrer dans les détails (on trouvera une longue argumentation à ce sujet dans les notes complémentaires qui accompagnent la traduction), considérons ici les conclusions, c'est-à-dire la ou les traduction(s) de ce distique que chaque commentateur propose :

Introduction chapitre III : Le littéral et l'imaginaire

Elle [la femme étrange] ne saurait évaluer le chemin de la vie, sa voie se dérobe sans qu'elle le sache (Saadia Gaôn).

Ne mets pas en balance le chemin de la vie, ses pas fuient et tu n'y connais rien (Rachi)

Peut-être sauras-tu évaluer le chemin de la vie, mais les voies [de la femme étrange] sont dérobées afin que tu ne t'aperçoives de rien (Ramak)

Tu ne sais évaluer le chemin de la vie, car sa voie [celle de la femme étrange] s'[en] éloigne et tu ignores où elle mène (Radak I).

Tu ne sais évaluer le chemin de la vie, même lorsqu'elle [la femme étrange] s'éloigne de toi tu ne comprends rien (Radak II).

Elle ne saurait évaluer le chemin de la vie, ses habitudes le lui dérobent et elle ne le connaît pas (Meïri I).

Elle ne saurait évaluer le chemin de la vie, sa voie s'en écarte mais tu n'en sais rien, car tu ne le comprends pas (Meïri II).

Ne mets pas en balance le chemin de la vie, car les voies [de la vie] sont fuyantes, et tu ne sauras pas en juger correctement (Meïri III).

Telle est la langue de *Michlé* : huit lectures-traductions possibles d'un seul distique, à l'intérieur d'un « périmètre » de commentaires médiévaux somme toute restreint. Pourtant, ces remarques ne touchent pas encore au principal. Tous les éléments stylistiques mentionnés sont les éléments sémantiques manifestes du texte. Mais, une autre construction rhétorique œuvre en profondeur dans le livre, distribuant les distiques en séquences et en strophes, sans cependant recourir à aucun procédé d'écriture. C'est la parabole. Aucune des traductions proposées de ces quelques distiques n'a le moindre sens tant que l'on n'interroge pas le référent auquel elles s'appliquent. Qui est la « femme étrange » ? Qu'est-ce qui est ainsi désigné par le texte ? De quoi ce texte est-il l'allégorie ? Cette question nécessite, encore une fois, un choix raisonné de lecture. Mais, avant cela, il faut introduire longuement la notion de parabole, combinaison originale d'ellipse et de métaphore.

PARABOLÉ, ALLÉGORIA, AINIGMA, PAROIMIA,
PAIDEÏA (משל)

Il existe, traditionnellement, deux termes français pour exprimer l'idée d'un énoncé comportant un double sens : les termes « allégorie » et « parabole ». Tous deux dérivent du grec, après avoir été latinisés. Le premier provient de ἀλληγορία (*allégoria*), construction tirée de ἀλλα ἀγορεύειν, étymologiquement : « déclarer autre chose en public ». Le second dérive de παραβολή (*parabolé*), il exprime une « comparaison », un « rapprochement ». Le terme hébreu משל, dont est tiré le nom *Michlé*, est traduit communément en grec par Aquila : παραβολή (*parabolé*)¹. La Vulgate, à son tour, traduit *parabola*. C'est la traduction la plus proche sémantiquement du terme משל. Dans la littérature postérieure du Midrach, ce sens du mot est parfaitement attesté dans l'expression : ?משל למה הדבר דומה?, pour laquelle ne convient aucune autre traduction. Et c'est aussi le choix de certains auteurs modernes², mais bizarrement pas sur *Michlé*, et toujours avec quelques hésitations comme on le verra ci-après. Car on sait que *Michlé* n'a jamais été intitulé *Livre de Paraboles*, mais *Livre des Proverbes*.

Toutefois, avant d'en venir là, il faut fixer un vocabulaire. Or, les considérations précédentes ne suffisent pas à justifier le choix du mot « parabole » plutôt qu'« allégorie ». Même si l'étymologie des termes hébraïques et grecs plaide en faveur de ce choix, les habitudes actuelles de la langue française semblent s'y opposer. Dans la terminologie et la classification des tropes de Fontanier, seul le terme « allégorie » est approprié ; le terme « parabole » est ignoré. L'allégorie, dit-il, « consiste dans une proposition à double sens, à sens littéral et à sens spirituel tout ensemble, par laquelle on présente une pensée sous l'image d'une autre pensée, propre à la rendre plus sensible et plus frappante que si elle était présentée directement et sans espèce de voile »³. Sous cet aspect, le terme « allégorie » correspond bien au sens du terme משל, tel que le développe par exemple Meïri dans l'introduction de son commentaire, traduite plus loin. En particulier, son insistance sur le double sens, à la fois littéral et spirituel, de tout énoncé relevant de la catégorie du משל. Puisque Meïri hérite cette notion et sa problématique de Maïmonide, telles qu'elles sont exposées dans l'introduction du

¹ Cf. *La Bible d'Alexandrie* (t. 17), *Les Proverbes*, traduit par David-Marc d'Hamonville, Cerf, 2000, p. 158 (sur *Michlé* 1:1) et 309 (sur 25:1).

² C'est, par exemple, la traduction retenue par C. Mopsik du mot *machal* dans le Siracide. Voir la *Sagesse de ben Sira*, Verdier, 2003 (note 2, p. 78 ; 9 p. 274-275, ainsi que le glossaire, p. 350).

³ Cf. *Les figures du discours*, op. cit., p. 114.

Guide des égarés, et puisque le traducteur français historique du *Guide*, S. Munk, a retenu le terme « allégorie » et non « parabole », la cohérence de la langue semblait nous imposer aussi ce choix. D'ailleurs, la terminologie commune acceptée aujourd'hui prolonge celle de Fontanier, et ne considère la « parabole » que comme une espèce d'allégorie. C'est l'avis de classique de G. Vapereau, dans le *Dictionnaire universel des littératures*¹, communément cité. Mais, ce dernier reprend en fait intégralement le jugement de l'abbé Girard dans l'*Encyclopédie méthodique* de Panckoucke. Or, l'article de Girard dans l'*Encyclopédie méthodique* considère, d'une part, que les termes parabole et allégorie peuvent être tenus pour synonymes ; et d'autre part, que la différence entre parabole et allégorie réside en réalité dans la façon dont sont articulés ensemble les deux sens (littéral et spirituel) de la proposition :

La Parabole présente, sous ses véritables couleurs, un fait réel ou imaginaire, dont l'analogie avec celui qu'elle envisage effectivement est assez palpable pour en réveiller l'idée. L'Allégorie, au contraire, présente directement le fait qu'elle envisage, mais sous le déguisement de couleurs empruntées et propres à d'autres faits analogues au premier.

Substituez dans la parabole, le véritable fait à celui qu'elle expose, vous changerez le fond du discours ; substituez dans l'allégorie les véritables couleurs à celles qu'elle emprunte, vous ne changerez que la forme².

Pour illustrer sa thèse, l'abbé Girard invoque deux exemples. Le discours de Nathan à David, lui faisant sentir l'énormité de son crime par une analogie avec la faute de l'homme riche s'emparant du bien du pauvre, relève de la catégorie de la « parabole », dont le prophète dévoile au roi le sens véritable par une terrible substitution : « c'est toi l'homme » (II Samuel 12:1-7). Tandis que l'apologue d'Isaïe sur la vigne de Dieu, ruinée et délaissée, dont le prophète découvre le sens propre lorsqu'il révèle que ce vignoble est en réalité Israël, serait une allégorie (Isaïe 5:1-7). J'avoue ma perplexité. La différence de structure entre l'analogie de Nathan et celle d'Isaïe ne saute pas aux yeux. La différence entre un changement dans la forme et un changement dans le fond, sur laquelle repose l'argument de l'abbé Girard, me semble peu convaincante, et met en œuvre un présupposé littéraire contestable. À s'en tenir là, il y a aussi peu d'arguments dans un sens que dans un autre. Mais, c'est une autre considération de l'abbé Girard qui doit attirer notre attention.

Il me semble, dit-il, que la *Parabole* a pour objet les maximes de la morale ; et l'*Allégorie*, les faits d'histoire.

¹ Paris, 1876, p. 1534.

² Cf. *Encyclopédie méthodique, Grammaire et littérature*, t. II, 1785, p. 749.

Cette dernière remarque touche au vif de l'*usage* de la langue. La différence entre « parabole » et « allégorie » ne réside ni dans l'étymologie ni dans une différence structurelle de leur forme analogique, mais dans la façon dont ces termes sont employés, en regard de certains domaines. L'application de termes potentiellement synonymes à des objets distincts est une question d'usage, c'est-à-dire d'histoire de la langue. En fait, consciemment ou inconsciemment, l'abbé Girard renvoie au seul emploi du mot « allégorie » dans le Nouveau Testament : Galates 4:24. Tandis que le terme παραβολή est ancien¹, ἀλληγορία (*allégoria*) est un terme tardif dans la langue grecque². À ma connaissance, il ne figure pas une seule fois dans la Bible des Septante. Contrairement aux autres « paraboles » des Évangiles (désignées soit par le mot παραβολή, soit par l'un des autres noms grecs habituels traduisant l'hébreu מַשַּׁל), ce passage de l'Épître aux Galates est la seule attestation du mot « allégorie » dans le Nouveau Testament. Or, comme l'entend bien l'abbé Girard, son emploi recouvre précisément une leçon de *relecture* de l'histoire :

Dites-moi, vous qui voulez être soumis à la loi, n'entendez-vous pas ce que dit cette loi ? Il est écrit, en effet, qu'Abraham eut deux fils, un de la servante, un de la femme libre ; mais le fils de la servante était né selon la chair, tandis que le fils de la femme libre l'était par l'effet de la promesse. Il y a là une *allégorie* : ces femmes sont, en effet, les deux alliances. L'une, celle qui vient du mont Sinaï, engendre pour la servitude : c'est Agar – car le mont Sinaï est en Arabie. Et Agar correspond à la Jérusalem actuelle puisqu'elle est esclave avec ses enfants. Mais la Jérusalem d'en haut est libre, et c'est elle notre mère, etc. (Galates 4 :21-26 ; traduction de la TOB)

L'histoire des signifiants n'est pas neutre. Employer le mot « allégorie » dans la traduction d'un texte biblique renvoie à une autre perspective que la classique « parabole ». Cette dernière n'est pas moins chère aux Évangiles, mais elle ne sert pas de nom propre à la relecture historique de l'Alliance. La parabole, dans *Michlé* comme dans les Évangiles, est essentiellement, un mode d'enseignement. Elle ne constitue pas, en soi, un point de doctrine. Tandis que le terme « allégorie », dans le registre des textes bibliques, accumule les contentieux. Non sans raison : à la différence de la parabole, l'allégorie peut être employée par *inversion* ou *soustraction* du sens littéral. Appliquer, par exemple, l'allégorie à l'histoire est très étranger aux différents משלים du Pentateuque ou de *Michlé*. Le fameux poème de Nombres 21:27-30, sur la prise de la ville de Hesbon, n'a rien d'une interprétation spirituelle

¹ Il est déjà utilisé par Platon (*Philèbe* 33 b) et Aristote (*Rhétorique* 11, 20,4, 1393 b 4).

² Plutarque, au Ier siècle de notre ère, signale cette évolution. Voir J. Pépin, *Mythe et Allégorie*, Paris, 1976, p. 85 sq.

de faits historiques. Elle est essentiellement, comme toutes les « paraboles » de la Bible, une « mise en scène » ou une « mise en perspective » poétique. Certes, ce genre de « mise en scène » est plein d'allusions. C'est, au minimum, le rôle littéraire et la vocation philosophique de l'ellipse. Combinée à la métaphore, cette forme littéraire allusive crée une tension et une dynamique, soutenue par la marche du distique, son « pas de danse », dont la symétrie entraîne l'esprit à marteler une logique précise. La poétique du מִשְׁלָּה élargit ainsi l'espace sémantique ouvert par le sens littéral. Mais, cette ouverture sémantique ne va pas jusqu'à oblitérer la linéarité des généalogies au profit d'un chiasme spirituel, comme dans l'Épître aux Galates. Car, il faudrait supposer que la *littéralité* du texte, qui fait d'Isaac le père de l'Israël charnel, se serait perdue en chemin ; et que, dans Nombres 21:27-30, la destruction de Moab et sa captivité ne seraient que des symboles. Or, même dans le cadre du מִשְׁלָּה, jamais l'hébreu ne renonce au sens littéral ou contextuel ; et par conséquent, jamais le fait historique ne peut être masqué ou effacé par une vérité spirituelle. Tel est le côté « charnel » du judaïsme. Dire que l'allégorie a pour objet « les faits d'histoire », c'est laisser la possibilité qu'une figure de rhétorique ou une démarche interprétative élimine totalement le niveau littéral d'un énoncé.

En outre, globalement, les « paraboles » de *Michlé* ne reposent jamais sur des faits ou des rapports historiques. Les histoires y sont d'emblée des fables. La littéralité, sur laquelle s'appuient les « paraboles » de *Michlé*, relève de l'expérience humaine générale et ordinaire ; ou bien sur des fictions ayant explicitement l'allure d'un conte. Rien n'y est historique et tout confine à la l'éthique. Confirmons, maintenant, le jugement de l'abbé Girard : « la *Parabole* a pour objet les maximes de la morale ». À condition d'étendre la « morale » à un champ particulièrement vaste, comme une façon de vivre sous l'empire de la sagesse, le contenu de l'enseignement de *Michlé* est ainsi défini, par opposition au rôle philosophique et théologique de l'allégorie.

Une fois fixé notre vocabulaire, revenons au cœur du problème. Traditionnellement, dans toutes les traductions connues, *Michlé* est traduit par « Proverbes », et une lecture superficielle du livre (inlassablement répétée par les traducteurs et les savants) semble confirmer cet inébranlable consensus. Cette interprétation se heurte, pourtant, au consensus symétrique qui, du Talmud aux commentateurs médiévaux, conçoit explicitement *Michlé*

comme un recueil de « paraboles »¹. Il ne s'agit pas d'une réflexion philosophique tardive appliquée, de l'extérieur, à un livre antique ; mais bien d'une tradition continue dont les représentants majeurs, tel Rachi, par exemple, ne doivent rien à l'influence philosophique. Il va sans dire que Saadia Gaôn et Maïmonide ont trouvé dans ce livre et dans son usage de la « parabole », un outil exégétique fécond et particulièrement pertinent pour eux. Mais, ils ne l'ont pas inventé : ils l'ont reçu depuis l'interprétation du Talmud et du Midrach, dont le commentaire de Rachi sur *Michlé* est un bon témoignage.

On s'étonnera, peut-être, de notre insistance opiniâtre à propos d'un point de langage aussi minime. « Proverbes », « sentences » ou « paraboles », expriment, certes, des idées différentes, mais tout cela ne doit-il pas se régler facilement par la simple lecture du texte ? Les détails philologiques ont-ils si grand intérêt ? La vérité est que les traductions actuelles de la Bible sont reçues avec une telle évidence qu'elles ont fini par effacer le texte. Du coup, il ne reste plus grand-chose à lire, car tout a déjà été « mal » lu. C'est là que la philologie intervient. Seule l'attention aux mots peut redresser une pensée fautive. L'écart moral et intellectuel produit par la dénaturation du mot מִשַׁל (parabole) en simple « sentence » n'est pas seulement l'altération du sens d'un mot, mais celle d'un régime de pensée. Tous les signifiants n'ont pas cette force d'affecter la pensée à une telle profondeur. C'est le cas, cependant, du terme hébreu מִשַׁל et du mot français « parabole ». En voici une illustration connue et facilement observable. Le terme français qui témoigne le plus sûrement et le plus fidèlement de l'importance sémantique de la « parabole », de son enjeu historique et philosophique, est le mot « parole ». Ce terme provient en effet du latin ecclésiastique *parabola*, qui donna par contraction *paraula*, puis *parole*. Si l'on songe à la richesse sémantique du mot parole aujourd'hui, « donner sa parole », « prononcer une parole », « adresser la parole », « boire des paroles », « recouvrer la parole », « prêcher la bonne parole », etc. ; si à cette richesse et à cette diversité l'on ajoute l'importance de la notion de parole dans le champ littéraire et philosophique contemporain, au point que toute perspective dans ce domaine se définit en prenant position vis-à-vis de la question de la parole, tout comme dans l'Antiquité les physiciens prenaient position autour du problème de la Nature et comme à l'époque classique on a pris position autour du problème du sujet ; bref si l'on comprend l'importance cardinale de la question de la parole, on mesurera l'écart que produit pareil aplatissement du terme מִשַׁל, qui oublie du mot la source de sa puissance sémantique et les raisons de son importance conceptuelle. Est-il indifférent que la parole que l'on donne en s'engageant, celle que l'on

¹ Je renvoie, pour la démonstration, à l'ensemble des notes et des commentaires rapportés tout au long de la traduction, ainsi que dans la partie « Études et Approfondissements ».

prend en public, celle que l'on peut recouvrer après l'avoir perdue, ou encore celle que l'on boit, est la contraction d'une parabole ? Cette richesse sémantique, ce débordement du mot par ses possibilités, n'est-il pas aussi fils de la parabole ? Ceux qui pratiquent la langue française comme une langue étrangère connaissent depuis longtemps son caractère éminemment « parabolique », y compris dans ses tournures les plus communes. Qu'en est-il de la langue de *Michlé* ? Ces remarques font apercevoir assez facilement le dommage causé par la substitution du mot « proverbe » au mot « parabole » dans la traduction d'un ouvrage fondamental de l'histoire humaine, qui faisait précisément de la *parole en puissance de parabole* son style et son devoir d'enseignement.

La traduction de *Michlé* par « proverbes » repose sur une erreur fondamentale de lecture, découlant presque nécessairement des conditions linguistiques et culturelles dans lesquelles ces traductions sont opérées. Tous les éléments mentionnés plus haut sur la place et le rôle de la lecture, sur la décision du sens, sur la littéralité et l'imaginaire, convergent et se fixent dans le jugement par lequel est déterminé le sens du mot מִשַׁל. Nous argumenterons en deux temps. D'abord, en décrivant le *processus* littéraire au fondement du consensus de traduction, pour mettre en relief ses contradictions et ses impasses. Dans un second temps, nous argumenterons à partir de la *forme* littéraire du proverbe et de la parabole, pour montrer le type de « lecture » que suppose la tradition hébraïque du contenu du livre *Michlé*.

Commençons par l'analyse du radical. Le verbe מִשַׁל a deux significations différentes dans la Bible. Le premier emploi, le plus fréquent, signifie : « dominer, diriger » (cf. Genèse 1:18, 37:8, 45:26, *et passim*). La traduction araméenne d'Onkelos rend ce terme par la racine שלט. Cet emploi n'est pas moins fréquent dans *Michlé* (cf. 6:7, 12:24, 16:32, 17:2, 19:10, 22:7, 23:1, 28:15, 29:12 et 26). Dans ces occurrences, la traduction araméenne rend מִשַׁל par les termes שלט et כבש. L'autre signification du mot est « comparer », ce qui donne le substantif « comparaison, parabole », comme dans Nombres 21:27, 23:7 et 18 et Deutéronome 28:37. Sur ces quatre occurrences, trois d'entre elles sont attachées à un style littéraire et à un registre poétique précis, combinant ellipse et métaphore. La première (Nombres 21:27-30) rapporte l'histoire de la ville de Hesbon, prise par les Israélites aux Amorréens, mais que ces derniers avaient eux-mêmes pris au royaume de Moab.

על-כן יאמרו המלשים באו השבון תבנה ותכונן עיר סיהון. כי-אש יצאה מחשבון להכה מקרנית סיהון אכלה ער מואב בעלי
במות ארנן. אוי-לה מואב אבדת עם-במוש נתן בניו פליטים ובנתיו בשבית למלה אמרי סיהון. ונזרם אבד השבון עד-דיבן ונשים
עד-נפח אשר עד-מידבא.

Introduction chapitre III : Le littéral et l'imaginaire

C'est à ce propos que les *poètes* disaient : « Venez à Hesbon ! Cité de Sihôn, qu'elle se relève et s'affermisse ! Car un feu a jailli de Hesbon, une flamme de la ville de Sihôn, qui a dévoré Ar-en-Moab, les maîtres des hauteurs d'Arnon. C'est fait de toi, Moab ! Tu es perdu, peuple de Camôs ! Ses fils, il les laisse mettre en fuite, ses filles, emmener captives, par un roi amorréen, par Sihôn ! Hesbon perdu, nous les avons poursuivis de nos traits jusqu'à Dibôn ; nous avons dévasté jusqu'à Nôfah, même jusqu'à Mèdeba ! »

La plupart des traductions courantes donnent à peu près la même chose. Pour ne pas entrer dans les détails de ce court texte particulièrement chargé, il suffit d'en choisir une : ici, celle du Rabinat, ni pire ni meilleure que les autres. L'expression « les poètes » semble être le choix général des traducteurs du mot *המשלים*. Les deux autres occurrences décrivent l'art oratoire de Bilaam. Cette fois, les divergences de traduction du mot *משל* sont significatives. Une seule citation suffit, à la fois pour saisir le style littéraire en jeu, et les divergences de traduction :

וַיִּשָּׂא מְשָלוֹ וַיֹּאמֶר מִן-אַרָם וַיִּחַנֵּי בְלֶק מֶלֶךְ-מוֹאָב מִהַרְרֵי-קַדְדָם לְכֹה אֲרֵה-לִי יַעֲקֹב וְלִכְהָ זַעֲמָה יִשְׂרָאֵל. מָה אֶקַּב לֹא קִבְּהָ אֵל וּמָה אֲזַעֵם לֹא זַעֵם יְהוָה. כִּי-מֵרֵאשִׁי צָרִים אֲרָאֲנוּ וּמִגְבְּעוֹת אֲשׁוּרָנוּ הֵן-עַם לְבַדָּד יִשְׁכֹּן וּבְגוֹיִם לֹא יִתְחַשֵּׁב. מִי מִנָּה עֵפֶר יַעֲקֹב וּמִסֶּפֶר אֶת-רִבְעֵי יִשְׂרָאֵל תִּמְתַּת בְּפִשִׁי מוֹת יִשְׂרָיִם וְתִהְיֶי אַחֲרֵיטִי כְּמָהוּ.

Et il proféra son *oracle* en disant : « Il me fait venir d'Aram, Balak roi de Moab ; il m'appelle des monts de l'orient : Viens maudire pour moi Jacob ! Oui, viens menacer Israël ! Comment maudirais-je celui que Dieu n'a point maudit ? Comment menacerai-je, quand l'Éternel est sans colère ? Oui, je le vois de la cime des rochers, et du haut des collines, je le découvre ce peuple, il vit solitaire, il ne se confondra point avec les nations. Qui peut compter la poussière de Jacob, nombrer la multitude d'Israël ? Puissé-je mourir comme meurent ces justes, et puisse ma fin ressembler à la leur ! (Nombres 23:7-10)

Là encore, pour ne pas entrer dans les détails d'un texte particulièrement chargé, n'importe quelle traduction existante suffit. « Oracle » est le choix de la Bible du Rabinat, citée ici ; « poème » celui de la Nouvelle Bible Segond et de la Bible de Jérusalem, « incantation » pour la TOB, etc. Il me semble que, si l'on a fait choix de traduire plus haut *משל* par « poème », il devrait logiquement en être de même ici¹. Les traductions du Rabinat et de la TOB sont chargées de connotations religieuses ou mystiques spectaculaires (« oracle », « incantation »), dont les motivations ne sont pas claires. La vérité est que l'on ne peut guère accorder de valeur à des flottements de sens qui paraissent si peu réfléchis. D'autant que la traduction araméenne des différents emplois du mot *משל* dans le Pentateuque reste constante : dans

¹ Par exemple, Rachi sur le mot *המשלים* fait explicitement le lien avec le style « poétique » de Bilaam.

toutes ces occurrences, Onkelos traduit מַתְלָה. Il n'existe aucune hésitation sur la signification du mot dans le Targoum araméen ni aucune variation. La traduction de la Septante est d'une toute autre tenue et d'un intérêt littéraire et historique incomparablement plus élevé que les traductions modernes en langue européenne. Pourtant, même dans la Septante, les choses ne sont ni claires ni décidées. Elle traduit מְשָׁלִים (Nombres 21:27) par αἰνιγματισταί : « les faiseurs d'énigmes »¹. Dans Nombres 23:7 et 18, le terme מַשָּׁל, qui qualifie le style littéraire de la harangue de Bilaam, est rendu par παραβολήν : « sa parabole »². Dans Deutéronome 28:37, l'expression מְשָׁלִים וְלִשְׁנֵינֵיהֶם est rendue par trois mots grecs : αἰνιγματι καὶ παραβολῆ καὶ διηγῆματι : « de fables, d'exemples et de récits »³. Dans l'ensemble, il me semble que, contrairement à l'affirmation des traducteurs français du Pentateuque de la Bible d'Alexandrie, le grec hésite, en réalité, entre les termes « énigmes » et « paraboles » pour traduire מַשָּׁל. Il y a là un vrai problème et une question majeure, dans le rapport de la Septante à l'unité générique de la notion hébraïque et araméenne, sur lequel il faut longuement insister.

On retrouve évidemment cette seconde signification du mot מַשָּׁל (« comparaison, parabole ») dans *Michlé*, en 1:1, 1:6, 10:1, 25:1, 26:7 et 9. Dans toutes ces occurrences, la traduction araméenne rend מַשָּׁל par le terme מַתְלָה, comme Onkelos. La signification de cet emploi, dont dérive le titre du livre, aurait dû être bien attestée : il s'agit d'une « comparaison », qui est le sens courant du mot grec *parabolé*⁴. La traduction par « parabole » aurait dû donc, étymologiquement, s'imposer. Cela n'a pas été le cas historiquement, et l'affaire est de taille. Il ne s'agit pas uniquement de la traduction d'un terme, somme toute peu fréquent, comme on l'a noté, même dans *Michlé*. C'est par sa *position* et son *rôle* dans l'ordre du texte que ce terme est déterminant. Le mot apparaît, en effet, dans des contextes particulièrement significatifs, les endroits charnières qui structurent les grandes sections du texte : *Michlé* 1:1, 10:1 et 25:1. Sans faire d'hypothèse sur l'histoire interne de la formation du corpus de *Michlé*, il suffit de constater que chacune de ces sections est introduite par un thème récurrent qui annonce le *contenu* du livre.

¹ Cf. *Le Pentateuque d'Alexandrie, texte grec et traduction, op. cit.*, p. 665.

² Cf. *ibid.*, p. 673. Les traducteurs font remarquer en note que « le mot grec *parabolé* est l'équivalent constant de *mashal*, qui désigne un proverbe, une sentence, souvent lié à la moquerie et de ton satirique ». Ces deux assertions me paraissent douteuses, même à l'intérieur du Pentateuque. On aura l'occasion de revenir sur la traduction par « proverbe » ou « sentence ». L'idée que la parabole serait liée à la moquerie et de ton satirique me paraît aussi déplacée.

³ Cf. *ibid.*, p. 827.

⁴ Cf. *Jewish Encyclopedia* (1906) « PARABLE (Hebrew, מַשָּׁל ; Greek, παραβολή) ... That the Hebrew designation for « parable » is « mashal » (comp. David Kimhi's commentary on II Sam. xii. 1-4 and on Isa. v. 1-6) is confirmed by the fact that in the New Testament the Syriac « matla », corresponding to the Hebrew « mashal », is used for παραβολή (Matt. xiii. 18, 31, 33; xxi. 45; Mark iv. 2; Luke v. 36, vi. 39). »

Introduction chapitre III : Le littéral et l'imaginaire

Paraboles de Salomon fils de David, roi d'Israël (משלי שלמה בן-דוד מלך ישראל)

Paraboles de Salomon (משלי שלמה)

Celles-ci aussi sont des *paraboles* de Salomon qu'ont transcrites les gens d'Ézéchias roi de Juda (גם-אלה משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חזקיה מלך-יהודה)

Ces énoncés constituent l'introduction de trois des cinq sections explicites du texte, les deux autres étant introduites par le terme « paroles, dires » :

Dires d'Agour fils de Yaquè (דברי אגור בן-יָקֵה) (30:1)

Dires de Lemouel (דברי לְמוּאֵל מֶלֶךְ) (31:1)

Cela signifie que les vingt-neuf premiers chapitres du livre (sur trente-et-un) sont placés sous la rubrique ou le régime littéraire du משל¹. En outre, le terme est repris dans l'annonce du contenu du livre en 1:1-6, qui décrit longuement les éléments que le lecteur est susceptible de trouver dans cet écrit ; et, en bon vendeur, le texte vante les qualités de son produit :

לְדַעַת חִכְמָה וּמוֹסָר לְהַבִּיחַ אִמְרֵי בִינָה (...) לְהַבִּיחַ מִשָּׁל וּמִלִּצְפָּה דְבָרֵי חִכְמִים וְחִידוֹתָם.

Pour connaître sagacité et raison, appréhender les dire de l'entendement (...) pour comprendre la *parabole* et l'artifice rhétorique, les dire des sages et leurs énigmes.

On voit que le terme משל est nettement distingué des autres qualificatifs, à l'intérieur d'une nomenclature précise de genres littéraires distincts, définissant chacun des modèles rhétoriques différents. En regard des hésitations de la Septante sur le Pentateuque, signalées plus haut, les termes « énigme » (חידה) et « parabole » (משל) sont nettement différenciés. Tout comme, dans les versets précédents, les termes חכמה, בינה, מוסר, דעת. Il n'y a aucune raison de considérer que les termes finals de l'introduction de *Michlé*, spécifiant les modèles rhétoriques et les régimes littéraires de son discours, seraient employés ici de façon synonyme ou indéterminée. Quant aux deux autres occurrences du mot dans *Michlé* (26:7 et 9), elles évoquent le mésusage qu'un « sot » fait des paraboles, thème fondamental sur lequel revient longuement l'introduction de Meïri. Concluons : la traduction du terme משל constitue une clé fondamentale dans la compréhension du régime littéraire du livre dans sa quasi-totalité.

¹ La critique biblique considère que *Michlé* est une collection de neuf recueils de sentences (cf. l'article de A. Buehlmann dans *Introduction à l'Ancien Testament, op. cit.*, p. 511 sq.). Mais les parties nouvelles, que cette division ajoute aux cinq sections programmatiques du livre, sont fondées, essentiellement, sur des considérations stylistiques ou des comparaisons historiques externes. La seule partie qui pourrait figurer aussi comme section « explicite », assumée dans et par le texte, est, peut-être, la partie 24:23-34. Mais rien de tout cela ne joue un rôle déterminant dans la structure finale du livre. Quelle que soit l'histoire de la formation du corpus de *Michlé*, dans sa rédaction finale, sur les cinq sections qui sont « dites » le composer, trois sont placées sous la rubrique du משל, et deux sous celle du דבור. Voyez plus loin les remarques de Meïri au sujet de ces deux régimes littéraires, dans l'introduction de son commentaire (« Études et Approfondissements »).

Dans la traduction grecque de *Michlé*, affiliée à la Septante sur le Pentateuque¹, le terme *משל* subit une nouvelle mutation. Sur les six occurrences du terme, ayant la même signification pour Aquila et les Targoumim araméens, seule une d'entre elles est traduite par le mot *parabolé* ; il s'agit de 1:6. Cette fois, le terme est bien différencié du mot « énigme » :

לְהַבִּין מִשָּׁל וּמְלִיצָה דְּבַרֵּי חֲכָמִים וְהִדְתָּם

νοήσει τε παραβολήν καὶ σκοτεινὸν λόγον ῥήσεις τε σοφῶν καὶ αἰνίγματα

Il comprendra la comparaison (*parabolé*) et aussi la parole obscure, le discours des sages et aussi les énigmes (*ainigma*)².

En revanche, le terme *משלי*, qui donne son titre au livre, est rendu par *παροιμίαι* (*paroimiai*), traduit traditionnellement par « proverbes ». D'où le titre du livre : *Les Proverbes*. Le terme courant « proverbes » ne fait peut-être pas justice au grec *παροιμίαν*, même s'il est encore choisi par les traducteurs contemporains de la Septante. Le mot « proverbe » s'applique, aujourd'hui, aux « dictons » traditionnels, à connotation populaire ; ou aux aphorismes et aux sentences à caractère moral. Mais le terme grec est plus fort, et il peut comporter, comme la parabole, la marque d'un sens caché³. Il reste, cependant, que cette nuance ne s'est pas conservée, et qu'elle n'a, peut-être, jamais été déterminante dans l'emploi du terme *παροιμία*. L'introduction de 10:1, fondamentale dans la structure et la définition du régime littéraire du livre, a disparu ; purement et simplement effacée. L'autre articulation majeure du livre, soit *Michlé* 25:1, l'expression *משלי שלמה*, qui répète les premiers mots de l'ouvrage, est pourtant rendu différemment : *παιδεῖαι* (*paideiai*) *Σαλωμῶντος* : « instructions de Salomon ». Certes, le texte de *Michlé* a été complètement restructuré dans la traduction grecque affiliée à la Septante⁴, mais cela n'empêche pas la déclaration d'intention qui ouvre la section grecque d'avoir valeur de définition du contenu des strophes qui suivent. Enfin, dans les deux versets critiquant le mésusage de la « parabole » (26:7 et 9), la première occurrence du mot *משל* est traduite par *παροιμίαν* (« proverbe »), comme dans le titre ; la seconde est remplacée par un terme n'ayant aucun rapport : *δουλεία*, « servitude ». Au lieu de :

¹ Un ou deux siècles séparent la traduction grecque du Pentateuque, dite des « Septante », de la traduction de *Michlé*. Les circonstances de la rédaction du texte grec de *Michlé* sont explorées avec précision par David-Marc d'Hamonville dans l'introduction de sa traduction française, voir *La Bible d'Alexandrie* (t. 17), *Les Proverbes*, *op. cit.*, p. 21-25 et 133-141.

² Cf. *ibid.*, p. 160.

³ Y compris dans les Évangiles et pour les commentateurs chrétiens comme Origène ; cf. la note de David-Marc d'Hamonville dans *La Bible d'Alexandrie* (t. 17), *Les Proverbes*, *op. cit.*, p. 158-159. Voir aussi les sources citées par J. Pépin, *Mythe et Allégorie*, *op. cit.*, p. 258.

⁴ Voir aussi, à ce sujet, l'introduction du traducteur, David-Marc d'Hamonville, *ibid.*, p. 29-56.

Introduction chapitre III : Le littéral et l'imaginaire

Les enjambées sont hautes pour le boiteux, ainsi la *parabole* dans la bouche des sots

Pareille au chardon collé aux mains d'un ivrogne, telle est la *parabole* dans la bouche des sots.

On obtient, en grec :

Retire aux jambes la marche, et le *proverbe* de la bouche des insensés

Les épines poussent dans la main de l'ivrogne, la *servitude* dans la main des insensés.

La dernière traduction semble due à une erreur, ou à une divergence de version. Il n'y a pas lieu d'en tenir compte. Il en résulte, au bout du compte, lorsque l'on fait le bilan de la traduction grecque des Septante, une situation particulièrement riche et embrouillée. Alors qu'Aquila et les Targoumim araméens conservent une signification univoque : *parabolé* en grec, *matal* en araméen ; la Septante multiplie les mots grecs. Ce qui donne finalement une singulière équation :

$\text{למש} = \text{παραβολή (parabolé)} + \text{αἰνίγμα (ainigma)} + \text{παραομία (paroimia)} + \text{παιδεία (paideia)}$.

Dans le cadre d'une étude, ou encore dans le cadre d'une culture orale, ces différentes façons de rendre le terme למש sont particulièrement riches ; chacune d'elles est judicieuse, sans être entièrement et complètement adéquate, laissant toujours de la place aux autres. Dans la dialectique permanente d'une culture orale, dans la confrontation terme à terme d'une étude, cette diversité crée une dynamique de réflexion et peut susciter une interrogation et une recherche de qualité. Elles ouvrent presque tout l'espace de la « parabole » telle que l'entend *Michlé*. On verra que nos analyses du sens de la « parabole » dans le texte de *Michlé* recourent souvent le champ des sémantèmes grecs. Mais, ces recouvrements ne font sens que si l'énumération des sémantèmes est structurée de façon intelligible et littérairement efficace. Or, l'équation par simple énumération montre que, dans la traduction des Septante, ce n'est pas le cas. L'espace du למש est habité, en grec, de modèles rhétoriques, moraux et philosophiques qui, en tant que tels, pris chacun dans leur horizon propre, ne s'articulent jamais directement. Certes, « énigmes » et « proverbes » peuvent, parfois, se faire écho ; mais ce n'est pas systématique. « Paraboles » et « instructions » peuvent aussi se recouper, mais pas sur le même plan ; etc. En sorte, finalement, que la signification à la fois philosophique, pédagogique, morale et littéraire que les commentateurs médiévaux accordent au למש restent très étrangers aux modalités habituelles de la *paideia* (mode d'éducation) grecque, pour ne prendre qu'elle, parce qu'elle est plus importante ici qu'on ne pourrait le croire. La relation

pédagogique parent/enfant est, en effet, une figure rhétorique fréquente et presque surexposée dans *Michlé*. Plus important encore, et plus fondamental, le lecteur est convoqué par le texte au titre de son enfant, enjoint et éduqué par lui — sujet d'une *paideia* déployée immédiatement à la lecture :

Mon fils, si les fauteurs te séduisent, ne leur cède pas (1:10),

Mon fils, si tu t'instruis de mes dires et que tu conserves au fond de toi mes préceptes (2:1),

Mon fils, n'oublie pas mon enseignement et que ton cœur préserve mes préceptes (3:1),

Écoutez mes enfants la leçon du père, apprenez à connaître le discernement (4:1), *et passim*.

Finalement, dans le cadre d'une traduction écrite, dont le format littéraire impose une nomenclature définie, les hésitations se dispersent en terminologies rigides et exclusives, dépourvues de la circulation du sens qu'offre l'oralité. Alors que le texte de *Michlé* use de la terminologie du מִשַׁל pour définir le régime littéraire d'une œuvre, d'un discours, ou d'une situation, cette déstructuration du מִשַׁל fait éclater le champ de l'œuvre, qui devait être, pourtant, spécifique, comme en témoignent les grandes articulations du livre. Il en ressort une situation générale d'obscurité, dans laquelle la force littéraire et philosophique de l'œuvre s'est perdue ; et, soyons franc, pour reprendre les termes du jugement fondamental des versets de 26:7 et 9, il en ressort une situation de « sottise » à l'égard de son contenu latent.

La « crise » éclate dans la traduction du titre. Dans la littérature hébraïque, le titre d'un livre est donné par le ou les premiers mots du texte. C'est ainsi que ce livre se nomme *Michlé* (משלי), parce qu'il commence par la formule : משלי שלמה וכו'. Il s'agit donc des *Paraboles de Salomon*. On a déjà insisté sur le choix de la traduction grecque des Septante et sur ses hésitations, y compris les connotations allusives du terme παροιμίαι (*paroimiai*). Mais, le paradoxe le plus manifeste est dans la Vulgate. À l'intérieur de l'œuvre, la traduction latine de *Michlé* rend systématiquement chaque occurrence du mot מִשַׁל par *parabola*, y compris le premier mot du livre. Pourtant, la Vulgate a conservé comme titre du livre le nom *Liber Proverbiorum*. Cette situation étrange, cette fixation au concept des proverbes alors même que plus rien ne l'indique dans le texte traduit, est un symptôme. Comme si quelque force littéraire insue rabattait en permanence le régime rhétorique du livre sur la maxime à sens unique. La critique biblique contemporaine fournit, à son tour, un bon témoin. Dans l'article d'A. Buehlmann¹, l'examen de la signification du titre du livre est mené sans concéder aucune

¹ Cf. *Introduction à l'Ancien Testament, op. cit.*, p. 512.

place aux contradictions et aux hésitations des traductions antiques, et sans jamais interroger les présupposés d'une démarche unilatérale. Certaines contributions « savantes » donnent ainsi le sentiment que le discours de la science serait exempt d'analyser son propre rapport au langage ; comme s'il était, depuis toujours, transparent à lui-même ; comme s'il n'était pas habité, comme tous les autres, de prémisses insues et de présupposés ignorés¹. Or, les présupposés, ici, sont massifs : ceux-là mêmes qui dérivent des systèmes alphabétiques et des évidences « justiniennes ».

Le genre littéraire des Pr est indiqué dans le titre initial *michlé chlomo*. La LXX traduit ce terme par *paroimiai*, la Vulgate par *Prouerbia*. Étymologiquement, en sémitique de l'ouest, la racine *machal* exprime l'idée de « comparaison », de « similitude » ; ce sens pourrait convenir à certains passages de la section V (Pr 25-29), où les comparaisons abondent. L'hébreu, à la différence des autres idiomes ouest-sémitiques, ne semble pourtant pas retenir ce sens ; *machal* pourrait dériver du verbe *machal*, « dominer », « gouverner ». C'est pourquoi *machal* a été traduit souvent par « sentence » ou par « proverbes », termes qui permettent de lier les sens de « propositions brèves de type formulaire » et de « prononcé d'un jugement ». Le relevé des occurrences de *machal* aussi bien dans Pr que dans les autres livres de l'ancien Testament montre que ce terme recouvre divers genres littéraires : les formules proverbiales (I S 24, 14), les allégories (Ez 17, 1-10), les proverbes, les instructions, les poèmes acrostiches et les macarismes (Pr).

Ce bilan nécessite une mise au point. Sans m'attarder aux détails, je compare ces assertions aux quelques éléments déjà mis en relief, ou que l'on peut établir rapidement :

➤ Certes, la LXX traduit le titre par *paroimiai* ; mais elle comporte trois autres traductions du mot מִשְׁלֵי. Il fallait au moins nuancer !

➤ Certes, encore, la Vulgate rend le titre par *Prouerbia* ; mais elle traduit systématiquement le mot מִשְׁלֵי par *parabola*, y compris le premier verset duquel est tiré le titre. Or, cela fait contradiction !

➤ L'hébreu, tout comme les autres idiomes ouest-sémitiques, retient le sens de « comparaison », de « similitude », et l'élargit par l'ellipse et la métaphore, comme l'attestent les citations du Pentateuque, plus haut. Et s'il est vrai que les chapitres 25-29 de *Michlé*

¹ Je renvoie encore une fois à l'article approfondi de D. Banon, « Critique et tradition, l'impossible dialogue », *Entrelacs*, op. cit., p. 122-142.

semblent abonder davantage en comparaisons, c'est uniquement parce que les conjonctions sont conservées. Dans la plupart des autres chapitres, les comparaisons abondent tout autant, parfois soutenues par des conjonctions, parfois par simple juxtaposition.

➤ Affirmer que « le relevé des occurrences de *machal* aussi bien dans Pr que dans les autres livres de l'ancien Testament montre que ce terme recouvre divers genres littéraires » est démenti par l'unité sémantique de la traduction araméenne, comme on l'a noté. D'autre part, lorsque l'on est en face d'une œuvre littéraire, le minimum que l'on puisse faire est de s'interroger sur l'unité de son style. L'énumération brute des « genres » de *Michlé* (proverbes, instructions, poèmes acrostiches et macarismes) indique seulement qu'A. Buehlmann n'a pas su comprendre comment des formes littéraires différentes pouvaient être désignées d'un même mot. Mais, rien ne prouve que les formes littéraires de la Bible doivent impérativement entrer dans le périmètre des figures de rhétorique connues d'un chercheur contemporain. Et rien n'indique qu'en matière d'interprétation biblique, il suffise de se fier à la première impression que l'on tire de la lecture superficielle des versets. On est évidemment loin d'une « écoute généralisée du langage ». En réalité, même si l'on retenait l'argument de la diversité des genres, il ne remettrait pas en cause l'unité littéraire de *Michlé*. Pour justifier le titre d'un livre (et de ses principales divisions), il n'est pas nécessaire que *tous* ses énoncés s'y conforment, il suffit qu'une part conséquente d'entre eux s'y accorde. Dans son commentaire du premier verset, Rachi soutient que :

Toutes ses paroles [de *Michlé*] sont des exemples et des paraboles ; il compara la Torah à une femme bonne et l'idolâtrie à une prostituée.

Mais selon Joseph Kim'hi :

Bien que ce livre contienne des maximes morales dépourvues de paraboles, il l'a cependant intitulé ainsi à cause des choses qui y sont dites par comparaison.

Et Rabbénou Yona :

Les endroits où l'auteur prévoyait que les gens comprendraient la chose à travers une parabole, il s'exprimait par parabole, c'est pourquoi il intitula ce livre *Paraboles de Salomon*.

En outre, l'introduction du livre dit assez que plusieurs modèles rhétoriques y sont à l'œuvre : « la parabole et l'artifice rhétorique, les dires des sages et leurs énigmes » (1:6). Et, de toute façon, ces considérations sur la diversité des genres littéraires auraient pu conduire aussi à un approfondissement de la notion fondamentale de *משל*. Pour Saadia Gaôn, par

exemple (il en sera question longuement plus loin), le terme מַשַׁל a un sens générique très large. Il désigne un usage généralisé de la comparaison, à travers des mises en scènes :

Lorsque l'intellect veut éduquer la nature, il crée pour elle une comparaison entre, d'une part, ce qui est dévoilé à l'intellect et caché à la nature, d'autre part, ce qui est dévoilé aux deux ensembles ; et il lui déclare : ceci est comme cela.

Selon lui, la diversité des modèles rhétoriques n'est qu'une série de variations dans un registre identique : la comparaison, l'exemplification. Tandis que les formes proverbiales ou acrostiches sont d'importance secondaire ; elles ne sont que des accompagnements stylistiques plus ou moins colorés, qui ne déterminent jamais le « sens » de la lecture. Quel que soit l'habillage des énoncés, pour Saadia Gaôn, c'est toujours la parabole qui mène le jeu.

➤ A. Buehlmann donne quelques exemples de genres littéraires de l'Ancien Testament ; je retiens « les formules proverbiales (I S 24, 14¹) », puisque cette citation touche directement notre propos. Le texte est le suivant :

כְּאִשֶּׁר יֵאמַר מִשַּׁל הַקֹּדֶם מִן מְרֻשָּׁעִים יֵצֵא רָשָׁע וְיָדֵי לֹא תִהְיֶה-בָּדָד.

Traduction courante : Comme dit le *proverbe* des anciens : c'est des mauvais que vient le mal, mais ma main ne te touchera pas.

Le mot מַשַׁל est rendu dans la Vulgate : *proverbio* ; mais dans la Septante : παραβολή.

Le contexte est le suivant : David est pourchassé par Saül qui s'imagine que David est son ennemi. Mais, alors que David avait l'opportunité de tuer Saül, il se contente de couper un morceau de son manteau. Puis, il l'apostrophe et lui crie son innocence : il ne lui veut aucun mal, seul Saül agit mal en le pourchassant et en voulant sa mort. Je cite les deux versets qui précèdent immédiatement le nôtre, dans la très ordinaire traduction du Rabinat :

Regarde, ô mon père, regarde le bord de ton manteau dans ma main ; puisque je l'ai coupé et ne t'ai pas tué, juge et comprends que je n'ai rien à me reprocher et que je ne t'ai manqué en rien, tandis que toi, tu cherches insidieusement à prendre ma vie ! Que Dieu juge entre toi et moi ! Il pourra me venger de toi, mais je ne porterai pas la main sur toi (I Samuel 24, 11-12)

Vient alors la formule : « Comme dit le מַשַׁל des anciens : c'est des mauvais que vient le mal, mais ma main ne te touchera pas ». Qu'est-ce que cette formule vient relever ? À la suite du verset précédent, elle s'applique soit à David jurant de ne pas porter la main sur l'oint du Seigneur ; soit au jugement de Dieu qui, lui, peut porter la main sur son oint. Dans le premier

¹ Verset 13 selon certaines éditions.

cas, la traduction par « proverbe » ou « maxime » est parfaitement plausible. Dans le second cas, elle l'est d'autant moins que la formule prend désormais un double sens. Elle signifie que la vengeance de Dieu se produira par la main des méchants, mais pas par celle de David. Elle dit, à la fois, je ne te frapperai pas, *et* ton jugement viendra. Elle exprime donc deux couches de signification, dont l'une reste elliptique, allusive.

En outre, la traduction מְשַׁל הַקְּדָמִי par « proverbes des anciens » est une faute de syntaxe. L'expression est à l'état construit avec un sujet au singulier¹. Le terme הַקְּדָמִי n'est pas un adjectif mais un autre substantif. Il faut traduire cette formule soit par « le premier faiseur de *machal* qui a proféré cette formule » (Radak I) ; soit par « *Machal* de l'Ancien de l'univers, la Torah, qui est la *machal* de Dieu » (Rachi et Radak II). Par où l'on retrouve les deux lectures possibles du verset. Selon la seconde lecture, ce n'est pas d'un « proverbe » qu'il s'agit mais d'une *illustration* de la « Loi » de Dieu, définissant la marche du monde et des affaires humaines. Et, dans ce cas, la formule littéraire s'arrête à « c'est des mauvais que vient le mal » ; la suite, « mais ma main ne te touchera pas », est ajoutée par David. L'expression מְשַׁל הַקְּדָמִי est alors employée ici par David pour signifier le « modèle exemplaire » auquel il croit et se réfère dans ses agissements, la formule générique de la loi de justice qui gère le monde. Non pas une maxime morale mais une thèse sur l'événementialité et la providence. Et il s'agit bien alors d'un énoncé à double sens : l'un, pratique, énonçant un jugement *de facto* : c'est des mauvais que vient le mal, à telle enseigne que « je » ne te toucherais pas ; l'autre, sous-jacent et rendu accessible par le contexte : la loi de la providence est de châtier les fauteurs à travers d'autres fauteurs. Toi, Saül, tu n'échapperas pas à ton destin ; toutefois, moi, David, je n'en serais pas l'agent. C'est ainsi que le Talmud l'a lu.

Que signifie le verset יצא רשע מרשעים משל הקדמוני מרשעים יצא רשע ? C'est en référence à cet autre verset [qualifiant le meurtrier involontaire] : « Et s'il ne s'est pas embusqué et que le Dieu a poussé [la victime] dans sa main » (Exode 21:13). Rich Lakich dit : De quoi parle ce verset ? Il s'agit de deux hommes ayant chacun tué un être humain, l'un involontairement, l'autre volontairement, mais il n'existe aucun témoin des deux meurtres. L'Unique, qui est providentiel, les conduit alors dans la même auberge, le meurtrier qui a tué intentionnellement s'assied sous l'échelle, tandis que le meurtrier involontaire descend de l'échelle, tombe accidentellement sur lui et le tue [devant témoins]. Il en résulte que le meurtrier volontaire a été tué, et que le meurtrier involontaire est condamné à l'exil.²

Il faudrait alors traduire ce verset :

¹ Voir Radak sur place.

² Cf. *Makot* 10 b, et voir Rachi sur Exode 21:13.

Comme dit la Parabole de l'Antique : « C'est par les mauvais que se réalise le mal ! » mais ma main ne te touchera pas.

➤ Même si chaque œuvre doit être étudiée dans son contexte, et bien que le contexte de l'écriture des livres bibliques soit différent de celui du Midrach et du Talmud, et plus encore de l'époque médiévale, il me paraît exagéré de négliger *complètement* la façon dont l'œuvre concernée a résonné dans la culture qui lui a donné naissance. Cette déconnexion de l'œuvre de tout ce qui s'est proféré ensuite en son nom, dans sa propre aire culturelle, l'ignorance de la façon dont elle a été comprise, pensée, imitée et vécue, n'est rien moins qu'une faute méthodologique. On peut évidemment contester une tradition, en arguant qu'elle se trompe. Mais, cela suppose qu'on en a d'abord pris la mesure et qu'on peut en faire la preuve. Or, dans le Midrach, le Talmud et les commentateurs médiévaux, y compris au niveau direct de la langue elle-même, le sens du mot מִשְׁלַּח reste constant. Il est toujours question de « comparaison », « similitude », et, par extension de « parabole ». Cette constance méritait une halte et un examen, même si l'on n'en partage pas les prémisses.

Toutes ces considérations sur le flottement de la traduction grecque, le blocage de la Vulgate sur le titre, les assertions douteuses de la critique biblique contemporaine, amènent au même point. À savoir que le régime littéraire global du livre est obscur, malgré l'unité sémantique du terme מִשְׁלַּח, et l'accord des Targoumim araméens et de la tradition hébraïque sur le sens, sinon précis, du moins générique du terme. Et ce point n'est, ni plus ni moins, que la résultante du problème déjà longuement soulevé tout au long de l'introduction sur la façon dont s'opère la prise de position du lecteur à l'intérieur du texte. Tous les développements précédents touchant les rapports de l'oral et de l'écrit, la nécessité intrinsèque de l'interprétation, la posture du lecteur et son implication dans le texte, convergent vers la notion de « parabole » telle qu'elle s'est développée dans *Michlé*. Une fois nos marques prises, il devient maintenant possible de franchir la distance qui sépare « proverbes », « instructions » et « sentences », des « paraboles ».

DES PROVERBES AUX PARABOLES

Du point de vue rhétorique ou littéraire, deux choses distinguent fondamentalement une parabole d'un proverbe. La première est évidente : une parabole comporte un sens implicite,

un sujet réel caché sous le sujet apparent, alors que le proverbe ne recèle que son sens explicite et rien d'autre. Il n'existe de parabole que lorsque s'indique un autre monde derrière celui de l'apparence, lorsqu'en parlant d'un sujet on en évoque en réalité un autre, plus profond, plus secret, plus « vrai ». Telle est la nature de la parabole : elle est une mise en scène destinée à évoquer ce qui se passe sur une autre scène. En présentant *Michlé* comme un recueil de proverbes, on annihile totalement ce dédoublement des plans, cette arrière-scène où se joue pourtant l'essentiel de son enseignement ; on aplatit la signification de ses paroles dans le sens de la plus grande banalité. Je n'insiste pas davantage sur ce point car Meïri le fait suffisamment dans son introduction. Il vaut cependant la peine de répéter que, du Talmud jusqu'aux commentateurs tardifs de *Michlé*, aucun auteur de la tradition hébraïque ne s'est trompé sur la question de distinguer une parabole d'un proverbe, ni d'attribuer à cet ouvrage un genre littéraire qui n'est pas le sien. Tous les commentateurs savent que le mot מִשְׁלָּה signifie « parabole », et qu'il implique la présence souterraine d'un autre sens, implicite aux paroles de l'auteur. Il n'y a de controverse que sur le point de savoir si tous les dits de ce livre sont des paraboles ou seulement une partie d'entre eux. Mais, quoi qu'il en soit, c'est la parabole qui conduit cette œuvre, qui en signe le style et le mode littéraire, avec toutes les conséquences que cela comporte sur le plan du régime du sens instauré en ce livre.

La seconde distinction entre un proverbe et une parabole est plus subtile et plus fondamentale. Elle explique d'ailleurs, à mon avis, l'option erronée qui a découlé de la traduction des Septante. Car, en tant que genres littéraires distincts, la parabole et le proverbe ne s'adressent pas au lecteur ou à l'auditeur de la même manière. Ils ont en commun, certes, d'être des contenus d'enseignement destinés à autrui. Mais ils n'enseignent pas sur le même mode. Ce qui a pour conséquence de modifier l'idée même d'enseignement, et par là d'infléchir tout son contenu. Un proverbe est un lieu commun ouvert à tous ; même si parfois son style littéraire n'est pas neutre mais qu'il est adressé, il n'est cependant pas nécessaire de le faire sien, de « porter » cette parole, ni, à plus forte raison, de l'accepter pour en comprendre la signification et la communiquer. En d'autres termes, le genre littéraire du proverbe est en continuité avec le registre ordinaire de la communication et de la conversation. On échange des mots et des proverbes, sur le même ton, de la même façon et pour la même raison. Une parabole se présente différemment : le circuit ordinaire de la communication et de l'information n'affecte que son sens apparent. L'image offerte par son sens propre ou explicite tend à occuper, pour ainsi dire, tout le devant de la scène. Tandis que le sens implicite demeure en retrait et en attente. L'auditeur ou le lecteur d'une parabole est requis par elle d'une autre manière que dans le circuit de la communication ordinaire. Il n'est pas sommé de

répondre, de prendre parti, d'intervenir au nom de son accord ou de son désaccord. Il est sommé de réfléchir. Non pas de méditer simplement une parole proférée, comme n'importe quel énoncé pourrait en susciter le désir chez un lecteur ou un auditeur perspicace. La réflexion est déjà « appelée » par la parabole, suscitée, par exemple, par la structure de l'énoncé. La « réflexion » de la parabole est celle du miroir : en elle, on voit une autre image se profiler. La pensée qui se glisse dans la parabole ne lui est pas extérieure, elle est son but et sa destination. Parce qu'elle est conçue comme un mouvement de la conscience dans une structure d'enseignement, comme un déplacement prévu et réglé de l'attention. La parabole est construite pour mener le lecteur ou l'auditeur du sens apparent au sens réel, par des séries d'analogies, de métaphores et d'allusions, par glissements ou par déductions. Elle s'empare de l'esprit du lecteur ou de l'auditeur pour l'entraîner vers une destination prévue à l'avance. La circulation prévue par la parabole s'effectue donc à l'intérieur du sens de l'énoncé. Elle est intrinsèquement dynamique. Elle ne se produit pas seulement *par* la parole comme toute circulation de sens et comme toute communication, mais plus essentiellement *en* elle. Elle saisit l'esprit et l'oblige à marquer un temps d'arrêt, à considérer non plus l'objet ou la situation du monde qui sert de référent (le sens apparent), mais le non dit qui l'accompagne et dont on aperçoit, par tous les signes qui le manifestent, qu'il va plus loin que le dit. L'objet d'échange et de communication, offert par le sens apparent, n'est littéralement qu'un prétexte. Tandis que son sens véritable, réservé à un mode de circulation du sens qui contraint à la réflexion et ne se donne qu'en elle, ce sens implicite qui fait tout l'enseignement de la parabole, n'est pas, comme tel, communicable. On ne pourrait échanger des paraboles comme on échange des proverbes qu'à la condition de nier qu'elles ne sont que des mises en scène convoquant l'imaginaire du lecteur, et d'annihiler ainsi leur signification véritable. Une parabole n'est pas une information, elle est une structure d'enseignement, un rapport privé de maître à élève. Elle est une école. Si l'on ne se fait pas l'auditeur docile de la parabole et son élève, si l'on n'accepte pas cette prise en charge qui révèle un maître, on se dérobe alors à son enseignement. Telle est précisément l'option rhétorique qui a nom « proverbes ».

À qui accepte l'invitation du livre des *Paraboles*, il reste encore à connaître et à comprendre la forme rhétorique générale d'une parabole, le mouvement intime qui en mobilise les éléments et produit un sens implicite. Il semble profitable de résumer les propos

que tient Saadia Gaôn à ce sujet dans l'introduction de son commentaire de *Michlé*¹. Il a en effet l'avantage de définir la nature et le rôle de l'enseignement des paraboles dans une langue philosophique classique, et donc familière à la culture française. Et puisqu'il assigne à la forme littéraire de la parabole une place et un rôle précis dans l'économie de la nature humaine, c'est par elle qu'il faut aborder la question. Son point de départ est le postulat à la fois biblique et philosophique que la raison seule distingue l'homme de l'animal. Et puisque l'homme a en commun avec les animaux la nature d'être vivant et toutes les dispositions innées qui accompagnent celle-ci, il faut que la partie spécifique en lui, qui est la partie la plus noble, à savoir l'intellect ou la raison, gouverne la partie commune, c'est-à-dire sa nature d'être vivant. Et selon que le principe qui le gouverne est la raison ou la nature, l'homme révèle son humanité, ou bien est au contraire réduit à l'animalité. La première voie est celle du bien, la seconde est celle du mal. Ce postulat est suivi d'un corollaire : les principes qui régissent la raison et la nature sont différents. La nature n'obéit qu'à une seule sorte de loi : la jouissance et la souffrance immédiates. Elle ignore tout calcul et sait seulement poursuivre ce qui lui procure une jouissance immédiate, et fuir ce qui provoque en elle une souffrance immédiate. La raison, en revanche, juge des choses en profondeur et dans toutes leurs conséquences. A la nature, elle ajoute la connaissance des causes et des conséquences de chaque chose, dans la mesure de ses moyens. Dès lors ni la jouissance ni la souffrance immédiates ne sont pour elle déterminantes. Elle ne juge d'une chose qu'en fonction de l'ensemble de ses conséquences menées à leur terme ; et c'est pourquoi la raison peut parfois juger préférable une souffrance immédiate à une jouissance immédiate, si un bien procède de la première, ou si un mal découle de la seconde. Or, la nature ne reconnaissant d'autre règle que celle du besoin immédiat, ignore tout des calculs et des raisons de l'intellect, et ne les admet absolument pas. Elle reste donc sourde aux appels et aux jugements de la raison. Ce qui se traduit précisément par le phénomène suivant : entre l'intellect et la nature il n'existe aucune langue commune. Même si l'expérience aidant, la nature s'éveillait au souci de sa propre conservation, comment écouterait-elle une raison qui lui parle de conceptions inconnues d'elle et mobilise des raisonnements renversant ses principes ? Comment l'intellect pourrait-il gouverner la nature ? La force des besoins, ainsi que la pression qu'exerce sur l'homme l'immédiateté de la jouissance et de la souffrance, sont telles que l'humanité ne devrait jamais pouvoir se réaliser².

¹ Cf. *Michlé im Targoum ve-Perouch Rabbénou Saadia Gaôn* (traduction arabe et commentaire du livre des *Paraboles*), édition du texte arabe et traduction hébraïque de Y. Kappah, Jérusalem, 1976, p. 8-22.

² Afin que l'on ne s'abuse pas d'un sophisme, il faut préciser qu'il n'existe aucune preuve de fait (matérielle ou historique) que l'humanité existe et qu'elle s'est réalisée. La facilité avec laquelle on produit de nos jours pareille preuve en exhibant un grand singe blanc, techniquement développé, ne répond en rien au problème posé. La

L'unique solution consiste à donner à la raison les moyens d'éduquer la nature, en habituant progressivement celle-ci à supporter des choix et des arguments rationnels, et à renoncer aux critères apparents et trompeurs. C'est à cet endroit que naissent conjointement le besoin d'un enseignement par la parabole et le besoin d'un sage. En effet, puisque tout homme est d'abord livré aux mains de sa nature et à la force de ses passions, il a besoin d'être enseigné par un sage, c'est-à-dire par un homme en qui la raison gouverne et en qui l'humanité s'est déjà réalisée. La définition du sage découle de la position du problème dont il est la solution : le sage est un homme d'intellect connaissant la nature humaine. Sa tâche est d'éduquer autrui à développer, à son tour, sa raison, et à diriger sa nature. Or, pour ce faire le sage dispose d'un instrument, d'un mode d'enseignement, défini lui-aussi par la position du problème dont il est la clef. Cet instrument est la parabole. Celle-ci est le moyen inventé par la raison pour parler à la nature, pour l'informer, la mettre en garde et, pour ainsi dire, « la raisonner ». L'art de la parabole est en effet l'art des comparaisons « parlantes », empruntées à des situations dont l'immédiateté est criante, qui enseigne que telle chose, dont le préjudice paraît lointain et théorique, est en réalité une catastrophe terrible, et qu'au contraire son profit immédiat, qui paraît déjà acquis, n'est qu'un leurre :

Mon fils, entends ma sagesse, tends l'oreille à ma perspicacité ; soucie-toi de la délibération et que tes lèvres préservent la réflexion. Car l'hydromel goutte des lèvres de la femme étrange et son palais est plus caressant que l'huile, mais la mésaventure finit amère comme l'absinthe, coupante comme une lame à double tranchant. Ses pieds dévalent vers la mort, ses pas portent l'enfer. Elle ne saurait évaluer le chemin de la vie, sa voie se dérobe sans qu'elle le sache. (5:1-6)

La forme littéraire de la parabole enseigne avant tout qu'il y a lieu de distinguer entre l'apparence et la réalité. Tel est son dire premier et fondamental, qu'elle colporte partout, quel que soit son thème et son objet. Elle l'enseigne par son contenu et elle l'enseigne encore par son régime littéraire. Elle « déclare » que la réalité n'est pas l'apparence, elle dit, par exemple : « méfie-toi », ne crois pas ce que tes yeux ou le monde te font croire.

Pourquoi, mon fils, t'égarer auprès d'une étrangère et étreindre le sein d'une inconnue ? Dieu a les yeux fixés sur les cheminements des hommes et Il pèse chacun de leurs pas. L'inique

seule preuve qui établirait que l'essence de l'humanité s'est réalisée consisterait à montrer un homme chez qui l'intellect domine la nature, c'est-à-dire un sage. Ce qui n'est pas à la portée du premier venu. Il ne suffit pas d'extirper du lot le meilleur de nos singes ni d'arguer du développement des sciences et des techniques pour faire exister l'humanité. En fait, l'histoire humaine prouverait plutôt, dans sa férocité sans cesse renaissante, qu'au sens propre l'humanité n'existe pas, ou en tout cas qu'elle ne dure pas. Dans l'esprit des textes traduits ici, comme dans l'esprit de la tradition hébraïque en général, le sage existe et renaît à chaque génération grâce à l'enseignement et à l'étude. C'est donc là seulement qu'il faut le chercher et trouver réponse au problème posé.

sera happé par ses crimes et pris aux lacets de sa faute, il périra dépourvu de raison, égaré par sa trop grande stupidité. (5:20-23)

Comprendre que ce qui semble « naturel » et allant de soi est, en réalité, un jeu biaisé, et que la réalité est distincte de l'illusion, est l'un des enseignements les plus fondamentaux de *Michlé*. Le thème de l'erreur et de l'illusion est récurrent, et s'exprime aussi de façon directe, délivrant la morale de la fable :

Car la dissipation des naïfs les tuera et l'illusion des sots sera leur perte (1:32)

La spontanéité est trompeuse. Et elle ne l'est pas moins dans l'ordre de la parole et du langage. La parabole, destinée à provoquer un arrêt et un recul au sein de l'immédiateté brute à laquelle la nature humaine est soumise, affecte aussi le rapport spontané de *croyance* dans le langage. Ainsi, la parole trompeuse est, sans cesse, mise en évidence et pourchassée :

La bouche du juste est une source de vie, la bouche des iniques masque la cupidité (10:11).

Le témoin véraçe sauve des vies, l'interlocuteur trompeur secourt la fraude (14:25).

Ces énoncés ne sont pas uniquement métaphoriques. Derrière les assertions trompeuses ou fallacieuses des menteurs, derrière les affirmations généreuses et grandiloquentes des iniques, ils dénoncent le mobile caché, l'intention sournoise. Ils font jaillir l'autre scène, qui restait cachée. Même littérairement, l'idée qu'un dire « masquerait la cupidité » est une parabole. Elle établit un réel caché derrière l'apparence, comparant la parole aux expressions du visage, aux embuscades qui guettent le voyageur, aux pièges d'un chemin. Et les comparaisons soutenues (la bouche des justes est source de vie) déploient leurs sous-entendus, et parfois même les formulent expressément :

La mort et la vie sont au pouvoir de la langue, ses amants en goûteront le fruit (18:21).

La complexité rhétorique et sémantique de ce petit distique est remarquable, et n'est qu'un exemple parmi d'autres, Personnification de l'organe de la parole (« subjectification », aurait dit Fontanier¹) auquel est attribué un « pouvoir » ; première métaphorisation des effets de la parole devenus puissances de mort et de vie ; seconde métaphorisation des effets de la parole comparés aux fruits d'un arbre ; assimilation du rapport subjectif à la parole à une relation amoureuse : la « langue » devient objet de désir, dont cependant ses « amants » sont la proie. L'ensemble construit l'« image » forte et impossible à représenter, d'un arbre de vie et de mort, d'un amour fou dont il faut toujours payer le prix, d'une puissance absolue qui règne sur

¹ Cf. *Les figures du discours*, op. cit., p. 118 sq.

les hommes. Le rapport, à la fois subjectif et social, de chacun à sa propre parole et à la parole de l'autre, explose ainsi en paraboles combinées. Tout est dit en image ; mais, rien n'est encore dit de pensé ni de mesuré. On pressent la vérité du message sans encore le comprendre. Ainsi, selon Saadia Gaôn, la parabole éduque-t-elle d'abord sans ménagement la nature, en usant de comparaisons qui font accepter à l'imagination le jugement rendu par la raison. Celle-ci peut alors commencer à la gouverner, en l'amenant progressivement à accepter ses jugements ; non pour ce qu'ils sont véritablement, car la nature ne saurait les reconnaître, mais pour ce que l'artifice littéraire et la comparaison en font de brutalement parlant. Utilisant le langage de l'imagination pour se faire entendre, la raison reste pudiquement masquée. Elle ne dit pas ses pensées ni le chemin qu'elle a suivi, elle formule ses conclusions sous forme métaphorique et littéraire¹.

Car, à ma fenêtre, posté à la lucarne, j'observais. Et je vis parmi les naïfs, je reconnus parmi les enfants, l'adolescent dénué de cœur, passant sur la place près de sa porte et dirigeant ses pas vers son logis, dans l'obscurité du soir, au sein de la nuit et des ténèbres. Une femme aussitôt vient à sa rencontre, attifée comme une prostituée et assoiffée de conquête. Elle est jacassante et vicieuse, jamais ses pieds n'habitent sa demeure ; parfois au-dehors, parfois dans les rues, à l'affût dans tous les coins. Elle le saisit et l'embrasse, et lui déclare sans pudeur : De l'offrande d'un sacrifice dont j'avais fait vœu, aujourd'hui j'ai payé la dette ; je sortis alors à ta rencontre, guettant ton visage et je t'ai trouvé. J'ai drapé mon lit d'étoffes en lin d'Égypte, j'ai parfumé ma couche de myrrhe, de nard et de cannelle. Viens, enivrons-nous de caresses jusqu'au matin, goûtons aux joies de l'amour. Car l'homme n'est pas au logis, il est parti pour un voyage lointain ; il a emporté la bourse avec lui et ne reviendra qu'au jour dit. Elle réussit à l'attirer, tant elle est experte, elle lui fait perdre raison par la caresse de ses lèvres. Il la suit subitement, comme un taureau marche à l'abattoir, et ainsi dupe court vers la chaîne de la prison, jusqu'à ce qu'une flèche lui perce le foie, comme l'oiseau se pressant vers la nasse, ignorant qu'il en va de sa vie. Enfants, écoutez-moi, prêtez attention à mes avertissements : Ne laisse jamais ton cœur se dévoyer sur ses chemins, ne te fourvoie pas dans ses pentes. Car elle a abattu bien des cadavres et une foule de gens sont ses victimes.

¹ Ajoutons en notre nom, car Saadia Gaôn ne le dit pas, que la parabole est le moyen, par excellence, du long et difficile apprentissage du *réel* de la parole. Au point que ses perpétuelles mises en scène, à propos de n'importe quel sujet, finissent par rejaillir aussi sur elle. À la fin, c'est elle qui vient en question. L'habitude de la parabole rend perspicace et rusé. Le lecteur finit par questionner ce style étrange qui le malmène, le flatte et l'entraîne où il veut. *Le livre des Paraboles* « sous-entend », par son usage systématique de l'allusion, par ses déplacements d'attention répétés qui enseignent à voir les choses de biais, que son modèle rhétorique n'échappe pas non plus à la dualité de l'apparence et du réel. Le lecteur en vient alors à se demander ce qu'une parole attend de lui.

Introduction chapitre III : Le littéral et l'imaginaire

Les chemins vers l'enfer passent par sa demeure, ils dégringolent jusqu'aux tréfonds de la mort. (7:6-27).

En aucun cas, on ne peut lire ce texte comme une description. Au minimum, c'est une fable, un conte ; donc, une fiction. L'accumulation des métaphores et des exagérations le place dans le registre du conte poétique. Mais, le texte n'est pas non plus présenté simplement comme une simple narration. C'est un avertissement explicite et plutôt agressif. Et cet avertissement est expressément introduit et soutenu par un locuteur, qui adresse sa mise en garde au lecteur :

Mon fils, garde mes dires et conserve au fond de toi mes préceptes. Soucie-toi de mes recommandations et vis : préserve mon enseignement comme la prunelle de tes yeux. Noue-les à tes doigts et inscris-les sur la table de ton cœur. Dis à la sagacité : « Tu es ma sœur » ! Et appelle le discernement « mon ami » ! Pour te garder de la femme étrange, l'inconnue aux dires caressants, etc. (7:1-5)

Peut-on se contenter de réduire le locuteur du texte à l'auteur présumé du livre ? Cela suffirait dans un simple conte, dans une fable ou un roman, à condition que le locuteur ne soit pas, lui-aussi, un élément de la fable, inscrit dans le texte. Ce n'est pas le cas ici : non seulement le locuteur prend la parole, mais, il est le premier *mis en scène*. Il appartient d'emblée à la fable. La suite du texte ne fait que rapporter sa prétendue expérience (« posté à la lucarne, j'observais »). Il s'agit donc, globalement, de la métaphore d'un père instruisant son enfant, qui constitue déjà en soi une mise en scène, et dont l'instruction consiste en une fable sur les dangers de la femme fatale pour les émois adolescents. Depuis le départ, *Michlé* entraîne le lecteur sur le terrain de la pure fiction. Il crée une situation de dialogue avec le lecteur dans laquelle tous les éléments sont imaginaires : le locuteur invoqué est fictif, le destinataire décrit est fictif, l'histoire rapportée est fictive. Dans sa texture même, ce texte est une parabole : il invite le lecteur à retrouver les sujets réels présumés par ce tissu de fiction. Ce procédé littéraire ne se résume pas au jeu habituel locuteur/auditeur ou auteur/lecteur. Le lecteur doit, ici, supporter le poids d'une intrigue un peu obsessionnelle, dont il est le terrain et l'enjeu, qui l'incite à s'interroger sur le message de ce conte et sur la signification de cet avertissement. Pour une pensée formée à la philosophie, comme Saadia Gaôn, il est aisé de retrouver les divisions ordinaires de la raison et de la nature, celle-ci instruisant métaphoriquement celle-là. Cette explication n'est évidemment pas la seule possible. Mais, quelle que soit la lecture qu'on en fait, le régime littéraire du texte requiert une interprétation de la part du lecteur : il fait expressément appel à lui, il le convoque par le double jeu de la

fiction évidente et de l'avertissement agressif, et attend de lui une réponse. On peut choisir de s'y dérober. Le texte retombe alors dans la simple fable, le conte moralisateur pour adolescents. Refuser cette réquisition par le texte est un choix de lecture : ne pas y mêler une subjectivité, et encore moins la sienne, ne pas se laisser entraîner, ne pas se laisser enseigner, de peur de se trouver finalement captif d'un livre. Toutes ces opérations négatives par lesquelles un sujet se désinscrit de l'œuvre, se retire loin d'elle, feignant de croire que son message pourrait se faire entendre indépendamment de lui, et qu'ainsi protégé de l'immédiateté de ses effets littéraires, et tenu à bonne distance, il pourrait d'autant mieux connaître, comprendre et analyser la pensée de son auteur, toutes ces dénégations sont indispensables pour produire une ligne de démarcation fixe, une frontière infranchissable garantissant au lecteur *l'immuabilité*. Ne pas être touché par la parole, l'entendre sans s'y laisser prendre, sans se laisser conduire et manipuler, en un mot, refuser la fiction d'un « père », ne pas endosser le rôle du « fils », telle est l'option du « livre des Proverbes ». Elle n'affecte pas que le discours « savant ». Elle définit toute attitude qui se dérobe à la littérature et ne trouve dans une œuvre qu'un prétexte à un autre discours. D'une manière ou d'une autre, cette position de lecteur se soutient toujours d'un « savoir » acquis ailleurs, dont le texte ne peut être que la confirmation ou le démenti. Il faut d'ailleurs souligner que le repli subjectif du lecteur ne se réduit pas à l'option des « proverbes ». Ce recul peut s'exprimer aussi, symétriquement, dans la surenchère allégorique qui déchiffre le texte à partir d'une grille symbolique connue à l'avance. Au lieu de se laisser prendre et altérer par le mouvement de la parabole, et d'en devenir le *sujet*, l'allégorie symbolique maintient le lecteur dans une extériorité toute artificielle, en substituant terme à terme une « vérité » intelligible aux pôles et aux aspérités littéraires du texte. On n'est pas surpris de voir ce modèle littéraire utilisé massivement par les philosophes platoniciens, lorsqu'ils commentent Homère ou la Bible. Par définition découlant de l'ontologie platonicienne, la « vérité intelligible » est nécessairement supposée à l'origine. Elle précède la poétique du texte et recèle, seule, sa vérité dernière. Sans entrer dans les détails des difficultés inhérentes au symbolisme allégorique¹, il suffit de constater que, dans tous les cas, le déchiffrement symbolique rompt avec la poétique du texte et substitue aux vocables littéraires d'autres Noms, plus « divins », plus « originels » ou simplement plus « vrais ». Dans tous les cas — discours savant, proverbe ou symbolisme — il s'agit toujours de neutraliser la puissance rhétorique du texte et son effet littéraire, d'empêcher la capture imaginaire dont le lecteur est l'objet, pour lui substituer un discours

¹ Celles-ci sont bien résumées dans l'introduction de G. Lardreau au texte de Porphyre, *L'antre des nymphes dans l'Odyssée*, Verdier, 1989, p. 43-47.

dépourvu d'empreinte subjective. Tout le contraire du lecteur hébraïque, esclave enthousiaste de la lettre, qui s'avance résolument dans le champ ouvert par la parabole afin d'être modifié et enseigné par elle. Attitude *infantile*, le texte ne manque pas de le dire, au sens où l'enfant accepte que sa propre parole soit déjà prise dans le discours de l'Autre, et qu'un sujet ne peut se découvrir lui-même et faire l'expérience de sa parole qu'à les chercher dans le texte.

Sort-on jamais de l'enfance¹ ? Existe-t-il, dans *Michlé*, un énoncé qui ne serait pas adressé à la « nature » comme dit Saadia Gaôn ? Le texte s'exprime-t-il quelquefois de façon raisonnable ? Ne suppose-t-il jamais un sujet rationnel, capable d'entendre et d'accepter tel quel le dire originel de la raison, les arguments du seul intellect ? En fait, cette question revient à demander si tous les énoncés de *Michlé* sont, ou non, des paraboles. On peut, légitimement, en douter. On a vu qu'il s'agit d'une controverse entre les commentateurs. Rien n'indique que les versets suivants, par exemple, doivent être interprétés comme des paraboles :

La probité des droits les sauvera, les malhonnêtes seront happés par leur turpitude (11:6).

Qui répond avec douceur apaise la fureur, le propos affligeant suscite la colère (15:1).

La langue des sages améliore la réflexion, la bouche des sots répand la stupidité (15:2).

N'est-ce pas à la raison que s'adresse ici l'auteur de *Michlé* ? Tout n'est-il pas dit dans ces réflexions d'expérience et ces conseils pratiques ? Reste-t-il encore de l'implicite ? Mais, peut-être faut-il questionner l'apparence raisonnable de ces assertions, dont il est aisé de voir qu'elles ne sont pas quittes de l'imaginaire ! J'avoue mon hésitation. Certains commentateurs, en particulier Rachi fidèle à la tradition talmudique et midrachique, et Meïri émule de la tradition philosophique, jugent que la définition répétée du régime littéraire du livre engage tous les versets ou presque. Il est difficile de trancher cette question, qui est aussi une affaire de goût et de jugement. Quoi qu'il en soit, tant que l'on reste sur le terrain de la parabole, la raison s'avance toujours « masquée ». Mais, il faut distinguer deux sortes de problème :

¹ Cette question a des incidences historiques et politiques célèbres. Elle fut, en son temps, la revendication majeure du « siècle des Lumières ». C'est précisément sous cette forme qu'Emmanuel Kant exprime la devise des Lumières dans l'article de 1784 : *Qu'est-ce que les Lumières ?* : « Les lumières se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute. La minorité est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre. Elle est due à notre propre faute quand elle résulte non d'un manque d'entendement ; mais d'un manque de résolution et de courage pour s'en servir sans être dirigé par un autre. Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des lumières. » (Traduction Heinz Wismann, *Emmanuel Kant, Œuvres philosophiques*, t. 2, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1985, p. 209) Il serait particulièrement intéressant de comparer, terme à terme, le projet éducatif de *Michlé* avec la démarche du libre usage public de sa raison par le savant, que Kant admet comme seule réponse possible à la question posée.

affirmer que les paraboles ne s'adressent jamais directement à la raison, n'impliquent pas du tout que ces paraboles ne renfermeraient aucune vérité pour l'intellect. Ces deux assertions sont différentes et ne sont pas logiquement liées. La première semble exacte : les paraboles sont des créations littéraires, des phénomènes rhétoriques, elles ne s'adressent jamais directement à la raison. Elles parlent « au cœur », à la sensibilité, à l'imagination. Même les considérations les plus théoriques, les plus philosophiques, sont inévitablement mises en scène. Les idées les plus élevées de la raison doivent toucher la sensibilité et l'imagination dans « leur réel » le plus immédiat. L'élan métaphorique enflamme alors le discours, personnifie l'Idée, produisant l'une des plus belles prosopopées de la sagesse :

Moi, la sagesse, j'habite la subtilité, la délibération réfléchie est ma trouvaille. La crainte de *Dieu* est la haine du mal ; et j'ai haï la vanité personnelle, l'arrogance nationale, l'habitude de la malignité et le manque de parole. A moi le conseil et la clairvoyance, je suis le discernement, la puissance est mienne. Grâce à moi les rois règnent, les magistrats décrètent le droit. Par moi gouvernent les princes, les grands seigneurs et tous les juges rendant justice. J'aime qui m'aime et les matinaux qui me cherchent me trouvent. Auprès de moi sont la richesse et la considération, un capital solide et l'équité. Mon fruit est meilleur que l'or et le diamant, ma récolte vaut davantage que le bel argent. Je conduis sur la voie de la charité, selon les chemins de la justice. J'ai de quoi léguer à mes amants, je remplirai leurs coffres.

Dieu m'a acquise lors des prémices de son cheminement, avant ses œuvres d'antan. D'éternité j'étais intronisée, dès l'origine, antérieurement au monde. Je naquis alors que l'abîme n'existait pas, ni les sources aux eaux impétueuses. Alors que les montagnes n'étaient pas encore érigées, avant les vallées je naquis ; avant qu'Il n'ait fait le sol ferme et ses dehors, et le commencement de la poussière du monde. Alors qu'Il établissait les cieux j'étais là, lorsqu'Il traça un cercle sur l'abîme, quand Il affermit les nuées célestes et renforça les sources de l'abîme ; lorsqu'Il imposa à la mer une limite, afin que les eaux ne lui désobéissent pas, et qu'Il fixa les fondements de la terre. J'étais adoptée par Lui, je vivais un jeu jour après jour, riant en Sa présence à tout moment ; jouant avec le monde habité : mon ravissement est pour l'humanité. (8:12-31)

Nul ne peut « voir » la sagesse de l'univers, elle ne s'offre qu'au sage qui scrute les lois du monde et leur donne forme intelligible. Nul ne pressent spontanément que la sagesse est source de loi et autorité de gouvernement. Nulle évidence de puissance n'accompagne la sagesse. Et qui imaginerait instinctivement que la sagesse est objet de jouissance et de ravissement ? La force de la parabole est d'attiser le feu de l'amour à travers la poésie. Sans cette manœuvre rhétorique, le désir de la sagesse ne se produirait jamais. La philo-sophie

n'est pas un exercice théorique, elle ne peut être que littéraire et parabolique. L'amour naît du dithyrambe. Le style de *Michlé* est de transformer toute réalité, toute conception, tout principe en événement littéraire. Même lorsqu'une parabole enseigne la raison, l'intelligence et la perspicacité, c'est en parlant par images, métaphorisant jusqu'aux termes les plus abstraits.

Dès lors, mes enfants, obéissez-moi, heureux ceux qui perpétueront ma voie. Entendez raison et devenez judicieux, et ne me reniez pas. Heureux qui m'écoute, qui adhère à mes portes jour après jour, et garde les montants de mon entrée. Car, qui me trouve, trouve la vie et suscite la faveur de *Dieu* ; mais, qui faute envers moi extorque son âme, ceux qui me haïssent sont tous amants de la mort. (8:32-36)

Mais, cela ne signifie pas que les paraboles ne délivrent aucune vérité, qu'elles ne seraient, à leur tour, que des manœuvres fallacieuses, des comparaisons trompeuses, qui finiraient par égarer l'esprit et tuer en lui toute raison véritable. Même si la raison s'avance masquée, même si elle dirige la nature par des artifices rhétoriques, son but reste évidemment de conduire le lecteur à la raison. Le but de *Michlé* est donc bien qu'il sorte de l'enfance. Et tel est le sens et la finalité de toutes ses injonctions : quitte l'enfance ! Apprends la sagesse, deviens intelligent et perspicace, reconnais le réel derrière l'apparence, et deviens à ton tour homme de raison, c'est-à-dire un sage ! Pour Saadia Gaôn, les paraboles de *Michlé* recèlent aussi évidemment une vérité intellectuelle. Elles ne sont pas de simples artifices littéraires, elles sont avant tout l'enseignement d'un sage. L'imagination, la métaphore, la comparaison, sont des instruments du vrai :

C'est vous, hommes, que j'appelle ! Humanité, entends ma voix ! Naïfs, comprenez la subtilité ! Sots, ayez à cœur de comprendre ! Écoutez, car je parle noblement, la rectitude est le seuil de mes lèvres ! Mon palais savoure la vérité et l'iniquité répugne à mes lèvres. Toutes mes recommandations sont légitimes, elles ne recèlent ni feinte ni prévention. Elles sont toutes rigoureuses pour qui les appréhende et toutes sont exactes pour qui sait réfléchir (8:4-9).

Les paraboles de *Michlé* sont un art littéraire du vrai. Le jugement qu'elles portent sur les choses est toujours fondé en raison et rigoureusement exact. Contrairement aux paraboles du Séducteur ou du Sophiste, éternel adversaire et concurrent du Sage, celles-ci ne décrètent pas à la nature des comparaisons arbitraires et injustifiées, destinées seulement à l'effrayer ou à la séduire. La parabole du sage s'adresse aussi à l'intellect, mais de façon subtile. À la nature, *Michlé* parle bruyamment ; mais l'intellect ne s'enseigne que de façon mesurée et réfléchie.

Ainsi la parabole converse-t-elle avec l'intellect ; mais implicitement cette fois, en l'amenant à réfléchir sur les conditions et les raisons de sa signification explicite et toujours dérangeante, outrageusement métaphorique ou exagérément critique. Par exemple, qu'est-ce qui, dans la « femme » évoquée par la parabole suivante, est « étrange » ? Qu'y a-t-il en elle de si « glissant » ? Qu'y a-t-il de mortel ? Où conduit ce réseau serré de métaphores ?

Car l'hydromel goutte des lèvres de la femme étrange et son palais est plus caressant que l'huile, mais la mésaventure finit amère comme l'absinthe, coupante comme une lame à double tranchant. Ses pieds dévalent vers la mort, ses pas portent l'enfer. Elle ne saurait évaluer le chemin de la vie, sa voie se dérobe sans qu'elle le sache. (5:3-6)

Par son outrance, son exagération, la parabole force à réfléchir : qui donnerait un poids aussi démesuré au seul danger de la séduction féminine ? Manifestement, il y a quelque chose de plus. Il semble que les dangers de cette séduction ne soit qu'une image. De quoi la « femme étrange » est-elle alors la métaphore ? Ou, comme l'on dit aujourd'hui : de qui ou de quoi est-elle le Nom ? Ainsi se dédoublent les énoncés du livre, grâce à leur insistance littéraire et leur régime rhétorique. Pour Saadia Gaôn, par exemple, cette figure de femme (car il en est d'autres) n'est que la métaphore des désirs et des plaisirs mondains en général ; elle désigne l'ensemble des illusions et des leurres que la société humaine entretient pour faire croire à son importance. Honneurs, richesses, reconnaissance, suprématie, bonheur, sont les illusions de « biens » dont une société entretient ses membres. Elle les séduit et les invite, les pourchasse par ses déclarations solennelles et ses promesses infinies. Puis les rejette, ensuite, après les avoir dévorés tout crû, comme des carcasses vides. En termes modernes, la « femme étrange » et « envoutante » est une métaphore de l'aliénation. Ainsi se trouvent réunies deux choses dans la parabole : un artifice littéraire brillant, exprimant, dans l'immédiateté, un enseignement adressé à la nature ; et, enveloppé dans l'artifice, une question adressée à l'intellect qui, provoqué par la surenchère métaphorique et sachant que la parabole est le fait d'un sage, cherche les raisons de son avertissement et le sens de sa démarche. Tel est, pour Saadia Gaôn, le modèle rhétorique selon lequel est construite une parabole de *Michlé* : parole double adressée à la nature et à l'intellect ensemble, seule manière véritable d'enseigner l'humanité. Car un enseignement adressé uniquement à l'intellect ne touche pas la nature en lui, il ne peut aider un être humain à se réaliser et reste stérile¹. Au témoignage des siècles, au

¹ « La morale ennue, le conte fait passer le précepte avec lui » disait La Fontaine. L'intérêt de sa remarque pour nous est que l'ennui traduit l'indifférence de la nature au précepte, que combat efficacement la fable. Cependant, la faiblesse du genre cultivée par La Fontaine est que le précepte enseigné par la fable n'est jamais questionné ni évalué à l'aune de l'intelligence. Sa vérité est toujours supposée, elle n'est jamais objet d'enquête

moins, on ne se dérobera pas : l'évidence est que jamais le simple appel à la raison ne saurait rendre l'humanité raisonnable. Inversement, une parole adressée uniquement à la nature et non à l'intellect, n'est au mieux qu'une gentille fable, au pire un « diktat » arbitraire. Car une parole qui se résumerait au seul artifice par lequel la nature est saisie et domptée est un pur effet de propagande, et dans le moindre cas un simple jeu littéraire. En ignorant l'intellect auquel elles ne s'adressent, ni le roman ordinaire ni la propagande ne laissent place à l'humanité. Il faut ce double message pour faire un homme car il a cette double nature.

Telle est, en résumé, la démarche philosophique de Sadia Gaôn dans son approche de *Michlé*. Elle relève de la philosophie classique et de son appareil conceptuel, un peu désuet parfois. Il n'est donc pas pertinent de trop la prolonger. Elle importe surtout à nos yeux par la place fondamentale qu'elle accorde à l'imaginaire dans la formation et la vocation de l'esprit humain. Par la position clé qu'elle donne à la parabole, la démarche de Saadia Gaôn invite à interroger l'accord secret qui associe une forme littéraire à la forme de l'humanité, et à évaluer leur étrange convenance. Comme si l'humanité et la parabole se répondait terme à terme ; comme si le sort des hommes dépendait étroitement d'un régime littéraire spécifique. Et comme si, inversement, ce modèle rhétorique témoignait précisément de l'humanité de l'homme, dans ses réussites et ses impasses. Ce qui conduit à une étrange question : la poésie serait-elle, selon ce modèle rhétorique, la seule cause *réelle* de l'humanité ? Je veux dire par « réel » le fait que seul un régime rhétorique déterminé serait susceptible d'enseigner l'humanité aux hommes ? Car, on conviendra que « l'humanité » n'est pas autre chose qu'une représentation ; c'est-à-dire un ensemble d'attitudes et de valeurs que l'on juge représenter *véritablement* l'être de l'homme. Mais ce jugement n'est évidemment pas objectif, il est moral et métaphysique. Le paradoxe, pour notre postmodernité supposée débarrassée du mythe et même des grands récits, est que l'image poétique est, peut-être, le seul et unique support effectif des canons ultimes de la morale et de la métaphysique. Qu'on en juge :

Tu as flanché au jour de l'oppression, ta force est désormais réduite. Si tu t'abtiens de sauver ceux que l'on conduit à la mort et que l'on traîne au massacre, crois-tu pouvoir dire ensuite : « Vraiment, nous ignorions cela », alors qu'Il connaît le fond des cœurs et que, veilleur auprès de ton âme, Il sait, et qu'Il rend à chacun selon ses actes ? (24:10-12)

ni de réflexion. De sorte que la fable n'enseigne pas à « penser » à proprement parler, elle rappelle seulement un précepte déjà connu, et pour cette raison son enseignement, quoiqu'efficace et réel, se réduit souvent à des banalités utiles.

Existe-t-il une autre façon de faire surgir et résonner, en chacun, la culpabilité du lâche qui assiste au massacre de ses semblables sans piper mot, alors qu'il aurait suffi, souvent, qu'il manifeste sa réprobation pour que le forfait n'ait pas lieu ? Les discours les plus argumentés sur la question ne s'appuient-ils pas, discrètement, sur quelque image littéraire mettant les hommes en demeure de soutenir concrètement leur humanité ? L'éthique est-elle autre chose que le lieu de rencontre entre *poiésis* et *praxis* ?

À simplement parcourir les énoncés du *livre des Paraboles*, on voit rapidement se constituer une typologie. Le sens littéral des paraboles est bâti à partir de certaines « constantes existentielles », soit des situations universelles telles que l'homme et la femme, le riche et le pauvre, le jeune et le vieux, le sage et le sot, l'humble et l'arrogant, l'hôte et son invité, etc. ; ou bien des caractères humains généraux tel le paresseux, le vaniteux, le rusé, le cynique, l'ivrogne, le débauché, le sage, etc. La liste de ces situations et de ces figures est longue. Mais elle est aussi finie. Elle dessine un cercle, elle encadre un périmètre. Elle constitue finalement un univers ordonné de catégories figurées, sous-tendu par un système de relations précis d'oppositions et de mises en rapport, quoiqu'en général simplement ébauché. La femme, par exemple, et non l'homme, est l'une des figures centrales d'un système de correspondances et d'oppositions. Faire d'elle le support imagé de tant d'assertions suppose que, d'emblée, la femme appartient à l'imaginaire. Au point de supporter des figures opposées, celle de la femme courageuse et fidèle, et celle de la femme infidèle, envoûtante et séductrice. La typologie s'étend aux figures du paresseux, du ladre, de l'ivrogne, du naïf, du vicieux, aux portraits du fils intelligent et du fils sot, de la sagesse, de la sottise, etc. À chaque fois, par ses outrances, ses demi-vérités, par son caractère elliptique, la métaphore déborde son sujet prétendu. Parce que les assertions de *Michlé* ont toujours valeur d'injonction, (exhortation, conseil, avertissement), elles attendent du lecteur une réponse pratique et existentielle. Le débordement de la métaphore veut tracer un sillon dans le réel ; il invite à résoudre l'énigme non par une allégorie mais par des mœurs et une pratique. Le sujet apparent des assertions s'efface devant tant de mystère que la parabole lui prête. Quelle femme, par exemple, justifierait tant d'excitation et d'ardeur, y compris de la part de l'auteur des *Paraboles* ? L'appétit sexuel n'explique pas tout ; et il finit par s'effacer devant la généralité et la virulence des épithètes flagorneuses ou mortifères. D'autant que ce même désir sexuel est parfois porté aux nues lorsqu'il s'agit de « l'épouse de ta jeunesse » ! Dans la figure de la femme envoûtante et adultère, seul demeure le sentiment d'étrangeté. Inquiet d'une vérité qui n'est que « littéraire », alors que, par leur ton, ces assertions pressent vivement vers le réel, le

lecteur cherche le rebond, l'analogie, le semblable, derrière le trait ou la figure brillamment dessiné. Si l'on dit, par exemple, que la figure de la « femme étrange » est traditionnellement associée à l'idolâtrie, ce n'est pas pour proposer une interprétation symbolique du texte. Substituer un nom à un autre n'est qu'un exercice théorique. L'insistance de l'injonction, le caractère éthique et pratique des assertions de *Michlé*, conduit à élargir le champ des énoncés en conservant leur structure sémantique. On soupçonne l'idolâtrie sous la figure de la femme étrange et envoûtante, parce qu'on intuitionne qu'un schème commun les relie, associant, par exemple, le goût pour l'adultère et la fascination pour les pratiques magiques. Ce schème commun est le rapport de fascination et d'envoûtement qui saisit le naïf, dans l'obscur promise d'une jouissance dérobée :

Que le naïf se tourne par ici ! À qui est dénué de cœur elle dit : Les eaux volées sont délicieuses, le pain des secrets est voluptueux ! Et il ignore qu'il n'y a là que des ombres, et qu'elle l'a invité dans le gouffre du tombeau. (9:16-18)

Masqué par la parabole, le secret de la fascination est cependant délivré en toutes lettres : lorsqu'elle est vécue dans le secret de la transgression, la chose la plus simple (pain et eau) devient promesse de volupté infinie. La métaphore de l'adultère, ce sont les pratiques intellectuelles ou morales, telle la magie, la cabale, l'idolâtrie, la calomnie, pour lesquelles l'ombre est indispensable et dont le bénéfique imaginaire se joue dans le secret de l'interdit. Secret d'alcôves, arcanes du pouvoir ou du savoir, femmes fatales, épouses volages, autant de promesses fascinantes et infinies, qui arrachent le cœur des hommes et les tient, tout haletant et palpitant, au bord de ce qu'ils croient être l'heure d'une découverte inouïe. Pourtant, une fois le bord passé, il n'y a rien. Ces promesses fabuleuses n'étaient que des simagrées. L'infini s'est abimé dans une réalité sordide. Le naïf, pas encore déniaisé, veut retourner sur le bord, là où tout n'était que promesse et espérance. Mais il ne le peut plus ; car désormais, il sait. Alors, devenu cynique, il couvre sa chute et sa dérélition d'un voile mensonger, affichant publiquement la satisfaction de celui qui a connu la secrète jouissance ; il a changé de bord et fait maintenant miroiter aux autres l'étendue de son bonheur et de sa puissance. « Sot », « naïf », « cynique », sont trois figures du destin opposées régulièrement à celle de « l'intelligent » et du « perspicace » dans la trame ourdie par *Michlé*. Telle est la voie des paraboles : elles tissent des toiles et lancent des filets pour qu'un lecteur s'y empêtre. Par sa surenchère, elle problématise une image et pousse à son extension pratique. Elle amplifie une figure particulièrement typée, et crée un champ général de mœurs autour d'elle. La fascination érotique pour l'adultère est prise comme le foyer de pratiques différentes mais qui convergent

toutes vers le même but, ou bien s'appuie sur la même attitude psychologique, ou le même désir. Dans l'optique de *Michlé*, magie et idolâtrie ne sont, fondamentalement, qu'une forme systématique de rapport au monde engendrée par un noyau éthique spécifique et étendu à tout l'univers. Entre l'épouse infidèle et le monde des forces magiques et des divinités païennes, ni la forme du désir ni la relation à autrui n'ont changé, elles se sont seulement amplifiées jusqu'à dominer toute forme de rapport à l'autre et à la nature. Elles ont pris l'allure d'une attitude globale, qui se pose désormais en religion et en doctrine. L'enseignement de la parabole est que, même au niveau théologique, la véracité d'une doctrine est inscrite uniquement dans son noyau éthique. À travers ce jeu d'extension et de radicalisation, les paraboles explorent les attitudes humaines les plus fondamentales, et produisent une analytique des doctrines possibles de l'humanité, un inventaire de ses religions, une vraie philosophie de l'esprit.

La typologie de l'humanité est un outil puissant et actuel d'interprétation des comportements des hommes et de leurs doctrines. Un lecteur scrupuleux pourrait concevoir de nos jours dans la figure narcissique du « paresseux » une parabole des modes de communication audiovisuelle, reconnaître dans le portrait du « naïf » un quelconque citoyen des États modernes, et ainsi de suite. Ce prolongement est d'autant moins superflu que lui-même, foncièrement, est de nature à assumer le sens de l'œuvre. Les identifications doivent rester disponibles, les types humains explorés doivent conserver leur puissance signifiante pour que se réalise l'enseignement de la parabole. Car c'est ainsi seulement que se produit l'humanité, à travers le travail de l'interprète qui, saisissant le schème de chaque figure, reconstruit le rapport au monde qu'il suggère, et assume le jugement éthique et rationnel qui l'accompagne dans la parabole. S'arrêter aux portraits ironiques du paresseux ou du ladre n'est pas, en soi, d'un grand intérêt. Reconnaître, en revanche, dans les mouvements de la culture ou de l'esprit, en soi et hors de soi, l'attitude ou la démarche qui réalise ces types et les prolonge, et discerner ainsi le noyau éthique de chaque doctrine, c'est faire un progrès décisif dans la connaissance de soi et du monde.

Par le double jeu littéraire des paraboles, ce progrès s'effectue dans les deux sens, c'est-à-dire aussi bien vers le sens littéral que vers le sens implicite. Le débordement des situations concrètes particulières par la métaphore instaure aussi, en retour, une tension très forte au niveau de l'expérience la plus ordinaire. Certes, à lire les commentateurs, il paraît évident pour eux que le sujet explicite des énoncés, traitant des événements du quotidien, est toujours

mieux connu que le sujet implicite de la parabole, plus profond et plus secret. Car ils ont, en effet, à tâche d'expliquer les sous-entendus, non l'évidence déjà donnée. Il faut pourtant souligner que la connaissance du sujet implicite confère souvent une force et une signification nouvelle au sujet explicite. À la fin, dans le tissu des paraboles, non seulement, comme dirait Saadia Gaôn, l'intellect s'enseigne à la nature et se communique en profondeur à l'humanité, mais la « nature » de son côté sort ainsi grandie de son association à l'intellect. Les petites choses de la vie quotidienne supportent en ce livre un enjeu plus profond et plus élevé que nulle part ailleurs. Les expériences les plus banales se transforment en actions cruciales ; les attitudes les plus courantes deviennent des vecteurs d'humanité ou, au contraire, des crimes contre l'humanité. Ainsi se trouve dégagée et révélée une « strate » de l'existence dans laquelle le quotidien se meut dans la richesse et la profondeur d'une intrigue suscitée par l'imbrication des différents sujets de la parabole. Il s'agit là, je crois, de l'enseignement général le plus profond de ce livre, combiné au constat de la puissance exceptionnelle de la littérature.

Les types créés par la parabole instituent ainsi une réalité humaine qui n'est plus astreinte qu'à ses clivages les plus profonds, les plus intimes et les plus fondamentaux. Lorsque, par exemple, le texte dresse le portrait du riche en disant que « le riche se croit toujours judicieux, le pauvre perspicace le sonde » (28:11), la vérité morale du tableau est claire pour tous. Le riche, fort de son argent, est toujours sûr de lui ; il se croit plus intelligent que le pauvre puisqu'il a réussi et qu'il est à l'abri du besoin, alors que le pauvre est pressé par une nécessité qu'il n'a su prévoir ou empêcher. Inversement, le pauvre est dépourvu d'illusions sur son propre compte, et il observe la vanité du riche avec ironie. Toutefois, Rachi explique qu'au-delà de la réalité sociale, ce tableau est essentiellement une métaphore de la richesse et de la pauvreté dans la Torah. Il exprime le rapport entre le *Rav* (le maître, « riche » de son savoir) et le *Talmid* (l'élève, « pauvre » en savoir) qui reçoit son enseignement et en même temps sonde sa véracité. Le riche connaît donc la Torah, il la possède, elle est son bien ; tandis que le pauvre ne la possède pas, mais il cherche à l'apprendre. Cette explication ne consiste pas à superposer simplement une autre situation à la première. Elle élargit en réalité la première et l'intègre dans un cadre plus fondamental. Riche et pauvre, on le sait dès le sens littéral de la parabole, ne s'opposent pas seulement économiquement. Leur opposition exprime des attitudes éthiques différentes. En élargissant et en approfondissant celles-ci, on découvre qu'en dernière instance leur opposition se cristallise autour de la prétention de l'un à posséder la Torah, c'est-à-dire à posséder la vérité. Il en ressort que le pauvre, dépourvu de l'illusion de

la possession, est mieux disposé que le riche à la recherche de la vérité. Les clivages sociaux ordinaires du pauvre et du riche, du maître et de l'élève, deviennent l'enjeu d'une question adressée aux protagonistes sur leur rapport personnel, subjectif, à la vérité. Il ne s'agit pas entre eux d'un simple rapport de classes, les enjeux économiques et sociaux sont aspirés par une relation plus essentielle à la vérité. La compétition autour de la richesse ou du savoir est inégale *des deux côtés*.

Toutes les paraboles sont de cet ordre, d'être foncièrement une parole qui recèle l'humanité dans ses replis, à destination du lecteur qui l'interprète. Pour la raison profonde que l'interprète d'une parabole est fondamentalement le véritable sujet de celle-ci. Un lecteur scrupuleux doit donc s'immiscer parmi les paraboles, non seulement en tant qu'interprète, mais comme l'un de ses sujets. Et mêler sa vie aux figures de *Michlé* au point de ne plus savoir très bien ensuite lequel d'entre elles il est ou n'est pas. À condition qu'il ait le cœur assez vaste pour, tel le « roi Salomon », y loger toute l'humanité : le sot et l'intelligent, la prostituée de luxe et l'épouse aimée, le riche et le pauvre, l'avare et le généreux, le vif et le paresseux, le naïf et le sagace, le cynique et le sage, l'idiot et le perspicace, le subtil et le niais, le jeune et le vieux, le fils et le père. Lequel sommes-nous ? Mais, peut-être vaudrait-il mieux demander : lequel ne sommes nous-pas ? Telle est la leçon de poétique que *Michlé* adresse au lecteur, balançant entre le littéral et l'imaginaire.

TRADUCTION DE

משלי

Nouvelle traduction du « Livre des Proverbes »

Accompagnée des commentaires du Talmud et des Richonim

NOTICE SUR *MICHLÉ*

Le texte de *Michlé* traduit et interprété est le texte massorétique accompagné de ses commentaires traditionnels. Notre souci, en ce travail, fut d'explorer et d'exploiter les ressources qu'offre la tradition hébraïque concernant cette œuvre, qui permettent d'en restituer la profondeur, la rigueur et l'intelligence. Celle-ci n'est-elle pas destinée à enseigner « sagacité et raison », et à mener chacun sur la voie de la vertu et de la sagesse véritables ? Il fallait vérifier cette assertion, constater et mesurer les effets de ce livre sur ses lecteurs attentionnés que furent les sages du Talmud et les commentateurs médiévaux. Puisque le présent livre veut être à la fois une traduction du livre des *Paraboles* et une introduction à son étude, il comporte deux parties.

La première partie est constituée de la traduction du texte, accompagnée d'un appareil de notes destiné à en déployer le sens. Des notes complémentaires (signalées par un astérisque) suivent cette traduction et en explicitent les choix et les enjeux à partir des difficultés du texte hébreu. La traduction des commentaires, incluse dans les notes qui accompagnent le texte et dans les notes complémentaires, est souvent abrégée et résumée. On a ajouté enfin un lexique commenté des principaux termes du livre qui sert aussi d'index thématique.

La seconde partie (nommée *Études et Approfondissements*) consiste dans la traduction d'un choix de commentaires, développant les thèmes fondamentaux du livre, classés par thèmes¹, tirés du Talmud et des principaux commentateurs de l'époque médiévale, y compris la longue introduction de Meïri² à son commentaire des *Paraboles*. Contrairement aux notes de la première partie, les commentaires qui figurent dans cette section sont traduits rigoureusement et, sauf indication contraire, entièrement.

¹ Liste des thèmes : (I) Vérité et générosité, simplicité et droiture ; (II) Confiance et crainte de *Dieu*, sagesse et connaissance ; (III) Prudence et vigilance ; (IV) Naïveté et sottise, subtilité et sagesse ; (V) Égarements et déviations ; (VI) Correction, châtement et sanction ; (VII) Torah et précepte, étude et enseignement.

² Commentateur du XIII^e siècle, qui habitait à Perpignan, héritier de la tradition de Maïmonide (XII^e siècle), représentatif du judaïsme du sud de la France juste avant l'expulsion des Juifs de France en 1306.

TRADUCTION ET NOTES

On s'étonnera de la quantité des notes et des commentaires qui figurent dans cette édition. Deux choses rendent à nos yeux cet appareil indispensable. La première est que les problèmes d'interprétation, de compréhension et de traduction du texte sont parfois si pointus que le choix d'une lecture ressemble fort à une décision arbitraire ; il fallait donc rapporter, au moins sur certains points, d'autres lectures du texte et d'autres interprétations. De plus, et surtout, la rigueur de la lecture importait plus que le reste, tant par souci personnel que dans un but avoué d'édification et de démonstration. Cette décision pèse lourdement sur certaines notes complémentaires qui suivent la traduction. Mais, la précision de la langue et la discrimination du sens sont les voies les plus sûres de la sagesse de la Torah, et sa seule protection contre les préjugés idéologiques. La seconde raison est qu'il est en réalité impossible de juguler une œuvre aussi puissante que le livre des *Paraboles*, d'en saisir le tronc en ignorant toutes les branches qui en ont jailli au cours des siècles, et en particulier celles sur lesquelles nous sommes assis. Car le livre a grandi avec les siècles, il a formé la sagesse des sages et ceux-ci le lui rendirent avec intérêt. Il faut, par exemple, réfléchir à une interprétation du Talmud pour saisir sur le vif comment un homme perspicace comprend un livre intelligent et comment il l'exploite, pour comprendre ce que la « sagacité » enseignée ici produit en l'homme, et quel homme elle produit ; pour savoir reconnaître un émule véridique du « roi Salomon », qui reçoit la sagesse dans son efficace pure, dans la substance même de la vie, et en tire une *halakha*¹. Il en va de ce texte comme de tous les textes de la Torah : sans l'art et la manière de les lire et de les vivre, ils perdent tout sens. On ne peut donc ignorer les commentaires à travers lesquels, de siècle en siècle, de sage en sage, le livre s'est ramifié et a déployé sa puissance.

D'un si grand édifice, auquel participent les sages de toutes les générations, le lecteur n'aura pourtant que des échos fragmentaires, tant la tâche était démesurée. D'abord parce que l'on ne pouvait songer tout rapporter ni tout mentionner, il fallait nécessairement choisir entre les textes et entre les commentateurs. Hormis le Talmud, les principaux commentateurs retenus sont les suivants : Saadia Gaôn, Rachi, Rabbénou Yona, les frères Rabbi David et

¹ Règle de vie et de conduite tirée ou inspirée de la Torah.

Rabbi Moché Kim'hi¹, Meïri. Malgré leurs différences géographiques et chronologiques², tous ces commentateurs appartiennent à une même période de l'histoire du judaïsme : celle qui vit naître les premiers commentaires littéraux de la Bible. Malgré les siècles, ils sont restés les plus réputés des commentateurs et, pour certains d'entre eux, des philosophes, des grammairiens et des moralistes. Dans l'idéal, il aurait fallu tenir compte aussi des commentaires postérieurs à l'époque médiévale, mais le risque était que se perde l'unité de la traduction et du commentaire. Car les champs et les méthodes exégétiques des auteurs médiévaux (grammaire, philologie, philosophie, morale) ont leurs correspondants dans la culture européenne. Mais, ce n'est pas le cas des commentaires plus tardifs, par exemple celui du Gaôn de Vilna, sous-tendu par la Cabale, etc. Traduire en français un commentaire philosophique impliquant Platon et Aristote n'implique pas de mise au point méthodologique particulière. Mais, traduire un commentaire dont l'assise est le *Séfer Yétsira* ou le *Zohar* aurait nécessité de très longues mises au point qui n'ont pas leur place ici, et soulèvent d'autres questions que celles abordées dans cet ouvrage. Ensuite, même en tenant compte de ces limitations, il ne pouvait être question d'achever un tel travail et de mener à terme un livre qui n'en a pas. La dimension humaine suscitée et déployée par le livre des *Paraboles* ne s'enclôt dans aucune sorte d'édifice ; aucun livre ne saurait achever la perspective ouverte ici, serait-il constitué de toutes les œuvres qu'elle a suscitées mises bout à bout. L'endroit d'où ce livre s'adresse aux humains est fort loin, et c'est là pourtant qu'il enjoint d'aller. Pour notre part, nous serions satisfaits si notre travail permettait de débrouiller quelque piste et de faire un bout de chemin en bonne compagnie.

La présente traduction, il est à peine besoin de le dire, ne prétend donc aucunement être exhaustive, ni en ce qui concerne les possibilités de lecture du texte de *Michlé*, ni en ce qui concerne ses commentaires, et encore moins en ce qui concerne son enseignement. Notre effort a porté exclusivement sur l'élucidation du sens du texte et, puisqu'il s'agit de paraboles, sur son double sens. Des lectures plurielles sont donc rapportées lorsque l'intelligence du texte

¹ Le commentaire de *Michlé* est leur tradition familiale. Toutefois, nous ne mentionnons pas le commentaire de leur père, Rabbi Yossef Kim'hi, non parce qu'il aurait moins d'importance à nos yeux, mais pour éviter les redondances, car il est sous-jacent tant à leur commentaire qu'à celui de Meïri.

² Saadia Gaôn vécut en Égypte et en Babylonie au Xème siècle ; il fut talmudiste, philosophe et grammairien. Ses traités philosophiques sont restés des textes majeurs. Rachi vécut en France du nord et en Allemagne au XIème siècle ; son commentaire de la Bible et du Talmud sont des œuvres fondamentales du judaïsme. Rabbénou Yona vécut en Espagne au XIIIème siècle ; il fut talmudiste et moraliste. Rabbi David et Rabbi Moché Kim'hi vécurent en Provence à la fin du XIIème et au début du XIIIème siècle ; tous deux furent grammairiens, et Rabbi David Kim'hi fut aussi un commentateur de la Bible. Meïri vécut en Provence au XIIIème siècle ; il écrivit une synthèse de chaque traité du Talmud, des commentaires bibliques et un ouvrage de morale.

en dépend. Mais nous avons pris le parti de ne pas mentionner une interprétation qui ne nous semble pas convaincante sur le plan littéraire et sur le plan du sens, serait-elle même attestée par des commentateurs. Cependant, même dans une perspective ainsi limitée, il aurait été vain de vouloir signaler toutes les lectures et les traductions possibles. Étant donné la nature de la langue de la Torah et le style de *Michlé*, un simple calcul montre que pour *certaines* versets le nombre des lectures possibles (ne sont envisagées ici que les lectures *sensées*) dépasse la *vingtaine* ; nous en avons signalées certaines, mais il est évident que nous ne pouvons les mentionner toutes. Il fallait donc sélectionner les thèmes et les problèmes susceptibles d'être traités dans les remarques et les commentaires qui accompagnent la traduction. Nous nous sommes tenus à une mesure unique : débarrasser le noyau du texte de toutes les scories qui, depuis la traduction des Septante, en paralysent la véracité et la puissance. Ce qui signifie : redonner sens et rigueur au projet du livre explicitement défini au début du texte, et adressé pour ainsi dire au lecteur en guise d'avertissement :

Connaître sagacité et raison, appréhender les dires de l'entendement, acquérir des mœurs réfléchies : probité, justice et exactitude ; pour donner la subtilité aux naïfs, et au jeune homme réflexion et délibération. Que le sage écoute, il étendra son instruction, et le perspicace acquerra des stratagèmes, pour comprendre la parabole et l'artifice rhétorique, les dires des sages et leurs énigmes. (1:2-6)

Après pareille introduction, il va de soi que la question du *sens* du texte, prise en chaque énoncé, ne se suffit pas de l'indifférente littéralité importée d'un quelconque dictionnaire, et qu'elle n'a aucune obligation envers quelque présumé extérieur à l'enseignement du livre. Car la manière commune de lire ce texte, qui associe spontanément littéralité et présumé, n'est jamais en dernière instance que l'éternel reflet des habitudes morales et intellectuelles des gens bien-pensants. On ne lit plus alors *Michlé* que pour y retrouver ce que l'on sait, la parole et les mœurs auxquelles on croit devoir consacrer une pensée ou une pose, et qui se résument en général à une représentation de la sagesse et de la morale tirée du fond le plus commun et le plus pauvre de l'humanité. Le programme annoncé par *Michlé* est d'une autre envergure et convoque un autre niveau de la lettre, qui implique que la signification des paroles prononcées est irrémédiablement mêlée de questions et de réflexions. Il ne peut donc exister de sens littéral pour un livre d'une telle ampleur qu'à proportion de ce que ce sens donne à penser. Il convient de rappeler ici l'avertissement de Rabbénoù Yona dans le *Chaaré Téchouva* (2:12) :

Notice de la traduction

Tout homme au cœur sagace doit savoir qu'il est inconcevable que le roi Salomon ait glissé dans son livre des banalités futiles au milieu de propos touchant la morale et la crainte de *Dieu*, du fait que l'Écriture a témoigné à son sujet qu'il était le plus sage des hommes (cf. I Rois 5:11)¹.

Le projet de *Michlé*, exposé dans les quelques versets cités, doit donc être pris comme seul guide d'interprétation. Car il convient, c'est le respect minimum que l'on doit à un texte, qu'on le lise au moins une fois tel qu'il se présente et comme il se propose lui-même d'être lu. Trouver en chaque verset de quoi accomplir au moins partiellement un tel programme, chercher en sa proposition « sagacité et raison », en son enseignement le mobile de « mœurs réfléchies », la clé d'une parabole, la raison d'une figure de rhétorique, tout cela exige de concevoir le sens littéral du texte comme le produit d'une lecture réfléchie plutôt que comme une donnée préalable. En d'autres termes, le sens propre du texte résulte toujours d'un choix médité et de la réflexion entre des sens possibles, et non de nos habitudes grammaticales. Dans le contexte idéologique moderne, d'une grammaire élevée au rang de religion et prétendant régner en maître sur la langue biblique, la « liberté » du commentaire qui, au nom d'une perspective morale, logique ou philosophique, prête au texte des audaces de syntaxe peu communes, une telle liberté et un tel goût pour l'intelligence semblent toujours un peu incongrus. Mais l'enjeu d'une interprétation sérieuse du texte se trouve à cet endroit, parmi les méandres linguistiques et logiques de chaque énoncé, à travers lesquels l'intelligence se fraie un chemin, lorsque nos habitudes grammaticales sont prises en défaut et que la langue de la Torah laisse échapper une possibilité d'expression inédite. Inutile de préciser que nous ne nous sommes pas acquittés de cette tâche comme il l'aurait fallu.

Il resterait encore à expliquer nos choix de traduction, et plus précisément à justifier certaines options fondamentales. Nous avons, en effet, modifié beaucoup des traductions, non seulement du livre *Michlé*, mais aussi des expressions bibliques et talmudiques courantes. Le problème, cependant, est très général, il implique une remise en cause sévère de la tradition de lecture et de compréhension du texte biblique héritée de la traduction des Septante. Nos principales règles de lecture et d'interprétation ont été posées dans l'introduction générale, plus haut. Pour permettre une approche précise de la langue de *Michlé* et de son style, nous

¹ Rabbénou Yona écrit cet avertissement avant de proposer son interprétation des versets 15:30-31. Ces versets constituent une sorte de pointe, si l'on peut dire, dans la confusion où se trouve pris tout lecteur entre d'une part, des habitudes syntaxiques devenues dogmatiques sous l'effet de la paresse intellectuelle, qui verrouillent tout accès au sens du texte, et d'autre part, le souci d'une compréhension et d'une découverte conforme aux exigences intellectuelles formulées par Rabbénou Yona.

avons intégralement traduit plus loin l'introduction de Meïri, qui situe *Michlé* parmi les œuvres attribuées au roi Salomon, et explique, à sa manière, l'esprit du livre ainsi que les principaux termes utilisés. Bien que la présente traduction s'appuie aussi sur d'autres commentateurs, et ne suit donc pas spécifiquement la voie de Meïri, la démarche qu'il propose offre une première approche de la question de la langue des textes bibliques. Nous avons, en outre, constitué un lexique qui rassemble les principaux termes/concepts de la langue de *Michlé*, et qui explique aussi en partie certains de nos choix lexicaux. En résumé, les outils donnés ici, soit dans les notes complémentaires qui suivent la traduction, soit dans le lexique, permettent à notre avis de pénétrer assez profondément dans le texte original.

Il est nécessaire d'ajouter deux précisions. Le respect de la langue du livre *Michlé* engendre certaines torsions du style. Elles sont de deux sortes. L'une consiste à alléger la traduction des contraintes propres à la langue du texte, et lorsque le besoin s'en fait sentir, tant sur le plan du sens que sur le plan du style, nous rendons un futur par un présent, un pluriel par un singulier, un adjectif par un verbe, etc.. Mais, et c'est l'objet de la seconde précision, pour avoir voulu ou espéré une traduction profondément attentive au sens du texte, en même temps qu'harmonieuse et consonante en français, nous avons quelquefois « forcé » la grammaire française, en traitant par exemple des adjectifs comme des substantifs, quand l'usage est pour ainsi dire prévu par la langue. C'est là notre manière de conserver la densité et la liberté de style du livre des *Paraboles*. Dans cet esprit, à partir du mot duplicité, on a fait l'adjectif et le substantif « duplice », à l'image de son frère « complice », et avec sa complicité.

STRUCTURE ET ORGANISATION DU TEXTE

Le livre *Michlé* est composé de plusieurs sections ; au minimum cinq parties clairement différenciées par des titres particuliers, qui constituent à chaque fois une « prise de parole » explicite :

- I — (1:1) Paraboles de Salomon fils de David, roi d'Israël (מְשָׁלֵי שְׁלֹמֹה בֶן-דָּוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל)
- II — (10:1) Paraboles de Salomon (מְשָׁלֵי שְׁלֹמֹה)
- III — (25:1) Celles-ci aussi sont des paraboles de Salomon qu'ont transcrites les gens d'Ézéchias roi de Juda (גַּם-אֵלֶּה מְשָׁלֵי שְׁלֹמֹה אֲשֶׁר הֶעֱתִיקוּ אַנְשֵׁי חֶזְקִיָּה מֶלֶךְ-יְהוּדָה)
- IV — (30:1) Dires d'Agour fils de Yaquè (דְּבָרֵי אֲגוּר בֶּן-יָקֹה)

V — (31:1) Dires de Lemouel (דְּבָרַי לְמוֹאֵל מֶלֶךְ)¹

Le livre est traditionnellement attribué dans son entier au « roi Salomon », mais on voit que les deux dernières parties sont associées à des personnages différents, et absolument inconnus dans la Bible. Le midrach et les commentateurs jouent sur le sens de ces noms pour y retrouver des pseudonymes de Salomon². Dans le Talmud (*Baba Batra* 15 a), l'écriture du livre est attribuée à la cour du roi Ézéchias :

חזקיה וסיעתו כתבו ישעיה משלי שיר השירים וקהלת

Ézéchias et ses gens écrivirent Isaïe, *Michlé*, Cantique et Ecclésiaste.

En sorte que l'introduction de la partie III (25:1), « celles-ci aussi sont des paraboles de Salomon qu'ont transcrites les gens d'Ézéchias » semble avoir été appliquée à l'ensemble de l'ouvrage. Comme si l'origine des paraboles et des paroles du livre remontait au roi Salomon, mais qu'elles avaient été mises par écrites 300 ans plus tard, à l'époque du roi Ézéchias, soit au VII^{ème} siècle avant notre ère.

La critique biblique contemporaine regarde ce livre comme une compilation de neuf recueils de sentences³. Aux cinq recensées plus haut, elle ajoute :

A — (22:17 à 24:22) Tends l'oreille et écoute les dires des sages, etc.

B — (24:23 à 34) Ces mots aussi pour les sages, etc.

C — (30:15 à 33) [Poèmes numériques]

D — (31:10 à 31) [Poème alphabétique]

J'hésite beaucoup devant la division de A et B en deux sections, qui semble reposer sur une interprétation du contenu peu convaincante. En revanche, sur le plan stylistique, l'ensemble formé par ces deux parties est assez distinct de la partie II (du chapitre 10 à la fin du chapitre 24) dont elles sont extraites. Car, à la différence de la partie II, constituée exclusivement de versets isolés traitant chacun d'un thème distinct, dans A et B les unités sémantiques et stylistiques sont, en majorité, constituées de groupes de deux ou trois versets. Les sections C et D se distinguent aussi manifestement par leur style. Quoi qu'il en soit, au

¹ Tel est le découpage du texte de Meïri, à la fin de son introduction. Les autres commentateurs ne retiennent que les trois premières parties (Saadia Gaôn, Rabbi Joseph Kim'hi). Les deux derniers chapitres du livre leur paraissent un simple appendice de la partie III.

² Voir nos notes *ad. loc.* Toutefois, Saadia Gaôn, Ramak et Meïri conservent la possibilité qu'il s'agisse de personnages réels, proches de Salomon, et dont ce dernier aurait recueilli les paroles pour les intégrer dans son ouvrage.

³ Cf. l'article d'A. Buehlmann dans *Introduction à l'Ancien Testament, op. cit.*, p. 511 et 516-520.

niveau de la traduction, j'ai conservé uniquement le découpage en 5 parties parce qu'il est le seul découpage explicite.

Ces neuf sections, d'inspiration et d'époques différentes, aurait été rassemblées progressivement en une œuvre unique entre le VIème et le IVème siècle avant notre ère :

Pour la recherche exégétique contemporaine, le regroupement des sections dans un livre unique et leur attribution commune à Salomon résulte d'un processus de collecte et d'agencement des diverses unités qui commence à l'époque préexilique et s'achève à l'époque hellénistique ou un peu avant.¹

Puisque notre traduction et notre étude du texte se déroule en « interne », les questions de datation cèdent la place aux questions de style et de structure. Mais, une comparaison stylistique entre *Michlé* et le reste des textes bibliques, qui auraient pu aider à situer ce livre dans le contexte intellectuel, littéraire et moral des autres livres bibliques, et à esquisser leurs relations (voire leur « datation » relative), est bien au-delà de nos possibilités actuelles. Ce n'est qu'après avoir multiplié des monographies du même ordre que celle-ci, sur les Psaumes, l'Ecclésiaste, Job, Cantique, etc., et sur les autres textes qui relèveraient du même champ linguistique et littéraire, qu'une mise au point deviendra possible. Pour l'instant, étant donné notre démarche, même une tentative sommaire pour situer *Michlé* au sein des écrits bibliques est hors de notre portée².

En revanche, il faut s'appesantir un peu sur la configuration matérielle du texte, sur la structure interne du livre et les particularités de sa lecture. Les témoignages sur la disposition du texte écrit et ses particularités de lecture sont anciens. Au début du *Chaar Taamé chlocha Séfarim*, Rabbi Juda ibn Balam (grammairien espagnol du XIème siècle) écrit :

Sache que les trois livres Psaumes, Job et *Michlé*, diffèrent des vingt-et-un autres livres de la Bible de trois manières. La première est que leur écriture et leur disposition sur la page, laissant vierge certaines lignes, sont construites sur le principe du « chant ». La deuxième est que leurs versets sont courts. La troisième est que leur accentuation est différente³.

L'écriture de *Michlé* sous la forme dite du « chant » — chaque verset étant séparé en deux stiques espacés par un blanc central — comme on l'a décrit dans l'introduction plus haut, est

¹ Cf. *ibid.* p. 517.

² Dans l'introduction de Meïri, plus loin, on trouvera un premier effort de classement chronologique et littéraire, à partir d'une base midrachique, des trois œuvres attribuées au « roi Salomon » (Ecclésiaste, Cantique et Paraboles).

³ Cf. G.I. Polak *Taamé chelocha sifré émet*, attribué à Rabbi Juda ben Balam, Amsterdam, 1858 (reprise de l'édition de Mercerus, Paris, 1556), p. 1.

Notice de la traduction

une tradition ancienne. Mais, elle n'est pas une obligation¹. Elle figure dans le Codex d'Alep mais pas dans le Codex de Leningrad. Toutefois, ces deux versions conservent le principe du passage à la ligne presque systématique entre chaque verset, qui est le corrélat du « chant ». À cette disposition s'ajoute, comme dans toute la Bible, la division du texte en *parachiot*. En effet, traditionnellement, la lecture des textes bibliques nécessite quatre choses distinctes et complémentaires : les lettres, les voyelles, les accents et enfin les divisions du texte. Le texte écrit est uniquement composé des premières et des dernières. Il est constitué de lettres, réunies en mots distincts, qui ne comportent ni voyelles ni accents ni indication de fin de phrase. Ces mots forment des chaînes, interrompues uniquement par des divisions semblables à nos paragraphes. Chaque bloc ou paragraphe est appelé פְּרָשָׁה (*paracha*). Dans l'édition de M. Brauer, établie essentiellement sur la base du Ms. de Ketêr Aram Tsova (codex d'Alep), et dans l'édition de la Biblia Hebraica Stuttgartensia, établie sur la base du codex de Leningrad, le texte de *Michlé* est découpé en une cinquantaine de *parachiot* dites « ouvertes », marquées dans l'édition de Brauer par une ligne vierge². On peut donc les assimiler à des paragraphes. Or, il existe certains écarts dans le découpage des *parachiot* entre le Ms. de Ketêr Aram Tsova et le codex de Leningrad. Voici un tableau des *parachiot* « ouvertes » présentes dans l'une des éditions, et absentes dans l'autre :

Codex d'Alep	Codex de Leningrad
—	7:23
—	8:21
—	8:36
—	9:9
—	13:25
—	22:21
—	27:22
24:18	—
24:22	(indication de <i>setouma</i> ?)
24:29	—

¹ Contrairement à certaines sections du Pentateuque. Cf. *Massékhet Soferim* 13:1 ; et voir Les remarques M. Brauer à la fin de son édition, Mossad Harav Kook (1989), p. 397.

² Certaines éditions (par exemple, Korên) incluent aussi des *parachiot* dites « fermées », nous n'en avons pas tenu compte. Le texte établi par Korên, attesté aussi dans d'autres éditions, laisse souvent perplexe sur le plan de la division du texte et de l'accentuation. Il y a une seule indication de *paracha setouma* dans l'édition de la Biblia Hebraica Stuttgartensia, en 24:22, alors que toutes les autres éditions portent à cet endroit, une indication de *paracha petou'ha*. J'ai le sentiment d'une erreur.

Notice de la traduction

28:10	—
31:7	—

En outre, dans les deux éditions, les deux mots qui constituent le titre de 10:1 (« Parables de Salomon » מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה), et qui ouvrent la deuxième partie du livre, sont disposés de façon spéciale : encadrés par deux *parachiot* « ouvertes » dans la Biblia Hebraica Stuttgartensia ; isolés au centre d'une ligne spéciale dans l'édition de Brauer. Dans tous les cas, ces deux mots occupent une ligne distincte.

Ces divergences de divisions, entre les deux manuscrits réputés les meilleurs, attestent d'une difficulté générale, que l'on retrouve dans l'ensemble des livres des Prophètes et des Écrits, et qui affecte encore plus les autres éditions de la Bible hébraïque. Le problème vient du fait que seule l'écriture du Pentateuque est un commandement biblique, et donc elle seule est protégée par une tradition d'écriture attentive et explicite. En conséquence, au niveau de la *halakha* (lois et usages), il n'existe pas de tradition explicite concernant l'écriture des livres des Prophètes et les Écrits (Hagiographes), comparable à celle qui existe pour le texte de la Torah (Pentateuque)¹. Or, le découpage du texte n'est pas sans conséquence sur sa compréhension. À titre d'exemple, certaines éditions, dont Koren, indiquent en 7:24 une פְּרִשָּׁה פְּתוּחָה, l'équivalent d'un passage à la ligne. Mais cette indication ne figure pas dans nos éditions de références, et Ramak déclare expressément à cet endroit de son commentaire que le texte est continu. Plus délicat, certaines divisions reconnues dans toutes les éditions sont expressément repoussées par des commentateurs. Par exemple 30:9, Saadia Gaôn et Ramak repoussent la division du texte alors qu'elle est attestée partout, et même par d'autres commentateurs (Meïri, par exemple). Ce genre de divergence, au niveau des Guéonim et des premiers Richonim, montre que la Massorah des *parachiot* de la plupart des textes des Prophètes et des Écrits ne s'est pas conservée de façon homogène, et qu'elle n'a peut-être pas de caractère contraignant au niveau de la lecture.

¹ L'indication du découpage du texte de la Torah (Pentateuque) est une partie du commandement d'écrire chacun son propre livre de Torah ; la liste des sections (ouvertes et fermés) est donc recensée par Rambam, *Michné Torah, Hilkhot Séfer Torah*, 8 sur la base du Ms. de Ketêr Aram Tsova. Le paradoxe est que, du coup, les *parachiot* des autres livres de la Bible, présentes dans ce manuscrit attribué à Ben Asher, mais qui échappent à l'obligation d'écriture, ne sont pas recensées. Toute prétention à une mise en ordre définitive du texte est ainsi mise à mal.

Il est naturel que la traduction s'efforce de respecter le découpage des éditions de référence ; mais, elle conserve aussi la licence des commentateurs. Elle ne reflète donc pas exactement la disposition matérielle des manuscrits de référence. Car la traduction est un exercice de « lecture » ; elle s'appuie sur le texte écrit, s'élabore à partir de lui, mais ne se confond pas avec lui. Ains, il n'aurait guère été sensé de passer à la ligne entre chaque verset. Par définition, la lecture est une recherche de cohérence et de continuité ; partout où se repère une unité sémantique formant une séquence de versets, la lecture les rassemble linéairement. Écriture et lecture s'opposent naturellement, dans le champ de syllabaires sémitiques, comme le discret au continu. Il ne pouvait en être autrement dans une traduction, ainsi qu'on l'a montré dans l'introduction. En outre, par une nécessité symétrique à la précédente, le nombre des « paragraphes » du texte est multiplié dans la traduction. Certes, *toutes* les indications de *parachiot* « ouvertes » des *deux* éditions sont soigneusement respectées ; mais cette division est absorbée par des éléments qui ne relèvent pas de l'écrit. D'une part, il fallait conserver le découpage du livre en chapitres, qui est désormais commun à toutes les éditions de la Bible, même s'il ne correspond pas au découpage interne du texte¹. Les chapitres sont, en général, justifiés pour la première partie (du chap. 1 au chap. 10) : ils recourent alors certaines indications de *paracha* « ouverte ». Mais, dans les autres parties du livre, les imprimeurs se sont contentés de réunir les versets par paquets de trente ou trente-et-un, sans rapport avec le texte écrit. Le plus excentrique est le chapitre 22, qui aurait dû commencer un verset avant, selon la Massorah écrite. D'autre part, puisque l'enjeu était de suivre la voie des commentateurs de l'époque médiévale, qui sont la source principale de notre effort d'élucidation du texte, il fallait nécessairement découper le texte, comme eux, en petites unités thématiques, auxquelles nous avons ajouté même des titres. Tout cela, dans le but avoué de faciliter la lecture. Il ne reste donc pas grand-chose de la disposition matérielle du texte écrit dans notre traduction. Mais telle est la voie de la lecture et de l'interprétation.

En ce qui concerne les variantes קרי/כתיב (*kri/ktiv*), selon lesquelles les mots sont « lus » différemment de la façon dont ils sont « écrits », la traduction suit toujours la version « lue », sauf indication contraire. Il existe, en tout, une soixantaine d'écarts de cet ordre dans le texte de *Michlé*. C'est peu compte tenu du nombre des mots du livre (près de 7000 mots), et c'est

¹ La division des livres bibliques en chapitres numérotés a été introduite en Europe au treizième siècle, par certains exégètes chrétiens (à l'initiative de Stephen Langton, professeur à l'Université de Paris et archevêque de Canterbury). Puis, en 1561, l'imprimeur Robert Estienne numérotait aussi presque chaque phrase de ces chapitres.

encore moins dans la mesure où ces différences sont minimales et affectent rarement le sens¹. Nous avons dressé une liste des variantes entre le texte écrit et le texte lu qui affectent le sens du texte, placée après les notes complémentaires de la traduction. Il existe aussi des variantes entre les traditions manuscrites, mais, à ma connaissance, pas entre les deux codices (Alep et Leningrad) qui nous servent de référence. De toute façon, la plupart des variations entre les manuscrits et les traditions portent sur l'accentuation des mots, ou encore sur l'écriture des lettres défectives (חסרות ויתרות), plus rarement sur les voyelles. On en trouvera la liste complète dans les éditions courantes du Tanakh. Nous rapportons en note les variations qui portent à conséquence. Une seule d'entre elles, particulièrement remarquable, mérite d'être signalée ici. Il s'agit de l'hésitation entre les mots צדק (justice) et ארץ (terre) au verset 8:16. Les deux éditions de référence portent צדק. Mais certains commentateurs hésitent, et la difficulté semble attestée depuis longtemps, elle paraît antérieure à l'époque des *Guéonim*². C'est la seule variante, à notre connaissance, qui affecte si brutalement le sens du texte.

Les règles des *téamim* (signes de cantillation) des trois livres Job, *Michlé*, Psaumes (ספרי אמ"ת) dérivent aussi de la tradition de lecture. Depuis le début de l'histoire de la Massorah, soit depuis sa mise en forme par Ben Asher, il est établi que les *téamim* de ces trois livres obéissent à des règles différentes de celle des autres. La valeur de cantillation des *téamim* dans les vingt-et-un autres livres de la Bible est attestée depuis longtemps et est assez bien connue, même si elle est parfois complexe. Ce n'est pas le cas pour les trois livres mentionnés. Il existe peu de documents anciens sur la question. On attribue quelques fragments à Ben Asher, un court texte à Rabbi Juda ibn Balam (évoqué plus haut), et quelques remarques éparses dues aux grammairiens de l'époque médiévale³. Certains ont jugé que la situation des *téamim* dans ces livres est si embrouillée et si pleines d'exceptions qu'ils ont renoncé à les ordonner. A. Davis compare les quelques propos sibyllins de ben Asher à l'énigme du Sphinx, et abandonne le terrain « jusqu'à ce que tous les autres problèmes de l'univers aient été résolus »⁴. M. Brauer, l'éditeur du Codex d'Alep, a consacré un gros travail à l'éclaircissement de l'ensemble des règles d'accentuation des livres bibliques. Pour

¹ Nombre d'entre elles sont l'effet d'une inversion d'une lettre *Vav* et d'une lettre *Youd*, laquelle a rarement une conséquence sur le sens.

² Voir les indications de Kappah (*ad. loc.*) dans son édition du commentaire de Saadia Gaôn, *Michlé im Targoum ve-Perouch Rabbénou Saadia Gaôn*, édition du texte arabe et traduction hébraïque de Y. Kappah, Jérusalem, 1976.

³ Tous ces documents ont été réunis par G.I. Polak dans son édition de *Taamé chelocha sifré émet*, attribué à Rabbi Juda ben Balam, Amsterdam, 1858 ; et par S. Baer, *Thorat Emeth*, Redelheim, 1852 (étrange rencontre, l'ouvrage est placé sous l'autorisation rabbinique de Rabbi Samson Raphael Hirsh).

⁴ Cf. A. Davis, *The Hebrew accents of the twenty-one books of the Bible*, Londres, 1900, p. 12-18

l'essentiel, je renvoie à son ouvrage¹. On peut se faire une idée générale de la modification du rôle des ordonnances disjonctives et conjonctives en comparant les textes parallèles de Psaumes 18 et II Samuel 22 ; et Psaumes 105:1-15 et I Chroniques 16:8-22. J'ai déjà souligné la difficulté à vouloir faire fond sur la valeur et la position des *téamim* pour décider du sens du texte. Le problème est plus âpre encore pour les *Sifré Émet*. Car, touchant la lecture, l'interprétation et la traduction, il est naturel que la place et la fonction des ordonnances *disjonctives* soient prépondérantes. Ce sont elles qui permettent de diviser la phrase en unités sémantiques plus courtes, et d'indiquer ainsi la logique du propos (comme nos signes « point », « virgule », etc.). Or, du fait que les versets de ces trois livres sont, en général, singulièrement courts, afin de dynamiser la lecture il est fait grand usage des ordonnances, plus que partout ailleurs ; mais, en même temps, symétriquement, la valeur des « pauses » diminue nécessairement. Pour ne considérer que la principale d'entre elles, l'*Etna'hta*, cette ordonnance disjonctive est présente dans presque chaque verset des Psaumes, de Job et de *Michlé*. Mais, dans des versets aussi courts qui, souvent, ne dépassent pas six ou sept mots, elle ne peut pas avoir la valeur d'une pause longue, comme dans les autres livres bibliques. En général, elle est placée à la fin du premier stique et correspond au balancement naturel d'un stique à l'autre. En conséquence, dans les versets plus longs, elle a perdu son rôle d'ordonnance disjonctive principale au profit du *taam* dit « *Olé véYoréd* »². La coupure du distique est alors indiquée par cette dernière ordonnance. En d'autres termes, c'est toujours finalement la syntaxe et la sémantique (la forme rhétorique) qui gouverne la structure des énoncés. Il n'est pas nécessaire d'aller plus loin dans ce domaine, les autres éléments de cantillation jouent rarement un rôle suffisant et adéquat pour lire, traduire et interpréter le texte.

¹ M. Brauer, *Taamé hamikra békaf-aléf Séfarim oubeSifré Émet*, éd. Horev, Jérusalem, 1990 ; pour les *téamim* des trois livres en question, voir IIème partie, p. 211 sq.

² Voir, par exemple, les versets 1:23, 3:3, 5:19, 6:26, et *passim*.

LIVRE DES PARABOLES

PREMIÈRE SECTION

Chapitre 1

Présentation du livre et de son enseignement.

[1] Paraboles de Salomon fils de David, roi d'Israël : [2] pour connaître sagacité et raison*, appréhender les dires de l'entendement, [3] acquérir des mœurs réfléchies* : probité, justice et exactitude ; [4] pour donner la subtilité aux naïfs, et au jeune homme, réflexion et délibération.

Note : Les titres des paragraphes (en italique) sont un ajout du traducteur. Les astérisques () indiquent une note complémentaire, qui suit la traduction.*

[1:1] **Radak** : Quiconque écrit un livre doit y mentionner son nom, afin que les gens du peuple sachent s'il est sagace, si sa sagesse est accomplie, et si l'on peut se fier à ses dires. Et il doit indiquer en outre l'intention qui gouverne son ouvrage. C'est ce qui conduisit l'écrivain qui rédigea ce livre à expliquer qu'il s'agit des « Paraboles de Salomon », en mentionnant celui-ci par son nom du fait de la profondeur des choses qui y sont contenues, afin que l'on sache qu'il était un sage reconnu, parfait dans la sagesse, dont le père déjà était roi d'Israël, et régnait sur un peuple sage et perspicace, qu'il gouvernait avec équité, selon les mots : « David rendait la justice et pratiquait la charité » (II Samuel 8:14). Il ajouta que l'intention de celui qui composa ce livre était d'aider les hommes désireux d'entendre sa réflexion morale, afin de parfaire leurs facultés et de se rendre aptes à accomplir la volonté de leur Créateur, et mériter ainsi la vie éternelle ; et afin qu'ils se conduisent avec rectitude dans leur commerce avec autrui et dans toutes leurs occupations, qu'ils s'écartent du vol, de la violence, du forfait et de tout comportement laid, et qu'ils évitent l'embûche, la querelle et le meurtre. Enfin, il écrivit ce livre sous forme de paraboles pour fournir des illustrations à ses dires, afin d'éveiller l'esprit de ceux qui les entendent et les pousser à approfondir ses paroles, jusqu'à ce qu'ils comprennent aussi bien son sens premier que son sens caché. — Notez que « l'écrivain qui rédigea ce livre » dont parle Radak n'est pas forcément le roi Salomon. On sait par le Talmud (*Baba Batra* 15 a) que *Michlé*, enseignement du roi Salomon, n'a été mis par écrit qu'à l'époque d'Ézéchias, roi de Juda. On peut supposer, et telle est peut-être l'intention de Radak, que le premier paragraphe du livre, qui présente l'auteur et le sujet traité, est une explication ajoutée par le rédacteur au moment où l'enseignement oral de Salomon a été mis par écrit. Plus loin 25:1 il est fait explicitement mention des « gens d'Ézéchias roi de Juda ».

[2] **Meïri** : Le mot sagacité ou sagesse (חכמה) désigne la perfection des dispositions intellectuelles, et le mot raison (מוסר) la perfection des dispositions morales. **Rabbénou Yona** : La sagacité (חכמה) est la disposition des justes et la voie de la vérité et de l'équité, telle que l'exposera et l'enseignera ce livre. La raison (מוסר) est le jugement moral dénigrant les vicieux et l'enseignement du préjudice et du dommage dont ils sont la cause. Tu constateras, à cet égard, que la plupart des versets de ce recueil se répartissent en deux groupes, ceux qui exposent l'attitude du juste et ceux qui dénigrent le comportement du vicieux. Car un homme doit d'abord corriger (ליסר) son âme, pour s'écarter du vice et s'en protéger, et ensuite s'habituer à progresser dans la justice. — L'expression בנייה אמרי בניה peut désigner soit des paroles prononcées par autrui, soit l'instruction naturelle de sa propre intelligence. Tandis que selon **Rabbénou Yona**, cette expression désigne les choses profondes que l'on ne comprend qu'après méditation et approfondissement de leur sens.

[3] **Rabbénou Yona** : La probité consiste à s'engager plus profondément que ce qui est strictement requis par la Torah. La justice consiste à suivre la ligne strictement requise par la Torah. Car il y a des choses pour lesquelles ils convient de s'engager plus profondément que ce que la Torah requiert (cf. *Mekhilta Yitro*, 2.). Et l'exactitude consiste à se conduire droitement et intelligemment dans les choses pour lesquelles il n'est ni

[5] Que le sage écoute, il étendra son instruction, et le perspicace acquerra des stratagèmes, [6] pour comprendre la parabole et l'artifice rhétorique, les dires des sages et leurs énigmes*. [7] La crainte de *Dieu* forme les prémices* de la réflexion, sagacité et raison sont méprisées des idiots.

L'éducation et les bonnes mœurs sont la vraie parure du corps.

[1:8] Mon fils, écoute la leçon de ton père et ne délaisse pas l'enseignement de ta mère, [9] car ils sont une couronne de grâce pour ta tête et des perles pour ton cou.

L'illusion de l'argent facile.

[1:10] Mon fils, si les fauteurs te séduisent, ne leur cède pas. [11] S'ils te disent : Rejoins-nous ! Nous dresserons des embuscades sanguinaires, nous tendrons traquenard à d'innocentes victimes. [12] Nous les engloutirons tout vifs tel l'enfer et des honnêtes gens nous serons la tombe. [13] Sur tout bien de valeur nous ferons main basse, nous emplirons nos demeures de butin. [14] Nous tirerons nos parts au sort, ou bien nous n'aurons ensemble qu'une seule poche ! [15] Mon fils, ne va pas de concert avec eux, retiens-toi de suivre leur voie. [16] Leurs pieds courent au malheur et ils s'empresseront de verser leur sang*. [17] Car un filet tendu est bien innocent aux yeux de l'oiseau. [18] Mais eux [les chasseurs] s'embusquent pour

jugement ni contrainte de justice, à l'exemple des nombreux cas dans lesquels les sages ont dit que l'on est quitte des lois humaines, mais coupable envers les lois divines.

[4] **Meïri** : Le mot דעת a ici le sens générique de « pensée, réflexion » et pareillement la « délibération » désigne la pensée qui délibère, c'est-à-dire la pensée qu'on rumine en soi sur un certain sujet et que l'on présente ensuite à son intellect pour en décider la pertinence.

[5] **Meïri** : Le mot stratagèmes (תחבולות) est voisin du mot « efforts », il désigne la révolution de la pensée autour d'elle-même sur un sujet donné dans l'intention de l'entreprendre par l'une de ses parties ; en vertu du principe selon lequel, grâce à la liaison entre les éléments, on peut déduire et comprendre une chose que l'on ignore à partir d'une autre que l'on connaît.

[7] La crainte de l'erreur morale et intellectuelle est le principe qui inaugure puis gouverne la réflexion sur soi-même, elle balise tous les chemins de la connaissance de soi et elle est la racine de toute recherche de la vérité. Qui veut cultiver sagacité et raison doit donc d'abord approfondir cette crainte et en chercher le sens. Inversement, qui la dédaigne montre son inaptitude à toute réflexion vraie.

[8-9] **Rabbénou Yona** : La signification de cette parabole est que l'éducation reçue et la bonne conduite embellissent et magnifient la sagacité de celui qui est parvenu à la sagesse et à la connaissance, et ses propos sont écoutés et pris en considération. Car la « tête » est une métaphore de la sagesse, elle désigne en effet le lieu de la sagacité et des facultés de l'intellect. Et le « cou » désigne la parole, puisque celle-ci passe par la gorge. On lit ainsi dans un ouvrage de morale : « Quel bien apporte la sagesse ? Elle embellit l'acte. Et quel bien apporte l'acte ? Il embellit la sagesse ». On peut aussi interpréter ce passage comme une allusion aux paroles de la Torah, car le mot « père » désigne *Dieu*, comme on le voit aussi aux versets : N'est-Il pas ton père auquel tu appartiens ? C'est Lui qui te fit et qui te forma » (Deutéronome 32:6). Et l'expression « enseignement de ta mère » désigne les règles instituées par les pères et l'enceinte que les sages ont construite autour de la Torah. Voue-leur ton intelligence et ta pensée « car ils sont une couronne de grâce » pour ta compréhension et ton savoir ; et parles-en en permanence car ils sont « les perles » de la prononciation de tes lèvres.

ravir son sang, ils tendent traquenard à sa vie. [19] Tel est le destin de l'homme âpre au gain, il prend la vie de son propriétaire*.

Il existe un ordre du monde et il nécessite circonspection et sagesse.

[1:20] La sagesse proclame au-dehors, dans les rues elle fait entendre sa voix, [21] elle appelle à l'entrée des lieux publics et porte ses dires au seuil des portes des villes : [22] Jusqu'à quand, naïfs, aimerez-vous la naïveté ; cyniques, convoiterez-vous la dérision ; sots, haïrez-vous la réflexion ? [23] Revenez à ma remontrance, je vous prodiguerai mon esprit, je vous enseignerai ma parole. [24] Mais, alors que j'appelais vous m'avez repoussée, alors que je tendais la main nul ne m'écoutait. [25] Vous avez rejeté tout conseil de ma part et vous n'avez pas accepté ma remontrance. [26] À mon tour, je rirai lorsque votre malheur viendra, je me moquerai quand votre crainte se réalisera. [27] Lorsque votre terreur s'abattra comme un fléau et que votre malheur surgira tel un ouragan, lorsque oppression et détresse vous prendront. [28] Alors ils m'appelleront mais je ne répondrai pas ; ils me chercheront mais ils ne me trouveront pas. [29] Car ils ont haï la réflexion et ils n'ont pas choisi la crainte de *Dieu*. [30] Ils n'ont pas accepté mon conseil et toutes mes remontrances leur répugnaient. [31] Ils consommeront donc le fruit de leurs œuvres et se rassasieront de l'effet de leurs desseins. [32] Car la dissipation des naïfs les tuera et l'illusion des sots sera leur perte*. [33] Tandis que qui m'écoute aura séjour sûr, protégé des affres du malheur.

[18] Les chasseurs tendent un filet au-dessus d'un tas de graines, pour capturer l'oiseau qui se glisserait dessous pour picorer. Le « filet » est une métaphore du châtement divin ou des tribunaux du pays.

[18-19] **Saadia Gaôn** : Dans cette section, le sage décrit les causes qui conduisent l'homme à la violence, au vol et au meurtre, à savoir la course aux plaisirs mondains et leur convoitise, la recherche assidue et effrénée des biens superflus. Et lorsque cette attitude s'affermir en son cœur, elle devient une forme de sauvagerie qui s'exprime par le meurtre et le vol. Son cœur finit par repousser toute commisération et toute pitié naturelles, et par devenir aussi froid qu'une tombe à laquelle nul ne demande pitié pour le mort. Comme les iniques, qui n'éprouvent aucune pitié ni aucune commisération pour ceux qu'ils brutalisent, et dont le caractère est semblable aux bêtes fauves et aux oiseaux de proie. Il est dit ainsi à leur propos : « Hélas ville sanguinaire, pleine de mensonge, remplie de violence, le carnage ne s'interrompt jamais » (*Na'houm* 3:1). Lorsque la méchanceté s'infiltré ainsi dans le cœur de l'homme et que sa pitié est anéantie par sa cruauté, l'animalité domine alors son existence et il devient semblable aux bêtes. C'est la raison pour laquelle l'Écriture désigne fréquemment les princes cruels par la parabole des fauves carnassiers, comme il est dit : « Un lion est sorti de sa tanière, un destructeur de peuples s'est mis en route, il a quitté son repère, pour faire de ton pays une ruine et de tes villes un désert inhabité » (Jérémie 4:7). Ou bien l'Écriture les assimile à des oiseaux de proie (cf. par exemple Deutéronome 28:49). Puis, le sage explicite la fin qui guette ceux qui ont pris ce genre d'habitude, en disant qu'ils s'empressent de verser le sang, croyant ne verser que celui des autres, alors que c'est leur sang et leur vie qu'ils condamnent au lourd châtement divin. Pareil à l'oiseau qui se laisse séduire par les graines qui le feront prendre au piège, ils s'imaginent pouvoir s'emparer gratuitement des biens d'autrui et faire rapine, alors qu'ils leur coûteront la vie.

[20-33] La sagesse dont il est question dans cette section est la sagesse pratique, appelée aussi traditionnellement « prudence », c'est-à-dire la délibération et le choix de ce qu'il convient de faire et de ne pas faire, touchant tout sujet physique et moral. Cette forme de sagesse ne comporte rien d'occulte. Elle est offerte à tout homme par le cours même de son existence, chevillée à sa vie et acquise par sa réflexion : elle « parle » aux hommes, elle les convoque depuis leur expérience et les avertit à l'avance par ses clameurs. Pour les Anciens, la prévoyance ou la prudence (*phronésis* des Grecs et *prudencia* des Latins) constitue la base de la Raison pratique

Chapitre 2

Les étapes de l'acquisition de la sagesse.

[1] Mon fils, si tu t'instruis de mes dires et que tu conserves au fond de toi mes préceptes, [2] en dressant ton oreille à écouter la sagacité, en décidant ton cœur à la perspicacité ; [3] si tu appelles le discernement et si tu imploras la perspicacité, [4] si tu les recherches comme de l'argent, si tu les brigues tel un trésor ; [5] alors tu appréhenderas la crainte de *Dieu* et la connaissance du Souverain te sera dévoilée.

Le vrai savoir : son origine et sa nature.

[2:6] Car *Dieu* rend judicieux, de sa bouche sortent réflexion et perspicacité. [7] Il réserve la clairvoyance* aux droits et protège ceux qui se conduisent honnêtement, [8] en préservant les

et sa pierre angulaire. C'est un modèle de sagesse élémentaire, nécessaire et suffisant pour la morale et la conduite des affaires. Les Modernes ont oublié cette notion. Ils ont considéré la prudence comme une attitude mesquine et timorée envers la vie, et ils lui ont en général préféré la doctrine opposée du salut et du sacrifice. On peut lire cette parabole comme un avertissement des Anciens aux Modernes contre toute forme de gratification subjective. La prudence implique en effet que l'on accepte sa faiblesse et que l'on compose avec elle pour son profit. Elle suppose l'entière responsabilité de chacun à l'égard de son existence. Ce qui explique en outre la violence de la parabole : celui qui n'assume pas cette responsabilité et qui n'est pas soucieux des conséquences de ses actes pour sa propre existence est un objet de dédain. Car il revient au même de dire que l'ordre du monde nécessite la prudence ou bien que nécessairement le naïf perd, la Providence (la Nature) n'ayant aménagé que cette seule voie pour l'humanité.

[2:1] **Rabbénou Yona** : Cette section traite des conditions de l'acquisition de la sagesse. Les « préceptes » qu'il évoque sont donc les préceptes qui s'appliquent aux voies requises par l'étude de la sagesse.

[2] **Rabbénou Yona** : Première étape dans l'acquisition de la sagesse : apprendre à écouter la parole de ceux qui nous enseignent, fidèlement et précisément, sans rien ajouter ni omettre. Deuxième étape : il faut détourner son cœur de tout appétit mondain, afin de se consacrer entièrement à la réflexion. Il faut alors méditer la chose que l'on a entendue, c'est-à-dire l'étudier sans relâche jusqu'à ce que l'on en comprenne le sens et la raison. La « sagacité » (חכמה) désigne donc ce que l'on reçoit de ceux qui nous enseignent, tandis que la « perspicacité » (תבונה) désigne la méditation qui suit cette réception et qui s'efforce de percer le sens de la chose entendue, afin de pouvoir en déduire des choses nouvelles en les assimilant à d'autres qui lui ressemblent. Comme dirent nos maîtres, le perspicace est « celui qui sait déduire une chose d'une autre ».

[3-4] **Rabbénou Yona** : Il évoque ici trois nouvelles étapes dans l'acquisition de la sagesse. « Si tu appelles le discernement » constitue la première, à savoir prier pour obtenir la sagesse et demander au Souverain de nous aider à l'acquérir. « Si tu les demandes comme de l'argent » constitue la deuxième. Il faut travailler et peiner pour acquérir la sagacité comme on le fait pour gagner de l'argent. « Si tu les brigues tel un trésor » constitue la troisième et dernière étape, à savoir que la sagesse doit être douce à notre âme, au point que jamais notre labeur pour elle ne doit nous paraître pénible. Car si l'on te disait qu'un trésor est caché dans telle maison ou au fond de telle vallée, jamais sa recherche ne te semblerait pénible, car tu espérerais découvrir une fortune en un seul endroit et t'enrichir en un instant. Il faut donc non seulement mettre dans l'acquisition de la sagacité le travail et la peine que l'on met à gagner sa vie, mais aussi l'ardeur que l'on a pour chercher un trésor. Car en fonction du désir que l'on a de ce labeur et de cette quête, l'œil de notre intellect s'ouvre davantage et la sagacité s'enracine plus profondément en nous, comme il est écrit : « Tes témoignages sont pour toujours mon héritage car ils sont la joie de mon cœur » (*ibid.* 111). Nos maîtres disent : « On ne peut étudier la Torah qu'à l'endroit que son cœur désire » (*Avoda Zara* 19 a), car la réussite de l'étude dépend du désir que l'on éprouve pour elle.

[5] La crainte de *Dieu* est la forme sous laquelle s'offre à nous la connaissance de *Dieu*. **Rabbénou Yona** : Le bénéfice essentiel de la sagacité n'est pas d'en tirer gloire, ni de valoriser les qualités de son esprit, comme dans la géométrie, la physique et l'astronomie ; mais de nous faire comprendre « la crainte de *Dieu* ». Et nos maîtres dirent : « L'Unique, qui est providentiel, n'a qu'une chose dans Son monde, c'est la crainte des Cieux » (*Chabat* 31 b). Voir la seconde partie (*Études et Approfondissements*), chapitre II.

voies de la justice et en prenant soin du chemin de ses fidèles. [9] Alors tu appréhenderas probité, justice et exactitude, ainsi que toute démarche de perfection*.

Le bénéfice de la sagesse.

[2:10] Lorsque la sagacité pénétrera ton cœur et que ton esprit prendra plaisir à la réflexion, [11] la délibération veillera sur toi et la perspicacité te protégera. [12] Elles te sauveront de la pente du mal, de l'homme à la parole duplice, [13] de ceux qui abandonnent la rectitude pour suivre des chemins obscurs, [14] toujours contents de nuire, heureux d'inverser le bien en mal, [15] dont les agissements sont insidieux et les façons surnoises. [16] Elles te sauveront de la femme étrange, l'inconnue aux dires caressants, [17] qui abandonne le prince de sa jeunesse et oublie le pacte avec son Souverain ; [18] et qui précipite dans la mort sa demeure*, vers les

[6-8] **Meïri** : Je connais deux explications de ce verset. L'une est que l'auteur a craint que l'on ne se dégoûte de l'apprentissage de la sagesse, du fait de sa difficulté intrinsèque et du fait de la longueur des chaînes de raisonnements et de prémisses. C'est pourquoi il incite à ne pas faiblir dans cette étude. Car qui se conduirait ainsi, découvrirait en peu de temps le plaisir de l'étude, son désir s'amplifierait et son cœur s'élargirait sous sa conduite, jusqu'à ce que l'effort même lui soit agréable. Telle est la signification de la formule « Dieu rend judicieux », c'est-à-dire qu'il apprêtera le chemin de ton étude, et son désir est que tu réussisses. Et telle est aussi la signification de la formule : « De sa bouche sortent réflexion et perspicacité », c'est-à-dire qu'il rendra ton étude aisée, au point que tu auras l'impression qu'elle te vient directement de sa bouche, comme si ton naturel et ta pensée s'adaptait naturellement à leur ouvrage, comme si tel était l'ordre voulu par le Créateur dans le monde. L'autre explication est la suivante : lorsque « Dieu te rendra judicieux », « alors tu comprendras la crainte de Dieu ». Lorsque tu auras suffisamment peiné dans l'étude, tu comprendras alors la Torah, qui est l'expression de la crainte de Dieu ; et tu sauras la concevoir avec intelligence, tu comprendras que Dieu ne donne pas une chose qui serait contraire à l'intellect, qui reposerait sur un choix arbitraire. Car même les fondements de la Torah qui échappent à la démonstration sont justes et irréfutables, et c'est précisément ce que tu pourras alors vérifier. En effet, les préceptes reçus par tradition sont tous sensés et intelligibles, ils procèdent de la sagesse divine et non d'un quelconque arbitraire de sa volonté. En ce sens, « Dieu rend judicieux » : rien d'incompréhensible ni d'arbitraire n'est issu de Lui ; au contraire, « de Sa bouche sortent connaissance et perspicacité », car la prophétie qui émane de Lui par l'intermédiaire du prophète est exclusivement « connaissance et perspicacité ». Cependant, Il réserve cette intelligence aux « droits », aux hommes parfaits qui se conduisent avec droiture ; tandis que la foule l'ignore, qui pratique cependant la Torah par souci de la tradition, et de ce point de vue ils « se conduisent honnêtement ». Et cette tradition les garde et les « protège », « en préservant les voies de la justice », car ce membre de phrase s'applique à « ceux qui se conduisent honnêtement », tandis que l'autre partie « et en veillant sur le chemin de ses fidèles » concerne les hommes parfaits. Car « Il réserve la clairvoyance aux droits », en ce sens que le réel de la Torah et sa substance, autrement dit l'intention et le sens implicite de ses préceptes, sont réservés à quelques uns ; tandis qu'« Il protège », au niveau du sens manifeste pour tous, « ceux qui se conduisent honnêtement ».

[9] Cf. 1:3 plus haut.

[10] **Saadia Gaôn** : L'âme jouit de la sagacité tout comme le corps jouit de la sensation, et lorsqu'elle trouve le contentement et la joie dans la sagacité, en même temps que sa propre élévation, sa gloire, sa pureté et sa transparence, alors s'accomplit pour elle tout ce qu'elle souhaite. Il existe cependant une différence entre la jouissance de la sagacité et celle des sens. Car les sens jouissent d'une chose dont ils savent par habitude qu'elle leur convient, et c'est pourquoi toute nature aspire universellement à cette chose ; tandis que l'on ne jouit de la sagacité qu'après méditation et réflexion, et c'est pourquoi l'aspiration à la pensée n'est pas universelle. Pour cette raison, le sage écrivit la section précédente, afin de rasséréner l'esprit de celui qui aspire à la sagacité, en lui disant : Ne crois pas que tu obtiendras le profit de la sagacité et que tu en jouiras au premier abord, mais sois patient, car la sagacité implique un long travail préparatoire. Mais si tu t'adonnes à ce labeur tu obtiendras une sérénité, une joie et un contentement éternels. Et il indique à la fin de la section que lorsque la sagacité pénètre le cœur de l'homme, elle devient pour lui une sorte de gardien qui le protège de la faute.

[12] L'homme qui n'a pas de parole, ou encore qui, sous couvert d'une doctrine ou d'une réflexion, inverse le bien en mal. En prenant goût à la réflexion et à la délibération on se délivre de ce genre de personnage, et des autres dont la description suit.

ombres où son cercle se ferme. [19] Jamais ceux qui s'approchent d'elle ne reviendront, ni ne retrouveront les sentiers de la vie. [20] Enfin, elles te feront suivre la voie des parfaits et perpétuer le chemin des justes. [21] Car les droits habiteront la terre et les honnêtes gens y prolongeront séjour, [22] alors que les iniques disparaîtront du pays et que les malhonnêtes en seront arrachés*.

Chapitre 3

La voie de la sagesse : préceptes fondamentaux.

[1] Mon fils, n'oublie pas mon enseignement et que ton cœur préserve mes préceptes, [2] car ils t'ajouteront du temps, des années de vie et de paix. [3] Que générosité et vérité* ne

[16-19] « La femme étrange, l'inconnue » : ces termes n'ont pas le sens xénophobe que leur prêtent les ignorants. **Radak** explique qu'elle est qualifiée d'étrange du fait que ses manières et son comportement sont étrangers au comportement des femmes honnêtes. Et elle est appelée « inconnue » du fait que ses propos insinuants font méconnaître son cœur. En d'autres termes, son cœur est mauvais alors que ses propos sont doux et insinuants, et elle est étrangère à toute raison. — Ces termes signifient donc la fascination qu'exerce sur un jeune homme le type de « l'éternel féminin » qui le fascine et le capture par son étrangeté. Territoire « inconnu » des subtilités féminines et des fantasmes, que tout oppose à *l'épouse* comme on voit plus loin 5:15. Nous traduisons parfois « l'étrangère », au sens où cette femme n'est pas la sienne mais celle d'un autre. La figure de la « femme étrange », à travers la fascination qu'elle inspire, est reçue comme une parabole de l'idolâtrie, « culte étrange » (signification littérale du mot עבודה זרה), envoûtant et plein d'artifice. Le Talmud en fait aussi une allusion aux religions et aux sectes issues du judaïsme, ou bien encore une allusion à la fascination du pouvoir (cf. plus loin sur 5:8 sq.). Saadia Gaôn considère que cette figure symbolise l'appétit mondain cultivé en toute société. Dans tous les cas, la parabole vise une forme systématique de tyrannie que la fascination morbide de l'étrange exerce sur l'esprit humain, lieu des ombres prometteuses et vicieuses, que sont, au regard naïf du béotien, les pratiques magiques, le discours savant, les comportements mondains, les arcanes du pouvoir, les mystères de la religion et le charme de la belle inconnue.

[20] **Talmud** (*Baba Métsia* 83 a) : Des portefaix brisèrent un tonneau de vin qui appartenait à Rabba bar bar 'Hana [alors qu'ils en étaient responsables], et celui-ci saisit leur manteau. Ils vinrent se plaindre au tribunal de Rav. Rav dit à Rabba bar bar 'Hana : Rends-leur les manteaux. Est-ce bien la justice, demanda-t-il ? Oui, répondit-il, car tu dois « suivre la voie des parfaits ». Il leur rendit leur manteau. Ils dirent à Rav : Nous sommes pauvres et nous avons travaillé toute la journée [pour lui], nous avons faim et n'avons rien à manger. Rav dit à Rabba bar bar 'Hana : Paye leur salaire. Est-ce bien la justice, demanda-t-il ? Oui, car tu dois « perpétuer le chemin des justes ».

[21-22] **Saadia Gaôn** : Ces deux versets exposent le sort qui attend les hommes aussi bien en ce monde que dans le monde à venir. Pour ce qui est du sort en ce monde, il faut remarquer que son intention vise la fin des choses et non leur commencement. Au sens où il dit aussi plus loin : « Quel dégoût pour un roi de commettre l'iniquité, car c'est sur l'équité qu'est fondé le trône » (16:12), c'est-à-dire que son règne ne dure que par la justice. Et pareillement, le bien-être des nobles et des riches ne dure que s'ils améliorent leurs mœurs, selon les mots : « L'humanité ne peut se fonder sur l'iniquité » (12:3). Car la durée est construite sur ce principe, tout comme le corps des êtres vivants est construit sur l'équilibre des quatre humeurs, ou comme la plante ne croît que par l'équilibre du chaud et du froid, ou comme la terre n'est fixe au centre du monde que du fait de l'équilibre et de la proportion du mouvement de la sphère céleste. Notre esprit nous enseigne ainsi que le monde est construit sur un principe d'ordre et d'équilibre, selon les mots : « Dieu fonda la terre sur la sagesse » (3:19). L'auteur déclare donc ici : Ne te fais pas d'illusion, toi le naïf, qui récolte les premiers fruits de la violence et du forfait, cela ne durera pas, car c'est contraire à l'ordre du monde. En revanche, s'agissant du monde à venir, son propos vise la totalité de ce monde et non seulement une partie. Et puisque le début et la fin sont là-bas une seule chose, seuls les justes parfaits y accéderont, tandis que les iniques en seront éliminés, comme il est dit : « Il veille sur l'homme honnête et est attentif au droit, car la paix les attend à la fin. Tandis que les criminels seront exterminés tous ensemble, la fin des iniques est leur éradication » (Psaumes 37:37-38).

t'abandonnent pas, noue-les autour de ton cou, inscris-les sur la table de ton cœur. [4] Et rends-toi ainsi aimable et brillant d'intelligence aux yeux du Souverain et des hommes.

[5] Fie-toi à *Dieu* de tout ton cœur et ne te repose pas sur ton discernement. [6] Dans toutes tes démarches considère-Le, et Il rectifiera ta conduite. [7] Ne te crois pas judicieux, crains *Dieu* et évite le mal. [8] Ce sera un remède pour ton corps et une sève pour tes os. [9] Honore *Dieu* de ton bien et des prémices de ta moisson, [10] tes granges se rempliront jusqu'à saturation et le vin débordera de tes pressoirs.

Justice divine et sagesse.

[3:11] Mon fils, ne prends pas en aversion la sanction de *Dieu* et n'aie pas d'amertume à l'égard de sa correction, [12] car *Dieu* corrige celui qu'il aime, tel un père à l'égard du fils préféré. [13] Heureux qui découvre ainsi la sagesse et l'homme en qui jaillit la perspicacité, [14] car son commerce est plus profitable que le trafic d'argent et sa récolte vaut mieux que l'or ; [15] elle est plus précieuse que les perles et rien de ce que tu pourrais désirer ne la vaut. [16] Elle tient la longévité dans sa main droite, la richesse et la considération dans sa main gauche. [17] Ses voies sont des chemins de plaisance et toutes ses façons respirent la paix. [18] Elle est un arbre de vie pour ceux qui s'en saisissent et le guide de ceux qui la soutiennent*.

[3:3] Générosité et vérité comprennent la plupart des vertus morales et intellectuelles. La générosité consiste à faire le bien d'autrui et à éviter de lui porter préjudice. La vérité consiste à reconnaître le vrai et le bien partout où ils se trouvent ; à avouer son erreur et à s'écarter du mal ; et à se garder des opinions erronées et des idées fausses. Voir la seconde partie (*Études et Approfondissements*), chapitre I.

[4] Car les hommes aiment la générosité (cf. plus loin 19:22) et l'attachement à la vérité rend intelligent.

[5] Fie-toi à *Dieu* et non aux autres hommes, fussent-ils puissants, car ils ne mènent pas le monde. Et, pour la même raison, ne te repose pas sur ton discernement. **Rachi** : « Fie-toi à *Dieu* » signifie cherche un maître duquel apprendre, et ne te suffis pas de ton discernement.

[6] **Talmud** (*Berakhot* 63 a) : Discours (*dracha*) de Bar Kapara : Quel petit texte constitue le fondement de toute la Torah ? Les mots : « Dans toutes tes démarches considère-Le, et Il redressera ta conduite ». Rava dit : Même pour commettre un forfait. Rav Papa dit : Comme les gens disent couramment : « Un voleur sur le point de fracturer une porte implore la miséricorde divine ».

[7] Se croire judicieux est la forme la plus naturelle et la plus pernicieuse de la vanité, elle fausse systématiquement le jugement. Qui est imbu de lui-même, fût-il particulièrement sage, devient nécessairement le pire des sots. Voir plus loin 26:12.

[9-10] **Radak** : Lorsque le Créateur te fera prospérer, honore-Le par ta richesse en te montrant généreux envers les créatures pour Sa gloire, et par les prémices de ta récolte en donnant la dîme de tout ce que tu as reçu.

[11-12] Les coups du « sort », les difficultés de la vie, les souffrances particulières ou collectives, sont des châtements dont il convient de rechercher la raison et le sens. Ils ne sont pas destinés à abrutir un homme mais à l'éveiller.

[13-15] Heureux l'homme qui accroît sa sagesse au fil de la sanction, car c'est le plus grand profit qu'il peut réaliser en cette vie. La « sagesse » est désormais le sujet implicite du texte jusqu'à la fin du paragraphe.

[17-18] **Midrach Tan'houma** (*Yitro*, Buber [9]) : L'Unique, qui est providentiel, souhaitait donner la Torah aux enfants d'Israël dès leur sortie d'Égypte. Mais ils se querellaient sans cesse pour savoir lequel d'entre eux serait chef et les ramènerait en Égypte. Lorsqu'ils arrivèrent à Rêfidim, tous se sentirent égaux et ils formèrent ensemble un seul faisceau. L'Unique, qui est providentiel, dit : La Torah toute entière n'est que paix. À qui la donner sinon au peuple qui aime la paix ? Tel est le sens des mots : « Toutes ses façons respirent la paix ».

Livre des Paraboles

Réalité et vérité de la sagesse.

[3:19] *Dieu* fonda la terre sur la sagacité*, Il établit les cieus sur la perspicacité, [20] par sa réflexion les abîmes furent percés et les nues ruissellent de rosée. [21] Mon fils, qu'elles ne se dérobent jamais à tes yeux, préserve toujours clairvoyance et délibération, [22] elles seront la vie de ton âme et une grâce pour ton cou. [23] Alors tu iras ton chemin avec assurance et ton pied n'achoppa pas, [24] tu te coucheras sans crainte et tu dormiras d'un doux sommeil. [25] Tu ne craindras plus l'angoisse subite, ni le fléau* des iniques lorsqu'il surviendra, [26] car *Dieu* t'accompagnera même dans ta sottise* et il gardera ton pied du piège.

Avertissement contre la méchanceté et l'égoïsme.

[3:27] Ne retiens pas un bienfait de son propriétaire, alors que tu as moyen de l'aider. [28] Ne dis pas à ton semblable : Va-t'en, reviens demain et je te donnerai, alors que tu peux le faire maintenant. [29] Ne trame pas le mal contre ton semblable alors qu'il est confiant à ton égard. [30] Ne te querelle pas sans motif avec qui ne t'a point causé de mal. [31] N'envie pas l'homme cupide et n'adopte aucune de ses attitudes. [32] Car *Dieu* n'a que dégoût pour les fourbes tandis que les droits sont ses intimes. [33] Dans la maison de l'inique règne la malédiction de *Dieu*,

[19-20] **Saadia Gaôn** : Le Créateur a fait le monde avec sagacité. En d'autres termes, Il a créé une œuvre réfléchie et sans défaut, à laquelle il donna pour fondement l'équité, qui est ce que la sagesse prescrit. Le sage décrit donc ici quatre choses : l'immobilité de la terre au centre du monde : « Il fonda la terre », le mouvement circulaire des cieus autour d'elle : « Il établit les cieus sur la perspicacité », le percement des sources d'eau qui abreuve la terre : « les abîmes furent percés », et la tombée de la rosée et de la pluie : « ruissellent de rosée ». Et le Créateur fit de la sagesse, prescrivant l'équité, le fondement et la base de tout, et c'est pourquoi il enchaîne en disant : « Qu'elles ne se dérobent jamais à tes yeux », car « elles seront la vie de ton âme » dans le monde à venir et « une grâce pour ton cou » en ce monde. — Ces versets expriment donc un point de vue éthique sur le monde. Les lois qui règlent l'univers sont faites exclusivement de sagacité et de réflexion. Le monde ne recèle que des mystères *raisonnables*, il ne comporte aucune puissance obscure, magique, démoniaque. Il est pur de toute scorie, de toute forme d'étrangeté. **Meïri** interprète la section un peu autrement : la sagesse n'est pas l'instrument de la Création mais son but (la lettre ב de הכמה ב- signifie בעבור). De toute façon, sur la nature du monde tous les commentateurs sont d'accord : notre rapport au monde et à ce qu'il renferme relève uniquement de l'intelligence, la crainte est réservée au seul rapport à *Dieu*.

[21-22] Puisque le monde est fondé sur la sagacité, la clairvoyance, la perspicacité, l'intelligence, celles-ci doivent être le principe de toutes tes réflexions et de toutes tes actions. Ne les perd jamais de vue, considère toute chose dans leur lumière et leur horizon.

[25-26] Qui cultive sagacité et perspicacité, pesant à l'avance chacune de ses actions, ne peut pas toujours éviter l'erreur. Mais si sa vie et sa quête se déroulent dans l'horizon de la sagesse, il a l'assurance que ses fautes ne se refermeront pas sur lui comme des pièges.

[27-28] **Meïri** : Ne renvoie pas le demandeur les mains vides alors que tu as de quoi le satisfaire. Il nomma ce dernier « propriétaire » du fait que nous avons l'obligation de lui donner. Puis, il nous avertit de le faire sans tarder lorsque la chose est possible, afin de ne pas imposer un effort supplémentaire au demandeur et de ne pas l'humilier. Ces deux versets sont aussi une allusion implicite à la perfection de la sagesse, et le sage est averti de devoir communiquer sa sagesse à tout disciple convenable et disposé à cela, et il doit lui donner sans tarder.

[29-30] **Saadia Gaôn** : Il ne veut pas dire qu'il est permis de tramer le mal envers qui serait sur ses gardes, mais il indique que le châtement qui attend celui qui souhaite le mal de son semblable, alors que celui-ci a confiance en lui, est beaucoup plus dur que si ce dernier était sur ses gardes. Et pareillement, il ne nous permet pas non plus de nous quereller avec qui nous a fait du mal, mais il indique que le châtement qui attend celui qui se querellerait avec qui ne lui a fait aucun tort est beaucoup plus dur et plus lourd. **Talmud** (*Yevamot* 37b) : Rabbi Élièzer ben Yaakov enseigne : Un homme n'a pas le droit d'épouser une femme avec l'intention de la divorcer ensuite, parce qu'il est dit : « Ne trame pas le mal contre ton semblable ».

tandis qu'il est provident pour la demeure du juste. [34] Envers les cyniques, Il est cynique*, mais Il rend les humbles gracieux. [35] Aux sages Il lègue la considération, mais Il octroie l'infamie aux sots*.

Chapitre 4

Nécessité d'acquérir la sagesse et d'en soutenir l'effort.

[4:1] Écoutez mes enfants la leçon du père, apprenez à connaître le discernement ; [2] car je vous donne une instruction profitable, mon enseignement, ne l'abandonnez pas. [3] Je fus moi aussi le fils chéri de mon père, tendre et unique aux yeux de ma mère, [4] et il m'enseigna cependant, me disant : Que ton cœur soutienne ma parole, sois attentif à mes préceptes et vis ! [5] Acquiéris sagacité, acquiéris discernement, n'oublie rien et ne dévie pas de mes recommandations. [6] Ne l'abandonne pas et elle te gardera, aime-la et elle te protégera. [7] Prémices de toute sagesse, acquiéris la sagesse, et de tous tes acquis tire compréhension ; [8] approfondis-la* et elle t'élèvera, elle ne te respectera que si tu l'étreins. [9] Pose sur ta tête une couronne de grâce, un diadème de noblesse sera remis entre tes mains*.

La voie de la sagacité est sûre, mais il faut contenir l'assaut des gens iniques et s'écarter d'eux.

[4:10] Écoute mon fils et instruis-toi de mes dires, ils augmenteront la durée de ta vie. [11] Je t'ai conduit sur le chemin de la sagacité et je t'ai mis sur la voie de la rectitude, [12] frayant

[34] Il est appelé « cynique » du fait qu'il offre à chacun les moyens de devenir librement ce qu'il souhaite, y compris de devenir un imbécile, mais Il ne s'associe pas pour autant au choix du cynique et du sot. Et il donne aux humbles, c'est-à-dire aux petites gens, la grâce naturelle qui suscite la bienveillance de tous les cœurs droits. Voir plus loin 14:21. — **Talmud** (*Yoma* 38 b, 39 a) : Rech Lakich dit : Que signifient les mots : « Envers les cyniques, Il est cynique, mais il rend les humbles gracieux » ? Qui veut se salir, on lui en offre les moyens ; qui veut se purifier, on l'aide. On enseigne au nom de Rabbi Yichmaël la parabole suivante : Un commerçant vend du charbon et du parfum. Lorsqu'on vient lui acheter du charbon, il dit à l'acheteur : Sers-toi tout seul ; mais lorsqu'on vient lui acheter du parfum, il dit : Attends, je vais te servir moi-même, afin que nous nous parfumions tous deux.

[4:2] Allusion à la Torah. **Midrach Tan'houma** (*Terouma*, Buber [1]) : L'usage du monde est que chaque commerçant s'occupe d'une seule marchandise, l'un vend de la soie, l'autre de la laine. Ils peuvent échanger leur commerce s'ils le veulent, mais de toute façon, chacun ne prend qu'une des marchandises et laisse l'autre au deuxième. La Torah n'est pas ainsi. Si un sage a appris un traité et qu'un autre en connaît un autre, leur échange les enrichit davantage qu'auparavant. Car chacun enseigne à l'autre ce qu'il sait, et tous deux se séparent en sachant deux traités. Autre explication : Qui part en chemin avec sa marchandise craint partout les voleurs. Avec la Torah il n'en va pas ainsi. Car qui pourrait lui voler la Torah et la lui arracher du cœur ?

[6] N'abandonne pas la sagacité ni le discernement. Voir plus haut, 2:10-11.

[7] **Rachi** : Le commencement de la sagesse ne s'invente pas, il s'acquiert auprès d'un maître. Ensuite, tire enseignement de ce que tu as acquis, médites-en le sens et les raisons, et accrois ainsi ta sagesse. **Saadia Gaôn** : Personne ne connaît la valeur de la sagesse et de la justice tant qu'il ne s'est pas soucié d'elles. Mais à peine commence-t-il à les acquérir qu'elles lui deviennent agréables, au point qu'il les préfère à toute autre acquisition, car il possède alors une sorte de capital qu'il aspire à augmenter sans cesse. C'est ainsi que le juste, qui est parvenu à quelque résultat dans la discipline qu'il exerce sur lui-même, comprenant qu'il a obtenu alors un certain mérite, aspire à augmenter sans cesse celui-ci. De là les sages ont dit que « le salaire du précepte est le précepte » et que « l'observation d'un précepte entraîne l'observation d'un autre » (*Pirqué Avot* 4:2).

[9] Sagacité et discernement sont l'honneur de l'humanité et sa noblesse.

cette route, tu n'auras pas à réduire le pas et si tu cours, tu ne trébucheras pas. [13] Affermis ta raison*, ne faiblis pas, prends en soin car c'est ta vie. [14] Ne prends pas la voie des iniques, ne suis pas les traces des gens mauvais. [15] Rejette cette pente ! N'y passe pas ! Détourne-toi d'elle, et passe ton chemin ! [16] Car ces gens ne dormiront pas avant qu'ils ne t'aient nui, le sommeil les fuit tant qu'ils ne t'ont pas fait choir, [17] parce qu'ils se nourrissent d'un pain de forfaiture et s'abreuvent d'un vin de pillage. [18] Le chemin des justes ressemble à la lumière de l'aube, qui va croissante puis brille comme le plein jour. [19] La voie des iniques est comme les ténèbres, ils ne savent même pas ce qui causera leur chute.

Le gouvernement de l'intellect.

[4:20] Mon fils, sois attentif à ma parole, tends l'oreille à mes dires, [21] ne les dérobe pas à tes yeux*, garde-les en ton cœur, [22] car ils sont la vie de qui les découvre et le soulagement de toute sa chair. [23] Préserve ton cœur de tout ce dont il faut le garder*, car c'est de lui que provient la vie. [24] Débarrasse-toi de la bouche insidieuse et éloigne de toi la fourberie des lèvres*. [25] Que tes yeux regardent en face, tes paupières reconnaîtront la rectitude devant toi. [26] Évalue la voie que tu foules, toutes tes démarches seront alors fondées, [27] ne penche plus à droite ni à gauche, retiens ton pied du mal.

Chapitre 5

Avertissement contre les pièges de la fascination.

[1] Mon fils, entends ma sagesse, tends l'oreille à ma perspicacité ; [2] soucie-toi de la délibération et que tes lèvres préservent la réflexion. [3] Car l'hydromel goutte des lèvres de la femme étrange et son palais est plus caressant que l'huile, [4] mais la mésaventure finit amère

[11-12] La voie de la sagesse, de la réflexion et de l'intelligence est sûre. Elle ne comporte ni embûche, ni fausse-trappe, ni piège d'aucune sorte. L'homme juste qui veut la vérité, le jeune homme qui cherche sa voie peuvent prendre cette route sans se soucier d'un quelconque préjudice.

[16-17] C'est leur habitude de nuire à autrui, comme s'ils se « nourrissaient » de cela. Et ils ne connaissent même plus le bien tant ils sont habitués au mal. Un homme qui chercherait le bien est pour eux un spectacle incongru, qu'ils ne supportent pas.

[23] Conserve ta sensibilité et ton intelligence, malgré les pressions auxquelles tu es soumis ; tant les pressions extérieures de la société, que les pressions intérieures de tes propres manquements et faiblesses.

[24] **Rabbénou Yona** : « la bouche insidieuse » désigne celui qui n'accepte pas la vérité ; « la fourberie des lèvres » s'applique à celui qui dit du mal qu'il est bien.

[25] **Radak** : Avant d'accomplir quelque chose, considère par l'œil de ton intellect ce qui pourrait en découler, puis choisit après réflexion ce qui est juste et droit.

[26-27] Évalue tes comportements habituels, tes réactions courantes, ta ligne de conduite, et tes démarches trouveront en cette réflexion un appui pour s'améliorer et s'amender. **Rachi** explique : « Compare le préjudice du précepte avec son bénéfice, et le bénéfice du dérèglement avec son préjudice » (*Pirqué Avot* 2:1), alors « toutes tes démarches seront fondées ». Ne dévie plus ensuite de la voie que tu t'es fixé.

[5:3-4] D'après le Talmud (*Avoda Zara* 16 b), la femme étrange est une allusion aux religions et aux sectes issues du judaïsme, ou bien encore une allusion au pouvoir. Et pour les Richonim (Rachi, Rambam), il s'agit d'une allusion aux émancipés qui rejettent tout joug (אפיקורסים). Voir plus haut 2:19.

comme l'absinthe, coupante comme une lame à double tranchant. [5] Ses pieds dévalent vers la mort, ses pas portent l'enfer. [6] Elle ne saurait évaluer le chemin de la vie, sa voie se dérobe sans qu'elle le sache*.

Avertissement contre l'aliénation et éloge de la sagesse.

[5:7] Dès lors, fils, obéissez-moi et ne vous écartez pas des dires de ma bouche : [8] Prends un chemin qui t'éloigne d'elle, ne t'approche pas du seuil de sa demeure ! [9] Tu donnerais, sinon, ta considération aux autres et tes années à l'anonyme*, [10] des inconnus se rassasieront de ton ardeur et la maison d'un étranger recueillera ton effort. [11] Tu hurleras alors à la fin de ta vie, quand périront ta chair et ton corps. [12] Tu diras : Comment ai-je pu haïr la raison, pourquoi mon cœur répugna-t-il à la remontrance ? [13] Que n'ai-je écouté la voix de mes maîtres et n'ai-je tendu l'oreille à mes précepteurs ? [14] Pour un peu, j'étais dans le malheur total au milieu de la communauté et de l'assemblée. [15] Abreuve-toi des eaux de ta citerne et des ruissellements de ta source ; [16] tes fontaines se répandront au-dehors, comme des torrents dans les rues ; [17] elles seront à toi seul et à nul autre. [18] Ta souche sera féconde et tu te réjouiras de l'épouse de ta jeunesse, [19] la biche de tes amours, la gracieuse gazelle, ses seins t'enivreront à tout instant, dans son amour égare-toi toujours*. [20] Pourquoi, mon fils, t'égarer

[5-6] **Saadia Gaôn** : Au chapitre précédent il disait : « Mon fils, sois attentif à ma parole » (4:20), parce qu'il exposait alors un précepte et une mise en garde dont l'utilité est immédiate. Ici en revanche, il parle de « sagesse » et de « perspicacité » car il veut avertir des choses qui offrent un plaisir immédiat et recèlent un danger caché... Cette parabole s'applique donc à toutes les choses du monde qui nous séduisent par la jouissance immédiate qu'elles procurent, mais qui se révèlent en fait nuisibles. Et Salomon a choisi la figure de « la femme étrange » pour les désigner pour la raison qu'elle en est la figure la plus suggestive. Puis il conclut en disant : « Elle ne saurait évaluer le chemin de la vie », c'est-à-dire ne crois pas que parmi tous les maux auxquels t'attire ce monde certains d'entre eux ont la vie ou le bien pour fin ; et quand ils te donneraient à croire pareille chose, ne t'y fie pas, car le monde ignore sa propre fin : « Sa voie se dérobe sans qu'elle le sache ».

[14] « Pour un peu » traduit כמעט, au sens de « il s'en fallu de peu », « presque » (**Ramak, Meïri**), comme s'il avait été sauvé au dernier moment. **Rachi, Saadia Gaôn** : « pour si peu (de choses) ». Car, au regard de ce que réclament ses pulsions, l'unique considère qu'il n'a finalement obtenu que peu de choses ; or, pour « si peu », le voilà anéanti. Mais, selon **Radak** : Parce que je me suis « peu investi » dans l'étude de la sagesse, me voici dans le malheur.

[16-17] **Talmud (Taanit 7 a)** : D'un côté il est écrit « tes fontaines se répandront au-dehors », et de l'autre il est dit « elles seront à toi seul et à nul autre ». Les deux assertions ne peuvent être vraies ensemble. Si ton élève est un homme de bien, « tes fontaines se répandront au-dehors » ; sinon, « elles seront à toi seul et à nul autre » (*i.e.* ne lui prodigue pas ton enseignement). Pourquoi la Torah est-elle comparée à l'eau ? Parce que de même que les eaux coulent de haut en bas, ainsi les paroles de Torah ne se réalisent que chez celui qui s'abaisse devant elles.

[15-19] « Abreuve-toi des eaux de ta citerne, etc. » désigne sa propre femme, « l'épouse de ta jeunesse », métaphore de la sagesse et de la Torah. « Tes fontaines se répandront (...) ta souche sera féconde » désigne les enfants qu'il aura d'elle, l'enseignement qu'il en donne. — **Talmud (Sanhèdrin 22 a)** : Un homme ne trouve contentement qu'avec sa première épouse, selon les mots : « Tu te réjouiras de l'épouse de ta jeunesse »... De son côté, la femme est comme un être embryonnaire, inachevé (« *golem* » d'après Rachi : un réceptacle inachevé), elle ne s'attache véritablement qu'à celui qui l'achève et lui donne forme, c'est-à-dire son premier époux. — **Talmud (Érouvin 54 b)** : Rav Chemouel bar Na'hmani dit : Que signifient les mots : « La biche de tes amours, la gracieuse gazelle, etc. » ? Pourquoi les paroles de Torah sont-elles comparées à une biche ? Parce que l'orifice de la biche est étroit et ainsi demeure-t-elle toujours aussi désirable pour son mâle que la première fois, pareillement les paroles de Torah, pour qui les étudie, restent toujours autant désirables que la première fois. « La gracieuse

auprès d'une étrangère et étreindre le sein d'une inconnue ? [21] Dieu a les yeux fixés sur les cheminements des hommes et Il pèse chacun de leurs pas. [22] L'inique sera happé par ses crimes et pris aux lacets de sa faute, [23] il périra dépourvu de raison, égaré par sa trop grande stupidité.

Chapitre 6

Avertissement à l'intention du garant.

[1] Mon fils, si tu t'es porté garant pour ton semblable, si tu as serré la main de l'étranger, [2] tu es prisonnier de tes paroles et tu es captif de ta bouche. [3] Agis maintenant ainsi, mon fils, et tu seras sauvé, car tu t'es mis sous la coupe de ton semblable : va ramper devant lui et honore-le* ! [4] Ne permets plus le sommeil à tes yeux ni le repos à tes paupières. [5] Sauve-toi au plus vite comme le cerf, comme l'oiseau de sa cage.

Avertissement contre la paresse.

[6:6] Va chez la fourmi, paresseux, observe ses comportements et tires-en sagesse. [7] Sur elle ne pèse ni chef, ni policier, ni gouverneur ; [8] elle prépare pourtant ses vivres l'été, elle amasse ses provisions lors de la moisson. [9] Jusqu'à quand, paresseux, resteras-tu couché ? Quand te lèveras-tu de ton somme ? [10] Prends peu de sommeil, peu de repos, reste peu les bras croisés sur ta couche. [11] Déjà ta misère est en train, ton dénuement accourt tel un soldat protégé d'un bouclier*.

Portrait de l'imposteur.

[6:12] L'homme vil*, l'hypocrite, progresse par sa bouche insidieuse. [13] Il cligne de l'œil, fait des ronds de jambes* et parle avec ses doigts. [14] La duplicité habite son cœur*, il trame

gazelle (יַעֲלֵה חַי) » parce que la Torah rend aimables (מַעֲלֵה חַי) ceux qui l'étudient. « Ses seins te contenteront à tout moment » : Pourquoi les paroles de Torah sont-elles comparées à un sein ? Parce que de même que le nourrisson qui tète le sein trouve toujours du lait, pareillement à chaque fois qu'un homme prononce (ou médite ?) des paroles de Torah il leur trouve du sens. « Dans son amour égare-toi toujours » : comme Rabbi Elazar ben Pédât dont on rapporte qu'il s'asseyait pour étudier dans le marché bas de Séphoris alors que sa couverture était posée dans le marché haut de la ville

[6:1-2] **Saadia Gaôn** : Il s'est porté garant pour quelqu'un qui voulait emprunter de l'argent à un tiers, et le fait de serrer la main est une manière de contracter un engagement. Cet engagement constitue désormais une obligation morale et juridique, y compris vis-à-vis d'un étranger. Si l'emprunteur ne paye pas le garant est piégé, il devra rembourser la dette à sa place.

[3-5] Être garant d'une dette est une situation absurde. Car l'emprunteur, fort de la garantie, ne se soucie pas de rembourser ; et cela n'inquiète pas le prêteur, confiant que le garant paiera à sa place. Le garant doit donc manœuvrer pour se tirer d'affaire : gagner du temps, détourner l'attention du prêteur, et le flatter de sorte qu'il ait scrupule à se faire payer de lui. Cette parabole s'applique à toute situation dans laquelle, sous couvert d'une bonne action, la naïveté saisit un homme au piège, et l'anéantit s'il tarde à réagir.

[11] Il s'avance avec confiance et rapidité. Selon **Rachi**, ce passage est une parabole de la paresse dans l'étude de la Torah.

le mal tout le temps et fomenté des querelles. [15] C'est pourquoi son malheur viendra subitement, il sera brisé soudain et sans remède.

Le mépris d'autrui.

[6:16] En voici six que *Dieu* hait et Il a le septième en dégoût* : [17] le regard hautain, la langue médisante*, les mains qui versent le sang innocent, [18] le cœur qui trame des pensées hypocrites, les pieds qui s'empressent de courir au mal, [19] l'attitude trompeuse du témoin mensonger et celui qui fomenté des querelles entre frères.

La Torah est un guide et un secours.

[6:20] Prends soin, mon fils, du précepte de ton père et ne délaisse pas l'enseignement (*torah*) de ta mère. [21] Noue-les en permanence sur ton cœur, fais-en une parure pour ta gorge. [22] Dans ton cheminement il te guidera, à ton coucher il veillera sur toi et à ton réveil il s'entretiendra avec toi. [23] Car le précepte est une chandelle, la Torah est la lumière et les remontrances de la raison sont la voie de la vie. [24] Ils te garderont de la femme funeste, de la

[14] Soit des querelles entre les hommes, soit des querelles entre l'homme et son Créateur.

[12-15] **Meïri** : L'épithète « vil » désigne le comble de l'iniquité, faite de ruses et d'intrigues, cultivées par l'homme au cœur trop dur pour renoncer à son emportement et à son fiel, et que n'arrête ni la réprimande ni le statut social d'autrui. Il est tel que son nom l'indique : il ne s'élève pas du gouffre de ses desseins pervers. « L'hypocrite » est l'homme qui ment et qui trompe, qui ourdit en permanence des calculs destinés à tromper les créatures, comme dans l'expression : « Jusqu'à quand cultiveras-tu des pensées hypocrites » (Jérémie 4:14). L'auteur dévoile les modes de corruption par lesquels ils s'efforcent de satisfaire leur désir. Il indique que les comportements du vil et de l'hypocrite se caractérisent d'abord par le fait qu'ils « progressent par leur verbosité opiniâtre ». Autrement dit, ils soutiennent leurs arguments trompeurs envers et contre tout. S'ils voient qu'ils peuvent l'emporter dans la controverse et réussir à tordre la vérité et à satisfaire leur désir, tout va bien pour eux ; sinon, ils ourdisent des calculs et des ruses, et se retournent en tous sens au moyen de stratagèmes imperceptibles à leurs adversaires, et progressent sans faiblir jusqu'à atteindre leur but. Et l'auteur précise encore qu'ils « clignent de l'œil, font des ronds de jambes, etc. ». Tous ces signes caractérisent celui qui rumine de noirs desseins et prépare ses mensonges, car il se garde de parler ouvertement et utilise l'un de ces signes pour faire croire ce qui lui convient. « Il sera brisé soudain et sans remède », car tout le monde se dressera contre lui du fait de ses vices, et les gens n'auront de cesse de lui mettre la tête sous terre.

[16-19] **Saadia Gaôn** : La présentation des sept choses en deux fois (six, puis la septième) signifie que l'un des sept vaut en réalité les six autres. Ce « septième » est la « langue mensongère » parce que les autres perversions la supposent. En d'autres termes, la faute fondamentale que *Dieu* hait est le mensonge. Le **Midrach Tan'houma** (*Nasso*, Buber [3]) rapporte en revanche tous les éléments exposés ici à la femme adultère, figure implicite composée de tous les éléments mentionnés, et fait ainsi de l'adultère la faute fondamentale.

[21] Ne les oublie pas, qu'ils accompagnent toutes tes paroles.

[22] Le sujet de la phrase est le précepte et l'enseignement (תורה) mentionnés au début du paragraphe, traités comme des synonymes. **Saadia Gaôn** : Le « cheminement » fait alors allusion à ce monde, dans lequel il faut s'affairer à sa nourriture et mener à bien diverses entreprises. Les mots « à ton coucher » désignent l'état de mort, comme l'on dit : « Il se coucha avec ses pères » (I Rois 4:20). Et les mots « à ton réveil » font allusion au monde à venir, qui est le jour de la résurrection, et dont il est dit : « Réveillez-vous et chantez » (Isaïe 26:19). Ainsi, la sagesse est utile en ce monde et elle conduit qui s'y adonne au monde à venir ; dans la tombe, elle nous délivre des tourments ; et à la fin, elle nous ressuscite avec les justes.

[23] **Saadia Gaôn** : Salomon compare le précepte du père à la lueur d'une chandelle et la Torah (l'enseignement) que *Dieu* a instauré pour ses fidèles à la lumière du jour, pour plusieurs raisons. La première est que la lueur d'une chandelle s'épuise rapidement, tandis que la lumière du Soleil ne cessera qu'avec le monde ; pareillement, le père disparaîtra tandis que la Torah ne disparaîtra pas. De plus, une chandelle éclaire seulement qui se trouve à l'intérieur de la maison, comme un père ne convient qu'à ses enfants ; tandis que la lumière du jour et la Torah sont pour toutes les créatures ensemble. Enfin, une chandelle demande précaution et assistance,

langue caressante de l'inconnue. [25] Ne convoite pas sa beauté dans ton cœur, ne te laisse pas prendre à ses œillades. [26] Car pour une femme dépravée, jusqu'au morceau de pain tu quémenderas, et l'épouse d'autrui capturera l'âme de valeur.

Le piège de la femme d'autrui.

[6:27] Qui pourrait attiser un feu dans son sein sans que ses habits ne brûlent ? [28] Qui pourrait marcher sur des braises sans se griller les pieds ? [29] Voilà [ce qui arrive à] celui qui prend l'épouse d'autrui ; quiconque la touche, jamais ne sera quitte. [30] Nul ne méprise le voleur parce qu'il vole, pour assouvir son âme qui a faim ; [31] une fois découvert, il paiera le sextuple* et donnera tous les biens de sa maison. [32] Mais, qui court la femme manque de cœur, seul celui qui gâche son âme s'y risquerait. [33] Plaie et infamie seront tout ce qu'il trouvera, et sa honte ne s'effacera pas. [34] Car la jalousie attise la fureur de l'homme viril, il ne lui pardonnera pas au jour de la vengeance*. [35] Il ne consentira à aucune sorte de rachat, il ne cédera jamais malgré tes efforts pour le corrompre.

Chapitre 7

Il faut rechercher la proximité de la sagesse, non la passion des sens ni la fascination de l'inconnu.

[1] Mon fils, garde mes dires et conserve au fond de toi mes préceptes. [2] Soucie-toi de mes recommandations et vis : préserve mon enseignement comme la prune de tes yeux. [3] Noue-les à tes doigts et inscris-les sur la table de ton cœur. [4] Dis à la sagacité : « Tu es ma sœur » ! Et appelle le discernement « mon ami » ! [5] Pour te garder de la femme étrange, l'inconnue aux dires caressants. [6] Car, à ma fenêtre, posté à la lucarne, j'observais. [7] Et je vis

comme un père a besoin d'être craint et respecté, et il doit avoir autorité ; tandis que la lumière du jour et la Torah sont universelles et permanentes. Au demeurant, cette hiérarchie ne s'applique qu'au père particulier à chacun, mais pas aux pères dans leur ensemble. Car sans les générations précédentes, il est impossible de connaître la Torah, comme il est dit : « Demande à ton père, il te racontera, etc. » (Deutéronome 32:7). — Notez que seules les remontrances de la raison sont la voie du sens et de la vérité, car l'aptitude à entendre la critique est la seule opportunité offerte à l'humanité de concevoir le vrai au sujet d'elle-même.

[26] **Meïri** : L'expression « l'âme de valeur » ne désigne pas un individu particulier, mais l'âme de façon générale, car toute âme est « précieuse » en regard du Rocher dont elle a été extraite. **Talmud** (*Sota* 4 b) : Même un homme ayant étudié la Torah — dont on dit qu'elle est « plus précieuse que les perles (פנינים) » (3:15), c'est-à-dire qu'elle rend celui qui l'étudie plus précieux que le *Kohên Gadol* qui pénètre au lieu le plus intérieur (לפני (לפניו) [du Temple le jour de *Kippour*] — s'il approche l'épouse de l'autre, celle-ci le prendra au piège de la condamnation à l'enfer.

[32] Il « manque de cœur », de discernement, ce qu'éclaire la comparaison avec le voleur, qui agit poussé par la nécessité, tandis que lui agit poussé par sa folie. Ou bien la formule est associée à la fin du verset, et elle signifie qu'il n'a aucune pitié pour lui-même et veut sa propre mort. Dans le **Talmud** (*Sanhèdrin* 99 b), Rech Lakich applique la formule « qui court la femme n'a pas de cœur » à celui qui étudie la Torah de temps en temps, par divertissement, au lieu d'entretenir avec elle une relation constante et naturelle, cf. par antithèse plus loin 22:18.

[7:4] **Talmud** (*Sanhèdrin* 7 b) : Rabbi 'Hiya bar Aba dit au nom de Rabbi Yo'hanan : Si une chose t'est aussi claire que le fait que ta sœur t'est interdite, dis-la, sinon tais-toi.

parmi les naïfs, je reconnus parmi les enfants, l'adolescent dénué de cœur, [8] passant sur la place près de sa porte et dirigeant ses pas vers son logis, [9] dans l'obscurité du soir, au sein de la nuit et des ténèbres. [10] Une femme aussitôt vient à sa rencontre, attifée comme une prostituée et assoiffée de conquête*. [11] Elle est jacassante et vicieuse*, jamais ses pieds n'habitent sa demeure ; [12] parfois au-dehors, parfois dans les rues, à l'affût dans tous les coins. [13] Elle le saisit et l'embrasse, et lui déclare sans pudeur : [14] De l'offrande d'un sacrifice dont j'avais fait vœu, aujourd'hui j'ai payé la dette ; [15] je sortis alors à ta rencontre, guettant ton visage et je t'ai trouvé. [16] J'ai drapé mon lit d'étoffes en lin d'Égypte, [17] j'ai parfumé ma couche de myrrhe, de nard et de cannelle*. [18] Viens, enivrons-nous de caresses jusqu'au matin, goûtons aux joies de l'amour. [19] Car l'homme n'est pas au logis, il est parti pour un voyage lointain ; [20] il a emporté la bourse avec lui et ne reviendra qu'au jour dit. [21] Elle réussit à l'attirer, tant elle est experte, elle lui fait perdre raison par la caresse de ses lèvres. [22] Il la suit subitement, comme un taureau marche à l'abattoir, et ainsi dupe court vers la chaîne de la prison*, [23] jusqu'à ce qu'une flèche lui perce le foie, comme l'oiseau se pressant vers la nasse, ignorant qu'il en va de sa vie.

[24] Enfants, écoutez-moi, prêtez attention à mes avertissements : [25] Ne laisse jamais ton cœur se dévoyer sur ses chemins, ne te fourvoie pas dans ses pentes. [26] Car elle a abattu bien des cadavres et une foule de gens sont ses victimes. [27] Les chemins vers l'enfer passent par sa demeure, ils dégringolent jusqu'aux tréfonds de la mort.

[7] « Dénué de cœur » : imbécile, ou bien dénué de volonté. **Saadia Gaôn** : Il ne sait pas tirer leçon des gens qui l'ont précédé dans la voie de la déchéance, et il lui faut donc en faire l'épreuve lui-même. Tandis que, inversement, cette parabole a été composée pour ceux qui savent apprendre des autres.

[10] Parabole de la passion des sens pour les formes extérieures de l'amour.

[14] **Rachi** : elle l'invite à partager son repas, la viande du sacrifice qu'elle vient d'offrir. Mais d'après **Ramak**, elle ment et se donne de grands airs.

[19] **Rachi** : L'Unique qui est providentiel, s'est retiré du monde et l'a livré aux idolâtres.

[20] Son retour impromptu n'est pas à craindre.

[26] **Saadia Gaôn** : En ce qui concerne le sens manifeste de la parabole, la preuve est faite depuis longtemps que les débauchés périssent en grand nombre : la génération du Déluge, parce qu'ils « prenaient femme parmi tout ce qu'ils désiraient » (*Berèchit* 6:2) ; les gens de Sodome à cause de l'homosexualité, comme il est dit : « Sors-les dehors qu'on les connaisse » (*ibid.* 19:5) ; Lot (*ibid.* 19:33 sq.), Zimri (Nombres 25:14), Chimchôn (Juges 19), Amnôn (II Samuel 13:29), Avchalom (*ibid.* 18:15), les milliers qui furent frappés à Chitim (Nombres 25:9), et les milliers qui périrent dans la vallée de Binyamîn (Juges 20) et tous les habitants de Che'hem ensemble (*Berèchit* 34:25). Considère en outre que ce qui a été écrit dans l'intention de nous instruire ne représente qu'une faible partie du nombre, combien d'autres encore sont restés ignorés ! Quant au sens implicite de la parabole, puisque la prostituée n'est que la métaphore du monde et de la société, depuis longtemps le monde lui-même a anéanti les premières générations, et en particulier ceux qui tenaient tant à lui et le croyaient éternel, comme il est dit : « Vas-tu suivre le chemin du monde, dans lequel s'avancèrent les hypocrites morts, qui se ridèrent avant leur temps car un fleuve s'est déversé sur leur existence, etc. » (Job 22:15-16). Tu sais aussi comment finirent Pharaon, San'hèriv, Navoukhadnètsar et 'Hiram, qui se prenaient pour des dieux, et de quel châtement *Dieu* les punit pour qu'ils fassent figure d'exemple pour tous les intéressés. Les aspirations débridées ont anéanti tous les peuples antiques connus, et combien d'autres encore que nous ignorons.

Chapitre 8

La nature de la sagesse est la vérité.

[1] N'est-ce pas l'appel de la sagacité et la voix de la perspicacité ? [2] Plantée au sommet des monts, sur les chemins à la croisée des routes, [3] près des portiques à l'entrée de la Cité*, à l'entrée des portes des maisons, elle clame : [4] C'est vous, hommes, que j'appelle ! Ma voix s'adresse aux êtres humains ! [5] Naïfs, comprenez la subtilité ! Sots, comprenez la réflexion* ! [6] Écoutez, car je parle noblement, la rectitude est le seuil de mes lèvres ! [7] Mon palais médite la vérité et l'iniquité répugne à mes lèvres. [8] Toutes mes recommandations sont légitimes, elles ne recèlent ni feinte ni prévention. [9] Elles sont toutes rigoureuses pour qui les appréhende et toutes sont exactes pour qui sait réfléchir. [10] Prenez ma leçon et non l'argent, la réflexion est préférable à l'or, [11] la sagacité est meilleure que les perles et rien au monde ne la vaut.

Portrait de la sagesse : caractère, puissance et richesse.

[8:12] Moi, la sagesse, j'habite la subtilité, la délibération réfléchie est ma trouvaille. [13] La crainte de Dieu est la haine du mal ; et j'ai haï la vanité personnelle, l'arrogance nationale*, l'habitude de la malignité et le manque de parole. [14] A moi le conseil et la clairvoyance, je suis le discernement, la puissance est mienne. [15] Grâce à moi les rois règnent, les magistrats décrètent le droit. [16] Par moi gouvernent les princes, les grands seigneurs et tous les juges rendant justice*. [17] J'aime qui m'aime* et les matinaux qui me cherchent me trouvent. [18] Auprès de moi sont la richesse et la considération, un capital solide et l'équité. [19] Mon fruit est meilleur que l'or et le diamant, ma récolte vaut davantage que le bel argent. [20] Je conduis

[8:1-3] « Plantée au sommet des monts », sagacité et perspicacité sont pris comme un sujet unique et font entendre leur voix à tout l'univers. « A la croisée des routes » sur les lieux de passage ; selon **Radak**, il s'agit d'une allusion aux maisons d'étude. « À l'entrée de la Cité », les tribunaux siégeaient aux portes de la Cité.

[6] **Saadia Gaôn** : Il a intentionnellement placé le discours de la sagesse à la suite des propos rusés et mensongers de la femme dans la parabole précédente. Car celui qui profère ce genre de discours craint par-dessus tout qu'on examine ses dires et qu'on les analyse. Alors que, par contraste, le seul but et la seule fin d'une parole de sagesse est précisément qu'on l'examine. Car le locuteur sait que plus on interroge et on analyse son discours, plus le goût pour ses paroles augmente, du fait qu'il en ressort toujours davantage de sens. C'est pourquoi la sagacité proclame ouvertement : « Écoutez, car je parle noblement, etc. », *i.e.* je ne feins jamais, je ne parle que si la rectitude le commande.

[12] **Rachi** : Dès qu'un homme apprend la Torah, il devient subtile dans tous les domaines, cf. *Sota* 21 b. La « délibération réfléchie » est l'activité propre de la sagesse, elle constitue en quelque sorte sa « découverte ». **Ramak** : La pensée se dérobe et se cache au fond du cœur, et c'est par la sagacité que l'on découvre et connaît la pensée de son cœur. — Notez que la proclamation de la sagesse continue *sans interruption* jusqu'à la fin du chapitre.

[16] La sagesse enseigne la loi et le droit, car elle seule est la vraie souveraineté.

[17] La sagesse ne fuit pas ceux qui la cherchent, elle vient au contraire à leur rencontre.

sur la voie de la charité, selon les chemins de la justice. [21] J'ai de quoi* léguer à mes amants, je remplirai leurs coffres.

Antériorité de la sagesse.

[8:22] *Dieu* m'a acquise lors des prémices de son cheminement, avant ses œuvres d'antan. [23] D'éternité j'étais intronisée, dès l'origine, antérieurement à la terre. [24] Je naquis alors que l'abîme n'existait pas, ni les sources aux eaux impétueuses. [25] Alors que les montagnes n'étaient pas encore érigées, avant les vallées je naquis ; [26] avant qu'Il n'ait fait le sol ferme et ses dehors, et le commencement de la poussière du monde*. [27] Alors qu'Il établissait les cieux j'étais là*, lorsqu'Il traça un cercle sur l'abîme, [28] quand Il affermit les nuées célestes et renforça les sources de l'abîme* ; [29] lorsqu'Il imposa à la mer une limite, afin que les eaux ne lui désobéissent pas, et qu'Il fixa les fondements de la terre. [30] J'étais adoptée par Lui*, je vivais un jeu jour après jour, riant en Sa présence à tout moment ; [31] jouant avec le monde habité : mon ravissement est pour l'humanité.

Bonheur de ceux qui entendent raison, malheur des autres.

[8:32] Dès lors, mes enfants, obéissez-moi, heureux ceux qui perpétueront ma voie. [33] Entendez raison et devenez judicieux, et ne me reniez pas*. [34] Heureux qui m'écoute, qui adhère à mes portes jour après jour, et garde les montants de mon entrée. [35] Car, qui me trouve, trouve la vie et suscite la faveur de *Dieu* ; [36] mais, qui faute envers moi extorque son âme, ceux qui me haïssent sont tous amants de la mort.

[20] Selon **Meïri**, le verbe לָהִיב est transitif, non pas « je vais » mais « je conduis ». La sagesse enseigne à pratiquer la générosité équitablement et raisonnablement, car la charité peut se révéler injuste si elle est pratiquée sans discernement, et qu'elle nuit au donateur, à sa famille ou à ses proches.

[21] Les amants de la sagesse ont la vérité et l'éternité pour compagnie, comme le montre la suite.

[22] La sagesse se déclare antérieure au monde, soit parce qu'elle fut l'instrument de sa création, soit parce qu'elle en est la cause finale. Voir plus haut 3:19.

[27] L'abîme est le gouffre aqueux au sein duquel le Créateur a placé le monde. Il traça un cercle (qui constitue la première sphère, sur laquelle sont disposées les étoiles) au sein de l'abîme, et forma le monde à l'intérieur de l'espace défini par le cercle. Le cercle est donc une frontière dans l'abîme que celui-ci ne doit pas franchir afin de ne pas submerger le monde.

[29] Il fixa une limite à la mer afin qu'elle ne submerge pas les continents. Et il figea les parties immergées de la terre de façon que les eaux ne les emportent pas.

[30-31] Selon **Rachi** les deux derniers versets racontent l'attente de la Torah deux mille ans après la création du monde, jusqu'à l'époque de la génération de la sortie d'Égypte où elle fut dévoilée. Pendant cette période de latence, la Torah se jouait des hommes et en riait. Ensuite elle leur fut donnée.

[36] **Radak** : Tout homme est naturellement disposé à la sagesse ; ainsi qui ne l'étudie pas fait violence à son âme et lui extorque ce qui lui revenait de droit.

Chapitre 9

Comparaison de la sagesse et de la sottise : le goût du sens et le goût de la fraude.

[1] La sagesse a bâti sa demeure, elle a taillé ses piliers au nombre de sept. [2] Elle a découpé sa viande et tiré son vin, et même dressé sa table. [3] Elle a envoyé ses jouvencelles proclamer au sommet des monts de la Cité : [4] Que le naïf se tourne par ici ! À qui est dénué de cœur elle dit : [5] Venez vous nourrir de mon pain et boire le vin que j'ai tiré. [6] Renoncez aux naïvetés et vous vivrez, suivez la voie du discernement. [7] Qui raisonne le cynique, y gagne l'infamie, et qui réprimande l'inique, son défaut. [8] Ne corrige pas le cynique, il te haïrait ; corrige le sage et il t'aimera. [9] Donne au sage il en sera plus judicieux, enseigne au juste et il accroîtra son instruction.

[10] La crainte de *Dieu* est le commencement de la lucidité, et la tournure d'esprit des gens réservés est la perspicacité*. [11] Car grâce à moi tes jours se multiplieront et des années de vie te seront ajoutées. [12] Si tu es devenu judicieux le profit en est pour toi, et si tu es devenu cynique tu en porteras seul la faute.

[9:13] La femme sottise est jacassante, elle est naïve et ne comprend rien*. [14] Elle siège à l'entrée de sa demeure, sur le trône des monts de la Cité. [15] Elle appelle les passants qui

[9:1-2] **Rachi** : C'est une parabole de la création du monde. La sagesse a construit le monde en sept jours (comparez à 3:19 plus haut), telle une demeure offerte aux hommes dans laquelle ils trouvent, comme sur une table dressée, de quoi satisfaire tous leurs besoins. **Ramak** : Il s'agit d'une allusion aux différentes formes de sagesse (le mot *הכמות* au début du paragraphe est au pluriel), chacune a bâti sa demeure : ce sont les sciences théoriques et pratiques, offertes à l'intelligence des hommes, chacune dans son domaine particulier. Le nombre « sept » n'a pas dans ce cas une signification précise, il indique une pluralité en général, comme par exemple plus haut 6:31 et la note complémentaire.

[3] Selon **Rachi**, les « jouvencelles » sont le premier homme et sa femme, ou encore Moché et Aharon. Selon **Ramak**, ce sont les leçons et les corrections de la vie qui frappent les naïfs (cf. plus haut 1:20 sq.). Selon **Radak**, ce sont les enseignants et les maisons d'étude.

[6] La sagesse a construit un univers ordonné (les sept piliers sont les jours de la création), un monde prêt à accueillir et à combler l'humanité, à condition que celle-ci le considère du point de vue de son intellect et qu'elle suive les prescriptions de son intelligence.

[7] Suite du message que la sagesse adresse aux hommes : on peut corriger le naïf de sa naïveté mais non l'inique de son iniquité. **Rachi** : L'inique retourne la critique qui lui est adressée contre son auteur, et l'affuble ainsi de son propre défaut : « pour qui te prends-tu, en fait tu es pareil que moi ».

[8] **Saadia Gaôn** : Ne blâme pas le cynique au moyen d'une chose qui provoquerait sa haine. — En d'autres termes, celui qui sait manier la critique avec habileté et discrétion n'est pas concerné par cette interdiction. Mais cette atténuation n'est pas convaincante, voir *Yévamot* 65 b traduit ci-après. Il est question ici de gens qui ne supportent aucune critique, et qu'il est donc interdit de réprimander. L'atténuation de Saadia Gaôn nous paraît mieux s'appliquer au naïf qu'au cynique. Voir la définition du cynique plus loin 21:24. **Talmud** (*Yévamot* 65 b) : Rabbi Ila dit au nom de Rabbi Elazar ben Rabbi Chimôn : De même qu'il nous est commandé de réprimander notre semblable s'il peut l'entendre, inversement il nous est interdit de le faire s'il ne peut pas l'entendre. Rabbi Aba dit : C'est même une obligation d'agir ainsi, selon les mots : « Ne corrige pas le cynique il te haïrait ; corrige le sage et il t'aimera ».

[10] La lucidité consiste en un regard dépourvu d'aménité sur la nature humaine. On ne saisit pas ce regard braqué sur soi sans appréhension. La crainte en est le signal, et c'est elle qui le délivre : comme regard de *Dieu* braqué sur l'homme. Voir plus loin 15:3, 15:11 et 16:2.

[11] Grâce à la crainte et à la lucidité.

œuvrent à rectifier leur conduite : [16] Que le naïf se tourne par ici ! À qui est dénué de cœur elle dit : [17] Les eaux volées sont délicieuses, le pain des secrets est voluptueux ! [18] Et il ignore qu'il n'y a là que des ombres, et qu'elle l'a invité dans le gouffre du tombeau.

DEUXIÈME SECTION

Chapitre 10

Réflexions et enseignements divers sur la sagesse et la vertu.

[1] Paraboles de Salomon :

Un fils judicieux fait la joie de son père, un enfant sot le chagrin de sa mère.

[10:2] Les trésors de l'iniquité ne servent à rien, seule la charité sauvera de la mort.

[10:3] Jamais *Dieu* n'affame l'âme du juste, la turpitude des iniques les proscrit*.

[16-18] L'appel de la femme sotte fait pendant à celui que la sagesse adresse aux hommes au début du chapitre, elle emploie des tournures similaires, mais elle excite l'imagination et non l'intellect. **Saadia Gaôn** applique en particulier la symétrie du chapitre à l'exposé des différences entre les Monothéistes et les Polythéistes (Dualistes, Trinitaires, etc.), et entre *Rabbanim* et *Karaïm*. — La symétrie de la femme sotte et de la femme sage est l'un des enjeux fondamentaux de ce livre. Elle recoupe en fait une dimension de la langue elle-même. Ainsi, le mot טעם signifie d'un côté sens ou raison, et de l'autre goût ou jouissance. On goûte le sens et on en jouit, telle est explicitement la nature de la sagesse (voir plus haut 2:10, plus loin 16:21, 16:24, 23:3, etc.). Il faut, et c'est l'enjeu des paraboles de ce livre, l'apprentissage de la finesse pour discerner parmi les causes de la jouissance celles qui relèvent de la sagesse et celles qui relèvent de la sottise, problème qui ne se résume pas à quelques formules. Si l'on s'en tient à l'examen superficiel de la présente parabole, on reconnaît immédiatement une différence fondamentale entre sagesse et sottise, ou plutôt entre la sagesse véritable et celle qui ne l'est pas. C'est que la sagesse véritable ne craint pas de s'exposer, elle s'affiche au bras de son mari. L'autre est par définition une volupté dérobée, son plaisir est occulte et naît du secret même.

[17] Métaphores de l'adultère, et à travers lui de toute pratique intellectuelle ou morale, telle la magie, la cabale, l'idolâtrie, la calomnie, pour lesquelles l'ombre est indispensable et dont le bénéfice se joue dans le secret de l'interdit. — **Talmud** (*Sanhèdrin* 75 a) : Depuis que le Temple a été détruit, le goût du rapport entre les sexes a été retiré et donné aux fauteurs, selon les mots : « Les eaux volées sont délicieuses, le pain dérobé est voluptueux ».

[18] **Meïri** : Ici s'achève la première partie du livre, ensuite commence la deuxième partie. Celle-ci n'est pas ordonnée en sections continues comme la première ; elle est constituée de versets isolés, qui ne comportent en général entre eux ni liaison ni composition, et se suivent simplement par juxtaposition. Chaque verset a un sujet propre, et peu d'entre eux sont liés. Cependant, la plupart des versets traitent de façon explicite de la croyance dans la récompense et le châtement, un petit nombre d'entre eux sont des remarques touchant la sagesse politique, et quelques uns encore traitent de sujets de Torah. À cela se combine ce qui, en chaque verset, est exprimé de façon implicite au sujet de la perfection du corps et de l'âme.

[10:2] La charité et la générosité ont foncièrement le même enjeu que la sagesse et la philosophie. Car ces deux sortes de discipline, morale et intellectuelle, ont en commun d'instituer un rapport au monde, en particulier un rapport de chacun à son propre corps et à ses propres biens, fondé sur le détachement, la distance et la séparation. C'est pourquoi toutes deux, charité et sagesse, déplacent les enjeux de la vie et de la mort. Et de même que sagesse et philosophie habituent l'intelligence à se séparer du corps par l'exercice de la pensée, et lui découvrent ainsi une autre vie, purement intellectuelle, par delà la mort du corps ; pareillement en s'habituant à donner ses biens généreusement, on se sépare des choses matérielles par amour. Et alors que l'inique ne voit dans cette séparation (l'acte de donner ou bien la mort) qu'un fait négatif et un arbitraire insensé, l'homme charitable sait que celle-ci lui découvre une autre vie.

[10:4] Le misérable récolte une poignée de perfidie, tandis que la main des intègres s'enrichit*.

[10:5] Le fils intelligent récolte pendant l'été, l'enfant déshonorant dort pendant la moisson.

[10:6] La Providence favorise le juste, la bouche des iniques est ensevelie sous leur cupidité*.

[10:7] La remémoration d'un juste est providentielle, le nom des iniques doit pourrir.

[10:8] Le cœur judicieux saisit le précepte, l'idiot se défoule par les lèvres*.

[10:9] Qui va bonnement va sûrement, l'insidieux sera démasqué.

[10:10] Un clin d'œil provoque l'affliction, l'idiot se défoule par les lèvres*.

[10:11] La bouche du juste est une source de vie, la bouche des iniques masque la cupidité.

[10:12] La haine éveille les querelles, mais toutes les défaillances sont occultées par l'amour.

[10:13] Sur les lèvres perspicaces paraît la sagacité, mais la trique seule convient à qui est dénué de cœur.

[3] Ce verset prolonge le précédent : le précepte de *Dieu* de pratiquer la charité ne nuit jamais aux biens du donneur. Tandis que le désir insatiable des oppresseurs qui s'emparent des biens d'autrui par la violence les proscriera à jamais, car ils ne seront jamais rassasiés et extorqueront toujours davantage jusqu'à se détruire eux-mêmes. Voir aussi plus loin 11:3 et 13:25.

[4] Le rapport de profit dans la sagesse est l'inverse du rapport de profit économique. Ainsi, le perfide rusé ne gagne rien dans la sagesse, seul le droit fait des bénéfices. **Rachi** applique en tout endroit les qualificatifs de pauvre et riche à la connaissance de la Torah. Il explique donc que, qui est pauvre dans la Torah, professe un enseignement faux, tandis que les hommes intègres (הרופים) sont les hommes probes (ישרים), qui tranchent (הורצים) les choses selon leur vérité et dont le jugement est honnête.

[6] Leur unique sujet de conversation concerne les moyens de se procurer quelque bien, leur bouche est devenue muette pour toute autre chose, tandis que la parole du juste reste toujours libre. Cf. verset 11 plus loin.

[7] Se remémorer les actes d'un juste est une « chance », qui guide et sauve l'humanité ; tandis que le souvenir des iniques profane l'idée que l'on se fait de la vie, il ne faut le mentionner que pour le dénigrer. **Rabbénou Yona** : On ne doit mentionner un juste que pour le louer, et on n'a pas le droit de le dénigrer ni même simplement d'évoquer son nom en vain. Car la plupart des souvenirs que l'on se remémore au sujet d'un homme a trait à ses actions et à ses paroles. Or dans les actes et les paroles d'un juste il n'est rien de vain ni de susceptible d'être dénigré selon les mots : « Son feuillage ne tombe pas » (Psaumes 1:3). Tandis que le dénigrement doit nécessairement accompagner le souvenir d'un homme inique. De même que, lorsqu'un arbre pourrit, il exhale sa propre odeur de pourriture, pareillement la mention du nom d'un inique s'accompagne nécessairement du dénigrement. Car le discrédit n'est pas dû à celui qui l'évoque mais au personnage évoqué, et celui qui en parle n'en tire aucun plaisir. Ce verset nous enseigne donc que le rappel des vices et des travers des gens iniques est une obligation, et qu'il ne faut pas en attribuer la faute à celui qui le prononce mais à l'iniquité de l'injuste et au souvenir qu'il a laissé (cf. *Yoma* 38 b).

[8-9] **Meïri** : les versets 8 et 9 sont des métaphores du comportement des hommes dans les parties et les principes de la Torah que l'intellect est impuissant à démontrer, et qui ne sont connus que par la tradition prophétique. Le sage et l'homme de bien se fient à la tradition prophétique, mais l'idiot veut des preuves et des démonstrations, il réclame l'impossible, trébuche, puis s'égare. Voir le commentaire de Meïri sur les principes de la Torah dans la seconde partie (*Études et Approfondissements*), chapitre II.

[10] Le corrupteur vit de l'incitation au mal (ses clin d'œil) et veut la faute d'autrui, tandis que l'idiot se contente de débiter son ignominie sans chercher davantage. Comparez au verset 8 plus haut, dans tous les cas l'idiot parle mais ne fait rien. La seule opposition réelle concerne le juste et le corrupteur.

[12] **Rachi** : Parabole du rapport entre Israël et l'Unique, qui est providentiel. Lorsque les enfants d'Israël fautent, leurs égarements passés leur sont à nouveau reprochés en plus de leur faute actuelle, et la querelle présente avec leur Juge redouble. Tandis que lorsqu'ils améliorent leurs comportements, leurs précédents forfaits sont oubliés.

[10:14] Les sages dissimulent leur réflexion, la bouche de l'idiot est sa ruine prochaine.

[10:15] Le capital est la citadelle du riche, la ruine des pauvres est due à leur misère.

[10:16] L'œuvre du juste procure la vie, la moisson de l'inique rapporte la faute.

[10:17] La voie de la vie est de souffrir la sanction, qui néglige les remontrances se fourvoie*.

[10:18] Les lèvres mensongères dissimulent la haine, et le dénigrement dénote le sot.

[10:19] Dans le flot des paroles la défaillance n'a plus de cesse, intelligent qui sait retenir ses lèvres.

[10:20] La langue du juste est une monnaie de choix, le cœur des iniques est étriqué.

[13] **Rachi** : Le verset décrit deux attitudes vis-à-vis de la remontrance. L'homme perspicace reçoit la critique intelligemment, il l'accepte et s'efforce de la comprendre ; tandis que le sot ne comprend (ne se repent) que lorsque les coups pleuvent.

[14] Selon **Rachi** et **Ramak**, il faut enfouir la réflexion au fond de soi, la dissimuler, car une réflexion exposée à autrui court à la perte et à l'oubli. **Meïri** soutient la symétrie du verset : le sage sait qu'une parole ne doit être dite qu'en temps opportun, tandis que l'idiot saute sur toute occasion de se faire entendre, et cause ainsi sa ruine par ses révélations inopportunes. — Ici, comme partout ailleurs dans ce livre, il faut soigneusement distinguer la loyauté et la droiture de l'homme intelligent de la spontanéité du sot qui livre ses secrets. Seul l'imbécile ignore que tous les hommes s'avancent masqués. Seul l'homme loyal sait que le masque n'implique pas la tromperie. Dans le même sens voir plus haut 2:1, les versets 9 et 11 de ce chapitre, plus loin 12:23, et Psaumes 119:11.

[15] **Radak** : La fin n'est pas tautologique, il veut dire que leur indigence finit par les briser et par anéantir en eux toute volonté. **Rachi** applique ce verset à l'étude de la Torah, qui est la seule source de la véritable richesse. Mais selon **Rabbénou Yona**, il faut inverser le sens de la parabole, car l'auteur exprime dans ce verset le point de vue de la sottise, qu'il oppose au point de vue de la sagesse exposé au verset suivant. Le riche qui voit dans sa fortune sa réussite, comme le pauvre qui voit dans sa misère son échec, ne reflètent que le point de vue commun préoccupé de réussite sociale et mondaine. Tandis que le juste ne recherche dans tous ses actes que la vie et la vérité. Pauvreté et richesse n'ont pas un sens en soi, la richesse n'est qu'un moyen en vue d'une fin, laquelle diffère selon qu'un juste ou un inique l'utilise. La récolte de l'homme inique n'est aussi qu'un moyen remis entre ses mains, mais il est à prévoir qu'il en fera usage pour assouvir ses passions et augmenter ses fautes.

[17] Comp. à 6:23 plus haut et 12:1 plus loin.

[18] Si le rapport entre les éléments du verset est de l'ordre du signe (de la trace), celui-ci nous apprendrait à surprendre la haine derrière un mensonge, et la bêtise derrière le dénigrement. Mais si l'on considère que les éléments du verset sont liés par un rapport de cause à effet, ce qui est peut-être plus naturel, on est conduit à un paradoxe : « Masquer la haine est œuvre de mensonge, exprimer le dénigrement est sottise ». Le texte enseignerait qu'il n'est pas d'issue prochaine à la haine : soit elle se cache, elle induit donc le mensonge ; soit elle se libère, elle est alors une sottise, car seul un sot peut s'imaginer qu'il est bon de tout dire, qu'il faut à tout prix dévoiler le fond de son cœur. La seule issue véritable de la haine consisterait à l'exprimer de telle manière que l'autre soit capable d'en comprendre les motifs, au cours d'une explication privée. Telle est l'interprétation de **Rabbénou Yona**, qui renvoie à Lévitique 19:17. Mais **Ramak**, tout en respectant les termes du paradoxe, ne voit dans ce verset qu'une manière de gérer à posteriori une situation sans issue. Il l'associe au verset suivant et explique ainsi : les lèvres mensongères dissimulent la haine tandis que le sot la dévoile ; or, dans le flot de ses paroles haineuses, il ne pourra éviter la faute ; alors que l'intelligent ment, il est vrai, mais en retenant ses lèvres il se retient aussi de fauter.

[19] Le propos vaut même pour les conversations ou les discours touchant la Torah et la sagesse, cf. *Pirqué Avot* 1:17. **Rabbénou Yona** : il ne faut jamais se fier à nos premières intuitions ou à nos impulsions. Mais en toute circonstance, il faut évaluer la première pensée qui nous vient, en vérifier l'exactitude et la pertinence, ce qui revient en fait à la corriger, puis l'exprimer ensuite. Dès lors, puisque le rythme de la plupart des conversations courantes ne laisse pas place à la réflexion, on ne peut y dire que des bêtises.

[20] La langue du juste est *pondérée* comme la bonne monnaie, accordant de l'importance à ce qui en a et négligeant ce qui n'en a pas. L'inique est fermé à toute compréhension sérieuse, il ne connaît que ses passions. **Rabbénou Yona** : le cœur désigne ici la trempe du caractère. L'homme inique ne se domine pas suffisamment

[10:21] Les lèvres du juste dirigent la foule, tandis que les idiots meurent faute de cœur.

[10:22] Seule la Providence de *Dieu* enrichit sans y ajouter l'affliction*.

[10:23] C'est comme un jeu pour le sot de se montrer obscène*, et pour le perspicace de se montrer judicieux.

[10:24] Ce qui effraie l'inique sera son sort, et le désir des justes se réalisera.

[10:25] Tel le passage d'un ouragan, déjà l'inique a disparu, alors que le fondement du juste est éternel.

[10:26] Du vinaigre sur les dents et de la fumée dans les yeux, tel est le paresseux pour ses mandataires.

[10:27] La crainte de *Dieu* ajoute des jours, les années de vie des iniques sont amputées.

[10:28] L'espérance des justes est une joie, l'espoir des iniques se dissipera.

[10:29] La voie de *Dieu* est la forteresse de l'honnête homme et la ruine des hypocrites.

[10:30] Le juste ne ploiera pas éternellement, ni les iniques n'habiteront toujours la terre.

[10:31] La bouche du juste fait éclore* la sagacité, la langue duplice sera tranchée.

[10:32] Les lèvres du juste savent agréer, la bouche des iniques ne sait que rétorquer*.

pour réfléchir sérieusement à chaque chose, il prend des décisions prématurées. Alors qu'au contraire chaque décision du juste a été pesée et calculée, comme un changeur sélectionne le meilleur argent, et choisit les meilleures pièces.

[21] Soit parce qu'ils ne comprennent rien aux paroles du juste, soit parce qu'ils ont pris pour guide un homme « dénué de cœur », un imbécile.

[22] La providence divine fournit l'occasion à qui sait attendre. Mais qui force le sort et remue ciel et terre pour s'enrichir, sa quête s'achèvera dans l'amertume. Et, de façon plus générale, le juste sait se satisfaire de ce que la providence lui donne, cf. *Pirqué Avot* 4:1.

[24] Pour l'inique, voir Genèse 11:4 sq., pour le juste, voir *Chèmot* 6:2 sq. avec le commentaire de Rachi.

[25] Le terme עולם signifie l'éternité, la perpétuité dans la langue biblique. Mais, dans la langue de la Michna, il désigne le « monde ». Voir aussi plus loin 22:28, 23:10. De là découle un autre sens de la formule : « le juste est le fondement du monde » (**Rabbénou Yona**). Au sens où le monde suit un cours qui n'est ni contingent ni arbitraire, mais qui est fondé au contraire sur la raison et l'équité. Le juste est donc profondément enraciné dans la vérité du monde, qu'il habite en suivant et en imitant l'ordre de la Providence. Tandis que l'inique est foncièrement étranger à la vérité du monde. Malgré sa réussite économique, politique ou sociale, l'inique n'appartient pas à l'ordre du monde, il n'y a aucune place. Il est donc emporté au moindre bouleversement, à la moindre inflexion du cours du monde et de l'histoire.

[26] **Rabbénou Yona** : Parabole de la négligence et de la paresse dans l'observance des préceptes de la Torah. Les préceptes de la Torah sont une sorte de mandat, l'humanité est mandatée par *Dieu* pour accomplir la Torah.

[28] Ces deux sortes d'espoir sont contradictoires, la réussite de l'un implique la disparition de l'autre. Autre explication, l'un espère dans une chose éternelle, l'autre dans une chose périssable et vaine.

[29] La « voie de *Dieu* » désigne ses préceptes, cf. Osée 14:10. L'assurance qu'un homme tire des préceptes de la Torah, ou au contraire le dommage qu'il en subit, révèle le fond de son cœur et le mobile véritable de ses agissements. Mais **Rabbénou Yona** rapproche l'expression « voie de *Dieu* » de *Chèmot* 33:13 : il s'agit alors de la façon dont le Créateur régit le cours du monde.

[30] Y compris en ce monde, car il est contraire à l'ordre des choses que le triomphe des iniques dure.

Chapitre 11

- [1] Une balance frauduleuse est un dégoût pour *Dieu*, il n'agrée que le poids intègre.
- [11:2] Avec l'effronté vient l'infamie, avec les pudiques la sagacité.
- [11:3] La simplicité des droits est leur guide, la perversion des malhonnêtes les capturera*.
- [11:4] La richesse ne sert à rien au jour de la Furie, seule l'équité sauvera de la mort.
- [11:5] La probité de l'honnête homme aplanira son chemin, et c'est par son iniquité que tombera l'inique.
- [11:6] La probité des droits les sauvera, les malhonnêtes seront happés par leur turpitude.
- [11:7] A la mort de l'inique l'espoir se perd, et le souhait des imposteurs se dissipe*.
- [11:8] Le juste se délivre de l'oppression, et l'inique prend sa place.
- [11:9] La bouche de l'hypocrite anéantit son semblable, le juste s'en tire judicieusement.
- [11:10] Le bonheur des justes est le triomphe de la Cité, et la chute des iniques fait sa joie.
- [11:11] La providence des droits institue la Cité, la bouche des iniques provoque sa décadence.

[11:1] Cf. Deutéronome 25:13-15. **Meïri** : Bien que la chose soit connue comme précepte de la Torah, Salomon n'a pas craint de répéter dans son livre des préceptes particuliers. Il est possible que son propos comporte en outre une indication à l'intention des gouvernants, des juges et des sages chargés d'instituer la loi, de ne jamais rendre un verdict sur la foi de prétextes et de comparaisons entre les choses, car une simple erreur aurait des conséquences irréparables, mais sur la foi de témoignages fondés et clairs, ce qui est nommé ici « un poids intègre ».

[2] Le contexte social de la formule est clair : seuls les gens pudiques s'abordent avec intelligence, les effrontés se heurtent par leur parole et provoquent calomnie et infamie. Mais, comme dans tout le livre, le contexte social sert aussi à figurer le rapport des hommes à la sagesse et à la Torah. Qui traite des sujets qui relèvent de la sagesse (métaphysique, sens des préceptes de la Torah, etc.) avec effronterie détruit leur réputation dans le monde, seuls les gens pudiques savent en parler avec sagesse.

[3] **Rabbénou Yona** : La perfection des dispositions habituelles aux gens droits les guide et les protège de toute embûche dans leurs actes, comme on dit aussi plus haut : « Dans ton cheminement, il te guidera » (6:22). En revanche, la malhonnêteté (בגידה) est le contraire de la droiture. Car le contraire de la droiture du point de vue moral consiste à rendre le mal pour le bien. L'expression « perversion des malhonnêtes » (סלף בוגדים) désigne le détournement et l'inversion des bonnes dispositions qui résultent de leur malhonnêteté. Car leur malhonnêteté se renforce chaque jour par leur activité et leur appétit, et ils acquièrent ainsi naturellement des dispositions de plus en plus mauvaises. C'est cette perversion qui les « capturera », car ils ne pourront la dominer ni s'en déprendre et en revenir, au sens où il est dit plus haut : « Les idiots meurent faute de cœur » (10:21).

[4] De la mort brutale et furieuse, du châtement divin. Cf. plus haut 10:2.

[6] **Rabbénou Yona** : L'homme droit connaît la droiture, parce qu'il l'a choisie et qu'il l'aime. Et du fait de son amour pour la droiture, il peut supporter toute chose pénible que la droiture exige de lui. Il accepte ainsi de se soumettre à la vérité, comme le disent les moralistes : « Accepte la vérité même si elle est amère ». Et l'honnêteté de l'homme droit le sauvera des préjudices suscités par sa soumission à la vérité. Tandis que rien ne sauvera le malhonnête qui a fait choix de ne pas supporter la moindre situation pénible et pour lequel tout préjudice est une chute.

[7] Tant que l'inique est en vie, il peut se repentir ; une fois mort, il n'est plus d'espoir pour lui : son lot est la perte. Et le souhait des trompeurs, de triompher et de s'imposer en ce monde par la ruse et le mensonge, se dissipe aussi à leur mort.

[8] **Rachi** associe ce verset au précédent : la mort de l'homme inique délivre le juste de la détresse.

[9] **Rabbénou Yona** : Le juste ne se laisse pas séduire par les faux-semblants de l'hypocrite, en particulier la louange n'a pas prise sur lui. Cf. *Nida* 30 b : Sois juste et ne sois pas inique ; mais même si le monde entier te qualifiait de « juste », considère toi encore comme injuste.

[11:12] Qui méprise son semblable manque de cœur, le perspicace ne se départira pas de son silence.

[11:13] Le médisant dévoile le secret, l'esprit vérac occulte la chose*.

[11:14] Faute de stratagèmes un peuple s'écroule, son salut réside dans le nombre de ses conseillers.

[11:15] Le malheur désolera quiconque s'est porté garant pour l'étranger, mais qui hait les serreurs de main est confiant.

[11:16] La dame gracieuse soutient la dignité, les tyrans soutiennent le luxe.

[11:17] Le généreux paye tribut à son âme, le cruel ternit sa chair.

[11] Les hommes du commun n'ont pas de démarche originale, ils suivent simplement les modèles sociaux qui leur sont proposés. Lorsque les justes prospèrent, les autres les imitent et la société toute entière tend vers une meilleure concorde. Mais pareille situation étant intolérable aux iniques, ils fomentent des jalousies et des querelles par leurs calomnies, afin que les justes ne soient plus pris comme modèle. La Cité n'est plus désormais qu'une somme de dissensions, chacun ne songeant qu'à son intérêt privé. Car seule l'aspiration à la justice inspire la concorde entre les hommes.

[12] Puisqu'il sait l'origine du mépris, il n'est pas blessé lorsqu'on lui en témoigne, il garde donc le silence. Il s'agit d'une attitude générale de l'homme raisonnable, appliquée ici à un exemple particulier. Cette attitude est tirée de la réflexion sur la nature des défauts et des vices, qui établit que le mal n'est rien en soi, il n'est qu'une privation. Il n'est pas concevable, par exemple, qu'un homme se sente offensé des aboiements d'un chien, car le chien agit par nature et non par volonté. Le chien ne lui « veut » pas du mal par ses aboiements, il aboie comme il digère, comme il dort, comme il mange. Il en va de même de toute attitude qui est la conséquence d'un défaut, dont on connaît les mécanismes, comme ici le mépris qui n'est que la conséquence d'un manque d'intelligence et de compréhension. Car une fois que le défaut a fait son œuvre, et que ses mécanismes ont déroulé leurs conséquences jusqu'au bout, le comportement qui le conclut n'est pas plus volontaire qu'une digestion. Lorsqu'un homme est ainsi « agi » par sa nature, et que son comportement n'a plus rien d'intelligent, le perspicace ne s'en offusque pas davantage que de l'aboiement d'un chien.

[13] Le médisant dévoile le secret d'autrui, ou encore d'après **Saadia Gaôn**, les secrets de la Torah ; l'homme sincère sait que certaines choses doivent être tues. **Talmud** (*Sanhèdrin* 31 a) : On apprend de ce verset qu'un juge, à l'issue d'un procès, ne doit pas déclarer qu'il était en faveur de l'accusé, mais qu'il n'a rien pu faire contre l'avis de la majorité. On raconte qu'un disciple ayant rapporté une chose qui avait été dite dans l'académie vingt-deux ans auparavant fut expulsé de l'académie par Rav Ami, pour la raison qu'il avait « dévoilé un secret ».

[15] **Rabbénou Yona** : L'étranger est celui dont l'honnêteté n'a pas été prouvée. On ne sait pas s'il sera fidèle ou non à ses engagements. Voir plus haut 6:1-5 et plus loin 20:16.

[16] Métaphore d'Israël et des peuples du monde. Ainsi **Rachi** : « La dame gracieuse » c'est la communauté d'Israël, elle « soutient la dignité » en se sacrifiant toujours pour l'honneur de l'Unique, qui est providentiel, et de sa Torah. Tandis que « les tyrans soutiennent le luxe » : ce sont les descendants d'Édom qui se rassemblent pour le pillage et le vol. **Rabbénou Yona** : Les gens qui imposent leur terreur au pays des vivants sont nommés « tyrans » (עריצים), de l'expression « ne soyez pas terrorisés (תעריצו) n'ayez pas peur » (Deutéronome 1:29), et pareillement Psaumes 37:35 et Job 27:13. Ces gens soutiennent la richesse, ils n'ont d'autre souci que d'affermir et d'accroître leur richesse et leurs possessions, car grâce à elles ils dominent les autres par la terreur. Et ils aiment plus que tout qu'on les craigne et qu'on soit terrorisé par leurs préjugés, plus que l'honneur et la considération sociale, au point qu'ils cessent toute activité charitable, et qu'ils lorgnent du côté de la violence et de la spoliation pour augmenter leurs revenus. Ces gens sont dans l'erreur totale, car ils s'imaginent que leur gloire réside dans la peur qu'ils inspirent aux créatures par leur richesse, et ils ignorent que la dignité naît de l'aptitude à agir correctement, à bien se comporter et à demeurer humble. Car c'est seulement ainsi qu'un homme est aimé et agréé des autres, qu'il est considéré à leurs yeux et qu'ils le regardent avec admiration. Mais les gens iniques sont aveuglés par la vilénie de leur cœur, qui les conduit à croire que la méchanceté et la terreur dont ils ont fait choix est la condition inévitable de l'honneur.

[17] **Rabbénou Yona** : L'homme généreux cherche à s'élever et à pratiquer la vertu en suivant la voie moyenne ; il affermit donc à la fois son âme et son corps en les éduquant et en subvenant à leurs besoins. Tandis que l'homme cruel veut s'élever en suppliciant son corps et son âme, et ne parvient qu'à se ternir ; car il n'y a pas

[11:18] L'inique accomplit une œuvre trompeuse, qui sème la charité retient la vérité dans ses filets*.

[11:19] C'est vrai, le propre de la charité est la vie, et qui poursuit le mal veut sa mort.

[11:20] Les cœurs tortueux sont un dégoût pour *Dieu*, il n'agrée que les manières simples.

[11:21] D'une main à l'autre* le mal n'est pas absous, mais la descendance des justes en réchappe.

[11:22] C'est un anneau d'or au groin d'un porc, qu'une femme belle détournée du sens.

[11:23] Le Bien est l'unique désir des justes, alors que l'espérance des iniques n'est qu'une furie.

[11:24] Certains dispersent leur richesse et elle en est augmentée, mais qui s'abstient du devoir ne connaîtra que le dénuement.

[11:25] L'âme providentielle sera gavée, et qui sustente autrui sera lui aussi sustenté*.

[11:26] Qui refuse son blé, une nation le maudit ; la Providence favorise le ravitailleur.

[11:27] Qui recherche le Bien, demande la concorde ; qui requiert la violence la subira.

[11:28] Qui est confiant en sa richesse s'écroulera, les justes s'épanouissent comme la feuille des arbres.

[11:29] Qui ternit sa demeure héritera le vent, l'idiot est esclave du cœur sagace.

[11:30] Le fruit du juste est un arbre de vie, le sage acquiert les âmes.

de place pour la cruauté dans la vertu, même envers soi-même. **Rachi** comprend autrement: Le juste est généreux envers sa parenté, qui est comme « son âme », tandis que l'homme cruel ternit sa famille, en l'abrutissant par la peur et l'ignorance.

[18] **Rachi** : L'œuvre de l'inique lui ment, elle lui donne à croire qu'il prospérera grâce à elle, et il finit par tout perdre. Voir plus haut verset 3. Mais les actes du juste sont « vrais », ils réalisent leurs promesses et il en retirera les fruits escomptés. L'image du semeur qui jette d'un geste large se renverse en l'image du pêcheur qui lance un filet, puis le tire vers lui.

[21] Le mal ne change pas de nature en passant d'une main à l'autre, en devenant monnaie courante, reconnue et admise de tous. Et même si le monde finit par tout accepter et par tout confondre, la descendance du juste ne s'y laisse pas prendre.

[22] **Rachi** : Métaphore d'un disciple des sages qui s'émancipe de la tutelle de la Torah, et compromet la beauté de ses dispositions dans des situations sordides, à l'image d'un porc qui salit l'anneau d'or accroché à son nez en furetant dans les poubelles.

[23] **Ramak** : Les iniques éprouvent une irritation constante envers les autres hommes, leur rapport au monde est la hargne. Voir plus loin 22:8. **Rachi** comprend la fin différemment : Ils n'attendent rien d'autre que leur condamnation à l'enfer (« la Furie »).

[24] Ils ne donnent même pas le strict minimum, alors que les premiers se montrent plus généreux envers les autres que ne l'exige la simple justice.

[28] Ils placent leur confiance en *Dieu* et non en leur richesse. Ils sont de ce fait libres de toute dépendance, et ils s'épanouissent naturellement. Ou encore : la délivrance du juste survient toujours à propos, et il prospère sans vains soucis.

[29] **Rabbénou Yona** : L'avare, qui ternit sa famille par les privations physiques, morales et intellectuelles, ne recueillera rien de la richesse qu'il a entassée et économisée. Car ses enfants, abrutis par l'ignorance et les privations de toutes sortes, seront l'esclave du sage. **Rachi** inverse l'ordre des termes dans la première partie : Le paresseux, qui n'a que le vent à léguer à sa descendance, ternit sa famille, et finit par se vendre pour survivre.

[11:31] Oui, le juste paie sur terre*, et plus encore l'inique et le fauteur !

Chapitre 12

[1] Qui aime recevoir une critique aime la réflexion, qui hait les remontrances est bête.

[12:2] Le bon suscite la faveur de *Dieu*, le calculateur amène la condamnation.

[12:3] L'humanité ne peut se fonder sur l'iniquité, la cause des justes ne ploie pas.

[12:4] Une femme résolue est la couronne de son époux, une femme déshonorante pourrit les os.

[12:5] La pensée des justes est attentive à la justice, les stratagèmes des iniques ne sont que fraude.

[12:6] Les paroles des iniques sont une embuscade sanguinaire, la bouche des droits les sauvera.

[12:7] Il renverse les iniques et déjà ils ont disparu, tandis que la maison des justes persistera.

[12:8] Chacun doit être loué selon son intelligence, mais le cœur tordu sera méprisé*.

[12:9] Mieux vaut se faire insignifiant et être son propre esclave, que faire l'important et manquer de pain.

[12:10] Le juste connaît l'âme de sa bête, les apitoiements de l'inique sont cruels.

[30] **Rachi** : En enseignant aux hommes la voie juste, le sage les transforme, et c'est comme s'il les acquérait (cf. Genèse 12:5 et le commentaire de Rachi). Le début du verset peut être traité soit comme un sujet indépendant, le salaire du juste est la vie du monde à venir ; soit dans l'enchaînement avec ce qui suit, les dires des justes donnent la vie à ceux qui les écoutent.

[31] **Midrach Tan'houma** (*Bérakha*, Buber [5]) : Le juste c'est Moché, notre maître, bien qu'il n'avait pas son pareil sur terre, il ne doutait pourtant pas que la mort l'emporterait et il écrivit dans la Torah que son temps était venu et qu'il approchait de la fin (cf. *Dèvarim* 31:14).

[12:2] Ce verset s'entend en des sens très opposés, selon la valeur que l'on donne ici au mot מוֹמֵת **Rachi** : Le bon suscite en Dieu le désir d'apporter du bien au monde ; tandis que le calculateur contraint les hommes à agir mal, cf. Ecclésiaste 9:18. Mais, selon **Saadia Gaôn**, le « calculateur » doit être pris en un sens positif : en sachant analyser une situation, il parvient à la dominer, il vainc son adversaire, il amène la condamnation de ses ennemis. Voir son commentaire, plus loin, sur 14:17.

[3] Cf. 10:25 plus haut.

[4] Cf. plus loin 31:10 sq.

[6] Les justes sauvent l'homme pourchassé par le complot des iniques, par exemple en l'avertissant du danger ou en témoignant en sa faveur au tribunal, cf. II Samuel 17:1 sq. Ou encore, la droiture de la parole du juste le sauvera lui-même de l'embuscade que lui tendent les iniques.

[7] Cf. verset 3 et 10:25 plus haut. Toute épreuve sérieuse met l'homme aux prises avec la vérité, or dans le cas de l'inique celle-ci contredit l'essentiel de sa vie. À moins de se repentir, il disparaît. Tandis que le juste en sort renforcé.

[8] **Rabbénou Yona** : il convient de louer chaque homme en fonction de son intelligence, qu'elle soit grande ou petite, mais il faut mépriser quiconque refuse de reconnaître la vérité, malgré le talent et l'intelligence qu'il déploie pour ce faire.

[10] La plupart des commentateurs suivent le sens premier : Le juste connaît si bien les besoins de chaque membre de sa maison, qu'il se préoccupe même des besoins de ses animaux ; tandis que l'inique ignore complètement la pitié, il ne pratique que la cruauté. Au sens figuré : le juste connaît ses penchants et les dresse comme on dresse un animal, l'inique s'apitoie sur lui-même et s'offre à sa bête.

- [12:11] Qui cultive sa terre se rassasiera de pain, qui poursuit des futilités est dénué de cœur.
- [12:12] L'inique rêve d'un repaire de brigands, la cause du juste est généreuse*.
- [12:13] La faute des lèvres recèle un piège funeste, mais le juste échappe à l'oppression.
- [12:14] Le fruit de la bouche rassasie largement, l'œuvre des mains apportera sa rétribution.
- [12:15] La voie de l'idiot est toujours droite à ses yeux, qui sait écouter un conseil est sagace.
- [12:16] La colère de l'idiot est notoire le jour-même, le subtil occulte l'infamie.
- [12:17] Le parler* vérace déclare le droit, le témoignage mensonger est manigance.
- [12:18] Il est des interlocuteurs blessants comme une épée, la langue des sages soulage.
- [12:19] Les lèvres vérares sont établies à jamais, la langue mensongère ne dure qu'un instant.
- [12:20] La manigance hante les cœurs qui trament le mal, la joie règne dans les cœurs qui conseillent la paix.
- [12:21] Jamais la fausseté n'échoit au juste, les iniques sont couverts de maux.
- [12:22] Les lèvres mensongères sont un dégoût pour Dieu, Il agréa ceux qui agissent avec véracité.
- [12:23] Le subtil masque la réflexion*, le cœur des sots proclame la bêtise.

[11] **Rachi** : Parabole de celui qui révise son étude.

[12] L'inique est la proie de toutes les convoitises, il veut accumuler tous les biens du monde comme dans un repaire de brigands. Le juste est généreux et fécond, à l'image de sa Cause, il donne plutôt qu'il ne prend.

[13] Le « piège » consiste dans la facilité et la légèreté avec lesquelles certaines paroles sont dites, soit parce que leur apparence ingénue ne porte pas à conséquence, soit parce qu'on accorde trop peu d'importance aux mots pour se garder de la médisance ou de la mauvaise philosophie. Une fois dites, pourtant, ces paroles demeurent. Elles s'installent à domicile dans nos esprits, imprègnent nos jugements, et fondent nos habitudes. Seul le juste, qui est capable d'humilité allant jusqu'à l'effacement de soi, sait reconnaître l'erreur de ses propos et avouer le mal dit, et peut ainsi briser ses chaînes.

[14] Métaphore des paroles et des préceptes de la Torah. **Rabbénou Yona** : Selon la lecture : « à l'œuvre des mains Il apportera (ישיב) sa rétribution » ; selon l'écriture : « l'œuvre des mains apportera (ישיב) sa rétribution ». C'est une allusion au propos des Lamentations (3:33-39) : « De la bouche divine ne sortent ni les malheurs ni le bonheur », « car il n'a jamais eu désir de provoquer la souffrance », le malheur n'arrive aux hommes qu'en conséquence de leurs actes.

[15] L'idiot a toujours raison et il sait toujours tout. Le sage ne néglige aucun avertissement.

[16] **Radak** : La méchanceté éclate dans la colère, l'idiot n'y prend garde et provoque son infamie, le sage évite d'exprimer un sentiment dont il aurait ensuite honte. **Rachi** cite un Midrach : L'infamie du premier homme fut notoire dès sa création, car il a fauté en mangeant du fruit défendu le jour même où il a été créé. Mais l'Unique, qui est providentiel, est subtil et il ne désire pas détruire Ses créatures. Il masqua donc l'infamie de l'homme en repoussant l'exécution de son décret de mille ans. Il est dit en effet : « Au jour où tu en mangeras tu mourras » (*Berèchit* 2:17), l'exécution de la sentence fut repoussée d'un jour de l'humanité à un jour du Créateur, soit mille ans.

[17] La parole des témoins entraîne la décision du tribunal. Si leur parole est véridique, le tribunal est l'instance du droit et de la justice ; si elle est mensongère, le tribunal n'est qu'un moyen de coercition entre les mains des témoins. Cela reste vrai même si les témoins mentent pour faire triompher le bien, de toute façon la fonction du tribunal est viciée.

[19] Le témoin qui dit vrai est toujours crédible, celui qui ment ne trompe qu'une fois.

[21] **Rabbénou Yona** : Dieu préserve le juste des faux-pas et l'aide à dominer ses passions, comme dans le **Talmud** (*Yoma* 38 b) : Dès qu'un homme s'est gardé de la faute une fois, puis une deuxième fois, les fois suivantes c'est l'Unique, qui est providentiel, qui le garde. C'est pourquoi « la fausseté n'échoit jamais au juste », au sens où il devrait subir une situation « fausse » pour lui.

[12:24] La main des intègres dominera, la perfidie* sera assujettie.

[12:25] Le souci mortifie le cœur, s'affairer au Bien le rend heureux.

[12:26] Le juste est large envers son semblable*, les iniques seront floués par leurs habitudes.

[12:27] Le perfide ne rôtera pas le produit de sa chasse, le confort de l'intègre vaut cher*.

[12:28] Les mœurs charitables donnent la vie, jamais leurs voies ne mènent à la mort.

Chapitre 13

[1] Un fils judicieux est docile à la leçon de son père, le cynique n'écoute pas le blâme.

[13:2] Le fruit de la bouche nourrit largement, mais le désir du malhonnête est d'extorquer*.

[13:3] Qui préserve sa bouche perpétue son âme, les lèvres béantes vont à la ruine.

[13:4] Le paresseux désire mais n'obtient rien, l'entrepreneur sera gavé.

[13:5] Le juste hait le mensonge, l'inique flétrit et humilie.

[13:6] La charité préserve la simplicité, l'iniquité pervertit le fauteur.

[13:7] Certains s'enrichissent et sont dépourvus de tout, d'autres s'appauvrissent et possèdent un bien considérable.

[13:8] Il payera l'expiation d'une âme pour son opulence, mais qui reste modeste n'est pas sujet au blâme*.

[13:9] La lumière des justes rayonnera*, la chandelle des iniques s'éteindra.

[13:10] Qui n'est qu'effronterie provoque partout la controverse, les avisés engendrent la sagacité.

[23] On reconnaît un sot à son incapacité à dissimuler ses mobiles, reflets des sottises du monde. Le subtil est incompréhensible et hermétique au sot car il ne partage pas son inclination, et il dissimule sa propre réflexion aux sots pour éviter de souffrir un préjudice, ou de leur en causer. Cf. aussi plus haut 10:14 et plus loin 23:9.

[26] Leur parcimonie et leur âpreté au gain les rendent incapables de supporter le plus petit déficit. Or on perd toujours, ne serait-ce que parce qu'il faut mourir. Voir plus haut 10:2 et plus loin verset 28.

[28] Les mœurs charitables ne sont pas trompeuses, à condition d'être accompagnées de discernement, voir plus haut 6:1 sq..

[13:1] Ou encore, d'après **Rachi**, il est devenu judicieux pour avoir accepté la leçon de son père, et inversement pour le cynique. Voir plus haut 3:11.

[2] Les paroles de sagesse et de Torah répondent au besoin du cœur, si celui-ci est honnête. Le bonheur des hommes droits consiste donc à s'entretenir de paroles réfléchies et sensées. Mais l'homme malhonnête n'en est pas satisfait, non seulement il veut plus que son besoin, mais il convoite aussi les choses du monde auxquelles il n'a pas droit.

[3] Voir plus haut 10:14, 11:13 et 12:23.

[5] **Rabbénou Yona** : Même pressé par la nécessité, jamais le juste n'use de mensonge ou de calomnie. Tandis que l'inique ment et humilie ses semblables à la moindre concurrence qu'ils lui font.

[6] « Simplicité » est synonyme de perfection : lorsque l'honnêteté est devenue une seconde nature, la générosité est son rempart. Car seule l'étroitesse du cœur peut y introduire l'iniquité.

[7] Le second terme de la comparaison peut être soit le monde à venir, soit la Torah ou la vertu. Ainsi, un homme peut être riche en ce monde, mais dépourvu de tout dans le monde à venir, ou inversement. Il peut être riche, et pauvre dans la Torah ou la vertu.

[8] L'opulence rend effronté, il ne faut que la richesse qui suffit pour vivre dans la dignité.

[13:11] La richesse née d'une illusion décroîtra, la récolte cueillie à la main augmentera*.

[13:12] L'espérance qui s'éternise exténue le cœur, quand le désir se réalise c'est un arbre de vie.

[13:13] Qui méprise une chose s'en trouvera blessé, qui craint le précepte sera rétribué.

[13:14] L'enseignement du sage est une source de vie, car il écarte les pièges mortels.

[13:15] Une intelligence brillante rend gracieux, les mœurs des gens malhonnêtes sont féroces*.

[13:16] Le subtil agit avec réflexion, le sot étale sa bêtise.

[13:17] Le messager inique finira mal*, l'envoyé digne de foi soulage.

[13:18] Qui refuse d'entendre raison, misère et infamie seront son lot ; seul qui est attentif aux remontrances sera respecté.

[13:19] Quand la concupiscence s'éveille* elle est douce à l'âme, éviter le mal est alors un dégoût pour les sots.

[13:20] Qui fréquente les sages deviendra judicieux, qui tient compagnie aux sots s'en désolera.

[11] **Rachi** : Parole de l'étude de la Torah, on ne peut accumuler des connaissances comme on accumulerait des « paquets » les uns sur les autres, car un savoir acquis de cette façon est voué à l'oubli. Seule la connaissance comprise et assimilée peu à peu, dont l'esprit s'imprègne en profondeur, se conserve en devenant une partie constituante de l'intelligence.

[12] **Talmud** (*Bérahhot* 32 b) : Rabbi 'Hya bar Abba, au nom de Rabbi Yo'hanan, explique le verset ainsi : Qui fait durer sa prière, croyant qu'ainsi elle sera exaucée, finira le cœur malade de s'être gonflé d'espérance. Quel est son remède ? S'affairer à l'étude de la Torah ; elle est l'arbre de vie et en elle son désir se réalisera. Pourtant, Rabbi 'Hanin déclarait au nom de Rabbi 'Hanina que celui qui prie longuement, sa prière ne reste jamais sans réponse ! Ce n'est pas contradictoire, le premier évoque celui qui fait durer sa prière par intérêt, et insiste pour être répondu ; l'autre évoque celui qui prie longuement et intensément par amour.

[13] On peut interpréter ces mots de deux façons. Soit la chose dont il a méprisé le danger est devenue son piège. Soit la chose dont il a négligé la valeur lui sera soustraite le jour où il en aura besoin (comme, par exemple, un bien que l'on a cru bon d'hypothéquer, et qui nous fait soudain défaut). Mais « chose » peut aussi signifier ici « parole ». **Rachi** : Qui méprise une parole de la Torah finira par fauter à son sujet.

[14] Cf. 14:27 plus loin. Un piège est une faute dont on ne peut plus se déprendre, une seconde nature, qui exerce sa contrainte sur l'existence en l'enfermant dans des bornes qui paraissent infranchissables. Le sage enseigne à reconnaître ces barrières, à les éviter ou à s'en délivrer, en montrant qu'elles ne sont constituées que de représentations erronées et de mauvaises habitudes. De façon générale, son enseignement libère l'esprit des préjugés trompeurs et des concepts étriqués qui le retiennent prisonnier.

[17] **Rachi** oppose Bilaam et Moché. Il s'agit donc d'une parabole de la prophétie et, en général, de la démarche qui consiste à porter aux autres la parole de la Torah.

[19] Le sot ne voit jamais plus loin que l'instant présent, il ne résiste donc pas à la concupiscence.

[20] Les avertissements contre les mauvaises fréquentations, nombreux dans ce livre, couvrent deux domaines : le domaine moral (par exemple, 1:10 sq.) et le domaine intellectuel. Dans les deux cas, il suppose le même raisonnement : le rapport à la vertu ou à la vérité est, pour chacun, assumé dans un rapport social. Cela ne signifie pas que chacun reproduit naturellement les attitudes morales et intellectuelles de son milieu, car l'avertissement, dans ce cas, ne sert à rien, puisque tout serait toujours déterminé. Et, de toute façon, l'idée que la vertu ou la vérité sont des produits sociaux détruit tout critère pertinent pour distinguer sur ce plan entre des milieux sociaux. L'avertissement signifie plutôt que les choix sociaux impliquent toujours, de la part de chacun, une prise de position par rapport à la vertu et à la vérité. Il consiste à dire que, si l'on cherche le bien ou le vrai, la compagnie des sots et des iniques est perverse et contradictoire ; et si ce rapport social est assumé, il implique que notre désir diffère de ce que l'on croit. C'est pourquoi la formule employée dans ce verset est assez neutre.

[13:21] Les fauteurs seront poursuivis par leur mal, tandis que les justes seront largement rétribués.

[13:22] Le bon léguera héritage à ses petits-enfants, l'opulence du fauteur sera mise en réserve pour le juste.

[13:23] Une abondante moisson sortirait du sillon des misérables*, si beaucoup n'était emporté par défaut de justice.

[13:24] Qui retient sa trique hait son fils, qui l'aime le raisonne dès l'aurore.

[13:25] Le juste mange pour rassasier son âme, le ventre des iniques est toujours vide.

Chapitre 14

[1] Les femmes judicieuses ont bâti leur demeure, la femme idiote a détruit la sienne de ses mains.

[14:2] Qui se comporte avec droiture craint *Dieu*, tandis que le fourbe le méprise.

[14:3] Dans la bouche de l'idiot croît un rameau de vanité, les lèvres des sages les protègent.

[14:4] Faute de bovins la mangeoire est vide, les moissons croissent par la force du taureau*.

On peut, cependant, entendre aussi l'avertissement à postériori : étant donné qu'un choix social est rarement assumé sciemment, l'avertissement consiste à rendre patent le lieu d'une contradiction. Dans ce cas, il rappelle qu'à l'origine d'un malaise vis-à-vis du bien ou du vrai, il existe un rapport social qui n'a rien d'irréparable. Voir aussi plus loin 14:7.

[23] **Rachi** : Parabole de l'étude de la Torah : beaucoup de sagacité et d'intelligence se réalisent grâce au labeur des disciples devant le maître ; car ce dernier apprend d'eux à préciser son enseignement et, du coup, à le renouveler en profondeur. Pourtant la plupart d'entre elles sont perdues pour les disciples, parce qu'ils sont incapables de cette honnêteté.

[24] **Rachi** : Il finira par le haïr lorsqu'il le verra se corrompre. **Saadia Gaôn** : le père qui s'imagine aimer son fils en lui épargnant la trique est en réalité son plus cruel ennemi, car il fait de son fils une crapule et un imbécile.

[25] **Meïri** : L'humanité ne peut subsister sans nourriture ni plaisir corporel, comme tout être vivant. Car la matière dont est composé l'humanité est la même que celle des autres êtres vivants. Cependant, si les composants sont les mêmes, le mélange est épuré davantage chez l'homme. Et du fait de sa pureté et de sa finesse, il est apte à recevoir la forme qui le distingue des animaux, c'est-à-dire l'intellect. Et de même que la matière de l'homme est supérieure à la matière des animaux par la pureté de sa mixtion, la même distinction sépare la matière du juste de celle de l'homme inique, bien qu'ils appartiennent tous deux à la même espèce. C'est pourquoi l'homme inique est esclave de sa nature et de la grossièreté de sa matière. Tandis que le juste, même si sa maison regorge d'argent et d'or, ne cherche pas le superflu et se contente de la nourriture et des plaisirs nécessaires au maintien de son corps et à son bien-être. Il dirige ainsi toutes ses entreprises dans ce sens, en fonction de ce que sa nature requiert d'indispensable, et c'est pourquoi il est toujours rassasié. Comme l'on dit nos maîtres, à propos du « petit membre » qui est en l'homme, « c'est en l'affamant qu'on le sustente et c'est en le sustentant qu'on l'affame » (*Souka* 52 b). Et l'on attribue ici la cause du phénomène à *Dieu*, car tout ce qui se produit conformément à la Nature lui est dû. Le verset dit donc en quelque sorte que le juste ne restera jamais affamé, tandis que l'homme inique ne sera au contraire jamais rassasié et que son ventre sera toujours vide. Car tel est le regard qu'il porte sur son « ventre » : il le voit toujours vide et il ne lui attribue jamais la satiété. Même s'il a mangé mille fois, il se dit que celui qui a mangé mille fois ne vaut pas celui qui a mangé mille et une fois. Et il s'habitue à cette attitude au point de ne plus jamais trouver satisfaction.

[14:1] Pour la première par exemple Mikhal (cf. I Samuel 19:12) ou Avigail (*ibid.* 25:24-28), pour la seconde Izébel (I Rois 21:7).

[3] La discipline que les sages imposent à leurs lèvres est leur meilleure protection contre la fatuité.

[14:5] Un témoin vérace ne trompe jamais, l'attitude trompeuse présage le témoin mensonger.

[14:6] Le cynique réclame la sagacité mais rien n'y fait, la réflexion est aisée au perspicace.

[14:7] Éloigne-toi du sot, sinon tu ne sauras rien des lèvres réfléchies*.

[14:8] La sagacité du subtil lui montre son chemin, la stupidité des sots ne leur enseigne que la manigance.

[14:9] Il faut qu'une amende intercède en faveur de l'idiot*, tandis que la concorde règne entre les droits.

[14:10] Qu'un cœur connaisse l'amertume, et à sa joie ne se mêlera rien d'étranger.

[14:11] La bâtisse des iniques sera anéantie, la tente des droits s'épanouira.

[14:12] Il existe une voie évidente pour l'humanité, mais elle est finalement mortelle.

[14:13] Même dans la plaisanterie le cœur saigne, certaines joies finissent en chagrin.

[14:14] Le cœur qui se dérobe sera payé de ses façons, l'homme bon lui est supérieur*.

[4] **Rachi** : Parole de l'enseignement de la Torah, lorsque les disciples des sages font défaut, il n'existe plus d'enseignement vrai concernant la règle de conduite.

[5] **Rabbénou Yona** : ces deux sortes de témoins ne s'opposent pas seulement à l'occasion d'un témoignage, ils s'opposent par leur habitude de parole. Il faut avoir l'habitude de tromper pour se prêter à un témoignage mensonger.

[6] **Rachi** : Contrairement au perspicace, le cynique ne trouve pas trace de la sagacité dans son cœur. — De façon générale, on appelle « cynique » (רָב) tout homme dépourvu de crainte, émancipé du joug de la Torah ou en voie de l'être. Dans le contexte de l'étude de la Torah, ce nom s'applique à celui qui étudie avec légèreté, sans le sérieux que donne la crainte de la faute (cf. *Pirqué Avot* 4:16) et sans le sentiment que s'y joue sa vie. La sagesse lui échappera donc toujours.

[7] Comparer à 13:20 plus haut, l'avertissement signifie que la fréquentation du sot peut faire obstacle à la réflexion jusqu'à l'interdire. En d'autres termes, la sottise est toujours perverse : elle n'est jamais simplement « bête », elle est toujours assez rusée pour être dirigée contre l'intelligence et la pensée. Le terme « sot » ne désigne donc pas le manque d'intelligence ; et il n'est pas non plus d'homme auquel l'intelligence ne fasse défaut, ni qui ne puisse en même temps trouver, et plus bête et plus intelligent que lui. La sottise n'est rien que l'ensemble des manigances et des procédés dirigés contre la pensée. C'est pourquoi elle peut être parfois signifiée par la figure de la prostituée.

[8] Le sot croit faire preuve d'intelligence en accumulant les manigances, alors qu'il se perd en ruses et en intrigues qui l'entraînent dans une logique insensée. Le subtil, en revanche, reconnaît son chemin et s'y tient.

[9] Par les troubles qu'il provoque l'idiot rend nécessaire le châtement ; une fois payé le prix de la dispute ou de la guerre, la paix revient entre les hommes. Les droits se passent de cette médiation, ils savent d'avance le prix de la concorde.

[10] **Rachi** : La peine et l'effort de l'étude, ou encore l'exil qui coûte sacrifices et morts.

[12] **Saadia Gaôn** : C'est la voie qui satisfait notre pente naturelle aux dépens des exigences de l'intellect. — Certains (Rabbénou Tam dans le *Séfer Hayachar*, le *Séfer Hamidot*, Rav Abraham Danzig dans l'introduction du *Hayé Adam*) appliquent aussi ce verset à une forme pervertie de la crainte de Dieu, tournée en dévotion religieuse arrogante, et pratiquée assidûment par les sots et les vaniteux. Au lieu que la crainte de Dieu soit l'endroit d'une inquiétude constante de la faute, le souci de se garder de tout travers, et un soupçon permanent à l'encontre de soi-même, elle devient entre les mains des sots le moyen d'affermir leur amour propre par des actes de dévotion privés ou publics. Leur préjudice ne vient pas tant de leur hypocrisie, que de leur certitude de faire toujours la volonté de leur Créateur du fait de leur constante dévotion. Et puisque la crainte de Dieu se confond pour eux avec leur amour-propre, ils en font une sorte de propriété privée, un bien inaliénable et un certificat de « bonne foi », pendant qu'ils agissent envers leurs semblables de la pire façon. Ensuite de quoi, ils réclament de tout homme le respect qui est dû, croient-ils, à leur piété et à leur sainteté. Voyez par exemple l'histoire rapportée par le *Séfer Hamidot* et reprise par Rav Abraham Danzig dans l'introduction du *Hayé Adam*. Voir aussi plus loin 21:3.

[14:15] Le naïf croit toute chose, le subtil est habile à se guider.

[14:16] Le sage craint et évite le mal, le sot faute et reste confiant.

[14:17] Le vindicatif agit stupidement, le calculateur est haï*.

[14:18] Les naïfs ont la bêtise en héritage, les subtils ont leur réflexion pour couronne.

[14:19] Les mauvais se courberont devant les bons, les iniques s'initieront aux portiques des justes.

[14:20] Le misérable est haï même de son semblable, les amis du riche pullulent.

[14:21] Qui méprise son semblable faute, heureux qui est bienveillant envers les humbles.

[14:22] Ne se fourvoient-ils pas ceux qui trament le mal, alors que vérité et générosité s'offrent à ceux qui trament le bien ?

[14:23] Tout effort apportera quelque avantage, l'affairement des lèvres ne mène qu'au dénuement*.

[14:24] Les sages ont leur richesse pour couronne, la bêtise des sots reste une bêtise.

[14:25] Le témoin vérace sauve des vies, l'interlocuteur trompeur secourt la fraude.

[14:26] C'est dans la crainte de *Dieu* qu'est la force d'âme, elle sera pour ses enfants un refuge.

[14:27] La crainte de *Dieu* est une source de vie, car elle écarte les pièges mortels.

[14] Qui se dérobe à ses obligations faute, et l'on souhaite facilement lui rendre la pareille. Il vaut mieux pourtant rendre le bien pour le mal, et laisser aux gens de son acabit le soin de rendre son dû à cet individu peu scrupuleux.

[16] Voir plus haut 1:29 et 3:7.

[17] Selon **Saadia Gaôn**, c'est à mauvais escient que « le calculateur est haï ». En effet, les gens préfèrent la spontanéité au calcul et à la réflexion, même lorsque celle-ci fait agir stupidement, alors que tous craignent l'homme rusé. Mais il faut ne pas être dupe de l'opinion publique, et savoir que si les gens préfèrent la stupidité à la ruse, ce n'est que par intérêt, et aussi par ruse.

[20] Ce verset, comme beaucoup d'autres, est pris par la plupart des commentateurs comme une description critique de la réalité, qu'il faut articuler avec le verset qui suit : « Qui méprise son semblable faute, etc. ». Il s'agit donc d'un regard critique sur les mœurs du monde, et d'un avertissement à l'égard de celui qui s'y fierait. Mais **Rachi** interprète tous les versets de cette sorte, traitant des pauvres et des riches, comme une allusion directe à la richesse et à la pauvreté dans l'étude de la Torah et dans la poursuite de la sagesse. Ce genre de verset ne traiterait donc jamais de pauvreté économique, mais uniquement de pauvreté morale et intellectuelle.

[21] Les « humbles » sont les pauvres qui craignent *Dieu* et se gardent de la faute. **Rabbénou Yona** : La plupart des hommes sont incapables de reconnaître la grandeur des humbles. Car même lorsqu'ils voient leur grandeur morale, ils ne peuvent concilier celle-ci avec la misère et le mépris dans lequel ils sont tenus. Aux yeux des gens, il ne sied qu'au riche d'être humble, cela ajoute en quelque sorte une plus-value morale à sa prospérité matérielle. Mais l'humilité des pauvres leur paraît dénuée de sens. C'est pourquoi, il convient de qualifier d'homme « heureux » celui qui, dominant la sottise sociale, se montre bienveillant envers les humbles. Car cela témoigne de son amour de la vérité et de sa générosité. On apprend donc dans ce verset que le mépris du semblable, quel qu'il soit, est une faute ; mais qu'il ne convient d'honorer et de ne témoigner de bienveillance qu'envers les humbles craignant *Dieu*.

[23] Métaphore de ceux qui parlent mais n'agissent pas.

[24] Chacun se croit sage, mais l'un est riche de sagesse, l'autre de bêtises.

[26] La sincérité ne dure et ne se transmet que lorsqu'elle est fondée sur la crainte de la faute. Sans ce souci elle perd toute force et toute justification.

[27] Cf. 1:7, 9:10 et 13:14 plus haut.

[14:28] Un peuple nombreux fait admirer le roi, la dispersion d'une nation est la ruine du principat.

[14:29] Contenir sa colère développe la perspicacité, l'emportement octroie la bêtise.

[14:30] Un cœur conciliant est la vitalité des chairs*, la rancune pourrit les os.

[14:31] Qui abuse du pauvre honnit son Créateur, seul qui est bienveillant envers le miséreux le respecte.

[14:32] L'inique est rejeté pour sa malveillance, le juste est confiant envers sa mort.

[14:33] Dans le cœur du perspicace la sagacité repose, dans le sein des sots elle est notoire.

[14:34] La charité élève un peuple, la prodigalité des nations dissimule la faute.

[14:35] La faveur du Roi va au serviteur intelligent, sa furie au serviteur infamant.

Chapitre 15

[1] Qui répond avec douceur apaise la fureur, le propos affligeant suscite la colère.

[15:2] La langue des sages améliore la réflexion, la bouche des sots répand la stupidité.

[15:3] En tout lieu les yeux de *Dieu* surveillent les mauvais et les bons.

[15:4] La langue qui délivre est un arbre de vie*, lorsqu'elle est tendancieuse, c'est un accablement pour l'esprit.

[15:5] L'idiot répugne aux leçons de son père, qui est attentif aux remontrances deviendra subtil. [6] La maison du juste est une grange prospère, mais ce que l'inique y introduit la ternit*.

[15:7] Les lèvres des sages tamisent* la réflexion, le cœur des sots n'est pas ainsi*.

[15:8] Le sacrifice des iniques est un dégoût pour *Dieu*, la prière des droits est son désir.

[32] L'inique est rejeté par son Créateur à cause de sa malveillance, il ne connaîtra pas la vie future. Tandis que le juste approche la mort avec confiance.

[33] **Talmud** : « Une piécette dans une boîte cliquette d'autant plus fort que le reste de la boîte est vide » (*Baba Mètsia* 85 b). Dès que le sot apprend une chose, il voit en elle le dernier mot de la sagesse et court le répéter partout.

[34] La charité à l'égard des pauvres est un signe ambigu. Parfois elle témoigne d'une vraie générosité, parfois elle montre un malaise vis-à-vis de sa fortune, trace d'un vol ancien que l'on voudrait ainsi expier.

[35] L'homme « pieux » qui se conduirait comme un cochon, ou comme une crapule, ou comme un imbécile est « infamant » pour la Torah. Il croit accomplir les préceptes de la Torah en ignorant délibérément leur sens et leur intention, ce faisant, il dégoûte l'humanité des préceptes de la Torah en leur faisant mauvaise réputation.

[15:4] Parole de la vérité et du mensonge. Voir plus loin la note sur 18:21 pour une autre traduction.

[6] Lorsque le fils du juste refuse l'enseignement de son père, et devient inique, même les bonnes mœurs dont il a hérité sont perverties et souillées.

[7] Illustration du bénéfice de la discipline intellectuelle. **Rabbénou Yona** : Même lorsque les sages s'expriment sans intention particulière et de façon informelle, leurs lèvres évitent l'obstination sotte et la fausseté, car elles tamisent en permanence la réflexion, comme on tamise le grain pour en ôter la paille. Mais les sots n'ont pas habitué leur esprit à reconnaître la vérité. Et même après méditation et enquête intellectuelle, ils ne sont pas capable d'obtenir ce qu'un sage peut penser sans préparation, par la seule habitude de son esprit, c'est-à-dire un savoir épuré des fictions.

[15:9] Les mœurs iniques sont un dégoût pour *Dieu*, il aime celui qui poursuit la charité.

[15:10] Une sanction funeste guette celui qui abandonne la voie, qui hait les remontrances périra.

[15:11] Le tombeau et la perte sont en face de *Dieu*, et plus encore le cœur des hommes.

[15:12] Le cynique n'aime guère qu'on le corrige, il n'ira pas auprès des sages.

[15:13] Un cœur joyeux embellit un visage, un cœur affligé déprime l'esprit.

[15:14] Un cœur perspicace réclame la réflexion, la bouche des sots affectionne la bêtise.

[15:15] Pour le pauvre tous les jours sont funestes, le bon cœur festoie toujours.

[15:16] Mieux vaut peu dans la crainte de *Dieu* qu'un trésor considérable imprégné de cris de discorde.

[15:17] Mieux vaut un repas de légumes [partagé] dans l'amitié, qu'un taureau gras [partagé] dans la haine.

[15:18] L'irritable envenime le différend, contenir sa colère apaise la dispute.

[15:19] La vie du paresseux est comme une haie épineuse, la vie des droits est une route tracée*.

[15:20] Le fils judicieux fait la joie de son père, le sot méprise sa mère.

[8] Le Créateur des hommes hait leur malhonnêteté. Voir plus loin 21:3 et 27.

[10] **Rabbénou Yona** : Celui qui abandonne la voie sous la pression d'un désir brutal, mais qui cependant ne récuse pas au fond de son cœur le blâme que mérite son action, celui-là sera châtié de sorte qu'il se repente. Mais celui qui récuse le blâme périra, car il n'est plus d'amendement ni d'espoir pour lui.

[11] Métaphore de ce qu'il y a de plus mystérieux pour nous, tandis que le Créateur connaît son œuvre et en sait tous les recoins.

[15] Selon **Rachi** : au sens premier, il s'agit d'une opposition entre celui qui réclame toujours davantage et celui qui sait se contenter de ce qu'il possède ; le premier est la proie perpétuelle de l'envie, de la jalousie, de la maladie, tandis que le second sait le secret du bonheur. **Talmud** (*Sanhèdrin* 100 b) : Parole du rapport à la Torah, qui donne lieu à une controverse. Pour l'un, le pauvre vivant des jours funestes, représente celui qui a besoin durement dans l'étude de la Guémara, s'efforçant de régler toutes les contradictions et les difficultés intellectuelles du Talmud ; tandis que le bon cœur qui festoie toujours, désigne celui qui n'étudie que la Michna, qui est aisée à apprendre. Pour l'autre, inversement, le pauvre vivant des jours funestes, représente celui qui ne connaît que la *Michna*, alors le cœur qui festoie étudie aussi la *Guémara* ; car le premier ne sait pas profiter de ce qu'il a appris, tandis que le second recherche l'origine et le sens des paroles de Torah, il poursuit ainsi l'œuvre des sages, déduisant d'autres lois, d'autres enseignements. Beaucoup d'autres interprétations sont rapportées : par exemple, en tant que parole du mariage, le pauvre est celui qui a une méchante femme, et l'autre une femme bonne et douce ; ou encore, le pauvre dont les jours sont funestes est une image de l'homme sensible à autrui, tandis que le bon cœur qui festoie en permanence est une image de l'homme cruel insensible aux autres. On voit, dans tous les cas, que les connotations du verset, à tous les niveaux, peuvent se lire de façon positive ou négative. On peut être appelé « pauvre » et vivre des jours funestes, même si l'on a raison de vivre ainsi et que l'on choisit la voie juste, ou inversement, parce que l'on a tort et que l'on vit mal. Réciproquement, le « bon cœur » qui festoie n'est pas forcément la représentation d'un homme juste et sage.

[16] On se satisfait davantage d'un petit bien honnêtement acquis que d'une richesse douteuse, contestée à grands cris par ceux qui s'estiment lésés.

[19] Le paresseux craint toujours d'agir, car il se heurte à la vie comme à un buisson plein d'épines et de piquants qui blessent son amour-propre en lui enseignant ses limites. Le droit suit son chemin malgré l'effort et les blessures qu'il lui en coûte.

[15:21] Pour qui est dénué de cœur une bêtise est une joie, tandis que pour le perspicace c'est de rectifier sa marche*.

[15:22] Un projet s'annule faute de secret, et ne se réalise que par ses nombreux conseillers.

[15:23] C'est une joie de répondre adéquatement, mieux vaut pourtant une parole dite à son heure.

[15:24] La voie de la vie est en haut pour l'intelligent, afin qu'il s'écarte de l'enfer qui est en bas.

[15:25] *Dieu* arrache la maison des notables, tandis qu'il affermit la borne de la veuve.

[15:26] Les pensées de l'homme mauvais sont un dégoût pour *Dieu*, seuls les purs disent des paroles plaisantes.

[15:27] L'homme âpre au gain ternit sa demeure, qui exècre toute offrande vivra.

[15:28] Un cœur du juste médite avant de répondre, la bouche des iniques répand des insanités*.

[15:29] *Dieu* est loin des iniques, alors qu'Il entend la prière des justes.

[15:30] Ce qui éclaire les yeux réjouit le cœur, ce qui s'entend avec profit* gave les os.

[15:31] L'oreille qui accueille la remontrance revigorante séjournera parmi les sages.

[15:32] Qui refuse d'entendre raison abhorre son âme, qui accepte la remontrance acquiert du cœur.

[15:33] Craindre *Dieu* c'est être raisonné par la sagesse, l'humilité précède la dignité.

[21] Le sot guette toute occasion de commettre une bêtise, inversement le perspicace saisit toujours l'occasion de s'amender et de progresser.

[22] **Saadia Gaôn** et **Rabbénou Yona** : Un projet doit être conçu correctement pour réussir. Ce qui implique le recours à des conseillers. Il faut pourtant que sa préparation reste secrète car la publicité nuit toujours à un projet, y compris le plus honnête. Il ne se réalise donc que par ce difficile équilibre. Mais, selon **Rachi**, Meïri, Ramak et Radak, les deux membres de phrase sont redondantes ; le mot סוד ne signifiant pas le « secret » mais la « délibération concertée » (עצה), comme dans 20:18 plus loin.

[23] **Rabbénou Yona** : La nature de l'homme est de se réjouir de prononcer une parole juste, et malgré cela il est préférable de ne dire une chose qu'en son heure, et de dominer l'impulsion qui nous porte à exprimer à tout instant ce qui nous vient à l'esprit.

[25] La veuve est une métaphore du faible, soumis à la brutalité des pouvoirs de ce monde. Ce verset prolonge le précédent : Qui fait de sa demeure en ce monde l'essentiel de ses préoccupations finira par tout perdre ; l'intelligent connaît sa faiblesse et la borne de toute chair.

[27] Voir plus haut, 11:17 et 29. Le verset est construit sur l'opposition des extrêmes. **Talmud** ('*Houlin* 44 b) : Tel Rabbi Elazar qui refusait tout cadeau qu'on lui envoyait de la maison du *Nassi* ou toute invitation qu'on lui faisait. Au *Nassi* lui en faisait le reproche, il répliquait : Quoi, tu ne veux pas que je vive ! Alors qu'il est dit « Qui exècre toute offrande vivra » ! Mais, **Ramak** et **Meïri** appliquent ce verset et les deux suivants aux juges. Il s'agit alors d'une mise en garde contre la corruption. — Par extension, on emploie aussi ce verset pour spécifier qu'aucune implication personnelle ne doit corrompre notre propre jugement, par exemple être capable de perdre de l'argent sans broncher ou s'avouer fautif si les préceptes de la Torah le requiert.

[30] **Rachi** : La parabole s'applique à l'étude de la Torah : une explication qui éclaire les yeux réjouit le cœur. Le sens propre signifie qu'une chose agréable aux yeux réjouit le cœur et fait disparaître sa peine, une chose agréable à entendre vivifie les os.

[32] Le cœur est une métaphore de l'intelligence.

Chapitre 16

[1] À l'humanité les cogitations du cœur, de *Dieu* le dire de la langue.

[16:2] Les attitudes d'un homme sont toujours limpides à ses yeux, mais *Dieu* s'immisce dans les esprits.

[16:3] Confie à *Dieu* le sort de tes activités et tes projets se réaliseront.

[16:4] *Dieu* agit en tout pour lui-même*, y compris l'inique destiné au jour funeste.

[16:5] Tout orgueil est un dégoût pour *Dieu*, d'une main à l'autre il n'est pas absous.

[16:6] Par la générosité et la vérité le crime est expié, grâce à la crainte de *Dieu* le mal est évité.

[16:7] Lorsque les habitudes d'un homme sont agréées par *Dieu*, même ses ennemis se réconcilient avec lui.

[16:8] Mieux vaut peu dans l'équité qu'une moisson abondante obtenue injustement.

[16:9] L'homme conçoit sa voie en son cœur, *Dieu* établit sa marche*.

[16:10] Telle une révélation sur les lèvres du roi, que sa bouche ne prête jamais à contestation lorsqu'il rend justice*.

[33] **Saadia Gaôn** : Il n'y a de crainte de *Dieu* qu'à travers la sagesse, en tant qu'elle éduque et conduit les hommes. **Rabbénou Yona** : La correction et l'amendement auxquels nous enjoit la sagesse, c'est cela la crainte des Cieux. — En conséquence, la dignité doit s'effacer devant l'humilité, car on doit s'effacer devant la sagesse, la sienne et celle des autres, et accepter les leçons des sages ; du coup aussi, l'humilité devant la sagesse rend possible une autre forme de dignité humaine. « Précéder » signifie aussi causer, provoquer.

[16:1] Plus la méditation est profonde et riche, et remue des choses en nous, plus grand est le hiatus entre celle-ci et le discours qui l'exprimerait. Il faut alors une parole « inspirée » pour la dire.

[2] Voir plus loin 21:2-3.

[3] Cf. plus haut 3:6.

[4] **Rabbénou Yona** : Même l'inique, qui rejette son Créateur et récuse l'intention à l'œuvre dans la création, témoignera à son corps défendant de la gloire divine le jour du Jugement. Car lorsque *Dieu* juge et châtie les iniques, son nom grandit et s'impose dans le monde.

[5] Le fait que l'orgueil soit un comportement naturel en société, qui passe de main en main comme la monnaie, ne l'absous pas pour autant. Cf. plus haut 11:21. **Talmud** (*Sota* 4 b) : S'enorgueillir est aussi grave que servir des idoles. L'orgueil et l'idolâtrie sont en effet tous deux qualifiés de « dégoût » (cf. *Dévarim* 7:26). — Il faut donc se détourner de l'orgueil autant qu'on peut, et ne pas se contenter de la mesure moyenne qui nous sert habituellement de règle dans le domaine moral. Il faut au contraire tendre le plus possible vers l'effacement de soi. Voir Rambam, *Michnè Torah*, *Dèot* 2:3.

[6] Comparaison entre le repentir, qui répare à posteriori les dégâts causés par la faute, et la crainte et la vigilance qui permettent de les éviter à priori.

[7] **Ramak** : Ses ennemis se réconcilient avec lui, mais non les ennemis de *Dieu*. L'iniquité reste ce qu'elle est. **Midrach Tan'houma** (*Béchalah*, Buber [3]) : De quel ennemi s'agit-il ? Il s'agit du penchant au mal, il n'y a pas plus grand ennemi que lui. Car lorsque deux ennemis habitent la même ville, à force de se fréquenter, ils finissent en général par se réconcilier. Mais le penchant au mal habite en l'homme depuis son enfance jusqu'à sa vieillesse, et il cherche chaque jour à provoquer sa chute. S'il n'y est pas parvenu en dix ans, il essaie encore au bout de vingt ans. On raconte au sujet de Yo'hanan le Kohên Gadol, qu'il assura la plus haute fonction du service divin pendant quatre-vingts ans, mais à la fin de sa vie, il devint *Tsedouki* (Sadducéen, émancipé).

[8] Cf. 15:16 plus haut.

[9] Parallèle au verset 1 plus haut. Il existe ici aussi un hiatus qui nous laisse impuissant, entre la méditation et l'acte ou la démarche qui l'accomplirait. Ce hiatus impose la nécessité d'une intervention de Celui qui nous enjoit à cette méditation et à son accomplissement.

[16:11] L'évaluation et la balance de la justice sont à *Dieu*, et tous ses actes sont pesés avec précision*.

[16:12] Quel dégoût pour un roi de commettre l'iniquité, car c'est sur l'équité qu'est fondé le trône !

[16:13] Que les lèvres probes trouvent gré auprès des rois, et que le franc-parler leur soit aimable.

[16:14] La fureur du roi est pareille aux anges de la mort, le judicieux saura l'apaiser.

[16:15] Lorsque le visage du roi s'éclaire c'est la vie, et sa faveur est comme un lourd nuage de pluie.

[16:16] Acquérir la sagacité vaut mieux que l'or, acquérir le discernement est préférable à l'argent !

[16:17] La route tracée pour les droits est d'éviter le mal, qui prend soin de sa voie perpétue son âme.

[16:18] L'arrogance présage la déchéance, la suffisance présage la chute.

[16:19] Mieux vaut se faire effacé parmi les humbles que de partager le butin des notables.

[16:20] Qui évalue toute chose trouvera le bonheur ; heureux qui se fie à *Dieu*.

[16:21] Le cœur sagace sera appelé « perspicace », les lèvres délicieuses* augmentent l'instruction.

[16:22] L'intelligence est une source de vie pour qui en dispose, la morale des dupes est une sottise*.

[10] Les rois ou les magistrats doivent trancher toute décision et tout acte de justice, de la façon la plus claire et la plus définitive, de sorte qu'une décision ne laisse jamais place à la contestation.

[13] **Saadia Gaôn** : Ce verset et le précédent roulent sur le même sujet. Le Créateur a produit et organisé la Nature d'après la vérité et selon ses exigences, et il y a imprimé le sceau de la justice. Ceux qui dirigent le monde ne peuvent donc fonder leur pouvoir autrement.

[14] **Saadia Gaôn** : Il s'agit soit d'un roi humain, comme on le voit lors de l'épisode de Juda plaidant la cause des frères de Yossef devant celui-ci (*Berèchit* 44:18) ; soit du Roi des rois, comme on le voit lors de l'épisode de Moché plaidant la cause des enfants d'Israël devant *Dieu* (*Chèmot* 32:10 sq.). On lira la même allusion double au verset suivant.

[18] **Meïri** : Trop de confiance en soi et une assurance infondée provoquent la chute.

[19] Cf. 14:21 et 15:25 plus haut. Noter qu'un homme humble est souvent synonyme d'un homme pauvre.

[20] **Rachi** : Celui qui évalue toute action par son intellect et choisit celle qui convient, celui-là réussira. Et, si se présente l'occasion d'accomplir un précepte, qu'il fasse le bien malgré la perte financière ou le danger que cet acte comporte. **Rabbénou Yona** et **Meïri** comprennent la fin autrement, comme un avertissement au sage de ne pas imputer sa réussite à son intelligence mais à *Dieu*, voir plus haut 3:5.

[21] Les « lèvres délicieuses » sont une métaphore de la parole dont le sens réjouit profondément les auditeurs. **Rachi** : Lorsqu'un maître explique les choses au disciple et rend raison de ses paroles, il augmente l'instruction.

[22] **Rabbénou Yona** : Bien que l'intelligence et le discernement entre le bien et le mal soient naturels à l'homme, ils peuvent cependant se déformer et se pervertir à force de mauvaises habitudes, comme par exemple à force d'entretenir dans son esprit la convoitise et le goût du mal. Or, tant pour se justifier que pour se faire gloire, les esprits ainsi déformés cherchent à convaincre les autres de suivre leur voie, ou même les réprimandent et les critiquent pour leurs actes généreux et leur goût pour l'étude et la sagesse. Ce genre de « discours moral »,

[16:23] Un cœur sagace rend sa bouche intelligente et augmente par ses lèvres l'instruction*.

[16:24] Les paroles plaisantes sont un pain de miel, délicieuses pour l'âme et guérissantes pour les os.

[16:25] Il existe une voie évidente pour l'humanité, mais elle est finalement mortelle.

[16:26] L'âme qui peine recueille le fruit de son labeur, quand elle y est contrainte par sa bouche*.

[16:27] Le vil trame la malveillance, et sur sa lèvre c'est comme un feu qui grille.

[16:28] Le duplice foment la querelle, et le diffamateur* disloque l'amitié.

[16:29] L'homme cupide séduit son semblable et le mène en mauvaise pente.

[16:30] Il ferme les yeux projetant quelque duplicité, il pince les lèvres : le mal est prêt.

[16:31] L'âge est un diadème de grandeur, il se rencontre sur le chemin de l'équité.

[16:32] Mieux vaut savoir se contenir qu'être héros de guerre, et être tempérant plutôt que conquérant.

[16:33] Dans le giron on tire au sort, mais c'est de *Dieu* que provient le jugement.

Chapitre 17

[1] Mieux vaut un pain sec mangé dans la quiétude qu'une maison pleine des offrandes de la discorde.

[17:2] Le serviteur intelligent dominera le fils infâme, et partagera l'héritage au sein des frères.

[17:3] Tel le creuset pour l'argent et la coupelle pour l'or, ainsi *Dieu* éprouve les cœurs.

pratiqué à l'encontre de la vérité et du bien, est une sottise, pétrie d'inclinations à la vanité, à l'arbitraire, à la spoliation.

[24] Parole des paroles de Torah, et en général de toute parole qui fait sens. Même expression plus haut 15:26.

[25] Voir 14:12 plus haut.

[26] Lorsque la nécessité nous presse, nous recueillons la moindre miette de notre labeur. Mais lorsque ce n'est pas le cas, le bénéfice de notre travail nous échappe, par négligence ou par manque de persévérance. Il faut donc mesurer notre labeur à ce que la nécessité nous contraint de produire pour vivre, et ne pas poursuivre des avantages superflus, qui ne valent pas le prix de notre peine. L'avertissement vaut pour tous les domaines de l'existence, y compris pour l'étude de la Torah.

[27] Il « brûle » du désir de parler, de médire.

[31] Pour qui a vieilli sur le chemin de l'équité, l'âge est un prestige. Pour ceux qui ont suivi d'autres chemins, l'âge est plutôt une déchéance.

[32] Voir *Pirqué Avot* 4:1.

[33] Même les choses qui se produisent de façon imprévue, comme si on les avait tirées au sort, sont le fait de la Providence.

[17:2] Il prendra la place du fils aux mœurs dépravées.

[3] **Rabbénou Yona** : Le fondateur dévoile la double nature du minerai en distinguant l'or et l'argent de leurs scories. Ainsi, le Créateur sonde les cœurs et dévoile leur dualité en discernant le bon et le mauvais qui se rencontre dans le cœur de chaque homme. Puis Il soupèse l'un et l'autre, et rend son verdict. Voir *Ézéchiel* 22:18.

[17:4] [Il plait au] scélérat d'écouter la lèvre hypocrite, et au menteur d'entendre la langue sordide.

[17:5] Qui se moque du misérable honnit son Créateur, qui se réjouit de son malheur ne sera pas absous.

[17:6] Les petits-enfants sont le couronnement de la vieillesse, et la noblesse des enfants vient de leurs pères.

[17:7] À l'individu abject ne sied pas la vantardise, et encore moins la forfanterie au grand seigneur*.

[17:8] La corruption est une pierre précieuse aux yeux de l'homme vénal, tout argument qu'on lui présente s'en trouve justifié.

[17:9] Qui occulte la défaillance recherche l'amour, qui la ressasse disloque l'amitié*.

[17:10] Un blâme excite davantage le perspicace* que cent coups donnés au sot.

[17:11] Qui n'est que révolte recherche la violence, un ange cruel sera son lot.

[17:12] Mieux vaut tomber sur la pire des brutes qu'affronter un sot en sa bêtise.

[17:13] Qui rend le mal pour le bien, jamais le mal ne quittera son foyer.

[17:14] Entamer une querelle c'est percer une conduite d'eau, abandonne la dispute avant qu'elle ne déborde*.

[17:15] Justifier l'inique ou faire passer le juste pour inique, les deux sont un dégoût pour *Dieu*.

[17:16] Pourquoi cette somme dans la main du sot ? Pour acquérir la sagacité alors que le cœur manque ?

[17:17] Si à chaque instant il aime son semblable, un frère lui naîtra dans l'oppression*.

[17:18] L'homme dénué de cœur serre la main, il prend l'engagement de se porter garant devant son semblable.

[17:19] Qui aime la déchéance aime la controverse, qui rehausse sa porte veut son effondrement.

[4] Ce n'est pas par naïveté que l'on écoute les mauvaises langues, mais par scélératesse, et par goût du mensonge. Un honnête homme ne s'y laisse pas prendre.

[5] Car c'est *Dieu* qui l'a fait pauvre, et celui qui se moque de sa pauvreté se moque en fait des décrets divins.

[11] **Meïri** : Il n'entend pas la critique ni n'accepte aucun reproche, il souffrira donc le châtement. Il faut donc se garder de le fréquenter, car la chute du méchant entraîne celle de ses proches.

[16] La « somme » en question désigne l'effort et l'investissement dans l'étude de la Torah, et auprès de ses enseignants et de ses maîtres. Or le sot est trop dénué d'esprit pour comprendre les maîtres en question, ou encore, trop attaché à ses passions, pour ne pas déformer leur enseignement jusqu'à lui ôter toute parcelle de vérité.

[18] Voir plus haut 6:1-5 et plus loin 20:16. C'est par vanité qu'un homme accepte de se porter garant pour autrui, car la confiance en son nom, qui rend possible la transaction, exprime la reconnaissance sociale des riches.

[17:20] Le cœur tortueux ne trouvera pas le bonheur, qui contrefait sa langue finira dans le malheur.

[17:21] Qui enfante un sot c'est pour son chagrin, le père d'un homme abject ne s'en réjouit pas.

[17:22] Un cœur joyeux soulage davantage qu'un remède*, un esprit déprimé dessèche les os.

[17:23] Il touche un pot-de-vin de la manche de l'inique, afin de dévier le cours de la justice.

[17:24] Le perspicace fait face à la sagacité, les yeux du sot errent au bout de la terre.

[17:25] Un fils sot est la colère de son père et l'amertume de qui l'a mis au monde.

[17:26] Le châtement des justes aussi n'est pas bien, quand les grands seigneurs sont frappés pour leur droiture.

[17:27] Qui retient ses dires sait le prix du savoir, l'élocution du perspicace vaut chère.

[17:28] Même l'idiot qui conserve le silence passe pour sage, qui clôt ses lèvres est perspicace.

Chapitre 18

[1] Qui cherche le désir s'isole, auprès de toute clairvoyance il est dévoilé*.

[18:2] Le sot ne désire pas la perspicacité, mais uniquement déballer son cœur.

[18:3] Lorsque l'inique vient, vient aussi le dénigrement, ainsi que l'infamie, la honte.

[19] Le prétentieux qui veut étaler son opulence (vraie ou fausse) « rehausse la porte de sa maison », il agrandit l'entrée de sa demeure ou construit un portique. **Rabbénou Yona** : L'Écriture évalue deux dispositions nocives, l'une vis-à-vis de l'autre, l'amour de la dispute et de la controverse et l'amour du pouvoir. Et elle conclut que l'amour du pouvoir est la pire des deux. Car l'amour de la dispute n'est pas mauvais en soi, il n'est nuisible que parce qu'il excite les gens à la faute. Tandis que l'amour du pouvoir est une inclination dégoûtante en elle-même, qui vaut à celui qui s'y livre de finir brisé. Voir plus haut 16:18.

[24] **Rabbénou Yona** : L'homme sagace apprend continuellement de tout homme, et il évalue en permanence ce qu'il perçoit, entend et conçoit pour séparer le vrai du faux. Tandis que le sot croit que la sagesse réside aux confins du monde, en quelque hauteur inaccessible, auprès d'individus extraordinaires. Il s'égare parmi les extrêmes ou bien renonce à la sagesse. Voir *Pirqué Avot* 4:1.

[26] **Saadia Gaôn** : Non seulement la mort ou la souffrance des justes n'est pas bonne, mais même le châtement et les coups qui frappent leurs biens et consomment leur argent est un tort pour le monde. **Rabbénou Yona** inverse la construction du sujet et du prédicat : « Châtier aussi n'est pas bien pour les justes, ni que les grands seigneurs frappent au nom du droit », car il vaut mieux pardonner l'insulte et éviter la vengeance.

[27] **Rabbénou Yona** : Le sage parle peu pour deux sortes de raisons. La première est qu'un savoir ordonné ne se communique qu'à bon escient, c'est-à-dire au moment propice et aux gens opportuns. De même qu'on ne nourrit que celui qui a faim, et que l'on ne jette pas des perles aux pourceaux. La seconde raison est qu'il connaît la valeur du savoir et le prix de son acquisition, qui sont très éloignés de ce que les gens investissent d'attention et de souci dans la conversation ordinaire. Il ne veut donc pas le déprécier en parlant sans raison.

[18:1] **Rabbénou Yona** : À force de donner libre cours à son désir, ses proches le fuient et son absence de pudeur fait que toute personne clairvoyante connaît son défaut. **Ramak** : Qui veut le désir se sépare de *Dieu*, il finit dépourvu de toute clairvoyance.

[2] **Rabbénou Yona** : Quand le sot discute de sagesse ou de science, il ne cherche pas à comprendre et ne s'intéresse pas à la vérité, il ne veut que parader, exprimer son opinion et montrer la profondeur de sa pensée. Il ne sert donc à rien de discuter avec lui, car il n'entend aucun argument.

[3] Comparez à 11:2 plus haut.

[18:4] Les paroles de la bouche sont une eau profonde, la source de la sagesse est un fleuve qui s'écoule.

[18:5] Il n'est pas bien de consentir à l'inique, qui dénie le droit du juste*.

[18:6] Les lèvres du sot se manifestent par la dispute, sa bouche appelle les coups.

[18:7] La bouche du sot est sa ruine, ses lèvres sont un piège pour son âme.

[18:8] Les paroles de diffamation sont blessantes* et elles pénètrent jusqu'au creux du ventre.

[18:9] Qui faiblit dans son ouvrage est lui-aussi confrère du bandit.

[18:10] Le nom de *Dieu* est une tour fortifiée, vers laquelle le juste court et s'élève.

[18:11] Le capital est la citadelle du riche, et comme une enceinte élevée dans son opinion*.

[18:12] Un cœur humain qui enfle annonce sa déchéance, l'humilité présage la dignité.

[18:13] Répondre sans avoir entendu est une bêtise et un avilissement.

[18:14] L'esprit peut prendre en charge la souffrance, mais s'il est déprimé qui le soutiendra ?

[18:15] Un cœur perspicace acquiert la réflexion, l'oreille des sages recherche la réflexion.

[18:16] La libéralité élargit l'horizon, et conduit en présence des grands.

[4] Double avertissement au sujet de la Torah. Il ne faut pas s'imaginer qu'on pourrait comprendre ses paroles sans déployer beaucoup d'efforts, mais il ne faut pas croire non plus que notre labeur pourrait un jour nous en rendre maître. Ainsi, on ne peut boire l'eau d'un puits profond qu'en la puisant et en la hissant peu à peu jusqu'au bord ; pareillement, on ne peut comprendre les paroles de la Torah qu'en les rapprochant de nous par l'étude, et en les traduisant progressivement dans nos paroles. Mais on ne domine pas les eaux d'un fleuve, on peut seulement être porté par elles si l'on sait naviguer. Ainsi, malgré l'effort de l'étude, on ne pourra jamais assimiler les paroles de la Torah au point de les envelopper définitivement par nos propres paroles, et de pouvoir remplacer celles-ci par celles-là. On ne saurait devenir le maître de la Torah, mais seulement son disciple.

[8] Il n'est rien qui leur résiste, *tout* homme est sensible à la diffamation et *tout* homme est irrémédiablement blessé par elle.

[9] **Saadia Gaôn** : Un préjugice peut se produire de deux manières, soit parce que quelqu'un détruit intentionnellement une chose, soit parce que celui qui a la responsabilité d'une chose néglige son ouvrage. C'est pourquoi ils sont tous deux « frères » (פא).

[10] Il s'agit d'une métaphore de la prière. **Saadia Gaôn** : C'est intentionnellement que le nom du Créateur est comparé à une tour fortifiée, c'est-à-dire à un ouvrage artificiel fabriqué et préparé à l'avance, et non à une défense naturelle, comme une haute montagne ou une terre lointaine dans lesquelles on trouve naturellement refuge en cas de danger. Car il ne suffit pas de croire que le Créateur est tout puissant pour trouver naturellement cette pensée en nous au moment du danger et pour se tirer d'affaire. Cette pensée n'est en effet efficace que si, auparavant, l'on a fait d'elle un appui et un recours stable dans notre esprit ; et aussi à la condition que l'on ait construit cette idée selon les règles de l'intellect et qu'on lui ait donné ainsi toute sa force.

[11] Le riche imagine que sa richesse le protège. **Meïri** enchaîne les versets 10, 11 et 12 : seule la connaissance de Dieu est une protection ; tandis que le riche qui se fie à son capital, finira dans la déchéance.

[12] Cf. 16:18 plus haut. L'orgueil fait agir en dépit du bon sens, il annonce l'effondrement brutal aussi sûrement que les nuages annoncent la pluie. Inversement, l'humilité fait agir avec sens et mesure, et amène la dignité et l'honneur. L'humilité n'est pas ici un attribut des mœurs ni un jugement porté sur certaines conduites humaines, mais elle est un mobile et une représentation de soi, directement opposés à l'image de soi donnée par l'orgueil. En d'autres termes, l'humilité est une représentation de soi mesurée et sensée, qui pousse à agir selon cette mesure.

[15] **Radak** : Le perspicace cherche toujours la réflexion, il l'acquiert sans relâche. Et même le sage, qui sait déjà réfléchir, a toujours l'oreille ouverte et disposée à entendre quelque réflexion pour atteindre la connaissance de *Dieu*.

[16] La renommée du généreux se répand et lui sert d'introduction auprès des sages.

[18:17] Le premier qui querelle paraît toujours justifié, mais que vienne son rival et il devient objet d'enquête.

[18:18] Le tirage au sort fait cesser les querelles et il disloque les puissances.

[18:19] Un frère déchu n'a plus de citadelle, les querelles sont comme le verrou d'un palais*.

[18:20] Le ventre est rassasié des fruits de la bouche, la moisson des lèvres sustente.

[18:21] La mort et la vie sont au pouvoir de la langue, ses amants en goûteront le fruit.

[18:22] Qui trouve femme trouve le bonheur et suscite la faveur de *Dieu*.

[18:23] Le pauvre s'exprime par des suppliques, le riche répond avec insolence*.

[18:24] C'est à l'homme d'amitié qu'il faut se lier*, car il est quelque ami plus intime qu'un frère.

Chapitre 19

[1] Mieux vaut un misérable aux mœurs simples que des lèvres insidieuses qui ne révèlent qu'un fat.

[19:2] L'absence de réflexion, toutefois, est mauvaise pour l'âme, et les jambes empressées faudent*.

[18] Il s'agit des querelles suscitées par les partages, comme il s'en produit lors des partages d'héritages. Dans ce genre de cas, le tirage au sort clôt toute dispute. Le mot que nous rendons par « puissances » est עֲצוּמִים. C'est une traduction littérale. Il s'agit soit de la puissance des arguments échangés, soit de la puissance des intérêts en jeu, soit de la puissance des parties.

[19] **Rachi** : Un frère déchu du fait d'une dispute perd la protection de ses proches, or les rancunes suscitées par ce genre de querelles entre frères sont aussi dures à briser que le verrou d'un palais. Ce verset est un avertissement aux frères qui se querellent pour des questions d'héritage.

[20] L'humanité a faim de paroles justes, elle ne se suffit pas de pain, il lui faut aussi impérativement méditer les paroles de la Torah.

[21] Chacun goûte la langue selon son choix. Soit l'on goûte à sa puissance vivifiante, qui est d'exposer le vrai, de dire le juste, d'enseigner la sagacité et l'intelligence. Soit l'on goûte à sa puissance mortelle, qui consiste à ruiner la société par la calomnie et la médisance, et à fausser le juste et le vrai par le mensonge et le sophisme. **Midrach Tan'houma** (*Metsora*, Buber [4]) : Tout dépend de la langue. S'il est méritant il obtient la vie, sinon il obtient la mort. Ainsi, l'homme qui s'affaire aux paroles de la Torah obtient la vie, car « elle est un arbre de vie pour ceux qui s'en saisissent » (3:18), et elle est le remède contre la médisance, selon les mots : « Le remède de la langue est l'arbre de vie » (15:4, trad. différente). Mais s'il s'affaire à médire, il se condamne à mort. La médisance est en effet pire que le meurtre, car l'assassin ne tue qu'une seule personne, alors que le médisant en tue trois : celui qui parle, celui qui écoute et celui dont il parle.

[22] Cf. plus haut 5:15 sq. et plus loin 19:14, 31:10 sq.

[23] Selon **Rabbénou Yona**, il s'agit d'une double critique: la pauvreté conduit à la servilité et la richesse à la vanité.

[19:2] **Rabbénou Yona** : Ce verset prolonge l'enseignement du précédent. La simplicité des mœurs ne doit pas conduire à négliger l'étude et la réflexion. Car qui n'étudie pas la Torah ne peut se garder de l'embûche, et il finira par fauter. Et même une fois instruit, l'honnête homme doit se garder de tout jugement ou de toute action précipité, et ne pas accomplir simplement la première chose qui lui vient à l'esprit. — En d'autres termes, seule mérite d'être citée en exemple la simplicité qui *résulte* d'un choix du sage, et non la bonhomie naturelle de l'esprit simple. C'est pourquoi, après avoir affirmé qu'un « misérable aux mœurs simples » vaut mieux qu'un fat, on corrige ce propos en précisant que « l'absence de réflexion, toutefois, est mauvaise pour l'âme, etc. ».

[19:3] C'est par sa propre bêtise qu'un homme pervertit sa voie, pourtant son cœur se courrouce contre *Dieu*.

[19:4] L'aisance matérielle ajoute bien des amis, le pauvre est isolé même de son semblable.

[19:5] Le témoin mensonger ne sera pas quitte, l'interlocuteur trompeur n'en réchappera pas.

[19:6] Beaucoup supplie le seigneur magnanime, et toute la société tient compagnie au généreux.

[19:7] Tous les frères du misérable le haïssent, pire encore ses amis s'écartent de lui, il les harcèle de discours qui ne s'adressent qu'à lui*.

[19:8] Qui acquiert du cœur aime son âme, qui se soucie de la perspicacité saura trouver le bonheur*.

[19:9] Le témoin mensonger ne sera pas quitte, l'interlocuteur trompeur court à sa perte.

[19:10] La jouissance ne sied pas au sot, encore moins qu'un esclave gouverne des princes*.

[19:11] Contenir sa colère est signe d'intelligence, et être indulgent est marque de grandeur.

[19:12] Le courroux du Roi est comme le rugissement d'un lion, sa faveur est telle la rosée sur l'herbe.

Le **Midrach Tan'houma** (Lévitique, Buber [10]) applique ce verset à celui qui faute par ignorance, car sa faute est un mauvais signe pour lui.

[4] Cf. 14:20 plus haut et 19:7 plus loin. La richesse incite une bonne âme à la générosité ; la pauvreté suscite l'envie, la querelle et la guerre.

[5] Cf. Deutéronome 19:19.

[7] Ce verset, ainsi que les versets précédents qui traitent de la richesse et de la pauvreté, peuvent s'entendre comme un avertissement au paresseux, et en particulier vis-à-vis de la paresse dans l'étude de la Torah et dans l'acquisition des dispositions honnêtes. Car, en toute chose, il existe un minimum que tout homme est sommé d'acquiescer, même si ce minimum varie selon les sociétés. Est nommé « pauvre, misérable » celui qui est dépourvu du minimum vital en société du point de vue moral et intellectuel, et qui est en conséquence repoussé par les autres. **Rachi** rapporte que le Midrach applique ce verset à Yossef qui calomniait ses frères devant son père, lesquels le haïssaient pour cette raison, et dont les diffamations se retournèrent finalement contre lui.

[8] « Aimer son âme » est une métaphore de la sincérité et de la droiture.

[9] Cf. Deutéronome 19:19.

[10] **Saadia Gaon** : Le principe sur lequel repose l'enseignement de ce verset est que la jouissance est bénéfique à l'homme intelligent. Car la jouissance purifie l'esprit, elle équilibre l'humeur, elle affermit la concentration, elle améliore la compréhension et elle renforce la vitalité du corps. De plus, puisque le sage n'abuse pas des plaisirs et qu'il n'en prend que la mesure qui lui convient, ceux-ci lui sont véritablement bénéfiques. Tandis que la jouissance du sot est le piège où s'exerce sa sottise, il en use plus que de mesure et de façon inopportune, au point de s'en rendre malade et elle est nocive à son âme. Pareillement, le pouvoir ne convient qu'à celui qui est de descendance royale, car il se soucie de son peuple et il souhaite élever ses sujets afin d'être à la hauteur de ses pères et faire durer son règne. Tandis que l'esclave ne se hisse jusqu'au trône que par la violence et la terreur, et son pouvoir ne dure qu'autant que sa terreur s'exerce. À l'un le pouvoir permet de faire le bien, à l'autre il ne laisse pas d'autre choix que de nuire sans cesse. — Il y a matière ici à une loi générale. Puisque jouissance et pouvoir sont deux formes d'élargissement de l'esprit, elles ne conviennent qu'aux sages ou aux fils de princes, dont le regard sur les choses est emprunt de cette amplitude et qui sont prêts à la recevoir. Tandis que le sot et l'esclave n'ont pas cette capacité, tout élargissement de leur point de vue et toute ouverture de leur esprit leur fait perdre la tête ; ils réagissent alors sans mesure, et souvent avec brutalité. Pour ces deux raisons, parce qu'elle est à la fois une jouissance et un pouvoir, il ne faut enseigner la sagesse qu'aux cœurs grands et aux esprits larges.

[19:13] Un fils sot est un accablement* pour son père, les querelles d'une femme sont un ruissellement exaspérant.

[19:14] Une maison et un capital sont un héritage des pères, une épouse intelligente est un don de *Dieu*.

[19:15] La paresse endort, et une âme perfide affame*.

[19:16] Qui se soucie du précepte, perpétue son âme, qui dédaigne ses mœurs, périra.

[19:17] Qui est bienveillant envers le pauvre, prête à *Dieu*, rétribution lui sera versée.

[19:18] Corrige ton fils car il y a toujours de l'espoir, et ne prête pas attention à ses hurlements*.

[19:19] Une fureur démesurée appelle un châtement, à moins que tu ne l'épargnes et que tu n'ajoutes plus*.

[19:20] Entend le conseil et accepte la critique, de sorte que tu deviennes finalement judicieux.

[19:21] Bien des projets se pressent dans le cœur humain, seul le dessein de *Dieu* se réalisera.

[19:22] L'attrait d'un homme vient de sa prodigalité*, mieux vaut être misérable que trompeur.

[19:23] La crainte de *Dieu* mène à la vie, qui s'en satisfait logera à l'écart du malheur*.

[19:24] La main du paresseux est fourrée dans son assiette*, il ne la porte même pas à sa bouche.

[19:25] Quand le cynique est frappé le naïf devient subtil, réprimande le perspicace et il saura en tirer réflexion.

[15] Cf. 10:4-5 plus haut.

[17] **Midrach Tan'houma** (*Michpatim*, Buber [6]) : Le pauvre qui reçoit ton aumône était sur le point de rendre l'âme, et tu lui as rendu la vie. L'Unique, qui est providentiel, te rendra aussi le prix d'une vie. Si demain ton fils ou ta fille fautaient ou sont en danger, Il te remboursera la vie que tu as sauvée.

[19] **Rabbénou Yona** associe ce verset au précédent. Il s'agit donc d'un avertissement au père qui éduque son enfant, de ne jamais se laisser aller à une colère démesurée, et d'épargner son fils à ce moment-là.

[21] Cf. 3:5 sq. plus haut.

[22] Un homme inspire la sympathie lorsqu'il a bon cœur et qu'il se montre généreux. C'est pourquoi chacun s'efforce d'être prodigue envers les autres. Mais il vaut mieux avouer sa pauvreté que de ne prodiguer à autrui que des promesses illusives.

[23] Qui est tempérant se tient à l'écart de la compétition humaine, des rixes et des coups du sort.

[24] **Rabbénou Yona** : À chaque fois qu'en ce livre il est question de sagesse ou de crainte, on évoque ensuite le problème de la paresse, car sagesse et crainte ne vont pas sans énergie ni sans effort. Ce verset est une métaphore du paresseux qui commence une action, mais qui est incapable de l'achever. Voir une reprise plus loin 26:15.

[25] Ce verset donne un sens nouveau au châtement des iniques en ce monde. Le châtement, en effet, a deux fonctions ; ou encore, si l'on préfère, on appelle d'un terme commun « châtement » deux sortes d'épreuves que la vie (ou la Providence) réserve aux fauteurs. L'une est d'éliminer tout ce qui est contraire à l'ordre du monde et qui ne peut subsister à longue échéance (cf. par exemple plus haut 1:29-32, 5:22-23, 14:9, etc.). L'autre est de servir d'avertissement. Lorsque les mises en garde verbales et les remontrances sont demeurées sans effet, dans ce cas, la Providence s'adresse au corps et lui « parle » à travers les coups qu'il reçoit (cf. par exemple plus haut

[19:26] L'enfant déshonorant et humiliant pille son père et chasse sa mère.

[19:27] Cesse mon fils, afin d'entendre raison, de t'égarer loin des propos réfléchis*.

[19:28] Le témoin vil maquille* le jugement, la bouche des iniques masque l'imposture.

[19:29] Les condamnations sont prêtes pour les cyniques, et les coups pour le dos des sots.

Chapitre 20

[1] Cynique à force de vin, braillard à force d'ivresse, qui s'égaré dans l'alcool ne devient pas sagace.

[20:2] La terreur du Roi est comme le rugissement d'un lion, qui provoque sa colère, faute envers son âme.

[20:3] La dignité recommande de cesser une dispute, car tout idiot sera découvert*.

[20:4] En hiver le paresseux ne laboure pas, et lorsqu'à l'époque des moissons il demande, il ne trouve rien.

[20:5] Le conseil est une eau profonde dans le cœur humain, seul le perspicace sait y puiser.

[20:6] Beaucoup se disent généreux, mais qui découvrira un homme digne de foi ?

[20:7] Le juste a des mœurs simples, heureux ses enfants après lui.

9:7-8, 15:12, etc.). Ces deux fonctions ou ces deux sortes d'épreuves sont résumées au verset 15:10 plus haut. En ce qui concerne les cyniques, il est inutile d'essayer de leur faire entendre raison par quelque moyen que ce soit, car il est acquis qu'ils ne se corrigeront pas (cf. plus haut 9:7-8, 15:12, plus loin verset 29, etc.). Leur châtement n'est donc que la réponse de la Nature à leurs dérèglements. Toutefois, on enseigne ici que cette réponse comporte en outre un avertissement à l'adresse des naïfs. Car le naïf est susceptible d'apprendre, il peut réfléchir à ses mœurs et s'interroger sur sa façon de conduire sa vie, si on lui offre des exemples d'échec « frappants » qui renseignent sur l'ordre du monde. On apprend donc, en outre ici, quelle attitude adopter face au cynique, au naïf et au perspicace. Au dernier il suffit d'adresser un reproche, et l'on peut corriger le deuxième en frappant le premier pour lequel il n'est de toute façon nul remède.

[26] Il pille les biens de son père et provoque la fuite de sa mère, à moins qu'il ne la chasse lui-même.

[27] Voir plus loin 23:12.

[28] Ils habillent leur forfait d'une apparence de droit, ils abusent ainsi les naïfs, et de ce fait les gens perspicaces ne peuvent presque rien contre eux.

[29] Les sots ont la possibilité de s'amender, il est donc raisonnable (pour les hommes, pour la Providence) de les frapper. Les cyniques ne s'amenderont jamais, leur sort est donc scellé. Cf. plus haut verset 25. Selon le **Midrach Tan'houma** (*Metsora*, Buber [12]) ces mots illustrent le sort de l'humanité depuis sa naissance : l'homme étant lié au mal (cf. Genèse 8:21), les malheurs et les châtements l'accompagnent nécessairement depuis sa création.

[20:1] **Rabbénou Yona** : Lorsque s'enivrer devient une habitude, l'esprit s'accoutume à s'émanciper de toute discipline, ce qui est la marque du cynisme ; et pareillement, le vin rend braillard et insolent.

[2] C'est une faute de provoquer la colère du Roi, car la terreur qu'il inspire est déjà un avertissement, elle aurait dû suffire à le retenir de fauter.

[3] Il est nommé idiot par anticipation, du fait que la dispute suscite naturellement l'idiotie et que la nature nous pousse à répondre à cet appel.

[5] Comp. à 18:4 plus haut. Un verset de ce genre est une règle de méthode. Il enseigne à tenir systématiquement pour fausse la première idée qui se présente à l'esprit lorsqu'on aborde une question, jusqu'à ce que l'on ait suffisamment approfondi le problème. C'est en s'accoutumant à cette pratique que l'esprit acquiert la perspicacité. **Rachi** : Une *halakha* était enfermée dans le cœur d'un sage, vint le disciple perspicace et il sut la dévoiler par ses questions.

[6] Un homme fidèle à sa parole, qui est réellement tel qu'il le dit.

[20:8] Quand le roi siège sur le trône de la justice, son regard disperse tout mal.

[20:9] Qui peut dire : « J'ai purifié mon cœur, je me suis lavé de mes fautes » ?

[20:10] Des poids dissemblables, des mesures différentes, tous deux sont un dégoût pour *Dieu*.

[20:11] Même dans ses comportements le jeune homme se fait méconnaître*, bien que son action semblait limpide et droite.

[20:12] Une oreille qui entend et un œil qui voit, *Dieu* les a faits tous deux. [13] N'aie pas d'amour pour le sommeil, tu finirais dans la misère, ouvre les yeux et rassasie-toi de pain.

[20:14] « Malheur ! Malheur ! » dit l'acquéreur, mais en partant il se félicite.

[20:15] Il y tant d'or et tant de perles, mais seules les lèvres réfléchies sont un outil précieux !

[20:16] Prends son vêtement, car il s'est porté garant en faveur d'un étranger, et sur la foi d'une inconnue, il a gagé son bien.

[20:17] Le pain du mensonge est doux aux hommes, mais leur bouche est ensuite pleine de gravier.

[7] **Rabbénou Yona** : Le juste accomplit les préceptes et les paroles de la Torah pour eux-mêmes, dans leur simplicité et leur évidence. Il ne cherche ni à plaire ni à impressionner. C'est pourquoi ses enfants seront heureux : leur héritage est pur. Voir plus haut 14:26. (À l'opposé, ceux qui considèrent plutôt dans la Torah son apparence, inventent toutes sortes de semblants, et lèguent à leurs enfants un mélange d'exagérations déplacées et de coutumes bizarres).

[8] Quand un roi dispose à la fois du pouvoir de rendre la justice et du désir de le faire, les méchants ont peur de lui.

[9] Cf. Ecclésiaste 7:20.

[10] Cf. Deutéronome 25:13-16.

[11] On appelle jeune homme celui qui n'a pas encore acquis réflexion et délibération. **Radak** : Le jeune homme montre parfois une action limpide et droite, puis ensuite il fait tout le contraire, on ne parvient pas à le connaître. Voir plus loin 21:8. Mais il propose aussi une autre lecture du mot יתנכר, ce qui donne : par ses comportements le jeune homme montre ce que sera l'homme mûr, s'il agit avec la droiture il sera un homme droit, et s'il se montre malhonnête il sera un homme malhonnête.

[12] C'est-à-dire, Il les a faits pour que tu t'en serves, voir le verset suivant.

[14] **Rachi** : Ce verset est une parabole de l'apprentissage de la Torah. Qui acquiert la Torah dans la difficulté et la souffrance de la faim, crie : « Malheur à moi pour cette peine et ces maux ! » Mais quand celle-ci prend forme en lui et qu'elle l'emplit de sagesse, alors il se félicite de la peine dont il a souffert. Voir aussi le verset suivant.

[15] **Rabbénou Yona** : Qui s'habitue à ne prononcer une parole qu'après l'avoir soigneusement évaluée sur la balance de son esprit et de sa raison, ses lèvres sont devenues pour lui un outil précieux. **Ramak** : Ce verset conclut le précédent qui décrivait l'attitude de l'acheteur dépréciant l'objet qu'il veut acquérir en présence du vendeur pour l'obtenir à un meilleur prix ; puis, une fois sa ruse réussie, il s'en va le cœur content de son achat. — Le commerce est une bonne école pour apprendre à parler et agir de façon réfléchie, à condition de ne pas en faire le but de sa vie, car « la sagesse est meilleure que les perles » (8:11).

[16] Le verbe לקח qui conduit la phrase est à l'infinitif, ce qui fait lire le verset comme un constat : « Il s'est fait *prendre* son vêtement, car il s'est porté garant en faveur d'un étranger, et sur la foi d'une inconnue, il avait placé son bien en gage ». Telle est la lecture de **Meïri** ; elle est explicitement repoussée par **Rabbénou Yona** parce qu'elle n'enseigne rien. L'infinitif exprime donc ici un impératif : « il faut prendre ! ». Ce qui signifie dans ce contexte, n'aie pas pitié du garant, prends son bien, car il n'a pas agi poussé par le besoin comme le ferait un pauvre qui emprunte, et envers lequel on te recommande au contraire la pitié. Un garant agit par une sottise vanité qui le fait s'engager dans des affaires périlleuses pour la satisfaction d'être honoré d'autrui. Voir plus haut 6:1-5.

[20:18] Seuls les projets, formés dans le conseil, se réaliseront, ne fais pas la guerre sans stratagèmes.

[20:19] Qui dévoile un secret est médisant, aussi ne fréquente pas les lèvres ingénues*.

[20:20] Qui maudit son père et sa mère, sa chandelle s'éteindra au sein de l'obscurité.

[20:21] Un héritage commencé dans la précipitation, ne sera finalement pas provident.

[20:22] Ne dis pas : « Je rendrai le mal ! » espère en *Dieu* et Il te sauvera.

[20:23] Des poids dissemblables sont un dégoût pour *Dieu*, une balance frauduleuse n'est pas bien.

[20:24] Les pas accomplis viennent de *Dieu*, comment un homme comprendrait-il sa voie ?

[20:25] Déclarer* une chose sacrée est un piège pour l'homme, et ce que l'on érige en principe entraîne une enquête.

[20:26] Le roi sage disperse les iniques et tourne contre eux la roue du sort.

[20:27] L'âme de l'homme est la chandelle de *Dieu*, qui scrute tous les creux du ventre.

[17] Le « pain du mensonge » est une parabole avertissant des conséquences funestes de toutes les formes de satisfaction immédiate obtenues par la faute et la fraude (par exemple, le vol et autres moyens illicites de s'approprier les biens d'autrui).

[18] La ruse l'emporte sur le courage, y compris lorsque la guerre se déroule sur le terrain moral et philosophique. Voir aussi plus loin 24:6.

[19] Ne fréquente pas les gens susceptibles de dévoiler ton secret ou celui d'autrui.

[20] Il est passible de mort, cf. Lévitique 20:9.

[21] **Rabbénou Yona** : un héritage dont on prendrait possession par avance, du vivant du légataire, ne prospérera pas après sa mort, au moment de l'héritage réel. Voir plus loin 28:24. **Rachi** renvoie au partage de la terre d'Israël, et à la précipitation des tribus de Gad et de Réouven qui prirent leur part avant les autres en Transjordanie, et connurent l'exil bien avant les autres tribus.

[22] **Rabbénou Yona** : ne crains pas que ton absence de réaction soit interprétée comme une faiblesse de ta part, ce qui ferait de toi une proie facile ; place ta confiance en Dieu, tout comme sa crainte t'a retenu de te venger.

[23] Même une balance imprécise est un mal.

[24] Comparez à 16: 9 plus haut.

[25] Tout animal consacré est interdit à l'usage et à la consommation, et il doit être apporté au Temple dans les délais prévus. Il est facile alors de commettre une faute par inadvertance en utilisant l'animal (comme bête de somme, ou de trait, par exemple) ou en oubliant les délais. C'est donc encourir des risques inutiles que de déclarer une chose sacrée. Pareillement, le fait de s'imposer des interdictions inconnues de la Torah (par exemple, s'interdire de manger telle sorte de fruits permis), par des déclarations de principe contraignantes, crée aussi une embûche inutile. Ces attitudes ont en commun le désir de s'engager dans des obligations et des interdictions qui ne sont pas raisonnables ni naturelles, et qui constituent de ce fait autant d'occasions de fautes. **Talmud** (*Nèdarim* 22 a) : Le petit-fils de Rabbi Yanai Sabba vint consulter son grand-père au sujet d'une interdiction qu'il avait érigée en principe (נדב). Ce dernier lui demanda : Si tu avais su au moment de ta déclaration qu'une fois l'interdiction prononcée, aussitôt en-haut l'on ouvre ton dossier et l'on sonde la valeur de tes actes, l'aurais-tu quand même prononcée ? Non, répondit son petit-fils. Dans ce cas, cette déclaration est nulle. Rav Aba dit : De quel verset le sait-on ? Des mots : « Ce que l'on érige en principe entraîne une enquête ».

[26] Il les disperse pour briser la force née de leur union, et retourne contre eux leurs machinations. Voir plus haut verset 8.

[27] À l'image d'une maison obscure que l'on éclaire à l'aide d'une chandelle, ainsi les tréfonds du cœur humain s'éclairaient grâce à l'âme qui est une étincelle divine en l'homme. Il en découle deux interprétations possibles. Soit le Créateur use de cette étincelle pour connaître et examiner tous les recoins du cœur humain, y compris les plus sordides et les plus éloignés de lui. De sorte que même ce qui est inconnu de nous et d'autrui n'a pas de secret pour *Dieu* qui connaît l'homme tout entier à travers sa propre émanation. Autre explication : l'âme

[20:28] Générosité et vérité préservent un roi, il affermit son trône par la prodigalité.

[20:29] De son ardeur la jeunesse tire grandeur, l'admiration pour les anciens vient de leur âge.

[20:30] Les blessures purgent* du mal, et les coups purifient le creux du ventre.

Chapitre 21

[1] Pareil au cours des eaux, tel est le cœur du roi dans la main de *Dieu*, il le dirige où il veut*.

[21:2] Chacun imagine que sa voie est droite, *Dieu* s'immisce dans les cœurs.

[21:3] Pratiquer équité et justice est préférable pour *Dieu* à l'offrande d'un sacrifice.

[21:4] La vanité et l'avidité sont le sillon des iniques et leur faute.

[21:5] Les pensées de l'entrepreneur sont fixées sur le bénéfice*, mais l'impatient ne connaîtra que le dénuement.

[21:6] Accumuler des trésors par une parole mensongère, mirage fugitif de ceux qui mendient la mort.

de l'homme est l'intellect, qui est émané de *Dieu*, et cet intellect scrute tous les creux du ventre. Grâce à cette étincelle divine en lui, l'homme peut connaître les recoins les plus obscurs de son cœur, sonder ses pensées et arrière-pensées, jusqu'au point où, faute de savoir, sa responsabilité s'arrête. Il s'agirait alors d'une définition de la responsabilité : tout ce que l'intellect éclaire du ventre de l'homme incombe à sa responsabilité et peut lui être imputé.

[28] Cf. 3:3-4 et 16:12 plus haut.

[29] Cf. 16:31 plus haut.

[30] Il n'y a donc pas lieu de s'en plaindre.

[21:1] **Rabbénou Yona** : Parce que nombreux sont ceux qui dépendent des décisions des rois, et que *Dieu* leur a donné pouvoir de vie et de mort, il veille à ce que leur cœur ne dévie pas de ses décrets. C'est pourquoi lorsque les rois nous oppressent, c'est vers *Dieu* qu'il faut se tourner pour implorer grâce et non vers les rois, car ce que décident les rois provient de *Dieu*.

[3] Cf. I Samuel 15:22-23, Psaumes 40:7, 50:8, 51:18, Isaïe 1:11, Michée 6:7-8, Jérémie 7:21. Ce verset prolonge le précédent. Chacun croit savoir ce que *Dieu* attend de lui, et nul ne se rend compte que l'accomplissement des préceptes de la Torah, y compris les plus nobles d'entre eux, comme apporter une offrande au Souverain, ne sont pas eux-mêmes leur propre fin. Ils sont destinés à susciter chez celui qui les accomplit le goût de la vertu et de la sagesse. Les préceptes sont destinés à lui inspirer l'amour de la droiture, de la générosité et de la vérité, et le désir de mener une vie qui leur soit conforme. Tout précepte de *Dieu* et toute forme de culte qu'on lui voue n'est qu'un moyen en vue de cette fin. Mais le fait pour l'homme d'avoir à accomplir des préceptes particuliers peut lui faire croire qu'ils sont toute l'exigence de son Créateur, et non simplement un moyen de découvrir cette exigence. Il croit que lorsqu'on lui a dit de faire ceci ou de ne pas faire cela, on lui a dit tout ce qu'on attend de lui. Ayant accompli ces préceptes, il s'imagine quitte, il ne sait pas qu'il ignore encore l'exigence de *Dieu* à son égard. Seule la véritable crainte de *Dieu*, qui s'immisce dans les cœurs à la façon d'un soupçon à l'encontre de soi-même, ébranle ce que l'on croit savoir de soi et l'assurance du devoir accompli. Car elle pénètre le cœur humain à la manière d'une interrogation sur la véracité de ses actes et de ses paroles, sur la droiture de son esprit et la générosité de son cœur.

[4] Leur « sillon » est l'endroit de leur labeur, qui supporte leur effort et duquel ils récoltent le fruit de leur forfait, et finalement leur châtement.

[5] Le propos inclut aussi les domaines moral et intellectuel, l'apprentissage de la vertu et de la sagesse.

- [21:7] Le forfait des iniques les terrassera*, car ils ont refusé de pratiquer la justice.
- [21:8] La nature humaine est versatile et étrange*, l'action d'un cœur limpide est droite.
- [21:9] Mieux vaut habiter un coin de toit que de vivre auprès d'une femme querelleuse ou en pareille compagnie*.
- [21:10] Quand l'âme de l'inique désire le mal, même son semblable ne trouve pas grâce à ses yeux.
- [21:11] Il faut châtier le cynique pour que le naïf devienne judicieux, c'est en expliquant au sage qu'il acquiert la réflexion.
- [21:12] Lorsqu'un juste prospère dans la maison des iniques, il intrigue leur malheur*.
- [21:13] Qui bouche son oreille à la plainte du pauvre, lui-aussi implorera et nul ne répondra.
- [21:14] Un don en cachette fait ployer la colère, ainsi qu'un cadeau dans la manche de la fureur exaspérée.
- [21:15] C'est une joie pour le juste lorsque se réalise la justice, et la ruine des hypocrites.
- [21:16] Qui s'égare du chemin de l'intelligence reposera dans l'assemblée des ombres.
- [21:17] La proie du dénuement aimait festoyer, qui aime le vin et l'huile ne s'enrichira pas.
- [21:18] L'inique est le rachat du juste, le malhonnête expie à la place des droits.
- [21:19] Mieux vaut résider dans le désert que supporter une femme querelleuse et colérique.
- [21:20] Dans la demeure du sage sont des trésors de rêve et de l'huile, l'humanité en sa sottise les engloutit.

[6] La vérité et la mort sont, pour un être humain, l'épreuve du réel. C'est pourquoi tout bénéfice financier, moral ou intellectuel, né d'un mensonge, n'est qu'un mirage que la mort se chargera de dissiper. Cf. plus haut 10:2, 11:4.

[8] **Rabbénou Yona** : Les sentiments d'un homme à l'égard de lui-même (ses penchants, ses passions, ses aspirations, son mode de vie, ses prises de position, ses dispositions, ses appétits, ses résolutions, etc.) sont contradictoires. Son sentiment et son jugement passent d'un extrême à l'autre en fonction de son état d'esprit, lequel dépend en fait de l'aspiration, de la disposition ou de l'appétit dont il est la proie à ce moment. Il faut alors se souvenir de l'évidence non trompeuse que l'action d'un cœur limpide conserve de la droiture, et forcer à chaque fois de nouveau son cœur à l'action droite. — La limpidité et l'évidence de la droiture sont un élément sûr dans le jugement de la voie à suivre.

[9] **Rachi** : Métaphore de l'exil de la Chékina, lassée d'habiter auprès d'Israël qui se conduit comme une femme querelleuse.

[10] Il n'épargne personne pour assouvir son désir, y compris ses amis et ses proches. C'est donc une erreur, fort répandue, que de rechercher les faveurs d'un inique pour éviter ses coups, et que de vouloir s'en faire un ami pour s'en protéger.

[11] Voir 19:25 plus haut.

[12] Car il ne supporte pas le mal, même si cela doit remettre en cause sa prospérité.

[14] Le verset a un double sens. D'une part, il énonce une règle de conduite judicieuse fondée sur la connaissance de la nature humaine : faire un don à son ennemi est une politique intelligente pour le préparer à l'entente, cf. plus loin 25:21-22. D'autre part, ce verset prolonge le thème du verset précédent sur un mode figuré : lorsqu'un homme a fauté, il peut espérer un adoucissement de son châtement s'il se montre prodigue envers les autres, et qu'il le fait avec discrétion et sincérité.

[16] Qui s'attache à la passion, au plaisir, à la peur, à la paresse, etc., c'est-à-dire qui se dérobe à la recherche de la vérité, n'aura pas part au monde futur, qui est le monde de l'intelligence et de l'esprit.

[18] **Rachi** renvoie à Mordékhaï et Amân, et comp. à Daniel 3:23. Voir plus haut 11:8 et plus loin 26:27.

[21:21] Qui s'évertue à l'équité et à la générosité trouvera la vie, l'équité et la considération.

[21:22] Quand le sage monte à l'assaut d'une ville de héros, la force de leur assurance s'effondre.

[21:23] Qui veille sur sa bouche et sa langue, garde son âme des tourments.

[21:24] L'effronté vaniteux a pour nom « cynique », il use de la colère pour faire passer l'effronterie*.

[21:25] L'appétit du paresseux le tuera, car ses mains refusent d'agir. [26] Toute la journée, il se consume en désirs, tandis que le juste donne et ne retient rien.

[21:27] L'offrande des iniques est un dégoût, d'autant plus qu'ils l'apportent par manigance.

[21:28] Le témoin trompeur court à sa perte, qui sait écouter parlera à jamais*.

[21:29] L'inique ose en face, mais le droit connaît son jeu*.

[21:30] Il n'est ni sagacité ni perspicacité ni conseil contre *Dieu*.

[21:31] Le cheval est prêt pour le jour de la bataille, mais la victoire est à *Dieu*.

[20] La sagesse ne s'hérite pas. Toute l'intelligence, la finesse, le savoir, la subtilité et la profondeur, acquises par l'effort des générations antérieures, sont dilapidées en un instant par les générations suivantes qui n'y comprennent rien. Seuls les connaîtront ceux qui auront à leur tour déployé l'effort, la tension et la perspicacité nécessaires pour en retrouver le sens.

[22] Parabole de la puissance de la sagacité et de l'intelligence. Le **Midrach Michlé** applique ce verset à Moché qui s'empara de la Torah malgré l'opposition et l'hostilité des anges.

[24] Définition et portrait du cynique (רָבִי). Le cynisme consiste dans la réunion de deux vices : d'un côté le manque de pudeur et l'arrogance, de l'autre la vanité et la satisfaction de soi-même. Et l'un de ses stratagèmes favoris pour s'imposer, malgré les préventions d'autrui, est d'exploiter les mouvements de la colère, réelle ou feinte, pour autoriser ses cris et ses revendications. La colère lui sert à masquer l'impudence et l'arrogance de sa conduite.

[25-26] La paresse est uniquement la conséquence de l'amour de soi et de l'égoïsme. Sa solution ne consiste donc pas dans l'épreuve physique, dans le labeur du corps, dans la peine et la sueur. L'effort physique n'est ici qu'une souffrance inutile. La solution de la paresse réside plutôt dans l'effort moral et psychologique pour considérer et aimer autre chose que soi-même. C'est pourquoi toute recherche de la vérité et de la justice se heurte à la paresse et semble si difficile aux hommes.

[27] **Rachi** renvoie à Bilaam et Balaq qui apportèrent des offrandes pour maudire Israël. Voir aussi plus haut 15:8.

[28] Parabole de l'interprétation de la Torah : qui sait écouter et comprendre ce qu'il entend, l'exprimera correctement et en tirera les conséquences justes. Le témoin menteur est défini ici vis-à-vis d'une parole qu'il prétend rapporter mais qu'il n'a pas su entendre ni comprendre. La fausseté de son interprétation fait de lui un témoin mensonger et le voue au même sort. Cela est vrai, *a fortiori*, du maître qui prétend enseigner les paroles de la Torah sans en comprendre le sens.

[29] L'inique ose tout sans pudeur, par exemple lorsqu'il réclame comme étant son dû des choses qui ne lui appartiennent pas. Le naïf est dupe, mais le droit ne se laisse pas abuser par son impudence.

[30] Ce verset ne signifie pas seulement qu'on ne peut l'emporter contre la puissance divine, il énonce une règle : Ne mets pas en balance la valeur de la sagesse et de la perspicacité d'un côté, vis-à-vis de l'importance de *Dieu*, car l'honneur d'un sage ou de la sagesse n'est rien en face de l'honneur de *Dieu*. Ainsi, lorsque le nom des Cieux menace d'être bafoué, on réagit (par exemple en faisant taire celui dont la parole est cause de la menace) sans tenir compte de l'honneur du locuteur, ni de celui des sages, qui pourraient pâtir de notre action.

Chapitre 22

[1] Mieux vaut un nom qu'une grande richesse, et une grâce de bon aloi que de l'argent et de l'or.

[22:2] Le sort du riche et celui du misérable se répondent, car *Dieu* les fait tous deux*.

[22:3] Le subtil prévient le mal et s'en cache, les naïfs passèrent et furent châtiés.

[22:4] De l'humilité découlent la crainte de *Dieu*, la richesse, la considération et la vie*.

[22:5] Épiniers et trappes jonchent la voie tortueuse, qui s'en éloigne perpétue son âme.

[22:6] Éduque le jeune homme selon sa disposition actuelle, même en vieillissant il ne s'en écartera plus.

[22:7] Le riche dominera les pauvres, et l'emprunteur sera l'esclave du prêteur.

[22:8] Qui sème l'injustice récolte la fausseté, la barre de sa furie périra.

[22:9] Le bienveillant sera comblé par la Providence, car il donne de son pain au pauvre.

[22:10] Renvoie le cynique et la querelle disparaît, chicane et infamie cessent.

[22:11] Qui aime la pureté du cœur, ses lèvres sont bienveillantes et il fréquente les rois*.

[22:12] Les yeux de *Dieu* protègent les gens de réflexion et pervertissent les projets des gens malhonnêtes.

[22:2] **Rabbénou Yona** : Ni la richesse du riche n'est due à son intelligence ou à sa force, ni la pauvreté du misérable n'est due à son manque d'esprit ou à sa faiblesse. C'est leur Créateur qui fait tourner la roue du sort. **Talmud** (*Temoura* 16 a) : Parabole de l'enseignement de la Torah : lorsqu'un disciple vient auprès de son maître et lui demande de lui enseigner la Torah, si celui-ci accepte, tous deux en sont éclairés ; l'un par l'enseignement qu'il reçoit, l'autre par les questions auxquelles il doit faire face. Mais s'il refuse, « *Dieu* les fait tous deux », de même qu'Il avait fait l'un sage et l'autre idiot, Il renverse maintenant son action et fait du sage un idiot et de l'idiot un sage.

[3] L'homme intelligent craint le mal, contrairement au naïf. Cet enseignement vaut pour toutes les sortes de maux que la prudence et la vigilance font pressentir à l'homme averti, et lui ordonnent de ne pas négliger. Mais le sot et le naïf, confiants en leur « bonne étoile », assurés d'eux-mêmes, ou orgueilleusement convaincus que rien ne peut leur arriver, croient pouvoir affronter le mal, et le subissent.

[6] Selon ce qui lui est actuellement possible ; mais n'espère pas le rendre meilleur que ce que son âge, sa culture et son expérience, lui permettent. Si tu réussis à l'éduquer ainsi, étape après étape, il prendra l'habitude de chercher le bien dans tous les états de sa vie.

[7] **Rachi** : Au sens figuré, le vulgaire et le commun ont toujours besoin d'un disciple des sages.

[8] La barre de sa furie désigne le mode de sa présence dans le monde, il est toujours tendu par la rage, habité d'une hargne destructrice.

[10] **Rachi** : Au sens figuré, le cynique désigne le penchant au mal qui est en chaque homme. Lorsque chacun se débarrasse de son cynisme, toute querelle disparaît. Au sujet de la définition du cynisme, voir plus haut 21:24. Selon **Rabbénou Yona** la formule s'applique non à une mais à deux personnes : renvoie le cynique et *expulse le querelleur* ; car chacun d'eux détruit la société des hommes : le querelleur provoque la chicane, le cynique provoque l'infamie.

[12] Les versets qui traitent de l'ordre du monde instauré par le Créateur (Providence naturelle), n'exposent que les leçons générales qu'on en peut tirer, sans tenir compte des exceptions. Ainsi, en général, les gens avisés suivent leur chemin sans embûche, tandis que les projets malhonnêtes échouent. Il ne faut pas s'abuser de la réussite exceptionnelle de quelques bandits, donnée en spectacle par la rumeur publique, ni encore moins s'abuser des récits et des images de fiction produits par l'industrie. Ni l'exception, ni encore moins aucune fiction, n'invalide une règle de comportement apprise au contact du monde. Car s'il arrive parfois qu'un homme

[22:13] Le paresseux crie : « Il y a un lion dehors ! Je périrai assassiné dans les rues ! »

[22:14] Les bouches étranges sont comme une fosse profonde, qui y tombe est vitupéré de *Dieu*.

[22:15] La bêtise est nouée au cœur de l'adolescent, la verge de la raison l'en éloignera.

[22:16] Qui abuse du pauvre pour augmenter son pactole ou pour donner au riche, ne connaîtra que le dénuement*.

Exhortation à la recherche de la vérité.

[22:17] Tends l'oreille et écoute les dires des sages, mais voue ton cœur à Me connaître. [18] Tu seras ravi de les conserver en ton ventre, lorsqu'ils seront établis ensemble sur tes lèvres.

[22:19] Mets ta confiance en *Dieu*, je te l'enseigne aujourd'hui, même à toi. [20] Ne t'ai-je pas déjà écrit un maître ouvrage* de pensées avisées et de réflexion ? [21] Pour t'enseigner la pertinence des paroles vérares, afin que tu répondes des paroles vraies à ceux qui te mandatent.

Préceptes et enseignements divers.

[22:22] Ne vole pas le pauvre sous prétexte qu'il est pauvre, et ne maltraite pas le miséreux au portique. [23] Car *Dieu* assumera leur querelle, et il spoliera l'âme de leurs spoliateurs.

avisé échoue, malgré sa réflexion et sa prudence, personne ne s'aviserait, après pareil échec, d'abandonner subitement prudence et réflexion sous prétexte, qu'une fois, elles n'ont servi à rien.

[13] **Rabbénou Yona** propose deux lectures complémentaires. *Primo*, le paresseux trouve toujours une bonne raison pour justifier son absence d'effort. *Secundo*, la paresse découle de la lacheté, car entreprendre quelque chose requiert du courage.

[14] Il s'agit des bouches qui profèrent des paroles étranges : blasphèmes ou idolâtrie, ou encore des paroles séductrices de la « femme étrange » citée en 2:16 et 5:1. Le texte emploie rarement la métaphore de la fosse (deux fois en tout : ici et plus loin 23:27) qui implique un jugement définitif et sans appel. Il lui préfère en général la métaphore de la voie, du chemin et de la pente, qui implique qu'un retour est possible. On enseigne ici que ce genre de paroles constitue un point de non retour, un trou sans issue, au sens où il est dit plus haut : « Jamais ceux qui s'approchent d'elle ne reviendront, ni ne retrouveront les sentiers de la vie » (2:19). La conséquence est que ces paroles excluent définitivement ceux qui les profèrent de la communauté d'Israël, au point que même s'ils se repentent on ne les accepte plus, cf. Rambam, *Hilkhot Avodat Kokhavim*, 2:5.

[16] Le riche est une allusion aux peuples idolâtres qui oppriment Israël.

[17] Il faut chercher la vérité au-delà de l'enseignement du maître. Le **Talmud** (*Haguiga* 15 b) applique ce verset à Rabbi Mèir qui fut le disciple de Èlichà fils d'Abouya, surnommé « l'Autre » parce qu'il avait renié l'enseignement de la Torah. Le Talmud se demande, en effet, comment Rabbi Mèir s'est permis d'apprendre la Torah d'un individu pareil. On répond qu'il s'est conformé au principe enseigné dans ce verset. Car il n'est pas écrit : « Écoute les dires des sages et voue ton cœur à *les* connaître », mais il est dit « à Me connaître ». L'enseignement du maître ne vaut que si l'élève ne s'arrête pas aux paroles des sages ou aux enseignements du Talmud, mais s'en sert comme tremplin pour connaître la vérité.

[18] Ce verset fait suite au précédent, il décrit la manière dont les paroles des sages et de la Torah sont acquises par un sage, digérées par lui, ordonnées dans son cœur et disposées déjà à être enseignées à autrui. Voir aussi, par antithèse plus haut 6:32.

[19] Cherche un maître et voue-toi à l'étude de la Torah, même toi qui t'en crois quitte, ou qui penses n'avoir pas le temps, ou qui crois être trop vieux, ou trop bête, etc.. Ou encore, « je te l'enseigne aujourd'hui à toi aussi » après l'avoir appris et pratiqué moi-même.

[21] Ceux qui réclament ton enseignement, tes conseils, tes *halakhot*.

[22] Le portique est l'endroit de la ville où siège le tribunal.

[22:24] Ne fais pas ta compagnie du colérique, ne va pas avec le furieux. [25] Sinon tu t'imprégnerais de ses mœurs, tu inculquerais un piège à ton âme.

[22:26] Ne sois pas de ces serreurs de main, de ces garants de dettes. [27] Si tu n'as pas de quoi payer, pourquoi prendrait-on dessous toi ta couche ?

[22:28] Ne recule pas la borne éternelle que tes pères ont posée.

[22:29] As-tu remarqué un homme rapide à l'ouvrage ? Il prendra place devant les rois, pas devant les obscurs.

Chapitre 23

Avertissement contre l'illusion de la richesse et du savoir.

[1] Quand tu t'assoiras pour manger le pain du maître, il te faudra reconnaître à qui tu as affaire. [2] Et tu placeras un couteau sous ta gorge si tu es une nature avide. [3] Ne désire pas ses délices, c'est une nourriture trompeuse. [4] Ne peine pas pour t'enrichir, abandonne ton idée. [5] À peine ton œil le survole* qu'il n'est plus, car il lui est poussé des ailes, comme un aigle s'envolerait aux cieus.

[22-23] Voler un pauvre, c'est augmenter son dénuement, et ôter à sa chair affamée des années de vie. Qui s'en rend coupable le paiera aussi en années de vie.

[26-27] Voir plus haut 20:16. **Talmud** (*Sanhédrin* 22 a) : Un homme n'enterre son épouse que parce qu'on lui réclame une dette qu'il ne peut payer, comme on dit : « Si tu n'as pas de quoi payer, pourquoi prendrait-on dessous toi ta couche ? ». — Le jugement porté contre le garant, victime de sa vanité et de sa naïveté, ne s'applique pas seulement au garant d'une dette monétaire, mais aussi à tous ceux qui se portent moralement garants d'un homme ou d'une opinion, et qui deviennent leur débiteur le jour où ceux-ci sont brutalement pris en défaut et remis en cause. En d'autres termes, il ne faut endosser que les responsabilités qui pèsent véritablement sur nous, et éviter toute forfanterie ou sinon la payer.

[28] **Rachi** : Le verbe תסג (de נסג) signifie : ne fais pas revenir le monde à un stade antérieur aux usages que tes pères ont instaurés, cf. Psaumes 129:5 pour ce terme. **Rabbénou Yona** : Ne modifie pas les bons usages et les institutions créés par tes pères, voir plus haut 1:8-9. **Midrach Michlé** : Comme par exemple Abraham qui instaura la prière du matin, Isaac qui instaura la prière de l'après-midi et Jacob qui instaura la prière du soir. Ne dis pas : Moi aussi j'en ajoute une. Car il est dit ici que la borne que tes pères ont posée est celle du monde (עולם), elle est éternelle), ils ne l'ont pas posée pour eux seulement mais pour toutes les générations.

[29] Le **Midrach Tan'houma** (*Vaèra*, Buber [17]) applique ce verset à Yossef, cf. Genèse 29:11 et 41:46.

[23:1-3] Reconnais ce que ton hôte peut ou veut te donner, retiens ton désir et ne te livre pas à lui tant que tu n'es pas sûr de lui. **Talmud** (*Houlin* 6 a) : De quel sujet traite le sens propre de ces versets ? Il s'agit d'un avertissement au disciple assis devant son maître, comme l'enseigne Rabbi 'Hya : Quand tu viens pour apprendre d'un maître, si tu vois que le maître est capable de t'enseigner le sens des choses, comprends ce qu'il dit (בין). Sinon, reconnais (תביין) à qui tu as affaire ; et, dans ce cas, tu placeras un couteau sous ta gorge, si tu es une nature avide : retiens-toi de l'interroger davantage malgré ton goût pour l'étude, et quitte-le.

[4-5] Parole des paroles de Torah qu'on voudrait acquérir par « paquets », de l'érudition dont l'esprit ne s'imprègne pas, et du savoir que l'on n'a pas assimilé, voir plus haut 13:11.

Livre des Paraboles

L'invitation du ladre.

[23:6] Ne te nourris pas du pain de l'avare, et ne désire pas ses délices. [7] Car il est tel que l'a évalué ton esprit ; il te dit : mange et bois, mais son cœur n'est point avec toi. [8] Le quignon de pain que tu as avalé tu le vomiras, tu as gâché tes paroles plaisantes*.

Préceptes et enseignements divers.

[23:9] Ne parle pas aux oreilles du sot, car il dénigrera l'intelligence de tes paroles.

[23:10] Ne recule pas la borne éternelle, ne pénètre pas dans le champ des orphelins. [11] Car leur Sauveur est puissant, il assumera leur querelle contre toi.

[23:12] Remets ton cœur à la raison et ton oreille aux paroles réfléchies.

De l'éducation des enfants.

[23:13] Ne modère pas le châtiment du jeune homme, même si tu le frappes à coups de trique il n'en mourra pas. [14] Frappe-le à coups de trique, c'est son âme que tu sauves de l'enfer.

Avertissement au jeune homme de devenir intelligent.

[23:15] Mon fils, si ton cœur devient judicieux, mon cœur se réjouira aussi. [16] Mes reins se réjouiront lorsque tes lèvres converseront avec exactitude. [17] Que ton cœur n'envie point les fauteurs, qu'il demeure dans la crainte de *Dieu* tout au long du jour. [18] Car à cette condition il est une postérité, et ton espoir ne sera pas anéanti. [19] Écoute par toi-même mon fils et deviens judicieux, et guide ton cœur sur la voie*. [20] Ne sois pas de ceux qui se saoulent de vin et se goinfrent de viande pour le plaisir. [21] Car l'ivrogne et le goinfre finiront dans la misère, et leur hébétude les habillera de guenilles. [22] Écoute ton père : c'est lui qui t'a engendré ; ne méprise pas ta mère devenue vieille. [23] Acquiers la vérité et jamais ne la vends, ni la sagacité, la raison et le discernement. [24] Quelle joie saisit le père du juste ! Qui met au

[8] Tes paroles de Torah, et en général toute parole qui fait sens.

[10] Voir plus haut 22:28. L'expression « borne du monde » désigne les règles sociales anciennes qui limitent la propriété privée, en particulier les droits et les permissions accordées de façon coutumière aux pauvres sur les biens privés ou publics. Les orphelins évoqués ici n'ont pas de champ à proprement parler, mais ils ont un droit coutumier de se nourrir de certains champs. **Rachi** rapporte ce verset aux préceptes de la Torah qui accordent un droit aux pauvres sur toute récolte (לִקְט, שְׂכָחָה, וּפִיאָה).

[12] Apprends les paroles de la Torah et médite leur vérité.

[17] N'envie pas la réussite des fauteurs.

[19] Écoute ton entendement, c'est la seule façon de devenir sage. On peut traduire aussi : Discipline-toi, mon fils, etc.. Le cœur est une métaphore du désir : guide ton désir sur *la* voie, c'est-à-dire selon ce que prescrit ton entendement, et évite de t'empêtrer dans les appétits qui t'abêtissent. Voir pareillement verset 26 plus loin.

[23] Avertissement de ne pas enseigner la Torah ou rendre un verdict de Torah contre salaire. **Talmud** (*Békhhorot* 29 a) : Qui prend un salaire pour juger, ses jugements sont nuls, etc. D'où provient cette règle ? Rav Yehouda dit au nom de Rav : On l'apprend du verset « Voyez, je vous ai enseigné des institutions et des lois comme *Dieu* mon Souverain me l'a commandé » (*Dévarim* 4:5). De même que moi je vous les ai enseignées gratuitement, vous devrez aussi les enseigner gratuitement. Et comment sait-on que, si l'on ne trouve pas un maître qui nous apprendrait gratuitement, il faut chercher à apprendre même contre argent ? Des mots « Acquiers la vérité ». Et comment sait-on que, même si l'on a appris contre argent, on ne doit pas en tirer une justification pour enseigner à autrui contre argent ? Des mots « et jamais ne la vends ».

monde un sage en est heureux. [25] Ton père et ta mère seront heureux, ton parent se réjouira. [26] Mon fils, voue-moi ton cœur afin que tes yeux préservent mes voies. [27] Car la femme dépravée est une fosse profonde, l'inconnue est un puits exigü. [28] Elle est même à l'affût en ravisseuse*, et elle rend l'humanité toujours plus malhonnête.

Portrait de l'ivrogne

[23:29] Pour qui crie-t-on : « Las ! » ? Et pour qui « Hélas ! » ? Pour qui les querelles, pour qui les commérages, pour qui les plaies immotivées, pour qui les yeux injectés de sang ? [30] Pour ceux qui s'attardent sur le vin, qui veulent sonder la variété de ses mélanges. [31] Ne contemple pas la rougeur du vin qui donne au verre son éclat*, il coule facilement. [32] Car le vin mord ensuite, tel un serpent, et il pique* comme l'aspic. [33] Tes yeux considéreront l'étrangeté et ton cœur parlera avec duplicité. [34] Tu finiras comme étendu au cœur de la mer, comme qui coulerait au sommet d'un mat. [35] Quoi, on me frappa sans que j'en fusse malade, on m'assomma sans que je le ressentisse ! Quand donc m'éveillerais-je ? Je continuerai, j'en réclamerai d'avantage !

Chapitre 24

Avertissement de ne pas se joindre aux gens malhonnêtes.

[1] N'envie pas les gens mauvais, ne désire pas te joindre à eux. [2] Car leur cœur médite le pillage et leur lèvres expriment la tromperie.

Éloge de la sagacité, de la délibération et du conseil.

[24:3] C'est par la sagacité que se bâtit une demeure et c'est par la perspicacité qu'elle se fonde. [4] C'est par la réflexion que les appartements se remplissent de tout bien de valeur et d'agrément.

[24:5] Un homme viril judicieux est vaillant*, le réfléchi encourage l'ardeur. [6] Car c'est avec des stratagèmes qu'il faut faire la guerre et la victoire tient au nombre des conseillers.

[27-28] Voir plus haut 2:16-19, 5:3-6, et 22:14 ; métaphore de l'idolâtrie et de l'émancipation.

[31] Ou encore : « Ne recherche pas la rougeur du vin, qui contemple son verre s'en ira facilement », il s'abandonnera à tous ses penchants, toutes les transgressions lui paraîtront permises.

[33] Le désir de la transgression se fraiera un chemin dans ton cœur.

[24:3-4] Considérés selon leur sens explicite, ces versets prolongent le thème précédent : le forfait et la tromperie ne sauraient fonder une maison, une famille ou une société. Seules l'intelligence et les mœurs réfléchies ont cette capacité. Prise au sens figuré, la demeure est une métaphore du cœur humain, c'est-à-dire de l'aspiration vraie et du désir profond dont les hommes sont la proie, jusqu'au vertige. Cette demeure doit être construite en contenant les abîmes. Et elle ne doit pas rester vide mais se remplir peu à peu des fruits de la sagesse. Voir plus haut 3:19-26 et 12:4.

[5] **Rabbénou Yona** : L'épithète « homme réfléchi » (חכם) s'applique à celui qui connaît la plupart des modes de pensées et des conceptions des hommes. Alors que les autres penseurs se contentent en général chacun de concevoir une seule pensée sur une chose et selon un seul mode, l'homme réfléchi conçoit toutes les

Livre des Paraboles

Dénigrement du cynisme et de la stupidité.

[24:7] Pour l'idiot la sagesse est d'un prix trop élevé*, au portique il n'ouvre la bouche.

[24:8] Qui projette le mal*, c'est lui qu'on nomme « intelligent ». [9] Alors qu'une pensée stupide* est une faute, et que le cynisme rend l'humanité dégoûtante.

Dénigrement de la lâcheté.

[24:10] Tu as flanché au jour de l'oppression, ta force est désormais réduite. [11] Si tu t'abstiens de sauver ceux que l'on conduit à la mort et que l'on traîne au massacre, [12] crois-tu pouvoir dire ensuite : « Vraiment, nous ignorions cela », alors qu'Il connaît le fond des cœurs et que, veilleur auprès de ton âme, Il sait, et qu'Il rend à chacun selon ses actes ?

Plaisir et profit de la sagesse.

[24:13] Mon fils, mange le miel qui est si bon, et l'hydromel délicieux à ton palais. [14] Et de même enseigne la sagacité à ton âme, car si tu la trouves, elle sera ta postérité, et ton espoir ne sera pas anéanti.

La chute d'autrui est un piège pour son ennemi.

[24:15] Toi, l'inique ! Ne sois pas à l'affût de la demeure du juste, ne pille pas sa couche. [16] Car sept fois le juste tombe et se relève, tandis que les iniques choient dans leur crime.

[24:17] Ne te réjouis pas de la chute de ton ennemi, ne te délecte pas de sa déchéance. [18] De peur que Dieu ne le voit et que cela ne soit mal à ses yeux, et qu'il ne détourne de lui sa colère.

possibilités de la chose, comme les concevraient ensemble de nombreux penseurs. Puis, après mûre réflexion, il choisit parmi toutes ces façons de considérer la chose celle qui est juste. C'est pourquoi demander conseil à un tel homme, c'est comme entendre de nombreux conseillers. Il encourage l'ardeur de ceux qui trébuchent grâce à ses conseils et il amène la délivrance lors des époques d'oppression. Il démontre ainsi ce qu'indique le verset suivant : « La victoire tient au nombre des conseillers ».

[6] Voir plus haut 20:18.

[7] Le portique de la ville est l'endroit où siège le tribunal, les sages s'y réunissent pour décider les lois en échangeant preuves, opinions et arguments. L'idiot est celui qui trouve la sagesse trop chère pour lui, elle implique à ses yeux trop de sacrifices ; en conséquence de son renoncement, il est voué au silence dans tous les sujets essentiels. Il l'accepte, il se fait docile, il se croit humble, alors qu'il n'est qu'idiot et paresseux.

[8] Prolongement du thème du verset précédent, par opposition à la sagesse réputée inaccessible, le sot nomme « intelligents » les gens malveillants. Leurs ruses et leurs mensonges, leur réussite acquise à force de violence et de forfait, sont en effet une forme de subtilité qu'il comprend et qu'il partage.

[10] Jeu de mots צרה (oppression) et צר (réduit, étroit). Tu t'es détourné du malheur de ton semblable quand tu pouvais le soulager ou le délivrer, à ton tour tu connaîtras l'impuissance lorsque ton heure viendra.

[13-14] Voir plus haut le commentaire de Saadia Gaôn sur 2:10. La sagacité joint, au plaisir qu'elle procure, le profit de la réussite dans ce monde et l'immortalité dans le monde à venir. Tandis que les plaisirs des sens sont au mieux éphémères, au pire, nuisibles.

[15-16] L'inique est à l'affût de la faute du juste, et il espère en sa chute. Lorsqu'elle se produit, c'est un triomphe pour sa haine et sa jalousie. Mais le juste ne faute que pour s'amender, il se relève toujours car, n'ayant jamais cru en sa pureté, il sait que rien n'est joué. L'inique, en revanche, s'effondre à la première faute. C'est un homme entier, pétri de certitudes et pur de n'avoir jamais connu l'épreuve. Contrairement au juste, il n'est pas aguerri. Lorsqu'il trébuche, rien ne le soutient, son univers s'écroule.

Livre des Paraboles

Avertissement de ne pas envier la prospérité des iniques.

[24:19] Ne jalouse pas les scélérats, n'envie point les iniques. [20] Car au mal il n'est nulle postérité, la chandelle des iniques s'éteindra.

[24:21] Crains Dieu, mon fils, et ensuite le roi, ne fréquente pas les ressasseurs*. [22] Car leur malheur se dressera subitement, et qui sait l'heure à tous deux fatale ?

Dénigrement du lâche et de l'hypocrite.

[24:23] Ces mots aussi pour les sages : il n'est pas bien de faire acception de personne dans le jugement. [24] Qui dit à l'inique : « Tu es un juste », est maudit par les peuples et vitupéré par les nations. [25] Ceux qui les réprimandent leur sont agréables, ils connaîtront bonne fortune.

Préceptes et enseignements divers.

[24:26] Répondre avec rigueur est aussi doux qu'un baiser des lèvres.

[24:27] Prépare dehors ton ouvrage, prévoie ta part dans le champ, ensuite seulement construis ta maison.

[24:28] Ne sois pas un témoin trompeur pour ton semblable en le séduisant par tes lèvres.

[24:29] Ne dis pas : « Comme il a agi envers moi, ainsi en userai-je envers lui, je rendrai à chacun selon ses agissements ».

[22] « Tous deux », c'est-à-dire ceux qui méprisent le roi, et ceux qui méprisent l'Unique, qui est providentiel. Ou encore, les idolâtres et leurs idoles. Le **Talmud** applique les deux derniers versets aux gens à demi cultivés qui ressassent et répètent l'enseignement des sages sans en comprendre la profondeur ni le sens véritable, et qui prétendent pourtant détenir les clés de la tradition et décider de ses lois, et qui se font donc passer pour des sages et des rabbins aux yeux des ignorants. Ainsi, dans le *Sota* 22 a : Rabbi Yits'hak dit : Ces ressasseurs (שוניים), auxquels il est interdit de se mêler, sont ceux qui ressassent les *halakhot*. Évidemment, répond-on alors, c'est la seule explication possible de ce verset ! Non, il en est une autre : ce sont ceux qui ressassent leur faute, comme Rav Houna qui enseigne que, dès qu'un homme a commis deux fois la même faute, elle lui semble désormais totalement permise. On enseigne : Les ressasseurs de la Michna (תנאים, équivalent araméen du mot שוניים) abusent le monde, non pas ceux qui répètent simplement l'enseignement reçu, mais ceux qui décident la règle de conduite (*halakha*) d'après leur Michna sans prendre la peine de réfléchir et d'étudier. — Les commentateurs plus tardifs (Maharal de Prague, *Dérekh 'Haïm* sur les *Pirké Avot* 6, 7, à la fin)) appliquent ce jugement du Talmud à ceux qui prétendent prononcer un jugement de Torah en se basant simplement sur le *Choukhan Aroukh*, ou sur tout autre recueil de *halakhot*, sans avoir jamais étudié la question soulevée en profondeur et dans tous ses développements, en se contentant de connaître les livres des légistes (פוסקים).

[23-25] La critique est bonne, elle améliore les mœurs et suscite la réflexion. Même si elle est plus difficile à entendre, elle est *toujours* plus juste et plus profitable que les louanges. La société en laquelle règne l'esprit critique est *toujours* une meilleure société que celle qui ne le supporte pas.

[26] La rigueur (דברים נכחים) consiste à considérer les choses telles qu'elles sont, face à face (cf. 4:25 et 8:9 plus haut). Du fait des passions et des dérèglements de l'humanité, nul ne peut témoigner de sa propre rigueur. On peut seulement la surprendre à travers la parole qu'un autre nous répond, et qui a pu, un instant, déjouer les pièges de la vanité ou de la faiblesse auxquels on s'attend toujours. La rigueur est la seule attestation que l'humanité échappe parfois à son ordinaire et montre un intellect. La parabole indique qu'elle est l'amour du sage et le sens de sa vie.

[27] **Rachi** : Parabole de la méthode que doit suivre toute étude de la Torah. On commence par préparer son étude par l'analyse des versets de la Torah, puis l'on travaille la Michna comme son champ, enfin l'on construit sa maison dans la Guemara. Voir plus haut verset 3.

[29] Comparez à l'expression employée plus haut 24:12, et placée dans la bouche du Créateur.

Avertissement contre la paresse.

[24:30] J'ai traversé le champ d'un paresseux, le verger d'un homme dénué de cœur. [31] Il était envahi par les ronces, recouvert d'herbes folles, et son enceinte de pierre était effondrée. [32] J'ai constaté et j'ai médité, j'ai vu et j'ai tiré leçon : [33] « Prends peu de sommeil, peu de repos, reste peu les bras croisés sur ta couche. [34] Déjà ta misère est en train, ton dénuement accourt tel un soldat protégé d'un bouclier ».

TROISIÈME SECTION

Chapitre 25

Grandeur et souveraineté.

[1] Celles-ci aussi sont des paraboles de Salomon qu'ont transcrites les gens d'Ézéchias roi de Juda. [2] Le prestige du Souverain est de masquer la chose, le prestige des rois est de sonder la chose. [3] La hauteur des cieux, la profondeur de la terre, et le cœur des rois sont insondables.

[25:4] En débarrassant* l'argent de ses scories, le fondeur obtient un ustensile. [5] En débarrassant la cour du Roi de ses iniques, son trône s'établit sur la probité.

[30] **Rachi** : Il ne révisé pas son étude. Les versets suivants décrivent sa progressive déchéance, il oublie d'abord les premiers chapitres de chaque sujet, puis il confond les paroles des sages les unes avec les autres, et finalement il détruit le monde en inversant la valeur des choses, en appelant pur ce qui est impur et bien ce qui est mal.

[33-34] Citation de 6:10-11 plus haut.

[25:2] Selon **Saadia Gaôn**, il faut sous-entendre une négation dans le second membre de phrase, de sorte qu'il est aussi peu recommandé de sonder la dignité des rois que celle du Créateur. **Dounach ben Labrat** rétorque : L'explication de Saadia Gaôn à propos de ce verset est si dénuée de sens que je me suis trouvé obligé d'écrire ici ma propre interprétation, qu'agréera tout homme d'intelligence et de savoir. Les mots « le prestige du Souverain est de masquer (הסתר) la chose » s'appliquent au crime, comme l'on dit : « Détourne (הסתר) ton Visage de mes fautes, efface tous mes crimes » (Psaumes 51:11). La « chose » évoquée par le verset est le délit ou le crime qui a été commis. C'est pourquoi il est dit que « le prestige du Souverain est de masquer la chose », le délit, tandis que « le prestige des rois est de sonder la chose », et d'enquêter sur le délit. Car ils ne peuvent pardonner une faute et supporter un crime, ils doivent sonder et enquêter jusqu'à ce que justice soit faite (Cf. *Téchouvot Dounach II*, p. 6) — Il existe une interprétation métaphorique de ce verset dans le **Midrach Béréchit Rabba** 9, 1, à propos du verset 1:31 : « Le Souverain vit tout ce qu'il avait fait, etc. », qui conclut le premier chapitre de la Genèse. Le Midrach applique la règle préconisée ici, et déclare : Depuis le début du livre jusqu'à ces mots, le prestige du Souverain est de masquer la chose ; mais, à partir de là (*i.e.* à partir du deuxième chapitre de la Genèse), le prestige des rois est de sonder la chose. En d'autres termes, l'honneur du Créateur requiert que l'on ne s'apesantisse pas sur le récit de la création proprement dit (le premier chapitre de la Genèse) ; mais l'honneur des sages requiert de commencer l'étude à partir du deuxième chapitre. Rachi explique ici que nul ne saurait faire correctement l'éloge des œuvres du Créateur, et qu'il faut donc y renoncer. Il inclut dans cette catégorie, non seulement l'œuvre de la Genèse et l'œuvre du Char, mais aussi tous les décrets de la Torah (qu'on appelle *'houkim*). En revanche, il est de l'honneur des sages d'étudier et d'approfondir les lois de la Torah appelées *michpatim*, ainsi que l'ensemble des institutions et des décrets des sages. Comp. plus loin versets 16 et 27.

Livre des Paraboles

[25:6] Ne cherche pas à te faire admirer devant le Roi, et ne te dresse pas en présence des grands. [7] Car mieux vaut qu'on te dise : « Élève-toi jusqu'ici », plutôt qu'on ne t'abaisse en présence d'un grand seigneur, ainsi que tu l'as constaté de tes propres yeux.

Avertissement contre les disputes.

[25:8] Ne te précipite pas sur la moindre dispute, que feras-tu lorsque finalement ton semblable t'aura humilié ? [9] Vide ta querelle avec ton semblable, mais ne révèle jamais le secret d'autrui. [10] Ton auditeur te mépriserait*, et ton dénigrement serait irréparable.

Préceptes et enseignements divers.

[25:11] Des pommes d'or dans des mailles d'argent, telle est la parole exprimant plusieurs significations*.

[25:12] Avec un anneau d'or et des bijoux d'or fin, ainsi corrige le sage une oreille docile.

[25:13] Tel le froid de la neige en plein été, ainsi l'envoyé digne de foi pour ses mandataires, il ranime l'âme de son maître.

[25:14] Pareil à un jour de nuages et de vent, mais de pluie point, ainsi se félicite l'homme d'un don mensonger.

[25:15] En contenant sa colère l'on séduit un prince, et une langue douce sait briser un os*.

[25:16] As-tu découvert du miel, manges-le selon ta mesure, car de t'en rassasier tu le vomirais. [17] Pareillement, que ton pied se fasse rare dans la maison de ton semblable, sinon il se laisserait de toi et te haïrait.

[7] Lecture de **Rachi**. Selon **Ramak** : « avant que tu ne le constates de tes propres yeux ».

[10] Le dénigrement d'autrui dont tu as révélé le secret ne peut être réparé, et pareillement ton propre dénigrement pour qui t'a surpris à pareille bassesse.

[11] Image de la parabole : un sens explicite enveloppant et laissant apercevoir un sens implicite. **Rambam** (*Guide*, Introduction) : Pour comprendre ce qu'ont dit les prophètes et savoir la vérité de leurs paroles, il faut connaître la nature de la parabole et ses caractéristiques, ainsi que leur style et leurs modes d'expression... Et tu sais que Salomon a introduit son livre par les mots : « Pour comprendre la parabole et l'artifice rhétorique, les dires des sages et leurs énigmes » (1:6)... Voici donc l'explication du présent verset (25:11). Il évoque un filet constitué de mailles très fines, comme en font les orfèvres. Il offre ainsi une image de la parabole : une pomme d'or dans un filet aux mailles d'argent. Car une parole constituée de deux sens, l'un explicite et l'autre implicite, le premier doit être agréable comme l'argent, et le second, qui constitue l'intériorité du premier, doit être d'une valeur plus élevée que lui, dans le même rapport que l'argent et l'or. Et il faut en outre que le sens explicite montre à celui qui le médite quel est son contenu. Telle cette pomme enveloppée dans un filet aux mailles d'argent, qui apparaît au regard lointain, sans une inspection approfondie, comme une pomme d'argent, et dont seule l'inspection d'un œil perçant dévoile qu'elle est d'or. Et telles sont les paraboles des prophètes, leur sens explicite est une sagesse utile dans maints domaines, parmi lesquels le domaine social et politique, et leur contenu implicite est une sagesse utile à la compréhension des idées vraies considérées dans leur vérité.

[12] Le sage ne corrige pas une oreille docile par des réprimandes. Il lui enseigne directement la vérité et l'honnêteté d'une chose, en l'accompagnant d'une allusion, et le disciple comprend de lui-même qu'il doit se corriger.

[14] **Rachi** : Pareil au temps qui annonce la pluie mais n'en donne pas, il promet la bienfaisance, mais au moment de payer il se dérobe.

[15] **Meïri** : Souffrir silencieusement la sanction apaise la colère du prince, et pareillement une langue douce et sensée peut briser l'obstacle de la colère et de la violence.

[25:18] Une hache, une épée, une flèche affilée, voilà l'homme qui porte un témoignage mensonger contre son semblable.

[25:19] Une dent gâtée et un pied incertain, voilà l'assurance du malhonnête au jour de l'oppression.

[25:20] Pareil à des habits éliminés un jour de froid et à du vinaigre sur la craie*, il chante des poèmes à un cœur chagrin.

[25:21] Si ton ennemi a faim nourris-le de pain, s'il a soif fais-lui boire de l'eau. [22] Car ce sont des braises que tu attises sur sa tête, et *Dieu* t'en récompensera.

[25:23] Pareil au vent du nord qui chasse* la pluie, ainsi un visage sévère interrompt la conversation secrète.

[25:24] Mieux vaut habiter un coin de toit que de vivre auprès d'une femme querelleuse ou en pareille compagnie.

[25:25] Telle l'eau froide [ravive] une âme fatiguée, ainsi une bonne nouvelle arrivant d'un pays lointain.

[16] **Rambam** (*Guide I*, 32) rapporte ce verset à la faculté de penser qui, lorsqu'elle est tendue vers un objet trop compliqué ou trop lointain pour elle, s'épuise et se détériore ; à l'instar de n'importe quel organe perceptif qui s'use. « Si tu t'arrêtes devant ce qui est obscur, si tu ne t'abuses pas toi-même en croyant (avoir trouvé) la démonstration de ce qui est inémontrable, si tu ne te hâtes pas de repousser et de déclarer mensonge quoi que ce soit dont le contraire n'est pas démontré, et qu'enfin tu n'aspire pas à la perception de ce que tu ne peux pas percevoir, alors tu es parvenu à la perfection humaine et tu es au rang de Rabbi Akiba (...) Mais si tu aspire à une perception au-delà de ta faculté perceptive, ou que tu te hâtes de déclarer mensonge les choses dont le contraire n'est pas démontré, ou qui sont possibles, fût-ce même d'une manière très éloignée, tu te joins à Élischa A'her, et non seulement tu ne seras pas parfait, mais tu deviendras tout ce qu'il y a de plus imparfait ; il t'arrivera alors de laisser prendre le dessus aux imaginations et d'être entraîné au vice, à la dépravation et au mal, parce que l'esprit sera préoccupé et sa lumière éteinte, de même qu'il se présente à la vue toute espèce de vains fantômes lorsque l'esprit visuel s'affaiblit chez les malades et chez ceux qui fixent le regard sur des objets brillants ou sur des objets très subtils. C'est dans ce sens qu'il a été dit : « As-tu découvert du miel, manges-le selon ta mesure, car de t'en rassasier tu le vomirais ».

[17] **Rachi** : Métaphore de celui qui faute par ignorance et apporte trop souvent des sacrifices d'expiation au Temple.

[18] Le **Midrach Michlé** applique ces mots à la médisance, et en général à ceux qui parlent d'autrui à tort et à travers.

[19] On peut comprendre la comparaison de deux façons. Soit il s'agit de l'assurance de l'individu malhonnête, qui n'a plus à qui se fier, soit il s'agit de l'assurance qu'autrui plaçait en lui.

[20] Le vinaigre dissout la craie. Parabole de l'inutilité de certaines démarches. Ainsi, **Rachi** : Celui qui « chante des poèmes à un cœur chagrin », c'est celui qui enseigne la Torah à un disciple inique qui n'a pas l'intention de la mettre en pratique.

[22] Au sens premier, ton ennemi ne pourra te nuire désormais qu'avec un sentiment mitigé, il ne peut plus être entier dans sa haine envers toi. Selon la parabole, **Rachi** : Nos maîtres appliquent ce verset au penchant au mal. S'il est affamé et qu'il cherche à t'entraîner à commettre des fautes, tire-le à la Maison d'Étude, nourris-le de la guerre (מלחמה) qui ressemble à לחם, pain) de la Torah et abreuve-le des eaux de la Torah. Voir Souka 52 a qui conclut ; non pas « *Dieu* te récompensera », mais « Il le reconciliera (ton penchant) avec toi ». La fin de l'étude n'est pas que l'homme se libère de ses fantasmes et de ses pulsions, mais qu'ils ne soient plus ses ennemis.

[23] **Meïri** : Un visage sévère, une silence courroucé, interrompent les conversations vouées à la médisance. Le **Talmud** (*Taanit* 7 b) comprend la phrase comme une seule assertion : les pluies s'interrompent à cause de la médisance. Il faut lire alors : « Un vent du nord chasse la pluie et un Visage [de Dieu] courroucé [à cause de] la conversation secrète ».

[25:26] Pareil à l'eau vive devenue fangeuse* et à une source souillée, ainsi ploie le juste devant l'inique.

[25:27] Manger trop de miel n'est pas bon, mais enquêter sur leur prestige est honorable*.

[25:28] Une ville béante dépourvue de murailles, voilà l'homme dont l'esprit est irrésolu*.

Chapitre 26

[1] Comme la neige en été et la pluie lors de moissons, ainsi la gloire ne sied point au sot.

[26:2] Tel l'oiseau qui erre et l'hirondelle qui s'envole, ainsi la malédiction immotivée retombe toujours sur son auteur*.

[26:3] Il faut une cravache pour le cheval, un fouet pour l'âne, il faut pareillement une trique pour le dos des sots.

[26:4] Ne réponds pas au sot d'après sa bêtise, tu ne vaudrais guère mieux que lui toi-aussi. [5] Mais réponds au sot d'après sa bêtise afin qu'il ne se croit pas judicieux.

[26:6] C'est lui amputer* les jambes et se condamner à avaler la violence, que de faire d'un sot le messager de ses dires.

[26:7] Les enjambées sont hautes* pour le boiteux, ainsi la parabole dans la bouche des sots.

[26:8] Comme on serre une pierre dans une fronde*, ainsi fait-on gloire au sot.

[25] Par exemple, la lettre d'un ami qui habite au loin, et conserve entière son amitié.

[26] En acquiesçant aux desseins de l'inique, le juste se souille et se flétrit, comme une source pure devient fangeuse.

[27] **Rachi** : Allusion au prestige des rois évoqué au début du chapitre. C'est un honneur de creuser et d'approfondir les décrets des sages et leurs institutions, d'en rechercher le sens, en sondant la véracité et la pertinence de leurs paroles. Car telle est la façon de les honorer. Tandis que celui qui « mange du miel » désigne allusivement l'orateur qui exposerait l'œuvre de la Genèse ou l'œuvre du Char à un public d'ignorants, posant des questions oiseuses sur ce qui existait avant le monde ou à l'extérieur de lui, etc.

[28] Il est éternellement la proie des opinions d'autrui et de ses propres contradictions, ballotté entre les unes et les autres.

[26:2] L'hirondelle revient toujours à son nid.

[3] Allusion à la Providence générale qui mène les sots à coups de châtements : guerres, épidémies, révolutions, etc. Comme si, connaissant la nature humaine, on pouvait affirmer *a priori* qu'il y a toujours un bâton prêt pour le dos des sots, un châtement qui attend son heure. Voir plus haut 19:19.

[4-5] **Rachi** : « Ne réponds pas au sot » lorsqu'il s'agit de disputes ou de rivalités, car « tu ne vaudrais alors guère mieux que lui toi-aussi ». « Mais réponds au sot » qui vient t'inciter à faire le mal, fais-lui connaître sa bêtise. Le **Talmud** (*Chabat* 30 b) applique le premier verset aux affaires mondaines, le second aux paroles de la Torah.

[6] **Saadia Gaôn** : Faire d'un imbécile son messager, c'est comme lui couper les jambes et lui ordonner de se lever, il est incapable de remplir sa tâche. Et c'est se condamner à subir tous les désagréments de l'aventure. Ainsi, à chaque fois qu'un homme délègue une responsabilité à qui est incapable de l'assumer, il porte préjudice à lui-même et à l'autre.

[7] L'image peut donner lieu à deux interprétations. Soit elle signifie que le boiteux ne peut suivre l'allure des autres, et pareillement le sot ne peut entendre une parabole, qui exige une *agilité mentale* dont il est dépourvu. Soit elle signifie que les pas du boiteux sont inégaux, et pareillement le sot *boite* dans la parabole, il en comprend le sens explicite, mais non le sens implicite.

[26:9] Pareille au chardon collé aux mains d'un ivrogne, telle est la parabole dans la bouche des sots. [10] [Ils croient que] le Maître donne vie à tout, [et qu'] il nourrit les sots et les dévoyés*.

[26:11] Tel un chien retourne à sa vomissure, le sot répète sa bêtise.

[26:12] J'ai vu un homme qui se croit judicieux, le sot a plus d'espoir que lui.

Portrait du paresseux.

[26:13] Le paresseux crie : Il y a un fauve sur le chemin, un lion erre dans les rues ! [14] La porte tourne sur son gond et le paresseux sur son lit. [15] La main du paresseux est fourrée dans son assiette, il n'a même pas la force de la porter à sa bouche. [16] Le paresseux se croit pourtant plus sagace que sept sages répondant du sens.

Portrait du querelleur.

[26:17] Qui essaierait d'attraper un chien par l'oreille ? Ainsi pourtant fait le passant qui s'enflamme pour une querelle qui ne le concerne pas.

[26:18] Comme un lanceur de brandons, de flèches et de mort qui jouerait au dément, [19] ainsi l'homme abuse son semblable et lui dit : « Ne voulais-je point plaisanter* ? »

[8] **Rachi** : La gloire durera aussi peu pour le sot que le temps de lancer la fronde (מרגמה), et finira aussi loin de lui que son projectile.

[9] La parabole, comme toute parole de sagesse, est profondément étrangère au sot. Il en parle aussi mal et y est aussi malhabile que si sa bouche était pleine de piquants.

[10] La plupart des commentateurs associent ce verset au précédent. Le sot interprète toute chose au premier degré, au niveau explicite, il est incapable de concevoir qu'il existe un autre sens que ce qui se montre naïvement à lui. Pareillement, il se fie à ce qu'il croit constater du cours du monde et de la vie, qui lui renvoie l'image d'un Maître débonnaire, soutenant libéralement toutes les formes d'existence. Il veut ignorer le jugement qui se trame derrière cette apparence de laisser-faire ; et lorsque le mal survient, lorsque le monde brûle, il s'étonne et ne comprend plus. Il lui semble voir une contradiction, il ne croit plus à ce gentil Maître, il invective ou renie le « bon dieu ». Il prend une nouvelle fois le parti de l'apparence, il ne conçoit toujours pas l'existence d'un sens implicite ni d'une continuité, il ne comprend pas le châtement, il ne voit que le mal. Il ne sait pas que la Providence est pareille à une parabole, qu'il faut y regarder de près, que ni le bien ni le mal ne sont uniquement ce qu'ils paraissent. Il ignore que le cours de la vie et du monde forment un tout dont il faut comprendre le sens.

[11] Quand une bêtise est répétée, elle devient une sorte d'évidence dont on ne s'inquiète plus, et devient, par force, permise.

[12] Comparer à 29:20 plus loin et à 3:7 plus haut.

[13-16] **Meïri** : L'ensemble de ce passage est une parabole de la paresse dans l'étude. Le paresseux s'effraie de la moindre difficulté sociale que son étude pourrait susciter. Il a peur d'être rabroué, il craint l'opinion des autres et ne sort pas des sentiers battus. Il n'essaie pas de progresser dans la sagesse, mais comme une porte qui tourne sur elle-même sans bouger de sa place, il cumule les exercices rhétoriques et les manœuvres dialectiques sans augmenter véritablement son savoir. Il n'a pas la force d'achever l'étude du moindre sujet, même lorsque celui-ci l'intéresse. Et malgré tout cela, il se croit intelligent ; il a tant d'estime pour sa propre pensée et pour son talent intellectuel qu'il s' imagine supérieur à la plupart des gens d'étude attachés à résoudre la question du sens.

[17] L'oreille du chien est flexible, il est impossible de l'attraper par là. Il faut donc être fou pour courir après les oreilles d'un chien ou pour s'enflammer pour une querelle qui ne nous concerne en rien.

[18-19] Après avoir blessé autrui par des remarques désobligeantes, il fait mine de les balayer en prétextant qu'il voulait plaisanter, et qu'il s'agit de choses de peu de poids. Il ne laisse même pas à autrui le recours de la colère, il le condamne à subir ses flèches dans l'impuissance.

[26:20] Quand manque le bois, le feu s'éteint, quand le diffamateur n'est plus, la querelle s'apaise.

[26:21] Pareil au charbon pour les braises et au bois pour le feu, ainsi le querelleur sert à enflammer la dispute*.

[26:22] Les paroles de diffamation sont blessantes et elles pénètrent jusqu'au creux du ventre.

Portrait du dissimulateur.

[26:23] Comme des scories d'argent plaquées sur de l'argile, les lèvres excitantes* recouvrent un cœur malveillant.

[26:24] L'ennemi se fait méconnaître par ses lèvres, en son for intérieur il médite la manigance.

[26:25] Quand sa voix se ferait suppliante ne le crois pas, car sept immondices attendent en son cœur.

[26:26] Qui dissimule sa haine par malice*, sa méchanceté se révélera en public.

[26:27] Qui creuse une fosse y tombera, qui roule une pierre, elle lui tombera dessus.

[26:28] La langue mensongère hait ses victimes*, la bouche flatteuse provoquera le rejet.

Chapitre 27

Préceptes et enseignements divers.

[1] Ne te félicite pas de la journée de demain, car tu ne sais pas ce qu'un jour enfante.

[27:2] Qu'un étranger te félicite et non ta bouche, un inconnu et non tes lèvres.

[27:3] Une pierre pèse lourd, et pareillement une charge de sable, la colère de l'idiot est plus pénible que toutes deux ensemble. [4] [On supporte] la cruauté de la fureur et la brutalité de la colère, mais qui résisterait à une rancune* ?

[27:5] Mieux vaut être réprimandé ouvertement qu'être aimé en cachette.

[22] Voir plus haut 18:8.

[23] Leurs lèvres parlent de vérité, de sagesse, de bonheur, de charité, de justice, de paraboles, mais ces grands mots ne sont que des moyens pour séduire les naïfs. La plupart du temps, ces gens sont eux-mêmes leurs propres dupes.

[26] Qui dissimule sa haine par malice, dans le but de nuire, et non pour la dominer et la briser, finira par être découvert. **Rachi** en fait une parabole de celui qui faute en secret, qui paraît un homme probe, mais qui n'est qu'un coquin : *Dieu* révélera sa méchanceté au monde.

[28] **Rachi** : Le calomniateur, le médisant, haïssent les gens dont ils parlent ; et tel est aussi le sentiment de ceux qui acquiescent à leurs paroles. C'est pourquoi, qui s'est laissé séduire par des propos pernicieux, au sujet d'autrui, finira par être lui-aussi rejeté par le Souverain. **Saadia Gaôn** comprend que les expressions « langue mensongère » et « bouche flatteuse » sont synonymes. Il explique donc que la médisance et les propos blessants sont cruels. Ceux qui s'expriment ainsi et ceux qui les écoutent sont habités par la haine des hommes et ne respectent personne, pas même leurs proches. Et ils finissent par rejeter tout homme sans pitié.

[27:3] La colère de l'idiot est sans à propos et sans retenue. **Rachi** interprète différemment : l'attitude de l'idiot provoque la colère de l'Unique, qui est providentiel, et suscite des destructions dans le monde.

[4] Prolongement du thème du verset précédent : le plus pénible des maux est de subir la rancune d'un jaloux.

[27:6] Les blessures d'un ami sont vérares, les baisers d'un ennemi sont outrés.

[27:7] L'âme rassasiée piétine l'hydromel, tandis que l'âme affamée trouve toute amertume, douceur.

[27:8] Comme l'oiseau erre loin de son nid, ainsi l'homme erre loin de son lieu.

[27:9] Comme l'huile et l'aromate réjouissent le cœur, ainsi l'affabilité de son semblable réjouit plus que le conseil de l'âme*.

[27:10] Ton semblable et le semblable de ton père, ne l'abandonne pas, ni ne te rends chez ton frère au jour de ton malheur, car mieux vaut un voisin proche qu'un frère lointain.

[27:11] Deviens sage mon fils et réjouis mon cœur, je trouverai ainsi solution à ma honte.

[27:12] Le subtil reconnu le mal caché, les naïfs passèrent outre et furent châtiés.

[27:13] Prends son vêtement, car il s'est porté garant en faveur d'un étranger, et sur la foi d'une inconnue, il a gagé son bien.

[27:14] Qui loue son semblable à voix haute chaque matin au lever, cela lui est compté comme une malédiction.

[27:15] Le ruissellement exaspérant d'un jour glacial* et une femme querelleuse sont pareils.

[16] Voudrais-tu la contenir ? autant contenir le vent, et l'huile qu'offre sa main droite, l'appelle en vain*.

[27:17] Le fer contre le fer s'aiguise, ainsi l'homme s'aiguise en faisant face à son semblable.

[5] On peut comprendre le verset de deux façons : il vaut mieux formuler à autrui la réprimande qui convient à son attitude, que de devoir lui dérober et lui cacher l'amitié dont on l'entretenait ; ou encore, la réprimande est la meilleure marque d'amour.

[7] **Rachi** : Métaphore de l'étude de la Torah. Le vulgaire qui ne désire pas la sagesse piétine les paroles les plus pertinentes, tandis que l'affamé de sagesse jouit même des choses amères obtenues dans le renoncement, l'effort et la peine. Voir *Pirqué Avot* 1:4.

[8] Son lieu est l'étude de la Torah, la réflexion et la méditation, vers lesquelles un sage revient toujours.

[11] **Saadia Gaôn** : Je saurai répondre à qui me fera honte à ton sujet, je briserai son mépris. **Ramak** : Tu effaceras ainsi ma honte de ne pas avoir d'enfant (ou de disciple) sage.

[12] Comp. à 22:3 plus haut.

[13] Cf. plus haut 20:16.

[14] Soit c'est un hypocrite, soit c'est un naïf qui provoque le malheur d'autrui en louant sa bonté et sa générosité, de sorte que tout le monde cherche à profiter de lui. **Saadia Gaôn** enchaîne les trois versets 12 à 14. Le subtil a compris qu'il est préférable de ne pas servir de garant dans une transaction, tandis que les naïfs sautèrent sur l'occasion de se faire valoir. Leur châtement fut d'y perdre jusqu'à leur vêtement. Et si le bénéficiaire de leur acte d'héroïsme naïf « loue son semblable à voix haute chaque matin au lever », pour s'être porté garant en sa faveur, c'est « a ses yeux », aux yeux du garant dégrisé, « une malédiction ».

[15-16] Il lui est impossible de contenir pareille femme, et d'empêcher sa querelle et ses débauches. Même l'huile et l'onguent qu'il lui offre pour trouver grâce à ses yeux n'y changent rien.

[17] **Talmud** (*Taanit* 7 a) : La confrontation de deux sages dans la réflexion de *halakha* aiguise leur esprit et augmente leur intelligence. **Saadia Gaôn** : Le sujet de cette parabole est la controverse philosophique. Lorsque deux sages se rencontrent d'une façon organisée dans une réunion vouée à l'étude et à la méditation pure, chacun aiguise l'intelligence de l'autre, il lui fait découvrir des pensées qu'il n'aurait pu dévoiler seul, il l'éveille à des objections inconnues de lui, et bien d'autres choses encore. J'ai cru bon de préciser qu'il s'agissait ici d'une réunion vouée à l'étude et à la méditation pure, car la plupart des gens de nos jours ne discutent que pour l'emporter et dominer leur semblable, et non par goût de la réflexion et de l'étude.

[27:18] Qui préserve un figuier mangera de son fruit, ainsi qui se soucie de son Maître trouvera la dignité.

[27:19] Comme au visage l'eau reflète son image, ainsi le cœur humain pour chaque homme.

[27:20] Enfer et perdition ne sont jamais rassasiés, les yeux des hommes non plus.

[27:21] Comme le creuset épure l'argent et la coupelle l'or, ainsi fait, pour chaque homme, sa renommée.

[27:22] Même si tu pilais l'idiot dans un mortier au milieu du grain avec un pilon, tu ne lui ôterais pas sa bêtise.

Avertissement de ne pas se fier à sa prospérité présente.

[27:23] Apprends à reconnaître l'aspect de ton bétail, voue ton cœur à tes troupeaux. [24] Car la grange n'est pas éternellement [pleine], le prestige pourrait-il durer ! [25] Quand l'herbe pousse et que la végétation apparaît, quand les herbages recouvrent les monts, [26] tes moutons te servent de vêtement et tes boucs valent le prix d'un champ. [27] Et tu auras à suffisance du lait de chèvre pour ton pain, pour les vivres de ta maisonnée et la subsistance de tes jeunes filles.

Chapitre 28

Préceptes et enseignements divers.

[1] L'inique s'enfuit alors que nul ne le poursuit, le juste est assuré comme un lion.

[18] **Meïri** : Il se garde d'attribuer à son Maître toute chose inconvenante ou bête. Il interprète toute chose provenant de lui intelligemment.

[19] L'eau est un miroir qui, toujours pareil à lui-même, reflète cependant à chacun son visage. Pareillement, le cœur humain (la nature humaine) est un et le même pour toute l'humanité. Et cependant il offre à chacun les traits et l'image singulière qui sont siens. **Rachi** comprend le verset autrement, en introduisant autrui dans la comparaison, de sorte qu'elle exprime la nature foncièrement et inconsciemment versatile du cœur humain, puisque chacun montre à l'autre le cœur que ce dernier veut voir. **Saadia Gaôn** comprend l'image de l'eau différemment, elle symbolise la souplesse et la plasticité de ce qui se prête à toutes les formes et les orientations qu'on veut lui donner. L'image s'applique alors à chaque individu pris en lui-même : de même que l'eau prend l'apparence et la forme qu'on veut lui donner, ainsi le cœur humain penche là où l'on veut et se modifie à volonté.

[20] Si les « yeux » désignent la concupiscence, il s'agit d'une métaphore du désir sans cesse renaissant, comparé à la mort sans cesse répétée. Mais si les « yeux » désignent l'intellect, il s'agit alors d'une métaphore de la curiosité intellectuelle, de l'insatiable appétit de savoir, qui n'est pas moins vorace que la mort.

[21] La renommée isole les éléments divers qui composent un homme, elle les épure et met en exergue les principaux. **Saadia Gaôn** inverse le rapport chronologique entre le résultat épuré et l'original. Car la renommée précède en général son homme, elle est toujours en avance sur ce qu'il est véritablement. Dès lors, si un homme se fait connaître comme sage, c'est qu'il ne l'est encore qu'à demie. Il lui faut donc s'atteler de toutes ses forces à réaliser cette renommée de peur qu'on ne vienne la vérifier de trop près, comme on fait de l'or et de l'argent qu'on épure à la coupelle.

[24] **Meïri** : Il s'agit du « prestige » associé à la richesse, aux yeux du peuple.

[27] L'ensemble fait allusion à une nourriture frugale : il faut prendre soin de ses biens et prévoir l'avenir, dans les limites d'une honnête subsistance.

[28:2] Avec la déchéance d'une Cité augmente le nombre de ses dirigeants, si un homme intelligent le comprend elle perdurera.

[28:3] Un indigent viril abuse des pauvres, comme une pluie torrentielle détruit jusqu'au pain.

[28:4] Qui abandonne la Torah félicite l'inique, qui garde la Torah le dénigre.

[28:5] Les mauvais n'entendent rien à la justice, ceux qui réclament *Dieu* comprennent tout.

[28:6] Mieux vaut un misérable aux mœurs simples qu'un riche aux agissements insidieux.

[28:7] Un fils perspicace préserve la Torah, qui fréquente les goinfres flétrit son père.

[28:8] Qui augmente son capital par l'usure et l'intérêt, ne récolte que pour gratifier les pauvres.

[28:9] Qui détourne l'oreille pour éviter d'entendre la Torah, même sa prière est prise en dégoût.

[28:10] Qui égare les droits en mauvaise pente tombera dans sa propre fosse, tandis que les honnêtes gens hériteront du Bien.

[28:11] Le riche se croit toujours judicieux, le pauvre perspicace le sonde.

[28:12] Quand triomphent les justes, la noblesse se répand, mais lorsque les iniques se dressent, toute trace d'humanité est pourchassée*.

[28:2] Deux interprétations sont possibles. Selon **Rachi**, le châtement d'un pays est que de que ses nombreux dirigeants ne cherchent que leur bénéfice personnel, mais la présence d'un homme d'esprit peut retarder l'exécution de la sentence. **Saadia Gaôn** repousse explicitement cette lecture, le fait qu'un pays soit déchiré entre ses dirigeants n'est pas un châtement, mais il est lui-même la faute qui leur vaudra un autre châtement, car la Cité ne dure que si son gouvernement est unique.

[3] **Rachi** : Un juge ignorant de la Torah est un oppresseur, car il ignore la patience et la circonspection, cf. *Pirqué Avot* 1:1. Il détruit la Cité par son arrogance. **Rabbénou Tam** (dans les *Téchouvot Dounach I*, p. 77) explique de façon plus générale que l'homme en question est appelé indigent par anticipation, car la fortune qu'il amasse en oppressant les pauvres lui échappera. Pareil à la première pluie, il semble d'abord plein de promesses, accumulant les richesses. Mais, il est incapable de les conserver et, ainsi qu'une pluie trop abondante emporte les semences et détruit les récoltes, ses promesses se révèlent autant de ravages et de destructions.

[4] Il dénigre l'inique (**Meïri**), ou encore il dénigre l'imbécile qui félicite l'inique (**Saadia Gaôn**).

[5] **Rachi** : Les justes savent les raisons du bien et du mal dans le monde, les iniques ignorent l'existence même du châtement. On applique en particulier ce propos à la génération du Déluge.

[6] **Meïri** : Il nomme « pauvre » celui qui est dépourvu de sagesse, et « riche » celui qui a acquis beaucoup de savoir. Il veut dire que le « pauvre » qui s'appuie sur l'enseignement traditionnel avec simplicité, vaut mieux que le « riche » dont les voies intellectuelles et morales sont devenues tortueuses à force d'artifices, d'égarements et de déconstruction.

[8] Selon **Rachi**, il s'agit d'un avertissement : après avoir amassé illégalement une fortune, l'homme malhonnête finira par reverser l'argent au souverain, qui s'en servira pour les travaux publics (pont, routes, etc.). Mais, selon **Saadia Gaôn**, il s'agit d'une règle destinée au repentant : lorsque celui qui prête avec intérêt, malgré l'interdiction de la Torah, s'en repent et veut s'amender, faute de connaître l'identité de ses victimes, il devra donner tous ses gains illicites aux pauvres ou à la communauté.

[11] **Rachi** : C'est une allusion au rapport entre un maître et son disciple, le disciple sonde son maître et celui-ci en devient plus judicieux.

[12] Lorsque les iniques ont le pouvoir, même le meilleur des hommes est pourchassé pour sa générosité et son honnêteté.

Livre des Paraboles

[28:13] Qui dissimule ses défauts ne peut qu'échouer, seul qui les avoue et s'en détache sera pris en pitié.

[28:14] Heureux l'homme qui toujours craint, qui durcit son cœur subira le malheur.

Critique de l'avidité (pouvoir, argent) qui pousse aux fautes les plus graves.

[28:15] Comme un lion rugissant et un ours affamé*, ainsi règne l'inique sur un peuple pauvre. [16] Car un prince dénué d'intelligence est plein de moyens d'oppression, seul qui hait l'âpreté au gain vivra longtemps.

[28:17] L'homme oppressé par le meurtre fuira jusqu'à la tombe, nul ne lui prêtera jamais soutien.

[28:18] Qui vit de mœurs simples sera sauvé, qui suit des pentes tortueuses s'écroulera en l'une d'elles. [19] Qui cultive sa terre se rassasiera de pain, qui poursuit des futilités sera rassasié de misère.

[28:20] L'homme digne de foi est comblé de faveurs, qui est pressé de s'enrichir ne demeurera pas innocent.

[28:21] Faire acception de personne n'est pas bien, pour la faveur d'un quignon de pain un homme déçoit.

[28:22] L'avidé se précipite avec affolement sur le capital, il ignore qu'il n'en tirera que dénuement.

Préceptes et enseignements divers.

[28:23] Qui réprimande autrui sera à la fin* prisé de lui, plus que ne l'aurait été la langue flatteuse.

[28:24] Qui vole père et mère en déclarant qu'il n'y a point de faute, est le compagnon du bandit.

[13] L'aveu de la faute est la première épreuve du repentir. Voir *Yoma* 86 b.

[14] Le **Talmud** (*Berakhot* 60 a) applique uniquement ce verset à l'étude de la Torah, c'est-à-dire à la crainte de l'erreur et au souci du vrai. Il repousse l'idée que cette crainte continue pourrait aussi se révéler pertinente dans le cours ordinaire de la vie, car seul le fauteur a de bonnes raisons de craindre ce que la vie ou la Providence lui réserve à chaque pas.

[17] Le **Talmud** (*Yoma* 87 a) applique ce verset à celui qui, après avoir perverti les hommes et avoir provoqué leur perte, voudrait se repentir de ses actes et cherche à effacer sa faute. Mais, parce qu'il a incité les autres à la faute et qu'il a provoqué leur condamnation, la Providence lui ôte les moyens du regret, et le repentir lui est refusé pour toujours. Car, il est injuste que celui qui a provoqué la perte d'autrui soit sauvé, alors qu'autrui qui l'a suivi est perdu. Mais, selon **Saadia Gaôn**, il faut lire ce verset dans le prolongement des précédents. Ce verset dénonce les pratiques sournoises de tyrans, qui se débarrassent des gêneurs en les faisant accuser des pires crimes.

[18-19] **Meïri** : Qui vit de mœurs simples, en suivant toujours la voie moyenne, atteindra son but, la perfection dernière, qui consiste à agir et à penser juste, et à concevoir le vrai.

[21] Avertissement adressé aux juges, car après avoir été l'hôte de l'un des plaignants, ils se sentent en dette vis-à-vis de lui et ne peuvent le juger sans le favoriser. Métaphoriquement, le verset s'applique au rapport aux passions qui gouvernent le jugement d'un homme (**Meïri**).

[28:25] L'âme insatiable envenime le différend, qui a confiance en *Dieu* sera gavé.

[28:26] Qui se fie à son cœur est sot, qui va judicieusement en réchappera.

[28:27] Qui donne au misérable ne connaîtra pas le dénuement, qui détourne les yeux de lui subira bien des infortunes.

[28:28] Quand les iniques dominent, l'humanité se cache, mais lorsqu'ils s'écroulent les justes se multiplient.

Chapitre 29

[1] L'homme réprimandable qui durcit la nuque sera brisé soudain et sans remède.

[29:2] Quand l'importance des justes* croît le peuple se réjouit, quand l'inique domine le peuple soupire.

[29:3] Qui aime la sagesse réjouit son père, qui fréquente les femmes dépravées y perdra son bien.

[29:4] Par la justice un roi institue un pays, l'appétit des contributions le détruit.

[29:5] L'homme qui flatte son semblable tend un filet sous ses pas.

[29:6] La faute est pour l'homme un piège funeste*, tandis que le juste chante et se réjouit.

[29:7] Le juste connaît le droit des pauvres, l'inique ne comprend pas la réflexion*.

[29:8] Les cyniques enflamment* une Cité, les sages apaisent la colère.

[29:9] Quand le judicieux débat* avec l'idiot, qu'il s'emporte ou qu'il plaisante, il n'obtient nulle satisfaction.

[24] Il affirme qu'il ne prend que ce dont il héritera de toute façon, et que cela ne constitue pas un vol. **Rachi** : C'est une parabole de ceux qui poussent le peuple à fauter ; en détournant les Juifs de leur devoir et de leur histoire, ils volent au Père ses enfants et aux enfants leur Père.

[25] L'insatiable se presse, bouscule et blesse ; il excite la colère ou la jalousie, puis réplique et se fâche. Il ne tire jamais leçon de ses déboires ni du désordre de sa vie. Seul qui se contente de ce que lui octroie la Providence connaît la satisfaction.

[26] Le sot ignore que son cœur le trompe, qu'il ne lui montre le bien que dans ce qui lui convient et le mal dans ce qui lui déplaît, et qu'il nomme vertu ce qui n'est qu'un vice déguisé. Le judicieux saura trouver le vrai chemin de la vertu, sans être dupe ni renoncer, et sans attendre qu'un autre lui en dévoile soi-disant la formule.

[27] Ou encore, selon **Saadia Gaôn**, ce qu'il donne au pauvre ne lui manquera pas.

[28] Voir verset 12 plus haut.

[29:3] **Rachi** : Parabole de l'étude de la Torah, celui qui l'étudie pour acquérir la sagesse veut tout apprendre, l'autre n'étudie que les passages ou les chapitres qui l'intéressent. Voir plus haut 6:32.

[5] Il lui fait croire ses paroles, le donnant pour mieux qu'il n'est en réalité, provoquant ainsi sa présomption puis sa chute, cf. 18:12 plus haut.

[6] Voir 13:14 plus haut.

[7] Le mot דין (droit) implique que le propos est adressé à un juge, qui doit trancher des différends. Le juste connaît le désarroi et l'inhabileté des miséreux en procès avec les riches, il les aide à s'exprimer et à trouver des arguments. Le juge inique ne comprend pas que l'idéal d'égalité exigé par la Torah entre les parties en procès, l'insistance pour que les juges ne considèrent pas les personnes, mais les faits en cause, ne signifie pas une égalité d'indifférence à leur égard, mais un égal souci pour chacun. Or, un souci égal n'est pas un souci identique, car riche et pauvre ne réagissent pas de la même manière en face du juge.

[29:10] Les sanguinaires haïssent l'honnête homme tandis que les droits recherchent sa présence.

[29:11] Le sot débite tout son souffle, le sagace lui impose ensuite silence*.

[29:12] Lorsque le maître prête oreille au mensonge, tous ses serviteurs sont iniques.

[29:13] Lorsque le misérable et l'homme aux médiations* se rencontrent, *Dieu* éclaire leurs yeux.

[29:14] Si un roi juge équitablement les pauvres, son trône s'établit à jamais.

[29:15] La trique et la remontrance rendent sagace, le jeune homme livré à lui-même flétrit sa mère.

[29:16] Quand l'importance des iniques croît, la faillite des mœurs s'amplifie ; les justes verront leur chute*.

[29:17] Corrige ton fils et il fera ta satisfaction, ainsi que les délices de ton âme.

[29:18] Par manque de vision un peuple régresse*, heureux qui perpétue la Torah.

[29:19] Ce n'est pas avec des paroles qu'on corrige un esclave, même s'il comprenait, il n'aurait rien à répondre.

[29:20] As-tu vu un homme pressé de répondre ? Même un sot a plus d'espoir que lui.

[29:21] Qui gâte son esclave depuis sa jeunesse en fera finalement un despote*.

[29:22] Le colérique envenime le différend, et le furieux est plein de travers.

[29:23] La vanité finira pas abaisser l'humanité, tandis que l'effacement soutiendra la dignité.

[10] L'honnête homme, dans la droiture et la simplicité de ses mœurs, est le contraire du sanguinaire ; car sa nature aspire à la paix et répugne à la violence. Il renvoie au sanguinaire l'image de sa déficience.

[12] Le mensonge désigne la calomnie, la médisance, l'hypocrisie et le mensonge proprement dit. Un roi (un chef) qui prête oreille à la calomnie et à la médisance, à la flatterie et à l'hypocrisie, constitue une tentation trop forte pour ses ministres, ses soldats et ses serviteurs. Il représente pour eux une invitation permanente au mensonge. Connaissant la nature humaine, on en infère *a priori* la présomption que tous ses serviteurs tirent profit de son penchant jusqu'à l'iniquité. Réciproquement, le **Talmud** (*'Houlin* 4 b) tire l'inférence inverse, lorsqu'un roi prête oreille à la vérité tous ses serviteurs sont des justes, en appliquant le même raisonnement, à savoir qu'un serviteur ne présente à son maître que ce que celui-ci a envie de voir et d'entendre.

[13] **Rachi** : Le misérable et l'homme aux médiations désignent respectivement le disciple et le maître. Ce verset expose la relation d'étude qui mène le disciple de l'ignorance au savoir. Car le sage dispose devant celui-ci les médiations qui permettent au disciple de s'éveiller, d'apprendre et de progresser. Réciproquement, ce labeur éprouve, renforce et étend la sagacité du sage.

[14] Cf. 3:3-4 et 16:12 plus haut.

[16] Les justes ne seront pas détruits par eux, ils survivront et connaîtront la fin du règne des iniques.

[18] Par manque de vision prophétique, c'est-à-dire par manque d'idéal, un peuple régresse et devient abruti. La prophétie de la Torah représente pour celui qui la perpétue un idéal vers lequel il aura toujours à se dépasser, et ainsi un moyen de toujours progresser.

[19] On ne le corrige qu'avec des coups. **Rachi** : C'est une parabole de ceux qui refusent les décisions des tribunaux, il n'y a pas moyen de discuter avec eux.

[20] Comp. à 26:12 plus haut.

[21] Parabole du penchant au mal qu'il faut tenir en bride dès le jeune âge, sinon il deviendra impossible de le dominer et c'est lui qui régnera.

[23] Voir plus haut 11:16, 15:33, 18:12.

[29:24] Qui partage avec un voleur abhorre son âme, il entend le serment, mais ne déclare rien.

[29:25] L'angoisse des hommes produit le piège, qui se fie à *Dieu* sera libéré*.

[29:26] Beaucoup réclament d'être déférés devant le maître, mais le jugement de chaque homme vient de *Dieu*.

[29:27] L'injustice est un dégoût pour les justes, tandis qu'un comportement droit dégoûte l'inique.

QUATRIÈME SECTION

Chapitre 30

Limites de l'humanité.

[1] Dires d'Agour fils de Yaquè, pour avertissement : Discours de l'homme viril pour Itiel, pour Itiel qui m'a rendu capable*. [2] Je suis plus bête que l'homme, je n'ai point l'intelligence requise pour être humain. [3] Je n'ai pas su apprendre la sagesse, ni connaître la tournure d'esprit des gens réservés*. [4] Qui s'est élevé aux cieus et en est redescendu, qui a recueilli le

[24] Il s'agit du témoin qui prête serment au tribunal de n'avoir rien vu ou entendu en faveur de l'une des parties, parce qu'il a pactisé avec l'autre partie et échangé son silence contre argent.

[25] L'angoisse de la pauvreté conduit à se précipiter sur le profit sous toutes ses formes. Voir plus haut 28:14 et 22. On peut appliquer ce verset à toutes les formes de crainte et d'angoisse qui font agir en dépit du bon sens ou de la justice.

[26] **Saadia Gaôn** : Parole des limites de la puissance humaine, il ne suffit pas de plaider sa cause devant le roi pour l'emporter, il ne suffit pas de commercer pour s'enrichir, il ne suffit pas de faire un enfant pour l'élever, il ne suffit pas de bâtir une maison pour l'habiter, etc.. Ce verset prolonge et renforce le précédent, il ne sert à rien de se précipiter avec angoisse sur ce qui paraît la solution d'un problème, il vaut mieux se préparer à accueillir avec sérénité le jugement du Souverain à notre égard, quel qu'il soit.

[27] **Saadia Gaôn** : Avertissement à celui qui cherche la justice et en commence l'apprentissage : ne crois pas que tous les hommes t'aimeront ni que tu les aimeras tous. La justice provoque la haine des iniques et l'injustice suscite la haine des justes.

[30:1] L'avertissement concerne les limites de l'humanité. **Midrach Tan'houma** (*Vaèra*, Buber [2]) : Pourquoi Salomon est-il surnommé Agour (אגור) ? Parce qu'il a assemblé (אגר) la Torah et la sagesse. Et pourquoi « fils de Yaquè » (יקה) ? Parce qu'il l'a [vomie ?] [exposée ?] (הקיאה). Pourquoi dit-on « discours de l'homme viril pour Itiel (איתאל) » ? Parce qu'il disait : Avec moi (אתי) est le Souverain (אל) et je serai capable (ואכל). L'Unique, qui est providentiel, a écrit dans la Torah que le roi d'Israël ne pourra épouser trop de femmes, de peur que son cœur ne se détourne, et qu'il ne possédera pas trop d'or ni trop d'argent ni trop de chevaux (cf. *Dèvarim* 17:16-17). Il s'est dit : Le Souverain est avec moi (איתאל) et je serai capable de résister, je prendrai autant de femmes qu'il me plaît et mon cœur ne se détournera pas, je posséderai autant de chevaux que j'en ai envie, etc..

[3] **Saadia Gaôn** : Avenu d'impuissance du sage [3] qui ne partage pas les certitudes des hommes qui prétendent savoir l'inconnaissable et répondre aux questions insolubles. La suite expose l'impuissance manifeste des hommes à s'élever au-dessus de leur condition, et conclut sur l'autorité sans partage de la parole du Souverain.

vent aux creux de ses mains, qui a retenu l'eau dans une étoffe, qui a instauré tous les confins de la terre ? Quel est son nom et quel est le nom de son fils, le saurais-tu ?

[30:5] Toute parole du Souverain est limpide, c'est un bouclier pour ceux qui ont confiance en lui. [6] N'ajoute pas à ses dires, Il te corrigerait et tu serais tenu pour menteur*.

Prière contre la richesse et contre la pauvreté.

[30:7] Je te demande deux choses, ne m'en prive pas avant que je ne meure. [8] Éloigne de moi l'absurde et la parole trompeuse, épargne-moi la misère et la richesse, nourris-moi du pain qui m'est dû. [9] De crainte que je ne sois rassasié, que je ne renie en disant : « Qui est Dieu ? » ou encore que je finisse dans la misère, que je ne vole et que je ne m'arroe le nom de mon Souverain.

Portrait des générations égoïstes.

[30:10] Ne dénonce pas un esclave à son maître, il te maudirait et tu serais fautif*. [11] Génération qui maudit son père et ne bénit pas sa mère, [12] génération pure à ses yeux, au point de ne jamais laver ses excréments, [13] génération au regard hautain, aux paupières arrogantes, [14] génération aux dents aiguës et aux crocs acérés pour dévorer les pauvres du pays et les plus miséreux des hommes.

[5-6] N'ajoute pas à la Torah, ne crois pas qu'en exagérant outre mesure son enseignement tu seras agréé. En fait, tu risques de provoquer ton châtimeut et ta honte, car les préceptes de la Torah sont en eux-mêmes une mesure et le Créateur est déjà passé avant toi pour la fixer. Voir le commentaire de Rachi sur Genèse 3:3.

[7-9] Prière à Dieu : Épargne-moi deux choses symétriques : une trop grande richesse et une trop grande pauvreté. Accorde-moi la mesure moyenne qui convient à un homme. Je risquerais, sinon, de fauter, soit par trop de confiance en moi ; soit poussé par la faim, après avoir volé et prêté un serment mensonger (au nom de Dieu) devant le tribunal pour éviter un remboursement. Cette prière est aussi vraie sur le plan intellectuel et moral, voir Ecclésiaste 7:16-18.

[10] Ne dénonce pas l'esclave en fuite, cf. Deutéronome 23:16. Par extension, ne dénonce pas un homme à Dieu, aurait-il même maudit père et mère comme l'indique la suite. **Talmud** (*Pessa'him* 87 b) : Que signifient les mots « Ne dénonce pas un esclave à son maître, il te maudirait et tu serais fautif » et ensuite « Génération qui maudit son père et ne bénit pas sa mère » ? L'un serait-il la raison de l'autre ? Parce qu'il aurait maudit père et mère, tu ne devrais pas le dénoncer ? C'est absurde. Il faut enchaîner les versets autrement : Même une génération qui a maudit père et mère, tu ne dois pas la dénoncer à son Maître. On l'apprend d'Osée qui dénonça les méfaits d'Israël et demanda au Souverain de les remplacer par un autre peuple. Le Souverain répondit : « Épouse une prostituée et élève les enfants d'une prostituée, puisque tout le pays [dis-tu] s'est prostitué et a trahi Dieu » (Osée 1:1).

[10-14] **Saadia Gaôn** : Parole de ceux qui récusent la tradition véritable d'Israël (par exemple, les *Karaïm*). Or l'intellect témoigne de la pertinence et de la véracité de la tradition, et récusé l'idée que nos pères auraient menti intentionnellement. Car nous disposons d'une tradition (*Michna, Guèmara*) formée par des hommes ayant à cœur l'amour de la vérité, auxquels toute idée de mensonge répugnait profondément. Et qui conteste leur honnêteté est lui-même malhonnête et mérite un châtimeut divin. Car on trouve en lui quatre choses répréhensibles. D'abord il méprise les générations qui l'ont précédé. Ensuite, il croit pouvoir s'écarter de leur voie et décréter qu'elle est impure, tant il se croit pur et à l'abri de toute critique. Et il a une si entière confiance en son jugement qu'il n'imagine pas un instant qu'un autre pourrait lui être supérieur. Enfin, il est cruel envers quiconque n'est pas de son avis et se croit tout permis envers lui, au point de nier les devoirs humains les plus élémentaires, lorsqu'il s'agit d'un homme qui ne partage pas sa conception du monde et de la vie.

Livre des Paraboles

Le cycle de la vie et de la mort.

[30:15] La sangsue* a deux filles : Donne ! Donne ! Trois ne sont jamais rassasiés, et le quatrième ne dit jamais : C'est assez ! [16] Le tombeau et l'enceinte utérine, la terre n'est jamais rassasiée d'eau et le feu ne dit jamais : C'est assez ! [17] L'œil qui raille son père et qui méprise les rides* de sa mère, les corbeaux des fleuves l'arracheront et les enfants de l'aigle le dévoreront.

Quatre ne laissent pas de trace.

[30:18] Trois m'étonnent et le quatrième* m'est inconnu. [19] Le chemin de l'aigle dans les cieux, celui du serpent sur le rocher, celui du bateau au cœur de la mer et celui de l'homme dans la femme. [20] Ainsi l'attitude de la femme adultère, elle mange, essuie sa bouche, puis affirme : Je n'ai commis aucune tromperie !

Quatre sont insupportables pour l'esprit.

[30:21] Trois font trembler la terre de colère, et le quatrième lui est insupportable. [22] Lorsqu'un esclave règne, et qu'un abject est rassasié de nourriture. [23] Lorsqu'une femme haïe est possédée, et qu'une servante hérite de sa maîtresse.

Quatre enseignent la sagesse.

[30:24] Quatre créatures sont parmi les plus petites du monde et sont pourtant les plus judicieuses des sages. [25] Les fourmis sont un peuple dépourvu de force, elles préparent pourtant leurs vivres l'été. [26] Les lièvres ne sont pas un peuple puissant, aussi installent-ils leur demeure dans le roc. [27] La gent sauterelle n'a point de roi, elle sort pourtant toute entière en bande. [28] L'araignée* s'agrippe par la main, elle habite cependant les palais des rois.

[15-16] **Saadia Gaôn** : La sangsue est une métaphore de la privation, c'est-à-dire du non-être intrinsèque à l'existence, qui fait que toute chose individuelle retourne toujours au néant. Le verset décrit les quatre formes de privation, deux concernant les êtres vivants et deux autres concernant les végétaux. La mort et la stérilité sont les privations connues des animaux, la sécheresse et le feu sont les privations spécifiques aux végétaux. L'expression עֵצֶר רָחֵם désignerait ainsi la stérilité. Mais selon **Rachi**, cette expression désigne « l'enceinte utérine », elle signifie au contraire la fécondité du rapport et la conservation de la semence dans la matrice. Le tombeau et l'enceinte utérine décrivent donc le cycle de la mort et de la fécondation, tout comme le feu et l'eau décrivent le cycle de la destruction et de la génération des végétaux. Le **Talmud** (*Sanhédrin* 92 a) voit ainsi dans ce verset, qui affirme d'abord la mort, puis la vie, une allusion à la résurrection des morts.

[17] Reprise du thème précédent : le monde est un cycle permanent, aucune génération ne peut s'extirper de cet enchaînement. Ceux qui prétendent s'élever au-dessus de l'humanité et briser le cercle du monde périront du fait de leur arrogance.

[21-23] Ces quatre choses sont des contradictions en acte, insupportables pour l'esprit. La terre désigne ici l'ensemble des habitants de la terre.

[24-28] **Saadia Gaôn** : Les créatures mentionnées ici ne sont pas « sages » à proprement parler. Seule l'humanité peut être qualifiée de sage, car l'homme seul est doué d'un libre arbitre qui l'oblige à choisir entre diverses possibilités ; la sagesse est donc pour lui seul un choix et une acquisition. Ces créatures sont appelées « sages » par métonymie, parce qu'elles inspirent aux hommes la sagesse et les instruisent en leur montrant des mœurs sensées, que les hommes regardent comme dictées par la prudence, l'humilité, etc..

Quatre ne savent pas s'arrêter.

[30:29] Trois ont bonne foulée et le quatrième a bonne marche. [30] Le lion est le plus fort des animaux et ne recule devant rien. [31] Le lévrier, le bouc et le roi contre lequel nul ne se dresse*. [32] Si tu connais l'ignominie tu en sortiras grandi, et si tu penses à mal porte la main à la bouche*. [33] Car en barattant le lait on fait du beurre, mais en barattant le nez, il n'en sort que du sang et en barattant la colère on n'obtient qu'une dispute.

CINQUIÈME SECTION

Chapitre 31

Avertissement aux rois et aux juges.

[1] Dires de Lemouel roi, avertissement dont l'a raisonné sa mère. [2] Qu'est-ce mon fils, que fait le fruit de mes entrailles, qu'est devenu l'enfant dont j'avais fait vœu ? [3] Ne donne pas ton énergie aux femmes, n'efface pas la règle des rois*. [4] Car les rois ne sauraient, Lemouel, les rois ne sauraient boire du vin, ni* les magistrats s'enivrer. [5] En buvant, ils oublieraient la loi gravée, et ils détourneraient le droit des pauvres.

[32] **Talmud** (*Bérakhot* 63 b) : Que signifient les mots : « Si tu connais l'ignominie, etc. » ? Quiconque s'humilie et s'abaisse, vis-à-vis des paroles de la Torah, en sortira grandi. **Rachi** ajoute que celui qui s'abaisse à questionner son maître sur ses doutes, dut-il passer à ses yeux pour un idiot dépourvu d'intelligence, en sortira grandi. Mais s'il a porté la main à la bouche et qu'il s'est tu, lorsqu'on l'interrogera ensuite dans la *halakha*, il devra à nouveau porter la main à la bouche et se taire, car il ne saura quoi répondre.

[33] **Talmud** (*Bérakhot* 63 b) : Que signifient les mots : « En barattant le lait on fait du beurre, etc. » ? Chez qui trouve-t-on le beurre de la Torah ? Chez celui qui a vomi sur elle le lait qu'il a tété du sein maternel, et qui l'a tant et tant remué qu'il en fait du beurre. « En barattant le nez, il en sort du sang », tout disciple qui supporte une fois en silence la colère de son maître acquiert le mérite de savoir distinguer entre le sang pur et impur. « En barattant la colère on obtient une dispute », tout disciple qui supporte une seconde fois en silence la colère de son maître mérite de savoir distinguer entre les lois sur les biens (*ממונות*) et les lois sur les personnes (*נפשות*), comme l'enseigne Rabbi Yichamel : Qui veut devenir sage doit étudier et juger les lois relatives aux biens (*ממונות*), car aucune sorte d'étude dans la Torah n'est à ce point féconde pour l'esprit.

[31:1-3] Lemouel serait un surnom de Salomon. Selon **Ramak**, c'est une variation sur la formule *למי אל*, parce qu'en son temps tout Israël reconnaissait le Dieu unique et nul ne pratiquait l'idolâtrie. Selon **Meïri**, c'est un mot composé de *למי אל*, parce que Salomon était aux yeux du peuple (*להם = למי*) un « homme divin ». **Talmud** (*Sanhédrin* 70 b) : La mère de Salomon l'attacha à un pilier du palais pour le frapper à coups de fouets, à cause de son amour pour le vin et les femmes, qui le détournait de ses obligations royales et des obligations de la Torah. Elle lui dit : « Qu'est-ce mon fils ? » Tout le monde sait que ton père craignait le Ciel, les gens diront maintenant que ta perversion provient de ta mère. « Que fait le fruit de mes entrailles ? » Les autres femmes du roi, une fois enceintes, ne s'approchaient plus de lui, alors que je me forçais à le faire afin de mettre au monde un enfant beau et vigoureux. « Qu'est devenu l'enfant dont j'avais fait principe ? » Les autres femmes de la maison du roi s'obligeaient à des vœux afin de mettre au monde un fils digne de la royauté. Moi, je formais des vœux pour mettre au monde un fils intelligent et entreprenant dans la Torah, digne de la prophétie. Et comment sait-on que Salomon accepta la réprimande de sa mère et se repentit ? On l'apprend du verset : « Je suis plus bête que l'homme, je n'ai point l'intelligence requise pour être humain » (30:2).

Livre des Paraboles

[31:6] Laissez l'ivresse à l'homme éperdu, le vin à l'âme amère. [7] En buvant, il oubliera sa misère et ne se souviendra plus de sa peine.

Le devoir des rois et des juges.

[31:8] Ouvre ta bouche en faveur du muet, pour défendre le droit de tous les incertains*. [9] Ouvre ta bouche et arbitre avec probité, et défends le droit du pauvre et du miséreux.

Éloge de la Torah.

[31:10] Qui saura trouver la femme résolue, elle vaut tellement plus que les perles ? [11] Le cœur de son époux est sûr d'elle, jamais il ne manque son affaire. [12] Elle ne lui prodigue que du bien et point de mal, chaque jour de sa vie. [13] Elle s'est enquisse de laine et de lin, et les file à la main avec entrain. [14] Elle est devenue comme ces bateaux marchands, elle fait venir ses vivres de loin. [15] Elle se lève avant l'aube pour nourrir sa maisonnée et partager les tâches entre ses servantes. [16] Elle a conçu un champ et l'a acquis, grâce au salaire de ses mains elle a planté un vignoble. [17] Elle a ceint de force ses reins, et a affermi ses bras. [18] Elle est sensée*, car elle sait commercer avec profit, et sa chandelle ne s'éteint pas la nuit. [19] Elle emploie ses mains à la navette* et ses paumes soutiennent le fuseau. [20] Elle tend la main vers le pauvre, et sa paume vers le miséreux. [21] Sa maisonnée ne craint pas la neige, car tous ses gens sont vêtus de laine

[6-7] Le vin est l'image de toutes les formes de dérèglement qui font perdre à l'humanité sa mesure, son bon sens et son goût pour la justice. L'ivresse et le dérèglement n'ont de sens que pour celui qui cherche un soulagement temporaire à sa souffrance. **Talmud** (*Sanhédrin* 70 a) : Le vin n'a été créé dans le monde que pour consoler les endeuillés et payer leur salaire aux iniques. **Talmud** (*ibid.* 43 a) : On faisait boire au condamné à mort un verre de vin contenant une pincée d'herbe spéciale afin de lui faire perdre l'esprit, comme il est dit : « Donnez l'ivresse à l'homme éperdu, etc. ».

[8-9] **Saadia Gaôn** : C'est un avertissement général destiné aux juges. La première injonction « ouvre ta bouche en faveur, etc. » établit le devoir du tribunal d'argumenter à la place de quiconque est objectivement incapable de le faire (cf. *Sanhédrin* 29 a). Par exemple, si des orphelins ne savent pas plaider leur cause du fait qu'ils ignorent les affaires de leur père, le tribunal qui juge le différend doit plaider à leur place, en face du plaignant. La seconde injonction « ouvre ta bouche et arbitre avec probité, etc. » établit le devoir du tribunal de ne jamais rendre une sentence incertaine, conditionnée par des faits possibles, mais uniquement des sentences sûres, reposant sur des faits avérés. Enfin, le verset insiste sur la nécessité de défendre le droit du pauvre, non parce que celui-ci aurait plus de droits que le riche, mais parce que toute erreur en sa défaveur pourrait lui être fatale.

[10] Le poème de 22 vers sur lequel se conclut le livre est d'une facture littéraire différente des autres. Il est construit selon l'ordre alphabétique, le premier mot de chaque verset commençant par une lettre différente. Globalement, c'est une parabole de la sagesse de la Torah, et du rapport qui se constitue entre elle et son disciple, cf. plus haut 3:15. Selon Saadia Gaôn, c'est une parabole de l'homme juste et sage. Dans tous les cas, cela explique les traits plutôt « virils » de la femme en question.

[11] Il est tout à son affaire car elle ne lui crée pas de souci ; elle le soulage au contraire des tracas de la maison. Pareillement, les préceptes de la Torah veillent sur le sage et lui évitent la sottise du monde ; et ils libèrent ainsi son esprit pour la méditation de la vérité des préceptes, de l'homme et de *Dieu*.

[14] L'accomplissement des préceptes de la Torah le place sous la coupe de la providence divine, qui lui procure logement, vêtement et nourriture.

[15] Ou encore : « distribuer leur part de nourriture à ses servantes ».

[16] Elle a conçu le plan d'acheter un champ et l'a réalisé. Puis sur ce champ elle planta une vigne pour se nourrir de son fruit. Allusion au fruit de la réflexion, qui est la sagesse.

[20] **Meïri** associe ce verset au précédent et propose deux lectures : soit elle interrompt même son travail pour secourir l'indigent, soit elle lui offre le produit de son travail.

[20] La Torah s'offre à qui se fait pauvre devant elle et attend d'elle sa subsistance.

grenat. [22] Elle s'est fabriqué des draps, et s'habille de lin et de pourpre. [23] Son époux est remarqué aux portiques, lorsqu'il siège avec les anciens du pays. [24] Elle fabrique des étoffes et les vend, des ceintures qu'elle confie au camelot*. [25] Vaillance et admiration sont sa parure, elle rira au dernier jour. [26] Sa bouche s'ouvre judicieusement et sa langue enseigne la générosité. [27] Elle surveille les mœurs de sa maisonnée, et n'apprécie pas le pain de la paresse. [28] Ses fils se lèveront pour la louer et son mari pour faire son éloge : [29] « Bien des femmes sont courageuses, tu as su les dépasser toutes ! [30] La grâce est mensongère et la beauté futile, seule la femme qui craint *Dieu* mérite l'éloge. [31] Accordez-lui l'œuvre de ses mains et ses actes chanteront sa louange aux portiques »

FIN DU LIVRE DES PARABOLES

[23] **Rachi** : On le remarque à ses beaux vêtements (métaphore des mœurs).

[25] Lors de la vieillesse et de la mort. Allusion au fait que le salaire des justes est pour le monde à venir et non en ce monde.

[26] **Talmud** (*Souka* 49 b) : Que signifient les mots תורה חסד ? Tout enseignement (*tora*) n'enseigne-t-il pas la générosité ? Ou bien existe-t-il un enseignement (*tora*) qui n'enseigne pas la générosité ? Une Torah étudiée et pratiquée pour elle-même, et non en vue d'en tirer un bénéfice, c'est une Torah de générosité ; sinon, ce n'est pas une Torah de générosité. Autre réponse : Une Torah étudiée et pratiquée pour être enseignée, c'est une Torah de générosité ; sinon, ce n'est pas une Torah de générosité.

[28] Le maître et ses disciples, ou encore Israël et l'Unique, qui est providentiel, font l'éloge de la Torah.

[29-30] Comparaison entre la Torah et les autres sagesse du monde (ou prétendues telles).

[31] Il suffit de reconnaître ce que la Torah apporte à l'humanité pour connaître la valeur de la Torah et l'éloge qu'elle mérite. Selon **Ramak**, les versets 29 et 30 sont l'éloge des enfants, tandis que dans le verset 31, le mari s'adresse aux enfants et leur demande de louer les actes de leur mère.

NOTES COMPLÉMENTAIRES

(1:2) À propos du mot חכמה, voir plus loin la note sur 3:19 et dans la seconde partie (*Études et Approfondissements*) les chapitres II et IV. À propos du mot מוסר, voir plus loin la note sur 4:13 et 7:22 ; et dans la seconde partie (*Études et Approfondissements*), chapitre VI, l'explication de Meïri sur 3:11. Il existe deux usages généraux du vocabulaire intellectuel et moral de base : un usage éthique et dynamique (*praxis*), et un usage désignatif s'appliquant à un champ de culture et de savoir. Comparez par exemple, les versets 1:20 sq et 8:1 sq. La mauvaise habitude est de traduire systématiquement les mots חכמה, מוסר, דעת, etc., comme s'ils relevaient systématiquement du second cas : « sagesse », « morale », « connaissance », etc. Ce mode de traduction n'est pertinent que lorsque les termes sont pris dans l'absolu, et caractérise un champ de savoir et de culture. Mais, lorsqu'ils s'insèrent dans un cadre pédagogique (comme ici), et plus généralement, lorsqu'ils construisent une problématique à laquelle le sujet-lecteur est convié à répondre par l'acquisition d'une démarche spécifique, ces termes visent des « dispositions », des « manières d'être ». Ce qui donne ici « sagacité », « raison », « réflexion », etc. Ce second usage, très répandu dans l'ouvrage, explique la proximité que les commentateurs médiévaux ont vu entre ces textes, et ceux d'Aristote dans *Éthique à Nicomaque*, VI traitant de l'*hexis*.

(1:3) Les mots מוסר השכל forment une expression construite qui désigne « les mœurs réfléchies », c'est-à-dire des mœurs dociles à la leçon de l'intellect. Mais selon Ramak et une des lectures de Rabbénou Yona, il faut peut-être séparer ces deux termes et les intégrer dans l'énumération qui suit : « Acquérir des [bonnes] mœurs, la réflexion, la probité, etc. ». Ainsi, Rabbénou Yona écrit qu'il faut lire מוסר השכל en deux mots, c'est-à-dire « des bonnes mœurs (מוסר) » et en outre « la réflexion (והשכל) ». La réflexion signifie ici la vigilance et la prudence qui doivent accompagner chaque action, au sens où l'on dit : « En toutes ses voies David était circonspect (משכיל) » (I Samuel 18:14).

Notez que selon Rachi, le substantif מישרים ne désigne pas « l'exactitude » ou « la rectitude », comme traduit presque partout, mais « une attitude conciliante », « une aptitude à la concession » (du verbe לישר, aplanir, comme מישור). Cf. 23:31.

(1:6) Au sujet des quatre termes *משל ומליצה דברי חכמים והידתם*, voir la seconde partie (*Études et Approfondissements*), la fin de l'introduction de Meïri. Rachi et Radak comprennent dans les mots *משל ומליצה* les deux niveaux de lecture de la parabole, *מליצה* désigne le sens propre (le récit) et *משל* le sens figuré (l'idée visée par la parabole). Il faudrait traduire selon eux : « Pour comprendre le sens implicite et le sens explicite des paraboles, les dires des sages et leurs énigmes ». Tous les termes employés ici figurent dans la Torah et y sont une signification claire, voir Deutéronome 28:37 pour le mot *משל* et Nombres 12:8 pour le mot *חידה*. Pour le mot *מליצה*, voir Genèse 42:23 et plus loin la note sur 14:9.

(1:7) L'interprétation de la formule *ראשית דעת* dépend essentiellement du sens donné au mot *ראשית*. Ce terme est tiré du lexique agricole, il désigne les premiers fruits de la récolte et les plus attendus, les « prémices ». Par extension, le mot *ראשית* peut signifier soit le début d'une chose dans le temps, soit les premiers bénéfices que l'on recueille d'elle. On peut donc lire ce verset de deux façons, le sens du mot *דעת* variant en conséquence. Selon Rabbénou Yona, la crainte de *Dieu* est le commencement (*ראשית*) de la réflexion véritable (*דעת*), elle fonde la réflexion et l'inaugure. Selon Saadia Gaôn, la crainte de *Dieu* est le premier fruit (*ראשית*) de la connaissance (*דעת*), elle est le premier bénéfice sérieux que l'on recueille d'elle, mais certes pas son commencement. Voir plus loin 9:10 et 15:33.

(1:16) L'expression *לשפך דם* signifie « verser le sang » ; elle est, en général, synonyme de « meurtre ». On peut donc lire ici : « Leurs pieds courent au vice et ils s'empresseront de tuer ». Il reste à justifier, cependant, la redondance. Car il a déjà été dit plus haut que leur intention est de tuer leurs victimes. Rabbénou Yona explique que l'avertissement s'élargit : ne crois pas qu'en t'associant avec ces fauteurs en d'autres projets que le vol et le meurtre, tu pourras éviter leur crime ; car leurs pas les portent naturellement au vice, même lorsqu'ils ont un projet honnête. La traduction reflète la lecture de Meïri : comme l'oiseau du verset suivant, les fauteurs courent vers leur malheur et y laisseront la vie. La suite du texte montre que leur projet, dans sa formulation explicite, se retourne finalement contre eux. Notez que le sang versé ici, ainsi que dans le verset 19 qui conclut le paragraphe, peut être aussi bien celui des « fauteurs » que celui de leurs victimes.

(1:19) L'avertissement est pour le voleur. Il peut s'entendre, cependant, soit par rapport au volé (qui périt assassiné par le voleur, ou bien qui meurt ensuite de pauvreté), soit par rapport au voleur (son butin finit par lui coûter la vie). Dans le premier cas, le voleur est averti qu'il

s'engage sur une voie qui le conduit à supprimer la vie d'autrui, et il devra en répondre, cf. 22:22-23. Voir *Baba Kama* 119 a.

(1:32) Traduit d'après l'explication de Rachi et Saadia Gaôn. Le mot משובה dériverait de שובב (cf. Isaïe 57:17). Le mot שלוה est un terme emprunté à l'araméen qui signifie « l'erreur, l'illusion » (cf. Daniel 3:29), et dont l'Écriture fait aussi usage en II Samuel 6:7 (על השל) et II Rois 4:28 (לא תשלה). Le sens de la phrase est que les naïfs et les sots périront de s'être crus tout permis, et de n'avoir pas compris qu'il existe un ordre du monde et que l'existence humaine est soumise à des lois. Il existe une autre lecture possible : « Car la sérénité des naïfs les tuera et la tranquillité des sots sera leur perte » (Dounach ben Labrat, *Téchouvot Dounach II*, p. 19). Voir plus loin 17:1 pour ce sens du mot שלוה, ainsi que Job 3:26, 16:12, et voir Isaïe 30:15 pour ce sens du mot שובה. Meïri explique que leur sérénité, leur tranquillité et leur réussite les mènent à leur perte et à leur anéantissement, car ils se fient à leur prospérité actuelle et ne tiennent aucun compte des avertissements.

(2:7) Selon la plupart des commentateurs, le terme תושיה dérive de la racine יש (*yech*), qui signifie « il y a », et qui désigne l'étant, subsistant et conséquent (voir par exemple 8:21). Ramak explique que la Torah est nommée ainsi parce qu'elle est « étante » et « subsistante » éternellement. Meïri dérive le terme de la même manière et explique qu'il désigne « le réel de la Torah, sa substance et son intention ». Cependant, dans son commentaire sur 8:14, Meïri explique que ce mot désigne la vérité de la sagacité et provient de la forme verbale ישית (*yachit*), qui signifie « établir, fonder ». On trouve la même explication dans le commentaire de Rabbénou Yona sur 3:21. Dans ce cas, la « clairvoyance » désigne plus précisément la capacité de fonder des lois, d'instaurer des règlements ; elle est la Raison législatrice et elle est l'apanage des sages.

(2:9) « Perfection » traduit ici le mot טוב. Voir aussi dans le même sens plus loin 2:20. Mais selon Meïri, le dernier membre de phrase est seulement répétitif. Traduire par « démarche bonne », c'est-à-dire « correcte, droite » serait donc suffisant.

(2:18) Autre interprétation : « Et se précipite elle-même dans la mort, qui est sa demeure, vers les ombres où son cercle se ferme », c'est la lecture de Ramak qui pense que le verbe שזה (« précipite ») n'est pas transitif.

(2:22) Le verbe יסחו dérive de la racine נסח. Selon Meïri, c'est un verbe intransitif, utilisé directement comme un passif, qui exprime une situation de déracinement. Mais selon Ramak et son père, il s'agit d'un verbe transitif, exprimant la destruction. En fait, de *Dévarim* 28:63, il semble ressortir, à la fois, que le verbe est transitif, et qu'il exprime l'idée de déracinement, d'arrachement (cf. Rachi et Ibn Ezra). Usage que l'on retrouve identique plus loin, 15:25. Selon Radak, dans le *Séfer Hachorachim* (נסח), le verbe est utilisé ici dans un sens intransitif.

(3:3) L'expression חסד ואמת est récurrente dans le livre (voir aussi 14:22, 16:6 et 20:28), et globalement dans toute la Bible. Elle donne une connotation inhabituelle au mot « vérité » en français. Accompagnant la notion de « générosité », le mot אמת connote la foi, la fidélité et la confiance. Par exemple, lorsqu'Eliezer, le serviteur d'Abraham, demande aux parents de Rebecca d'accorder la main de celle-ci à Isaac, il leur dit :

ועתה אם יושכם עשים חסד ואמת את-אדני הגידו לי ואם לא הגידו לי ואפנה על ימין או על-שמאל (Genèse 24:49)

Selon l'interprétation d'Ibn Ezra, cela donne : « Et maintenant, si vous êtes prêts à agir avec *générosité et loyauté* envers mon maître, dites-le moi ; sinon, dites-le moi aussi et je m'orienterai à droite ou à gauche ». Ibn Ezra écrit que le terme חסד s'applique à « une chose qui n'est pas obligatoire » et qui relève donc de la bonté, de la générosité. Le mot אמת signifie « accomplir un acte de bonté », car le terme dérive de la racine אמונה, « foi, confiance ». Voir pareillement Radak, *Séfer Hachorachim* au mot אמן. Au verset précédent, le serviteur d'Abraham bénissait le Dieu d'Abraham « qui m'a dirigé dans une voie *loyale* (דרך אמת) etc. ». Rachbam explique cet usage de l'expression דרך אמת : « parce que se réalisèrent *fidèlement* (באמנו) les promesses divines d'agir généreusement envers Abraham et son fils ». Le terme אמת exprime donc globalement la fidélité avec laquelle se réalise une bonté promise ; le champ sémantique le plus proche en français est celui de « loyauté ». On retrouve les mêmes significations dans la déclaration de Jacob :

קטנתי מכל החסדים ומכל האמת אשר עשית את עבדך כי במקלי עברתי את הירדן הנה ועתה הייתי לפניך מקנות (*ibid.*) (32:11)

Traduction d'Ibn Ezra et Ramban : « Je suis trop insignifiant pour mériter *toutes les bontés et toute la loyauté* que tu as témoigné envers ton serviteur, car j'ai franchi ce Jourdain avec seulement mon bâton et me voilà désormais en possession de deux campements ». Onkelos traduit, cependant, directement en araméen le terme אמת par « bonté ». À propos de l'expression האמת, Rachi écrit : « *l'effectivité* (אמיחה) de tes paroles, car tu m'as conservé toutes les promesses que tu m'avais faites ». On trouve un usage voisin dans *Michlé* 11:18 : la

« vérité » est associée à la charité (צדקה), au sens où les promesses que la charité recèle se réalisent toujours, contrairement aux illusions de l'égoïsme et de l'iniquité. Le terme אמת exprime donc bien, comme le français « vérité », une tension vers le réel ; mais non au sens de l'*adaequatio rei et intellectus*, comme dans la tradition aristotélicienne qui domine la pensée scientifique. La « vérité » est une tension vers le réel par fidélité à la parole donnée, ou encore, au sens de la « véracité » d'un témoin (*Michlé* 12:19, 14:25), ou de la loyauté d'une attitude. Elle désigne donc, dans tous les cas, une démarche éthique qui soutient le réel d'une assertion. À la différence de la philosophie classique, il ne s'agit pas d'une confrontation ni d'un examen de la pertinence d'un discours dans son rapport direct au réel. Il s'agit d'une attitude ou d'une démarche qui s'engage dans le réel pour accomplir fidèlement une parole, laquelle n'est « vraie » que soutenue et réalisée par celui qui la fait sienne. Le terme אמת qualifie donc essentiellement une vertu. Dans *Michlé* 8:7, par exemple, elle est opposée à l'iniquité. Elle est l'une des vertus que Jethro retient pour sélectionner des juges : « des gens loyaux (אנשי אמת) qui haïssent la corruption » (Exode 18:21) : des gens *fidèles* à leur parole, car puisque l'on se fie à leurs paroles on écouterait leurs dires (Rachi). Lorsque le terme est un adjectif associé à la parole, on traduit donc par « vérace » (cf. 12:19, 14:25, 22:21). Une seule exception dans ce tableau : un verset unique associe le mot אמת au champ de la sagesse et du savoir (cf. 23:23). Même s'il s'agit encore d'une règle éthique, qui enseigne la nécessaire générosité du rapport au savoir, le terme est pris cependant dans un sens objectif, comme un objet déjà réel, susceptible d'une acquisition et d'une transaction. אמת désigne alors le *savoir* de la Torah.

(3:18) ותמכיה מאשר : ceux qui la soutiennent sont guidés, pour cet usage du verbe אשר voir plus loin 23:19. La plupart des commentateurs comprennent que ceux qui la soutiennent sont « heureux » comme plus haut 3:13.

(3:19) Nous traduisons en général le substantif חכמה par « sagesse » (sens objectif et éthique) ou « sagacité » (sens cognitif et éthique). Le mot, lorsqu'il est pris dans son sens positif, ce qui est presque toujours le cas, a une double connotation. Il exprime à la fois la voie de la vérité et celle de l'équité, et soutient conjointement une exigence intellectuelle et une exigence éthique. Il n'y a donc de sagesse que si elle est équitable ou juste, et il n'y a de justice que si elle est intelligente ou sage. C'est dans le cercle constitué par les incessants et mutuels renvois entre sagesse et justice, que se déploie une bonne part de l'enseignement de ce livre. Cependant, le modèle éthique de la sagesse reçu par la culture française depuis la

Renaissance est essentiellement d'inspiration stoïcienne, épicurienne ou sceptique. Les autres modèles de sagesse antique, platonicien ou aristotélicien par exemple pour ne considérer que les Grecs, n'ont pas imprégné en profondeur l'esprit français. Dans ce contexte, il devient doublement difficile de joindre en un seul mot la voie de la vérité à celle de l'équité. En effet, d'une part, le mot « sagesse » en français désigne un mode de vie et une doctrine pratique, fondés exclusivement sur le souci de soi-même. Ce type de sagesse est indifférent à l'équité et à la charité, et l'on a pu dire du principe de justice et de vertu qui la gouverne que « souvent ce qu'ils appellent d'un si beau nom n'est qu'une insensibilité ou un orgueil, ou un désespoir ou un parricide » (Descartes). D'autre part, et c'est en partie aussi une conséquence du problème précédent, la recherche de la vérité qui est l'œuvre de l'intellect, est réservée à une activité considérée comme strictement théorique, la science. La sagesse, telle que l'entend le mot חכמה, est ainsi coupée en deux parties qui s'ignorent mutuellement, et qui ne peuvent donc constituer véritablement une sagesse. Cela se manifeste en particulier dans ce passage de *Michlé*, où le mot חכמה implique que le monde n'est pas seulement construit rationnellement, il est aussi fondé sur la considération d'un principe d'ordre et de justice entre les créatures. Et c'est pourquoi l'ordre du monde (la Nature et la vie humaine) exprime adéquatement la Providence divine.

Cette connotation éthique du mot « sagesse » est évidente dans la culture du *Midrach* et des *Richonim*. Par exemple, d'après le *Midrach Tan'houma (Béréchit, Buber [15])* ce verset pose qu'il existe une symétrie entre les créatures d'en-bas et celles d'en-haut, destinée à accorder à chacune la même importance. Un même nombre de *types* de créatures a été créé en haut et en bas. De sorte que même s'il existe entre les créatures des rangs différents, l'idée d'une égalité entre elles n'est pas perdue, puisque les cieux et la terre ont droit à la même considération de la part du Créateur. L'idée d'un ordre du monde implique donc, à son fondement, l'idée de justice. Sur ce point, les *Richonim* se montrent évidemment tous platoniciens, voir les notes qui accompagnent la traduction, et dans la seconde partie (*Études et Approfondissements*), les chapitres IV et VII.

(3:25) Le mot « fléau » (שאה), comme 1:27 plus haut, désigne le châtiment. C'est le terme dont on a fait la *Choa* moderne. Mais Radak dérive ici ce terme du mot שאון : « agitation, tumulte », ce qui donne lieu à une autre lecture du verset : « Ni que le tumulte des iniques ne t'emporte ». Autrement dit, ne crains pas que le bruit et l'agitation du monde autour de toi finissent par dominer et l'emporter sur ton propre souci.

(3:26) Selon Saadia Gaôn, Ramak et Rabbénou Yona : « Dieu sera ton assurance et il gardera ton pied du piège ». L'interprétation retenue dans notre traduction provient du *Talmoud Yerouchalmi*, elle est mentionnée par Rachi, Radak et Meïri.

(3:34) Selon la lecture de Radak, et en partie aussi de Meïri, la formule *הוא יליץ* signifie que le Créateur se montre cynique envers eux. Autrement dit, Il rend à chacun selon sa mesure, et chacun reçoit de la vie exactement ce qu'il donne, en fonction de ses mœurs et de sa réflexion. Mais selon Saadia Gaôn (traduit ci-après), la formule signifie que le Créateur les traite pour ce qu'ils sont, qu'Il les repousse mais non qu'Il leur rend selon leur mesure. Il lit donc ainsi les deux derniers versets : « Il traite les cyniques comme tels, mais les humbles avec bienveillance. Il traite les sages avec honneur et les sots avec infamie ». Autrement dit, Il repousse les cyniques, et accueille au contraire avec bienveillance les humbles, etc.. Rachi a une lecture très différente, le sujet n'est pas selon lui le Créateur mais l'homme. Il comprend donc : « S'il fréquente les cyniques, il finira cynique lui-aussi ; et s'il fréquente les humbles, il finira bienveillant, etc. ».

Commentaire de Saadia Gaôn : La langue hébraïque utilise une syntaxe particulière pour exprimer l'idée de statut et procéder à une classification. Et on retrouve le même usage dans la langue arabe, qui se prête à des expressions comme « le juge a iniqué un tel » ou « a falsifié ce contrat » ou « a démenti tel témoignage ». L'intention de ce genre de propos n'est pas que le juge a rendu un tel inique, ni qu'il a falsifié ou démenti quoi que ce soit, mais qu'il a statué qu'untel relève de la catégorie des iniques, des menteurs ou des justes. Il en va de même dans la langue de nos pères, on dit littéralement au sujet des juges : « Ils justifieront le juste et iniqueront l'inique (*sic*) » (Deutéronome 21:1), pour exprimer qu'ils statueront sur la catégorie propre à chacun. Et pareillement pour la parole du Créateur : « Moi, Dieu, j'ai abusé ce prophète » (Ézéchiel 14:9) signifie : Je l'ai classé dans la catégorie des gens abusés ; et la question posée par nos pères : « Pourquoi, Dieu, nous as-Tu égarés loin de Tes voies » (Isaïe 63:17) signifie : pourquoi nous considères-Tu comme perdus. Sur le même mode, il est dit ici littéralement : « Les cyniques, Il les cyniquise (*sic*) », c'est-à-dire qu'il traite les cyniques selon la catégorie qui est la leur, et pareillement ensuite pour les humbles, les sages et les sots.

(3:35) Autre lecture possible : « Les sages hériteront de la considération et les sots provoqueront leur infamie ». Chacun est cause, l'un de son honneur, l'autre de son infamie. Les sages sont respectés pour l'intelligence de leurs mœurs, pour leur sagacité et leur savoir. Tandis que les sots, qui font le contraire des sages, provoquent leur propre discrédit en

induisant les autres à les traiter avec légèreté. Mais il existe encore une autre lecture, si l'on prend les verbes de manière transitive et non de manière réfléchie : « Les sages accordent [aux autres] la dignité tandis que les sots [les] accablent d'infamie ». Ce verset reprendrait ainsi les thèmes du verset précédent puisque honorer autrui est un signe d'humilité, tandis que le discréditer est une marque de cynisme.

(4:8) Les mots « approfondis-la », c'est-à-dire approfondis la sagesse, traduisent le terme סלסלה ; on retrouve cet usage dans l'expression « entortiller, gratter (מסלסל) ses cheveux » (cf. *Roch Hachana* 26 b). On dit aussi dans le même esprit : « Tourne-la et retourne-la en tous sens » (cf. *Pirqué Avot* 5:22). Meïri ajoute en guise d'explication : Reviens sans cesse sur elle, retourne et creuse ses sujets et cherche leur sens profond, alors elle t'élèvera au-dessus des plus grands. Mais selon Ramak, Radak et Rabbénu Yona ce terme exprime l'idée d'élévation, comme dans Psaumes 68:5 (סילד). Dans ce cas, il faut comprendre ici : « Grandis-la et elle t'élèvera en retour », car plus tu donnes d'importance à la sagesse et plus elle te grandit et t'élève. Dans le même sens, Saadia Gaôn traduit : « Voue-toi à elle ». Mais le mot peut signifier encore le fait d'avancer droit, de tracer la route (cf 15:19 plus loin). Ce qui donnerait ici : Avance franchement sur la voie de la sagesse, etc..

(4:9) Saadia Gaôn interprète différemment le verbe final תמגנך : « un diadème de prestige te protégera », c'est-à-dire le prestige que tu as acquis du fait de ta sagesse sera ta protection, ton « bouclier » (מגן). Mais, depuis la critique de Dounach ben Labrat (la lettre *Mêm* du mot מגן tombe dans l'usage verbal, et il aurait dû être écrit תגונך ; cf. *Téchouvot Dounach II*, p. 17), la plupart des commentateurs repoussent cette lecture et dérivent le verbe de la racine מגן (*miguèn*) qui signifie « transmettre », « remettre entre les mains », comme Genèse 14:20. Autrement dit, déduit Rabbénu Yona, ton prestige ne dépendra de nul autre que toi.

(4:13) Le mot מוסר (*moussar*), rendu ici par « raison », a plusieurs sens et il est toujours traduit en fonction du contexte. Or, dans ce verset le contexte n'est pas décisif. Ramak comprend ainsi : Suis fermement la *leçon* que je t'ai donné ; Rachi et Radak : Agrippe fermement la *Torah*. Torah et leçon désignent ici la même chose, à savoir l'amendement, la réforme reçue d'autrui. Mais Rabbénu Yona explique : Même si tu sais la sagesse, affermis tes raisons de dénigrer les iniques, ce qui s'accorde bien avec le verset suivant. C'est la lecture que la traduction suit. On trouvera une troisième interprétation dans le commentaire de Meïri sur 3:11 rapporté dans la seconde partie (*Études et Approfondissements*), chapitre VI.

Le mot נצרה est rendu par un neutre (« prends en soin ») mais la formule est au féminin, il faudrait traduire : « Prends soin d'elle car elle est ta vie ». Ce qui implique un sujet sous-entendu différent du mot מוסר (raison), du genre masculin, qui ouvre le verset. Selon Saadia Gaôn, Ramak et Meïri, il s'agit de préserver la sagesse (חכמה est du genre féminin) ; c'est donc de la sagesse qu'il est dit « car elle est ta vie ». Pour Radak, en revanche, le terme sous-entendu est « Torah » (féminin aussi), ce qui le conduit à lire globalement : sois ferme dans la réforme de toi-même et ne faiblis pas ; veille en outre à te conformer à la Torah car elle est ta vie ; elle te gardera en effet de mal agir, tu prolongeras ainsi ta vie en ce monde et tu mériteras la vie du monde à venir. Le verset tout entier se rapporterait alors au même sujet, car Torah et מוסר peuvent se prendre parfois l'un pour l'autre, ce qui n'est guère le cas des mots חכמה et מוסר.

(4:21) Comparez à 3:21 plus haut. Le verbe יליזו est ici à la forme causative et nous suivons la lecture de Rabbénou Yona : Que mes dires ne se dérobent jamais à tes yeux par ta propre faute, parce que tu ne veux pas en entendre parler. Mais Meïri suppose que le sujet du verbe est resté sous-entendu, et dans ce cas il faut traduire : « Que nul ne les dérobe à tes yeux » ; c'est-à-dire ne donne pas créance à ceux qui pourraient te détourner de mes recommandations, garde-les toujours en face de toi. Les yeux sont une métaphore de l'intellect.

(4:23) Littéralement : « Préserve ton cœur [plus que tout ?] [de tout ?] משמר, car la vie s'en épanche. » Ce verset offre beaucoup de possibilités de lecture, qui dépendent de trois choses : (1) les mots placés ici entre crochets, (2) le sens du mot משמר et (3) l'objet réel de la parabole, c'est-à-dire le sens du mot « cœur ».

La plupart des commentateurs considèrent que le mot משמר provient de la racine שמר (« garder »). Selon Ramak et Rachi, il faut donc traduire : « Préserve ton cœur de tout ce dont la Torah te commande de te garder », c'est-à-dire de tout ce qu'elle t'interdit. On ne doit donc pas entretenir dans son cœur le désir des choses et des comportements interdits ; le cœur désigne alors le désir, et les interdits de la Torah sont qualifiés de source de vie. Ramak propose en outre une seconde interprétation : « Plus que toute chose que tu gardes, préserve ton cœur de suivre les incitations de l'appétit ». Dans ce cas, le verset signifie que l'on doit monter la garde autour de son propre désir, de manière plus rigoureuse et plus sévère que pour toute chose qui nous est précieuse.

D'autres commentateurs, en revanche, voient dans le mot « cœur » une allusion à l'intellect. Cela conduit à deux types d'interprétation, rapportés tous deux par Meïri. Première

interprétation : « Préserve la rectitude de ton intellect plus que toute autre chose que tu gardes précieusement ». Seconde interprétation : le mot משמר dériverait de שמרים (*chemarim*) : « levure, ferment » ; la fermentation étant un processus de pourrissement, cela le conduit à traduire : « Préserve ton intellect de toute corruption ». Autrement dit, que les affaires du monde ne jettent pas ton esprit dans la confusion, ou encore que ton esprit ne se laisse pas corrompre par les sophismes et les fausses preuves.

(4:24) L'assignation des termes n'est pas claire. Soit ils reviennent sur le sujet du verbe et le verset signifie alors : Fais effort sur toi-même pour que ta bouche ne soit pas insidieuse et que tes lèvres ne soient pas fourbes. C'est la voie suivie par la plupart des commentateurs. Il s'agit alors d'une règle morale de tenir fermement la vérité, malgré sa propre faiblesse psychologique, et malgré la pression des attentes sociales qui réclament de chacun qu'il soit fidèle à une image. Soit ils reviennent sur un sujet sous-entendu, « les autres hommes », et il faut lire dans ce cas : Tiens-toi à l'écart de ce qui pourrait susciter contre toi des paroles insidieuses et la fourberie. Telle est l'interprétation de Rachi qui explique : « Ne fais pas une chose qui attirerait sur toi la médisance ». Il s'agit alors d'une règle de prudence, déterminée par la férocité de la compétition entre les hommes, indépendante de toute morale. C'est l'usage que fait le Talmud de cette formule dans *Yévamot* 24 b.

La racine לוז exprime essentiellement l'idée d'un écart, d'un glissement ou d'une dérobade. Meïri explique que le terme עקשות exprime une attitude de paresse et de refus à l'égard d'une chose particulière, s'exprimant dans l'affirmation d'une opinion contraire à l'encontre de ses aînés et de ses conseillers. Voir plus loin 8:8.

(5:6) Ce verset supporte un grand nombre d'interprétations. Pour comprendre l'ensemble des lectures possibles, il faut prendre en considération trois points. Premièrement, chacun des deux verbes תפלס (« évaluer ») et תדע (« savoir ») s'accordent de deux façons possibles : soit avec la femme de la parabole à la troisième personne du féminin, soit avec le lecteur (« mon fils ») à la seconde personne du masculin. Puisqu'il y a deux verbes, ces deux possibilités se combinent et en engendrent en tout quatre : elle/elle, elle/tu, tu/elle, tu/tu. Deuxièmement, le verbe תפלס qui signifie « peser, évaluer, mettre en balance » est précédé de la conjonction כן qui peut signifier « peut-être » ou bien la négation « ne ... pas ». Enfin troisièmement, l'expression נעו מעגלתיה, littéralement « ses voies (accordées au féminin) ont fui », peut prendre plusieurs sens selon le point d'origine possible de cette fuite : fuient-elles loin du

chemin de la vie, de la femme elle-même, ou de toi, lecteur, auquel est adressée la parabole (« mon fils ») ?

Notre traduction suit l'explication de Saadia Gaôn, qui explique que Salomon a choisi la figure de « la femme étrange » pour désigner le monde (*i.e.* la société, la vie sociale) parce qu'elle en est la figure la plus suggestive. Et il conclut en disant : « Elle ne saurait évaluer le chemin de la vie », c'est-à-dire ne crois pas que parmi tous les maux auxquels t'attire ce monde certains d'entre eux ont la vie ou le bien pour fin ; et quand même il te donnerait à croire pareille chose, ne t'y fies pas, car le monde ignore sa propre fin : « sa voie se dérobe sans qu'elle le sache ». Voici, en outre, les lectures que l'on trouve chez les autres commentateurs.

Rachi : Ne mets pas en balance le chemin de la vie avec cette femme, en te demandant lequel des deux choisir ; car la voie de cette dépravée la conduit à la mort et tu ne sauras pas t'en garder, tu finiras par y tomber aussi.

Ramak : Le chemin qui te procurerait la vie, peut-être sauras-tu l'évaluer et le choisir. Sa voie (celle de la femme étrange) se dérobe, c'est-à-dire : Je l'ai précipitée subitement dans la tombe afin que tu ne t'aperçoives de rien avant sa chute, peut-être (sous le choc) t'amenderas-tu et évalueras-tu l'importance du chemin de la vie, qui est une allusion aux préceptes de la Torah.

Radak propose deux lectures. (1) Les dires de cette femme empêchent l'homme d'évaluer le chemin de la vie, car elle aveugle les yeux des naïfs qui la suivent, et ils ne voient ni ne comprennent ce qu'ils font. Sa voie fuit loin du chemin du bien et tu ne comprends pas que cette voie est celle du mal. (2) D'autres expliquent qu'elle s'est éloignée de ton amour, qu'elle a préféré un autre homme, mais que tu ne sauras évaluer le chemin de la vérité.

Meïri propose trois lectures : (1) Elle ne saurait évaluer le chemin de la vie, ses voies (ses habitudes) le lui dérobent et elle ne le connaît pas. (2) Elle ne saurait évaluer le chemin de la vie, sa voie s'en écarte à grande allure mais tu n'en sais rien, car tu ne comprends pas ce qui t'arrive. (3) Ne mets pas en balance le chemin de la vie, qui est la Torah, car les voies de la Torah sont fuyantes, et tu ne sauras pas en juger correctement. Pour cette dernière interprétation, voir *Midrach Tan'houma* (Èqèv, Buber [3]) traduit dans la seconde partie (*Études et Approfondissements*), chapitre VII.

(5:9) La plupart des commentateurs voient dans le mot הוּד (« considération ») une allusion aux biens d'un homme, à son capital (comme plus loin 6:31). Ce terme désigne donc la « considération sociale » issue de la propriété. En ce sens, la parabole signifie simplement

qu'il perd sa considération, qu'il est déconsidéré, non qu'il la donne à proprement parler à qui que ce soit. La suite ne fait qu'amplifier et développer le même thème. Mais certains commentateurs comprennent le mot **הדר** dans un sens plus général : « honneur », « dignité ». Auquel cas, il accorderait réellement sa considération à d'autres (divinités idolâtres, magiciens, gouvernants, faux prophètes, selon le sujet réel de la parabole) qu'il estime et admire. La suite se comprendrait de la même façon

L'adjectif **אכזרי** ne signifie pas ici la cruauté, mais comme le veut l'étymologie du mot, rapportée par Ramak dans son commentaire sur 11:17, « l'autre » dans son « étrangeté totale » (**אך זר**), ou encore l'indifférence et l'anonymat qui défait tout lien humain, sur la base de laquelle se développe la cruauté proprement dite.

(5:19) Ces mots sont la pointe extrême de la parabole assimilant la femme à la sagesse. Mais la métaphore, ici, s'effiloche et montre sa trame. L'expression « égare-toi » traduit le verbe **תשגה**, et pareillement au verset suivant. Or, la présence de ce verbe, dans le contexte du présent verset, ne va pas de soi. Du point de vue du lexique connu de la langue hébraïque à l'époque médiévale, comme l'atteste par exemple Menahem ben Sarouk (*Ma'hbéret*, p. 170), ce mot peut avoir deux sens possibles.

— Il désigne en général le fait de commettre involontairement une faute ou de pêcher par ignorance (cf. Nombres 15:22), ce qui s'accorde parfaitement avec le contenu du verset suivant dans lequel le verbe réapparaît. Cependant, ce sens introduirait dans le présent verset une connotation négative (c'est une faute), et de plus, nombre de textes classiques avertissent de ne jamais perdre la tête avec une femme, y compris avec la sienne. Cela conduit Ramak à inverser la signification du verset. Le verbe **תשגה**, écrit-il, signifie fauter involontairement, en d'autres termes tu seras tenu pour fautif si tu t'égares constamment par amour pour elle, et à plus forte raison pour l'amour d'une autre femme, comme le dirent les sages dans les *Pirqué Avot* (1:5). Salomon ferait donc, ici, état d'un égarement fautif, car l'amour d'une femme écarte l'homme de l'amour de Dieu. Et pour preuve de cette interprétation, il faut considérer qu'il dit que ton égarement durerait « toujours ». Le verset suivant roulerait sur le même thème, le sujet devenant simplement une autre femme : Pourquoi, mon fils, t'égarer auprès d'une étrangère. On trouve dans le commentaire de Radak un point de vue plus nuancé, mais qui esquivé le problème ; puisqu'il traduit le verbe **תשגה** par « s'occuper de, s'affairer à », au sens où l'auteur recommanderait de « s'affairer » plutôt à sa propre femme qu'à une étrangère.

— L'autre sens du verbe **תשגה** donnerait la traduction suivante : « De son amour enchante-toi toujours ». C'est la lecture de Meïri, qui met ce terme en rapport avec le mot **שגיון** qui

apparaît deux fois dans la Bible (Psaumes 7:1 et Habacuc 3:1). Cependant, le sens de ce dernier mot n'est pas clair non plus et les commentateurs hésitent précisément entre les deux sens donnés ici (cf. Ibn Ezra sur Psaumes). Du coup, pour établir le sens de ce terme selon le vœu de Meïri, il faut utiliser précisément le présent verset des *Paraboles*. La circularité rend la démonstration impossible. On rapporte cependant, au nom de Mena'hèm ben Sarouk, que le mot שגיון désignait à l'origine un instrument de musique, et de là une sorte particulière de chant (cf. Rachi et Meïri sur Psaumes 7:1).

A ces deux sens connus dans le *Tanakh* du mot תשגה, certains en ajoutent un autre, inspiré de l'arabe : « concentrer son esprit sur quelque chose », « penser exclusivement à une chose ». Or, du fait de l'utilisation constante qu'en fait Rambam dans ses livres, cet usage a fini par prendre un rang égal aux autres dans la langue hébraïque (y compris moderne). Cette interprétation est connue par trois sources : la traduction arabe de ce verset par Saadia Gaôn (voir Y. Kappah, p. 57, note 19), le commentaire de Rabbi Moché HaDarchan rapporté par Rachi et Radak, et enfin par Rambam dans le *Michnè Torah* (*Hilkhot Téhouva* 10:6, *Hilkhot Issourè Bia* 22:21). Ce dernier sens du mot תשגה implique que le terme est appliqué aussi directement au sujet réel de la parabole, la sagesse ou la Torah, et non seulement à son sujet apparent (« l'épouse de ta jeunesse »). Il faudrait traduire ainsi : « à son amour consacre toujours tes pensées ».

Pour saisir les divergences auxquelles conduisent ces interprétations, il faut reprendre l'énoncé du problème au niveau du Talmud (voir l'extrait du traité *Èrouvîn* traduit dans les notes qui accompagnent le texte). On compare le comportement de Rabbi Èlazar ben Pèdat, dont on rapporte qu'il s'asseyait pour étudier dans le marché bas de Séphoris, alors que ses affaires étaient posées dans le marché haut de la ville, au signifié du présent verset. Rachi explique alors : Pour l'amour de la Torah, rends-toi égaré et candide dans le monde en délaissant toutes tes affaires. L'interprétation de Rachi implique que le mot תשגה exprime un égarement vis-à-vis du monde et de l'attitude naturelle de l'homme soucieux de ses propres affaires. Le sens propre de la racine (« fauter involontairement, par ignorance ») est donc conservé, mais sa valeur est inversée. Puisqu'il devient la condition de l'amour de la Torah. L'aspect volontaire de cet égarement ne doit pas masquer le sens péjoratif qu'il conserve au regard de la norme, qu'illustrent en permanence les autres hommes, lesquels voient en lui un écart et un dérèglement, et le jugent candide. Relisons ce texte du Talmud en fonction des sens donnés au mot תשגה. Le premier sens, uniquement négatif, impliquerait que ce passage est un blâme : Rabbi Èlazar ben Pèdat s'égare tout à fait, son attitude n'est pas suffisamment mesurée. Rien dans la Guemara n'autorise pareille lecture. D'après le sens donné par Meïri et

Ibn Ezra (« de son amour enchante-toi toujours »), il n'y a pas trace d'égarement dans ce texte, l'attitude de Rabbi Èlazar ben Pèdat témoigne que l'amour de la Torah est hiérarchiquement supérieur à toute autre forme d'amour. Le fait d'avoir oublié une partie de ses affaires serait un signe, compréhensible par autrui, de la valeur supérieure de l'étude. D'après l'interprétation de Rambam, et en général de ceux pour qui le verbe תשגה signifie « concentre tes pensées », le texte est plus radical. A la fin des *Hilkhot Issourè Bia* (22:21), Rambam écrit que pour se libérer de la convoitise, de la concupiscence et de la médisance, qui sont les fautes fondamentales de l'être humain, on doit consacrer sa pensée et tout son esprit aux paroles de Torah, et qu'il faut élargir son esprit par la sagesse. Car, ajoute-t-il, la concupiscence ne domine que les cœurs dénués de sagesse, et c'est pourquoi il est dit de la sagesse : « La biche de tes amours, la gracieuse gazelle, à son amour consacre toujours tes pensées ». L'idée de faute est désormais entièrement exclue du sens du mot תשגה, puisque la faute serait au contraire de ne pas se consacrer exclusivement à cet amour. A la fin de *Hilkhot Téhouva* (10:6) il écrit ainsi : Il est connu et clair que l'amour de Dieu ne s'enracine dans le cœur de l'homme qu'à la condition qu'il concentre ses pensées (ישגה) toujours sur lui [i.e. sur cet amour] de la façon qui convient, et qu'il abandonne toute autre chose au monde, etc.. Le mode littéraire choisi par Rambam montre qu'il a en vue la parabole qui nous occupe ici, et la remarque de Ravèd (*ad. loc.*) le confirme et témoigne d'ailleurs que ce dernier ne connaît pas ce sens du mot תשגה, puisqu'il renvoie aux deux premiers sens mentionnés, et y compris au présent verset des *Paraboles*.

Notre traduction reflète l'interprétation de Rachi sur la Guemara, car le fait d'associer l'amour de la sagesse et de la Torah à un « oubli » dans l'histoire de Rabbi Èlazar ben Pèdat implique un résidu d'égarement, du moins au regard de la norme et des autres hommes, fût-ce par malentendu. Ce verset signifie donc que, par amour de la sagesse, tu seras comme égaré dans le monde, comme un de ces « amoureux » qui passent aux yeux des autres pour égarés et candides.

(6:3) « Va ramper », car il faut gagner du temps afin de pouvoir rembourser, et « honore-le » (רהב רעיד : grandis ton prochain) par tes supplications, ou encore « flatte-le », afin qu'il te prenne en pitié et t'accorde un délai, ou bien de sorte qu'il se retourne contre l'emprunteur et non contre toi. Mais on peut comprendre la fin (רהב רעיד) de deux autres manières. Selon Rachi : « augmente le nombre de tes amis » susceptibles d'intervenir en ta faveur auprès de lui. Selon Radak : « prends de l'autorité sur ton prochain » en faveur de qui tu t'es porté

garant, afin que celui-ci rembourse sa dette. Noter que Rachi interprète très différemment ce paragraphe. Il fait, en effet, porter la garantie non sur l'argent mais sur la Torah.

Commentaire de Rachi : Puisque tu es devenu « garant » vis-à-vis de l'Unique, qui est providentiel, qui est « ton semblable » selon les mots : « C'est mon ami, mon semblable, filles de Jérusalem » (Cantique des Cantiques 5:16), et que tu as accepté Ses préceptes au mont Sinaï et que tu as prêté serment dans la vallée de Moab, « désormais si tu serres la main de l'étranger » : si tu te détournes de Ses voies pour t'acoquiner avec les émancipés et imiter leurs manières, sache que « tu es devenu prisonnier de tes paroles » en leur serrant la main. « Agis maintenant ainsi, mon fils, et tu seras sauvé », car « puisque tu t'es mis sous la coupe de ton semblable » au mont Sinaï lorsque tu acceptas sa Souveraineté, « va ramper (התרפס) » c'est-à-dire plie-toi et abaisse-toi devant Lui comme le seuil d'une porte qui est piétiné (נרפסת) et foulé aux pieds, « et ורהב רעידך », c'est-à-dire, « multiplie (הרבה) les amis (רעידך) » qui prieront Dieu en ta faveur.

(6:10-11) Ramak comprend différemment les deux derniers versets. Il fait remarquer que les mots תנומות (...) שנות : « sommeil (...) repos », sont au pluriel, et il explique : dors par courtes périodes de façon discontinue, c'est-à-dire dors un peu, somnole un peu, croise-toi un peu les bras afin de ne pas t'épuiser ; ainsi la réponse à ton indigence viendra, tel un homme en chemin, un invité dont on ne sait quand il arrivera, et la solution de ton dénuement apparaîtra tel un soldat protégé d'un bouclier, venu vaincre l'ennemi. Rachi interprète de la même manière le verset 11, c'est-à-dire comme une réponse positive : si tu agis comme je le recommande, la chose qui te manque, qui répond à ton dénuement et à ton indigence, est en route vers toi.

(6:12) « Vil » (בליעל) au sens propre : dénué (בלי) d'élévation (עליה). Cet épithète désigne le comble de la bassesse calculatrice, mesquine, impitoyable et qu'aucune morale ne retient. D'autres dérivent ce terme différemment : émancipé (בלי) du joug (עול) de la Torah. Si ce passage est une parabole, son sens implicite vise le penchant au mal qui est en chaque homme.

(6:13) L'expression מלל ברגליו est difficile à comprendre. En général la racine מלל signifie soit « se dessécher, se faner » (cf. Psaumes 90:6), ce qui n'a pas de sens ici ; soit, employé au *pièl* (milèl), elle signifie « parler » (cf. Genèse 21:7). Rapprochant ce terme de son usage dans la langue de la Michna, Rachi explique qu'il « frotte » ses pieds l'un sur l'autre. Ramak

comprend qu'il « parle » avec ses pieds comme avec ses yeux, que tout son corps vient au secours de sa parole.

(6:14) Les mots « la duplicité habite son cœur » traduisent l'expression תהפכות בלבו : « des pensées contraires dans son cœur ». Meïri propose une autre lecture : son esprit va d'une idée à son contraire afin de trouver le moyen d'intriguer contre son adversaire. Il faudrait traduire dans ce cas : « son cœur recèle les contraires », au sens où toute chose lui étant égale pourvu qu'il trouve son profit, il peut prendre en même temps tous les partis contraires.

(6:16) La formule est lourde, « six que Dieu hait et sept qu'Il a en dégoût ». Nous mettons en exergue le septième conformément au commentaire de Saadia Gaôn qui voit dans ce genre de formule un mode d'insistance sur un élément d'un ensemble. Voir aussi plus loin 30:18.

(6:17) « La langue médisante », littéralement « la langue mensongère » qui a en général un sens plus large que celui que celui donné ici. Mais l'idée de mensonge étant mentionnée ensuite (« le témoin mensonger »), l'expression doit être prise, ici, dans un sens particulier. Elle désigne le colportage selon Ramak, ou bien le fait de se grandir par l'imagination en abaissant les autres par des paroles méprisantes selon Meïri.

(6:31) Le mot שבעתים signifie « sept fois » selon Ramak (et Rachi sur Genèse 4:24). Ce chiffre n'est évidemment pas à prendre au pied de la lettre, c'est une image : il paiera cher pour sa faute, mais il s'en sortira. Pour Saadia Gaôn ce genre de formule ne signifie jamais un nombre, mais directement le pluriel, cf. plus loin 9:1, 17:10, 24:16.

(6:34) Les derniers mots peuvent être compris de plusieurs manières. L'explication la plus répandue parmi les commentateurs est que la jalousie du mari trompé provoque sa fureur, il ne lui pardonnera donc jamais et saura saisir l'occasion de se venger. Mais Saadia Gaôn saisit dans l'idée de קנאה (« jalousie ») une parabole et il traduit : « Le châtiment [divin] est comme la haine en l'homme, il ne lui sera pas pardonné », etc. On compare le châtiment de l'adultère à la haine du mari, qui n'a de cesse de se venger et ne pardonne jamais.

(7:10) Les mots « attifée comme une prostituée (שית זונה) et assoiffée de conquête (נצרה לב) » constitue un mélange et un résumé de plusieurs commentaires. Le seul terme qui ne prête pas à confusion est le mot זונה : « débauchée-prostituée », le reste est sujet à

interprétation. Pour l'expression *שית זונה*, Rachi et Radak renvoient à II Samuel 10:4, et c'est aussi l'une des interprétations de Meïri qui renvoie à Isaïe 20:4. Dans ce cas, il s'agit d'une allusion au négligé de sa tenue vestimentaire. En revanche, Ramak renvoie à II Rois 9:30 et comprend ce mot dans le sens de « maquiller-farder », et pareillement semble-t-il Saadia Gaôn. Dans l'expression *נצרת לב*, les deux mots sont connus, mais leur signification dépend du contexte, or celui-ci fait défaut. Le mot *לב* désigne le cœur, mais le cœur peut signifier soit l'intellect et le discernement (Meïri), soit la volonté (Radak), soit enfin le désir (autre interprétation de Meïri, Ramak et Saadia Gaôn). Et le mot *נצרת* exprime soit l'idée d'encerclement, d'emprisonnement, soit l'idée de destruction, de ravage. On pourrait donc traduire aussi la fin : « le cœur insensible ».

(7:11) « Vicieuse », Meïri explique qu'elle aime l'excitation et le tumulte du monde, et qu'elle s'offre de temps en temps quelques perversions. Radak traduit « indocile » envers son mari.

(7:17) Parmi ces trois mots, seule la traduction de *קנמון* par « cannelle » est certaine. Au sujet du mot *מר* voir Rambam, *Hilkhot Kèli Hamiqdash*, 1:3 et la remarque de Ravèd.

(7:22) Le mot *פתאם* est un adverbe de temps. Mais Saadia Gaôn dérive ce terme de la racine *פתי* (« naïf ») et traduit en conséquence : « il la suit naïvement ».

La fin du verset se prête à beaucoup de lectures du fait de la présence d'un mot rare *עכס*, qui n'apparaît que dans deux autres endroits (Isaïe 3:16 et 18). De plus, il est suivi, ici, du mot *מוסר* qui supporte plusieurs sens (cf. plus haut 4:13). Pour Rachi, *עכס* c'est « le venin du serpent », et il écrit : « Tel le serpent, mandaté par *Dieu*, se rue sur le sot coupable de quelque méfait pour le châtier (*ליסר*), pareillement [le jeune homme] se rue à la suite de la femme et trébuche à cause d'elle ». En d'autres termes, le fauteur et son châtiment courent à la rencontre l'un de l'autre. Pour les autres commentateurs, le mot *עכס* désigne une chaînette que les femmes portent au pied, en guise de parure, et par extension une entrave, une chaîne. La suite dépend alors de l'interprétation du mot *מוסר*. Pour Ramak, ce mot conserve le sens général qu'il a dans l'ensemble du livre : « raison ». Il traduit donc : « Car pour l'imbécile la raison paraît une entrave », et il la rejette pour suivre sa passion. Notre traduction reflète l'interprétation de Radak, reprise par Meïri. Tous deux considèrent que le mot *מוסר* redouble l'idée d'entrave, comme au verset : « Tu fais tomber les chaînes (*מוסר*) des rois » (Job 12:18).

L'image est alors celle d'un piège qui se referme sur un jeune homme inconscient : la parure de la femme se révèle être une chaîne.

Enfin, Saadia Gaôn comprend le verset de manière très différente. Il conserve le sens habituel du mot מוסר (« raison-leçon ») et il interprète le mot עכס comme un synonyme du mot כעס (« colère »), lequel comporte les mêmes lettres dans un ordre différent. Ce genre d'inversion est courant, c'est le cas par exemple des mots כבש et כשב qui désignent tous deux un mouton. Son interprétation se trouve dans le *Sefêr Emounot veDèot* (10:2). Reprenant la tripartition de l'âme selon Platon, il écrit : Tout homme qui suit la voie que lui présente son intellect et fait dominer l'intellect sur la puissance « colérique » (*i.e.* passionnelle) est un être raisonnable, vivant en conformité avec la raison des sages dont il est dit : « Craindre Dieu c'est être raisonné par la sagesse » (plus loin 15:33). Inversement, tout homme qui fait dominer sa « colère » (*i.e.* sa passion) sur son intellect n'est pas un être raisonnable ; et si un tel état devait être qualifié de « raison », alors ce serait une raison de dupe, comme il est dit : « La raison des dupes est une sottise » (plus loin 16:22, trad. un peu différente) et encore au présent verset « telle la passion (עכס) est la raison (מוסר) des dupes ».

(8:3) « A l'entrée de la Cité » : Rachi traduit « près des portiques, sous leur voûte », il assimile le mot קרת au mot תקרה. Il s'agit en fait d'une controverse récurrente entre les commentateurs depuis Mena'hèm ben Sarouk (*Ma'habéret*, p. 158), selon lequel קרת et קריה sont équivalents (« cité, ville »), et Dounach ben Labrat (cf. *Téchouvot Dounach I*, p. 13) pour qui le mot קרת signifie תקרה (« toit »), et pareil plus loin sur 9:3, 14 et 11:11. Mais ce dernier avis ne semble pas soutenable.

(8 :5) L'expression הבינו לב (*havinou lev*) est riche de beaucoup de sens. Pour Radak, elle exprime le souci d'une attention soutenue : « prenez à cœur mes paroles ». Ramak et Meïri donnent plusieurs explications, soit le « cœur » (לב) est synonyme ici de la réflexion (דעת) ou de l'intellect (שכל) ; l'expression signifierait alors : « comprenez la réflexion », ou « comprenez les raisonnements ». Soit, le verbe est transitif, et il faut comprendre alors « comprenez la subtilité jusqu'au cœur », ou « pénétrez jusqu'au cœur des choses ».

(8:13) Notre traduction reflète le commentaire de Saadia Gaôn, qui distingue entre les deux premiers termes (גאה וגאון) : « la vanité personnelle, l'arrogance nationale » ; tandis que les autres commentateurs les considèrent en général comme redondants. Au sujet de l'expression פי תהפכות, voir plus haut 6:14.

(8:16) Il existe une autre version de la fin du verset : שפטי-ארץ, c'est-à-dire « les juges de la terre », au lieu de שפטי-צדק, « les juges rendant justice ».

(8:17) Selon certains commentateurs, à partir de ce verset le sujet est tantôt le Créateur, tantôt la sagesse. Par exemple, Rachi se référant à la version « écrite » (כתיב) du verset : « J'aime ceux qui l'aiment », au lieu de « j'aime ceux qui m'aiment », explique que l'Unique, qui est providentiel, déclare : « J'aime ceux qui aiment la Torah ».

(8:21) L'expression « j'ai de quoi » traduit le mot יש qui signifie littéralement « il y a » (voir plus haut au verset 2:7 l'explication du mot תושיה). Saadia Gaôn explique que le mot יש désigne, ici, l'étant dans sa totalité, opposé au néant, et qu'il évoque donc celui qui a pouvoir sur l'être-même de l'étant, c'est-à-dire le Créateur. C'est Lui qui accomplira sa promesse de remplir les coffres de ceux qui aiment l'intelligence et la sagacité. Radak lit le verset dans la même perspective, mais fait ressortir davantage le mot יש en conservant l'ordre des termes : « Pour léguer à mes amis — l'étant (יש) » ; le mot « l'étant » (יש) désignerait la nature même de leur « héritage », il signifie la chose qui « est » et « demeure » éternellement, c'est-à-dire le monde à venir. Voir encore l'interprétation de Meïri rapportée dans les Approfondissements (IV, *Naïveté et Sottise, Subtilité et Sagesse*), qui rapporte tout à la sagacité : elle est le sujet et elle est aussi l'objet (l'héritage).

(8:26) Ces mots sont une redondance (sol ferme = poussière), c'est pourquoi Rachi et Radak expliquent qu'il s'agit d'une allusion au premier être humain, ou bien au jardin d'Eden qui est le « premier » endroit du monde par son importance. Mais d'autres interprètent différemment le début du verset : « avant qu'Il n'ait fait le globe terrestre et ses dehors, et la première poussière du sol ferme », ce qui évite la redondance.

(8:27) Jeu de mots שמים שם אני : *chamaïm* (les cieux) *cham* (là) *ani* (moi). Certains dérivent le nom שמים (« cieux ») de la racine שם (« là »).

(8:28) De l'abîme sont issues les coulées d'eaux qui remontent des profondeurs telluriques et qui se répandent sur la terre par les sources. Ce sont les eaux de la terre, substantiellement différentes des eaux de pluie tombant du ciel. Cf. Genèse 1:2 et le commentaire de Rachi,

ainsi que la traduction d'Onqèlos sur Genèse 49:25 et Deutéronome 33:13, et voir Ézéchiel 31:4.

(8:30) Pour tous les commentateurs les mots *ואהיה אצלו אמן* expriment l'idée d'une proximité avec le Créateur, en même temps que la grandeur et l'honneur ainsi accordés à la sagesse. Cela correspond au sens commun du verbe *אמן* qui signifie « adopter, prendre pour enfant » (cf. Esther 2:7), et qui au sens large signifie comme en français « faire sien quelqu'un ou quelque chose ».

(8 :33) L'expression *אל תפרעו* peut avoir plusieurs sens. « Ne me reniez pas » est l'interprétation de Rachi et de Ramak, au sens où la sagesse dit : « Ne reniez pas mes enseignements ». Mais d'après Meïri et Radak, elle signifie : « ne revenez plus en arrière », comme dans l'expresson talmudique *למפרע* (rétrospectivement). La sagesse dirait ainsi : une fois passé le moment plaisant de la découverte, ne désespérez pas devant les difficultés, ne vous lassez plus de moi. Voir plus loin note complémentaire sur 29:18.

(9:10) Voir plus haut 1:7. L'expression « gens réservés » traduit le mot *קדשים*, ainsi Radak traduit : « les gens biens ». Ce sont les gens dont le comportement est marqué par la retenue et la pudeur. Mais pour d'autres, ce terme qualifie directement le Créateur (le pluriel témoignant la majesté comme le nom *Èlokim*). Ainsi selon Ramak il faut lire ici : Le commencement de la lucidité est la crainte de *Dieu*, car de l'avis du Créateur telle est la seule forme de pensée judicieuse. Et Saadia Gaôn : La sagesse te commande avant tout la crainte de *Dieu*, et la première chose que t'ordonne un discernement judicieux est la connaissance de l'Unique.

(9:13) On peut articuler les termes de la phrase de plusieurs façons. Par exemple, Saadia Gaôn introduit directement le terme de comparaison de la parabole au sein de la phrase : « Le sot est comme une femme jacassante, naïve qui ne comprend rien ». Meïri fait de la phrase une seule proposition : « La femme sottte jacasse naïvement et sans comprendre », etc..

(10:3) Nous suivons la lecture de Rabbénu Yona : c'est la turpitude (*הוה*) des iniques qui les proscriera. Mais le verbe *יהדוף* (repousser, proscrire) est au masculin alors que *הוה* est féminin. Le sujet du verbe est donc peut-être le même dans les deux membres de phrase : « Jamais *Dieu* n'affame l'âme du juste, mais il repousse la turpitude des iniques ». Le mot *הוה* désigne l'activité nuisible des gens iniques en général. Saadia Gaôn comprend différemment

la fin du verset. Il associe le mot הוֹת à אוֹת, les lettres ה et א sont en effet sujettes à s'échanger. L'expression אוֹת רשעים désigne « le désir des iniques », leur voracité. Le verset signifie que Dieu protège encore le juste en détournant (יהדוף) de lui, la voracité des iniques. Mais selon Radak dans le *Séfer Hachorachim* et Meïri, le terme הוֹת désigne « la richesse, les biens ». Meïri explique que le mot הוֹת provient de la racine הוּיָה (être) ; le verset signifie donc que, de la nourriture qui les aurait rassasiés par rapport à la perpétuation de l'être de leur corps, Dieu proscrit et repousse la satisfaction, mesure pour mesure. Il faut traduire alors que Dieu protège les biens du juste mais repousse et détruit la fortune des iniques. Voir une autre signification possible du mot plus loin 19:13.

(10:4) Le mot הרוץ apparaît cinq fois dans *Michlé* (12:24, 12:27, 13:4, 21:5). Il connaît deux sens. Selon la plupart des commentateurs, ce terme exprime en général l'idée de mouvement (cf. Exode 11:7). Il désigne donc l'homme vif et entreprenant, le contraire du paresseux. Plus loin sur 13:4 et 21:5 le sens des versets impose cette interprétation. Mais dans les trois autres occurrences, pareille interprétation pose un problème de symétrie, car à chaque fois le mot הרוץ est opposé au mot רמיה. Or le mot רמיה exprime l'idée de perfidie et non l'idée de paresse. Seul parmi ces commentateurs, Saadia Gaôn adopte une attitude systématique et traduit le mot רמיה différemment, voir plus loin la remarque sur 12:24. En revanche, les autres commentateurs conservent au mot רמיה son sens habituel. C'est pourquoi nous avons suivi ici Rachi, pour qui le mot הרוץ exprime l'idée d'un tranchant net et aiguisé, comme le verdict d'un jugement (cf. I Rois 20:40). Rachi rend ce terme par l'expression עושה אמת. Ce mot désigne donc, ici, l'homme « droit comme un couteau », opposé à l'homme perfide.

(10:6) On pourrait traduire aussi à la fin : « La bouche des iniques masque la spoliation ». Mais nous suivons Rachi qui réserve cette traduction au verset 11, plus loin, où la même formule apparaît, afin de respecter la symétrie du verset dans les deux cas.

(10:8) Le début du verset est clair : le propre d'un cœur sagace est de rechercher en toute circonstance le précepte de la Torah. En revanche la fin du verset est énigmatique du fait de la présence d'un mot rare ילבת. Rachi explique que ce terme signifie à l'origine « s'épuiser, se fatiguer ». Ce qui donne ici : « l'idiot épuise ses lèvres ». En d'autres termes, à l'opposé du cœur sagace, il se contente de parler. C'est aussi l'une des deux explications proposées par Rabbénou Yona. Au verset 10 plus loin, la même formule oppose l'idiot au « corrupteur ». Il s'en dégage le portrait d'un homme moyen, qui ne fait rien de bien ni de mal, et qui en toute

circonstance a un mot à dire plutôt qu'un geste à faire. C'est pourquoi, je traduis le mot לִבְטָלָהּ par « se défouler », au sens où l'idiot épuise par la parole l'objet de son désir, en bien ou en mal.

En revanche, Ramak soutient que ce terme signifie « trébucher », et pareillement Meïri, qui distingue quatre sens du mot, retient, ici, celui de : « se précipiter, agir maladroitement », et pour Saadia Gaôn : « se tromper, s'abuser ». Leur commentaire rejoint, semble-t-il, l'autre explication de Rabbénou Yona selon laquelle ce mot veut dire « devenir sot ». Car tous comprennent que les sottises qu'il profère conduisent l'idiot à sa perte. Il faudrait donc traduire : « L'idiot est abusé par ses lèvres ».

Il semble établi cependant, pour tous les commentateurs, que ce qui définit l'idiot dans son opposition au sage est qu'il ne sait pas se départir de sa parole, qu'elle parasite ses activités, et le *détourne* de l'accomplissement des préceptes de la Torah. Il n'y a de controverse entre les commentaires que sur les conséquences de ce détournement, à savoir si sa parole l'amène en outre à commettre une faute.

(10:9-10) Rabbénou Yona associe les versets 9 et 10, et les interprète en fonction d'un seul sujet, qui est la façon dont sont démasqués les mobiles des hommes. Il faudrait traduire ici selon lui : « Qui cligne de l'œil provoque le soupçon et l'idiot est mis à nu par ses lèvres ».

(10:17) On peut aussi restreindre le verset à un seul sujet : « La voie de la vie est de souffrir la sanction tout en se détournant des remontrances égarantes ». Ramak trouve cette lecture meilleure que l'autre. Le sens du mot מוֹסֵר est déduit du contexte, voir plus haut sur 4:13.

(10:22) Rabbénou Yona suppose un sujet sous-entendu dans le deuxième membre de phrase, ce qui donne : « Seule la Providence de Dieu enrichit, [le juste] n'y ajoute nulle affliction ». Le juste se contente de ce qu'il reçoit et se satisfait de son sort, il sait que l'affliction n'y change rien.

(10:23) Meïri : Le mot זָמָה a plusieurs sens, parfois « pensée » comme plus loin 21:27 et 24:9 ; parfois « obscénité » comme dans Lévitique 18:17, 19:29, 20:14 ; parfois il désigne la « méchanceté » en général comme dans Isaïe 32:7. Mais tous ces sens ont la même origine, qui est le mouvement de la pensée, en bien ou en mal. Voir pareillement la traduction

d'Onqèlos sur Lévitique 18:17, sq. C'est aussi le cas de ce verset qui expose les mouvements du cœur naturels au sage et au sot.

(10:31) Pour la plupart des comentateurs (Saadia Gaôn, Ramak, Radak, Meïri), la racine נִוּב (dans יְנוּב חֲכָמָה) appartient au vocabulaire agricole, et exprime la production des fruits : fructification, floraison, maturation. Mais Rachi la rapporte, en toute circonstance où le terme est en rapport avec la parole, à l'idée d'expression, d'énonciation (voir aussi sur Exode 7:1). Il y voit l'étymologie du mot נְבִיא (« prophète »). Selon lui, il faudrait traduire : « La bouche du juste énonce la sagacité ».

(10:32) C'est le même mot תְּהַפְכוֹת qui est traduit, ici, par le verbe « rétorquer » et plus haut par l'adjectif « duplice ». La racine du mot est הִפָּךְ, qui signifie « retourner, renverser » (par exemple, Genèse 19:25), « inverser » (cf. Deutéronome 23:6), et de façon générale « se transformer, devenir » (cf. Exode 7:15, Lévitique 13:3). Le mot תְּהַפְכוֹת est évidemment un substantif, il sert en général dans *Michlé* à signifier la « duplicité », voir plus haut 6:11. Mais le terme est pris ici au sens général, et en opposition à l'attitude du juste. Notre traduction suppose que le thème du verset est le מוֹסֵר, la perméabilité aux leçons de la vie et aux critiques d'autrui. Le juste, en effet, accepte le blâme et s'efforce d'assimiler la critique ; tandis que l'homme inique ne supporte aucun reproche, et dans sa bouche les arguments se retournent ou s'inversent. Il réplique à ceux qui le critiquent en détournant le sens des arguments. On lui reproche une chose, il la revendique comme un bien, ou bien la retourne contre ses critiques qu'il accuse de la même chose. Il repousse pareillement les leçons de la vie en détournant le sens de la Providence, ou en s'insurgeant contre elle. Voir aussi plus haut 9:7-8.

Pour Rabbénou Yona ces deux versets (31-32) roulent sur un autre thème, celui de la vérité intellectuelle. Le mot תְּהַפְכוֹת signifie « le contraire du vrai ». Le texte met en exergue deux attitudes à l'égard de la vérité, l'une honnête, l'autre malhonnête, et leurs conséquences. Il faudrait alors traduire : « La bouche du juste énonce/fait éclore la sagacité, la langue malhonnête sera tranchée. Les lèvres du juste savent accepter la vérité, la bouche des iniques préfère la contredire ».

(11:3) Le verbe יִשְׂדֵם est tiré de la racine שָׂדַד qui signifie « voler, rançonner ». Voir plus loin 19:26.

(11:7) Le mot אֹנִים est difficile. Soit il s'agit de l'adjectif אֹן (*avèn* : hypocrisie, imposture, fausseté) utilisé comme un substantif pluriel ; c'est la lecture de la plupart des commentateurs (« imposteurs, trompeurs »). Soit il s'agit du substantif אֹן (*ôn* : puissance) au pluriel, que Rachi rapproche de l'expression ראשית אֹן (Deutéronome 21:17), qui désigne le « premier fruit de sa puissance », c'est-à-dire l'aîné de ses enfants ; la phrase signifierait alors que les enfants de l'inique perdent aussi espoir à la mort de leur père, en voyant sa fortune s'écrouler. Soit, enfin, comme dans Osée 9:5, le terme désigne des « endeuillés » (de אֹן, *ôn* : deuil) ; ce qui conduirait à une lecture proche de celle de Rachi : ceux qui portent le deuil de l'inique perdent aussi tout espoir.

(11:13) Saadia Gaôn inverse le rapport du sujet et du prédicat et l'applique aux secrets de la Torah : « Qui dévoile le secret est médisant, qui l'occulte est un esprit vérac ».

(11:18) Rachi traduit le mot שכר par « éluse » (סכר). La plupart de autres commentateurs comprennent le mot שכר au sens de « salaire ». Ce qui donne : « L'inique accomplit une œuvre vaine, qui sème la charité en retire un salaire véritable ». Voir aussi plus loin sur 26:10.

(11:21) L'expression יד ליד, « main [à, sur] main » est déconcertante. Le contexte suggère l'idée d'un passage d'une génération à l'autre, cependant cette explication ne s'accorde pas avec 16:4 plus loin, où la même expression réapparaît. À mon sens cette expression signifie qu'une chose passant de main en main devient « monnaie courante ». Toute forme d'iniquité qui devient habituelle en société finit en effet par prendre rang de fait social incontestable et de vérité objective des comportements humains, quand bien même il ne s'agit que d'une obscénité. Selon Saadia Gaôn, Ramak et Meïri, l'expression יד ליד signifie simplement l'immédiateté, en d'autres termes, le châtement du mal ne saurait tarder. Mais j'avoue ma perplexité devant pareille affirmation, qui contredit la patience divine à l'égard des fauteurs, explicite en plusieurs endroits comme par ex. Ecclésiaste 8:11. À mon avis, dans cette perspective l'expression aurait plutôt valeur d'un vœu.

Rachi : De la main de l'Unique, qui est providentiel, chacun reçoit le salaire de ses actes, mais nul n'est absous du mal qu'il a commis, hormis la descendance des justes. D'après cela, l'expression יד ליד signifie l'acte de donation du jugement, de la main du Juge à la main du jugé.

Rabbénou Yona interprète la formule יד ליד comme signifiant le partage, au sens propre la séparation des parts, chaque part étant appelée יד par métonymie (la « main » prend sa part),

cf. Genèse 43:34. Il s'agit du partage qui définit le sort de chaque chose, son destin en ce monde. Il faudrait traduire ainsi : « Le destin du mal est de ne pas être absous ».

(11:25) Le *Aléf* du mot יורא remplace un *Hé* : מרוה et יורא ont le même radical (רוה). Et nous suivons la lecture de Saadia Gaôn et Rachi qui traitent le dernier verbe comme un passif. Mais Ramak et Radak conservent l'état actif du verbe et le traitent comme un adjectif, au sens où celui qui nourrit les pauvres est perçu par eux comme un « nourricier ». Il représente à leurs yeux la providence divine, qui nourrit le monde.

(11:31) Notre traduction joue sur les mots, car en réalité le verbe est au passif : « le juste est payé ». Mais en l'occurrence, il ne s'agit pas du salaire de ses bonnes actions, mais du châtement de ses fautes. Le juste « paye » donc pour ses fautes sur terre. Saadia Gaôn lit cependant autrement le verset, il traite le mot ישלם comme un adjectif épithète : « Le juste aurait dû vivre en paix, de quoi se plaignent donc l'homme inique et le fauteur ». Autrement dit, puisque même le juste ne connaît pas la paix, les fauteurs n'ont pas à se plaindre de la manière dont la Providence gère ce monde. Mais le raisonnement est assez faible.

(12:2) Le terme מזמה est employé parfois dans un sens péjoratif (par exemple, 30:32), souvent dans un sens mélioratif (par exemple, 1:4, 3:21, 5:2). Dans les passages ambigus, le sens devient indiscernable, malgré l'indication du contexte. Puisque ce terme est associé ici au verbe ירשע, qui s'applique en général au champ de l'injustice et de la condamnation, la plupart des commentateurs (Rachi, Ramak, Radak, Rabbénu Yona, Meïri) lui prêtent une connotation négative : « calculateur » signifie « intrigant », « il pense à mal ». Rabbénu Yona fait remarquer que ce terme désigne parfois une pensée dominée par l'appétit (cf. Lévitique 18:17 et Onkelos). Mais fréquemment, Saadia Gaôn s'obstine à renverser l'indication du contexte pour conserver toujours à la « pensée délibérative », au « raisonnement », à « l'analyse » une connotation méliorative. Voir plus loin 14:17.

(12:8) Tous les commentateurs font dériver le terme נעה de la racine עוה, qui signifie « déformer, altérer ». L'expression נעה-לב désigne l'esprit faux, qui méconnaît systématiquement le vrai quand celui-ci le dérange. On pourrait aussi traduire par « cœur pervers, perfide », cf. I Samuel 20:30. Mais Rachi ajoute une seconde étymologie, tirée de la racine נע : errer, comme dans l'expression נע ונד (errant et fugitif). D'après cela il faudrait traduire : « Le cœur fuyant finira méprisé ».

(12:12) Verset énigmatique. Saadia Gaôn comprend qu'il expose les aspirations sociales du juste et de l'inique, chacun voulant s'associer à ses semblables selon sa modalité particulière : le brigandage pour l'inique, la générosité pour le juste. Meïri propose deux lectures. Selon la première, le verset insiste sur le fait que l'aspiration de l'inique est contradictoire : il rêve de s'enrichir mais s'associe à des brigands, alors que seule la compagnie du juste est fructueuse. La seconde lecture oppose simplement les mœurs économique de l'inique et du juste : l'un vole, l'autre donne. On pourrait traduire dans ce cas : « L'inique rêve de vivre dans un repaire de brigands, tandis que le principe du juste est de donner ». Ramak comprend autrement : L'inique rêve d'abolir la cause du juste, mais c'est impossible, car la cause du juste est plus féconde que toutes les destructions de l'inique, du fait que le juste laisse toujours derrière lui une descendance, ou encore parce qu'il fait figure d'exemple pour les autres.

Rabbénou Yona ajoute une explication qui élargit la perspective. Le juste seul est justifié en ce monde, l'inique n'y est pas à sa place, même lorsqu'il domine le monde. Car le juste s'enracine toujours davantage (שרש צדיקים יתן), son établissement dans le monde est chaque jour plus assuré, plus justifié. Tandis que l'inique est sans racine, sa prise sur le monde n'est que de violence et arbitraire, il lui faut l'abri d'une forteresse (מצודה) dans la société de ses semblables. Le juste trouve résidence en ce monde, qu'il habite chaque jour plus profondément, alors que l'inique y est fugitif, il ne demeure pas, il violente et passe.

(12:17) יפיה est un adjectif qui tient lieu de verbe, et qui désigne, ici, la parole (Ramak).

(12:23) **Commentaire de Dounach ben Labrat** : Saadia Gaôn a expliqué que l'expression כסה דעת signifie que l'homme subtil « prend part » à la réflexion comme dans Exode 12:4 (תכסו על השם). Il a fait de l'actif un passif, de כוסה il a fait מכוסה, et c'est une grave erreur. Car ce verbe signifie, ici, la même chose qu'au verset « le subtil occulte (כסה) l'infamie » (12:16). Le sens de ces mots est que l'homme subtil occulte la réflexion et la rarefie, tandis que le sot publie la bêtise et la rend manifeste, alors qu'il aurait mieux fait de la cacher, comme il a dit : « Même l'idiot qui conserve le silence passe pour sage » (17:28). Et si l'on objecte à mon interprétation que, certes, bêtise et sottise doivent rester cachées, en revanche il convient à la sagacité et au discernement de se manifester, alors que j'interprète l'expression כסה דעת au sens où il faudrait cacher aussi la réflexion. Je répondrai que l'occultation de la sagesse consiste à en priver ceux qui en sont dépourvus et qui n'en font rien, comme il a dit : « Ne parle pas aux oreilles du sot, car il dénigra l'intelligence de tes paroles » (23:9). Et les sages ont dit : « Si

tu constates que ta génération affectionne les paroles de la Torah, « répands tes fontaines au-dehors » (5:16), sinon « gardes-les pour toi seul et pour nul autre » (5:17) ». Pareillement, « le subtil masque la réflexion » et « les sages dissimulent leur réflexion » (10:14). Apprends cela et comprends-le. (cf. *Téchouvot Dounach II*, p. 13)

(12:24) Saadia Gaôn traduit toutes les occurrences du mot רמיה dans *Michlé* par « indolence », « manque d'entrain » (plus haut 10:4, plus loin verset 27, et 19:15). Il résout (ou esquivé ?) ainsi une grande partie des complications produites par le sens habituel de ce mot (« perfidie ») dans des contextes inédits. Il est suivi parfois par Meïri. D'autre part, il oppose systématiquement ce terme à חרוץ, qu'il traduit par « entreprenant » (et non pas « intègre ») ; voir plus haut la note complémentaire sur 10:4.

(12:26) « Large » est la traduction que donne Rachi du mot יתר, qui dérive du verbe יתר- נותר, et pareillement Rabbénou Yona. Le juste fait large place à autrui, il ne lui impose pas un rapport humain étriqué, soumis à sa bonne volonté et aux caprices de son orgueil ; en particulier, il sait imposer silence à sa susceptibilité et il sait pardonner. Mais selon les autres commentateurs, il s'agit d'un adjectif construit sur le substantif יתרון. Il faudrait traduire alors : « Le juste est supérieur à son semblable », soit parce qu'il prend pitié des autres, y compris les iniques (Saadia Gaôn), soit parce ses mœurs ne l'égarent pas contrairement aux iniques (Radak).

(12:27) Autrement dit, bien mal acquis ne profite jamais, et ce qui est acquis honnêtement coûte cher. On lit la fin comme Rachi, en inversant l'ordre des termes. Mais Rabbénou Yona conserve leur ordre, ce qui l'amène à lire : « La richesse (הון) de l'homme considéré (יקר) est intègre (חרוץ), elle a été obtenue honnêtement ». Rappelons que Saadia Gaôn interprète très différemment le mot רמיה (voir plus haut verset 24), ce qui le conduit à traduire ici : « Le paresseux n'obtiendra pas sa pitance, la vraie richesse est dans la vivacité », et pareillement Meïri.

(13:2) Notre traduction reflète l'explication de Rachi qui explique que le mot נפש est pris, ici, au sens de « volonté, désir », comme par exemple Genèse 23:8, et pareillement plus loin verset 4. Ou encore, d'après Rabbénou Yona, critiques et réprimandes (« le fruit de la bouche ») conditionnent tout développement d'une humanité véritable. Mais le malhonnête aime ses mœurs et ne se soucie pas de les amender. Selon Ramak et Meïri, la fin du verset

prolonge le début dont il constitue l'opposé, le verbe « nourrir » est alors sous-entendu : « et l'âme malhonnête se nourrit d'extorsion ».

(13:8) Rachi propose deux explications. L'une est que la richesse prodiguée en faveur des pauvres est pour le donateur une expiation de ses fautes, à condition de n'avoir jamais été blâmé par le pauvre pour son avarice. Il faudrait donc traduire ici : « La richesse est une expiation pour l'âme lorsqu'elle est quitte du blâme du misérable ». L'autre est que la Torah est une expiation pour qui en est riche ; en revanche, qui en est pauvre ne sait entendre le blâme ni en conséquence se détourner du mal. Ce qui donne : « La richesse est une expiation pour l'âme, le misérable ne sait entendre le blâme ». Selon Saadia Gaôn il faut lire ce verset comme une définition des termes « riche » et « pauvre ». Est appelé « riche » celui qui donne son bien parce qu'il en sait la valeur expiatoire, tandis qu'est dit « pauvre » celui qui n'entend pas le blâme du Créateur, et ne se soucie donc pas d'expier ses fautes par la générosité. Il faudrait traduire ainsi : « La richesse sert d'expiation pour l'âme, le misérable n'a pas su entendre le blâme ». Ces explications nous semblent peu convaincantes, nous préférons la lecture de Rabbénou Yona, qui voit dans la richesse et la puissance qu'elle procure une embûche majeure, pour laquelle le riche paie le prix fort. Le sage choisit une relative pauvreté, de sorte qu'il tire le bénéfice de l'aisance matérielle sans la vanité ni la folie qui assaillent le riche dans son opulence.

(13:9) « Rayonnera » est la lecture de Saadia Gaôn qui prend le mot שמח dans un sens dérivé.

(13:11) Saadia Gaôn comprend le début du verset différemment des autres commentateurs : « La richesse diminue par les manigances futiles », de ceux qui veulent s'enrichir à tout prix, « alors qu'il augmente par l'épargne ».

(13:15) Ou encore, « la passion des gens malhonnêtes est virulente », ils ne s'en détournent pas facilement (Ramak, Meïri).

(13:17) Ou encore « le messenger inique s'acharne au mal ». Le verbe יפל a le même sens que le verbe נפל (Genèse 25:18) : « habiter, résider » (Meïri).

(13:19) Le verbe נהיה a pour sujet le substantif תאוה, il exprime le moment où se manifeste la concupiscence.

(13:23) Verset énigmatique, traduit d'après l'explication de Rachi. Saadia Gaôn : « Certaines nourritures font le lit de la pauvreté », car les plus considérés des hommes peuvent tout perdre d'un coup, pour une seule faute, « et certains sont emportés faute d'avoir pratiqué la justice ». Rabbénou Yona : « Une abondante moisson sort parfois du sillon des misérables » sans qu'ils ne sachent ou qu'ils ne puissent (faute de moyens) la récolter ; « et certaines moissons sont emportées anormalement » : même le riche qui attend une moisson abondante est parfois pris en défaut par le Ciel qui lui refuse le produit de son labeur. Ramak : « Une abondante moisson attend les misérables, s'ils savent cultiver leur sillon, mais certaines sont emportées par ignorance des règles de la culture ». La parabole vaut pour tous les domaines de la « culture ».

(14:4) Selon Rachi le taureau est une image du sage. Le verset signifie que faute de sages l'enseignement « est vide ». Dans la main du vulgaire, l'enseignement de la Torah n'est plus soucieux de la vérité, il devient une simple formule ; et sa pratique se mue en rites et en habitudes. Rabbénou Yona comprend l'image différemment : le taureau désigne le vulgaire et le verset est au contraire une mise en garde adressée aux sages. Quand le vulgaire est absent de l'horizon du sage, « la mangeoire est vide », la Torah est propre de toute salissure. Mais, à l'image de l'agriculteur qui a besoin de taureaux pour labourer son champ, et qui supporte ainsi leur saleté, le sage aussi a besoin du labeur du peuple et du produit de la vie sociale qui lui permettent de consacrer du temps à l'étude. Il doit donc supporter leur impertinence et leur grossièreté, et réserver le blâme et la réprimande aux choses graves.

Saadia Gaôn renverse le message du verset en l'interprétant sur le mode ironique. L'image du taureau reflète le point de vue de ceux qui s'imaginent que toute chose s'obtient à force de labeur et d'effort, sans intelligence, comme le travail des champs, et qui fraient les chemins de la sagesse comme des taureaux de labour. Ils croient que « faute de bovins la mangeoire est vide », et qu'il faut nécessairement « la force du taureau » pour approcher la sagesse. Ceux-là peineront sans rien récolter de leur labeur.

(14:7) Ou encore, « éloigne-toi du sot et de quiconque dont tu ignores si ses lèvres sont réfléchies » : approche-toi uniquement de l'homme réputé sage (Ramak).

(14:9) L'interprétation du verset dépend du sens du mot אשם, qui désigne soit la « culpabilité », soit une « amende », et de la signification précise du verbe יליץ qui signifie globalement : servir d'intermédiaire et de médiation. Mais ce dernier terme peut être connoté positivement ou négativement. Ainsi, la même racine donne le mot לץ (cynique, substantif et verbe), comme plus haut 3:34 et 9:12, et le mot מליצה (figure de rhétorique) de 1:6.

Rachi comprend que ce verbe signifie ici « intercéder » et traduit le mot אשם par « amende » en français. Ainsi, du fait de ses fautes, l'idiot ne se rachète qu'en payant amende (soit au Créateur, soit aux autres hommes), tandis que la paix règne entre les droits.

Saadia Gaôn rapproche cet emploi du verbe du terme מליץ : traducteur, comme dans Genèse 42:23. Autrement dit, les actes traduisent (et donc dévoilent) le fond de chacun. Ce qui donne : « Les idiots se signalent par la culpabilité, tandis qu'entre les droits règne la concorde ».

Ramak et Radak prennent aussi le verbe en ce sens, mais ils interprètent l'action autrement, faisant de la culpabilité une conséquence et non une cause : « Les idiots dévoilent la culpabilité [d'autrui], les droits veulent la paix ». Car les idiots relèvent toute trace de faute et de faille en autrui pour l'accabler, alors que les droits trouvent moyen de contourner la culpabilité, et cherchent en toute chose son aspect positif. En témoigne la fable du sage qui passe en compagnie d'un homme du commun devant un cadavre d'animal, l'homme du commun dit: Quelle puanteur ! Le sage dit : Comme ses dents sont blanches !

Meïri rapproche le verbe יליץ du substantif מליצה (1:6), comme il le fait aussi dans son introduction traduite au début de la seconde partie (*Études et Approfondissements*), et dans son commentaire sur 19:28 ; ce qui donne « L'idiot maquille la faute, entre les droits n'est qu'agrément au bien ».

(14:14) L'expression לב סוג est formée sur le verbe סוג qui signifie « dévier, déplacer » comme plus loin 22:28 et 23:10. Mais selon Rachi et Saadia Gaôn ce terme dérive du mot סוגים : scories, comme plus loin 26:23. Il faudrait alors traduire ici : « Le cœur plein de déchets, etc. ».

Ramak comprend la fin du verset comme une reprise du début : « Le cœur qui se dérobera sera payé de ses façons, et l'homme bon par ses actes ». Le terme מעליו dérive du mot עלה (« feuille »). Il sera « payé par ses feuilles », comme on dit « être nourri du fruit de ses actes », dérive métonymique d'une métaphore.

(14:17) Rabbénou Yona ne voit pas une opposition dans ce verset et considère que la fin s'applique aussi au « vindicatif ». Le mot מזומת n'est plus alors qu'un terme générique signifiant toute pensée mauvaise : haine, goût du mal, vanité, etc. Voir plus haut 12:2 et plus loin 24:8.

(14:23) Le *Midrach Tan'houma* (*Miquèts*, Buber [2]) applique ce verset à l'étude de la Torah, et du coup il inverse la signification de la fin : Celui qui peine dans l'étude de la Torah en tirera un bénéfice moral et intellectuel, mais celui qui retient ses lèvres et ne peine pas dans la Torah ne connaîtra que le dénuement.

(14:30) Selon Radak et Meïri, la lettre א (*aléf*) du mot מרפא remplace un ה (*he*), comme dans רפה. L'expression מרפא לב désigne l'opposé d'un cœur dur. Mais d'autres considèrent que le א (*aléf*) appartient à la racine רפא, qui signifie: guérir, soulager. Deux autres occurrences soulèvent la même question, plus haut 12:18 et plus loin 15:4.

(15:4) À propos du mot מרפא voir plus haut 14:30 et la note complémentaire. On pourrait traduire aussi « la langue conciliante est un arbre de vie ». Pour la traduction du mot סלף, comparez à 13:6 plus haut et à 19:3 plus loin.

Le Talmud (*Arakhin* 15 b) et le *Midrach Tan'houma* (*Mètsora*, Buber [4]) ont une lecture très différente : « Le remède de la langue est l'arbre de vie », le remède de la médisance est l'étude de la Torah qui est un arbre de vie (cf. 3:18) ; « et qui s'est laissé détourné doit briser son esprit » : s'il est trop ignorant pour s'affairer à l'étude de la Torah, qu'il s'humilie et brise son esprit.

(15:6) Telle est la lecture de Rachi et Rabbénou Yona de la formule ובתבואת רשע, qui se décompose en trois parties : « et lorsque » (וב-), « il fait venir » (תבואת) de la racine בא à l'état construit, « l'inique » (רשע). C'est-à-dire, soit ce que l'inique ajoute à la demeure du juste ; soit, l'iniquité qu'il introduit dans la maison du juste, etc. Rabbénou Yona enchaîne ce verset avec le précédent, et l'applique au fils du juste qui n'a pas compris les leçons de son père et qui souille ainsi les mœurs qui lui ont été inculquées.

Mais selon Saadia Gaôn, Ramak, Radak et Meïri, le mot תבואת est le substantif תבואה (récolte) à l'état construit : « la récolte de l'inique ». Ce qui les conduit à lire ici : « mais la récolte de l'inique comporte une souillure ». Le verset est alors simplement construit selon la symétrie du juste et de l'inique, soit en opposant la claire et belle opulence du juste à la

richesse souillée de l'inique, soit en opposant l'opulence du juste à la récolte souillée *et misérable* de l'inique. Au niveau du sens caché, Meïri voit dans cette opposition l'image de la foi solide et pure du juste, et de la foi souillée et misérable de l'inique.

(15:7) C'est la lecture de Rabbénou Yona qui comprend le verbe יזרו au sens de זרה « trier, épurer, tamiser », comme dans Isaïe 30:24 ; et qui interprète la formule finale לא-כן comme l'énoncé d'une simple négation : « n'est pas ainsi ». Mais, pour Saadia Gaôn et Ramak, le verbe יזרו dérive de זרה « semer, répandre ». Selon lui, les sages répandent largement leur sagesse, tandis que les sots sont avares de leur savoir même pour une petite chose qu'ils ont comprise. Cf. verset 15:2 plus haut.

Rachi voit dans le mot יזרו une forme verbale du substantif זר « couronne ». Et il prend la formule finale לא-כן comme un énoncé indépendant, désignant ce qui n'est pas « vrai, consistant » (כן). « Les lèvres des sages seront couronnées par le savoir, le cœur des sots n'est pas véridique ». Cf. plus haut 14:18.

Meïri et Radak retiennent cette explication de la formule לא-כן ; et ils présument que le premier verbe est sous-entendu dans le second membre de phrase : « les lèvres des sages répandent la réflexion, le cœur des sots répand des fictions ».

(15:10) Voir le commentaire de Meïri sur 3:11, traduit plus loin dans la seconde partie, chapitre VI (*Correction, Châtiment et Sanction*)

(15:19) Selon Rachi et Ramak, le mot סללה vient du mot מסלה (Isaïe 62:10) qui signifie « chemin foulé, route tracée », qui comporte même une signalisation, et voir pareillement plus loin 16:17. Dans le même sens, Rabbénou Yona, Radak et Meïri comprennent qu'il s'agit d'une voie débarrassée de ses pierres et débroussaillée. Mais selon Saadia Gaôn, ce terme exprime l'idée d'élévation, comme plus haut 4:8. Il faut donc traduire « la vie des droits les élève », leur mode de vie les grandit, par opposition au paresseux qui ne progresse pas et en conséquence s'abaisse chaque jour davantage. Cf. *Pirqué Avot* 1:13, דלא מוסיף יסף, qui n'ajoute pas est retranché.

(15:21) Le verbe ישר comporte toujours une ambiguïté due au double sens de la droiture envisagée : rectifier ce qui est tordu ou aplanir ce qui est inégal. On pourrait donc traduire aussi : « tandis que pour le perspicace c'est d'équilibrer sa marche » en cherchant toujours la voie moyenne, cf. Rambam, *Séfer Hamada, Hilkhot Dèot* 1:4.

(15:28) Selon Meïri, le verbe לענות n'a pas ici le sens de répondre mais désigne la réflexion sur un sujet (du mot ענין). Il faut donc traduire ici : « Le cœur du juste médite une question » avant de la trancher, tandis que « la bouche des iniques [ne s'inquiète pas] de décider le mal ».

(15:30) Au sujet de notre traduction de l'expression שמרעה טובה, qui peut paraître sophistiquée, voir l'avertissement de Rabbénu Yona dans le *Chaaré Téchouva* (2:12), signalé dans la notice qui précède la traduction du livre plus haut ; et comparer à 25:25 plus loin.

(16:4) Notre traduction reflète l'interprétation de Rachi, Radak et Rabbénu Yona, selon lesquels le mot למענהו (pour lui-même) renvoie au Créateur, à sa gloire. Ce qui signifie que « Dieu agit en tout pour sa gloire ». Même l'inique témoigne à son corps défendant de la gloire du Créateur au jour du Jugement. Selon Saadia Gaôn, le mot למענהו (pour elle-même) renvoie à l'œuvre. Il faudrait donc traduire : « Toute œuvre de Dieu a une raison d'être, etc. ». Toute créature a un sens et une raison d'être qui la fait être telle qu'elle est. Tout ce qui existe est le fruit de la sagesse divine, même l'iniquité, dont la raison d'être est de donner corps au jour du Jugement. Meïri et Rambam, *Guide* III, 13 hésitent entre les deux lectures.

(16:9) C'est la lecture de Rabbénu Yona, qui lit dans ce verset un aveu de l'impuissance humaine, « l'homme ne peut que projeter sa voie dans son cœur, seul Dieu assure réellement sa marche ». Et Radak explique, dans un sens voisin, que même si un homme fuyait de place en place pour échapper au châtement, Dieu le mènerait finalement quand même à destination. Mais selon Rachi et Ramak, en référence au Talmud : « Qui vient se purifier, on l'aide » (*Chabat* 104 a), il faudrait traduire ici : « Lorsqu'un homme conçoit sa voie en son cœur, alors Dieu établit sa marche ». Saadia Gaôn applique cette lecture à la prudence, évaluer sa voie a pour lui un sens pratique général, moral, économique, domestique, politique, etc.. Voir plus haut 4:26.

(16:10) Notre traduction reflète les commentaires de Rabbénu Yona et de Ramak qui voient dans ce verset une mise en garde adressée aux rois. Mais on peut lire aussi ce verset comme une mise en garde adressée au peuple de considérer toute décision sage et définitive du roi comme une révélation inaccessible à la contestation. C'est la lecture de Saadia Gaôn et l'une des lectures de Meïri, cf. *Ecclésiaste* 8:2.

(16:11) L'expression כל-אבני-כיס signifie « l'ensemble des pierres de la poche », ce sont les poids, petits et grands, qui servent à la pesée, et qu'on mettait dans une pochette spéciale pour les conserver dans leur intégrité.

(16:21) Le mot מתק désigne le plaisir dont on se délecte (cf. plus loin verset 24 et plus haut 9:17), y compris « l'affabilité » (27:9) qui, lorsqu'elle vient d'un ami, est un délice pour l'âme. L'usage de ce terme dans *Michlé* ici, au verset 24, et en 9:17 selon le sens implicite de la parabole, désigne clairement le délice *intellectuel* du sens, des raisons, des arguments. Ainsi Saadia Gaôn : il s'agit d'une parole si *goûteuse* de sens que ses auditeurs lui demandent sans cesse de nouvelles choses.

On remarquera la difficulté d'assigner en français une autre signification qu'alimentaire à la bouche et aux lèvres. L'expression « cœur sagace » s'entend, du fait que le cœur a aussi dans la métaphore française le rôle d'un moteur des actions humaines. Le registre métaphorique de la langue de *Michlé* est plus large. Des expressions comme une « langue savoureuse », des « lèvres délicieuses », un « palais de goût », une « bonne bouche » sont susceptibles d'y trouver place pour figurer l'activité créatrice de sens de la parole, à travers ses organes corporels fondamentaux. Tandis qu'en français, ces métaphores sont dominées, parfois de façon irrémédiable, par le rôle alimentaire des organes en question, au point que leur fonction dans la parole est pratiquement effacée.

(16:22) Rachi comprend ici : « la *sanction* des dupes est leur sottise », le mot מוסר a le même sens qu'en 3:11 plus haut. Saadia Gaôn explique : « La *règle* des dupes est de préférer la sottise à la sagesse ».

(16:23) Meïri et le Midrach (*Chir Hachirim Rabba* 1:7) inversent l'ordre des termes : « Pour un cœur sagace, sa bouche le rend intelligent », car l'exposition des choses lui fait découvrir de nouvelles choses, et c'est pourquoi « il augmente sur ses lèvres l'instruction ».

(16:26) Traduit d'après l'explication de Rachi et Radak : lorsque la nécessité nous presse, au point que notre bouche réclame nourriture, alors notre labour porte un fruit, sinon celui-ci nous est dérobé. Le mot אכף provient soit de la racine כפף « courber, plier », soit de כפה « obliger, contraindre », soit encore du mot אוכף : « selle », qui peut désigner aussi une charge, un poids quelconque.

Ramak prend appui sur la signification causale du mot et lit : « Si l'âme peine c'est par sa faute, parce que sa bouche la contraint » du fait qu'elle ignore le sens des paroles vraies, parce qu'elle n'a pas suivi l'enseignement de la Torah. Rabbénou Yona remarque en outre un changement d'accord entre la peine et sa destination dans la formule עמלה לו, ce qui signale un sujet sous-entendu : la peine de l'âme au *féminin* a pour but le corps au *masculin*. Il comprend donc : « L'âme ne peine pas pour elle-même mais pour le corps, elle y est contrainte par sa bouche » vouée à la consommation de nourritures superflues. Si elle dominait l'appétit du corps, elle ne peinerait pas tant.

Saadia Gaôn comprend très différemment ce verset : « L'âme sanctionnée s'amende si sa situation se renverse », c'est-à-dire si l'on passe de la richesse à la misère, de l'installation à l'exil, etc.. La fin du verset serait une expression idiomatique pour signifier un renversement du sort.

(16:28) Le mot נרגן est semblable au mot רוגנים (Isaïe 29:24), qui désigne alors ceux qui récusent la prophétie, et au verbe ותרגנו : vous avez médité, diffamé (Deutéronome 1:27). Et le mot אלוף est un terme générique pour désigner la société des amis. Mais Rachi comprend que ce terme désigne le Créateur (אלופו של עולם), ce qui donne ici : À force de médisance, il écarte de lui son Créateur.

(17:7) Les adjectifs appliqués à l'abject et au grand seigneur se répondent ; de là, notre traduction du mot שקר par « forfanterie », car il ne ment que pour s'afficher. Au sujet du mot יתר voir 12:26 plus haut.

(17:9) Cf. même expression plus haut 16:28, qu'il faudrait rendre selon Rachi : « se sépare de son Créateur ».

(17:10) La racine du verbe חתה est חתה, comme plus haut 6:27 et plus loin 25:22, ce qui donne ici « échauffer ». Mais Rachi et Radak considèrent qu'il s'agit du substantif חתה, ce qui donne : « La crainte du blâme effraie davantage le perspicace, etc. ».

(17:14) « Déborde » reflète la lecture de Saadia Gaôn du mot התגלע. Il veut dire : abandonne la dispute avant qu'elle ne s'amplifie tant qu'il devient impossible de l'arrêter. Rabbénou Yona comprend la fin du verset comme opposée au début : « Puisque provoquer un différend c'est percer une conduite d'eau, abandonne avant que la dispute n'éclate », c'est-à-

dire : tant que tu peux encore te dominer, retiens-toi ou retire-toi, car après, tu ne le pourras plus. Rachi associe le mot התגלע au mot הגלה, et suppose un sujet sous-entendu : « Abandonne la dispute avant que ta honte ne se dévoile ». Voir nos explications plus loin sur 18:1.

(17:17) C'est la lecture de Rachi, Ramak, Radak et de Meïri. Mais Saadia Gaôn et Rabbénou Yona associent ce verset au précédent, qui décrit le rapport du sot à la sagesse. Ainsi, selon Saadia Gaôn, il faut lire : le sot « recherche tout le temps la compagnie », et son amour des relations humaines prend le pas sur son amour de la sagesse. Il ne discerne donc pas, parmi ses amis, lequel est mauvais conseiller. C'est pourquoi « un frère lui naîtra pour l'opprimer ». Voir par exemple II Samuel 13:5. Rabbénou Yona, semble-t-il, lit le mot הרע : *ha-ra* (« le mal ») au lieu de *ha-rèa* (« l'ami, le semblable »). Il interprète donc le verset autrement : « À tout instant le sot aime le mal », même quand il étudie la sagesse. On peut prévoir, dès lors, qu'une fois instruit, lorsqu'il sera écouté et estimé, il usera de sa science pour opprimer. C'est pourquoi le verset conclut : « Un frère est né à l'oppression », il se rangera parmi les oppresseurs.

(17:22) C'est l'explication de Rabbénou Yona, de Ramak et de Meïri du mot גהה, comme dans Osée (5:13). D'après cela, l'injonction s'adresse plutôt au médecin ou au maître qui enseigne de montrer toujours bon visage au malade ou au disciple. Mais, du fait que ce verset est une reprise de 15:13 plus haut, Rachi, Saadia Gaôn et Radak expliquent : « Un cœur content embellit le visage » comme dans Isaïe 13:10. Dans ce cas, il se peut que l'injonction stipule plutôt à chacun de se donner à soi-même un cœur content.

(18:1) Le verbe יתגלע (ou התגלע) apparaît trois fois dans la Bible, toutes trois dans *Michlé* (17:14, 18:1, 20:3). Pour Rachi et Rabbénou Yona, il s'agit d'une variante orthographique du verbe יתגלה, « se découvrir, se dévoiler ». Mais pour Ramak, Radak dans son *Séfer Hachorachim* (racine גלע) et Meïri, ce verbe signifie « se mêler de ». Par exemple, plus haut sur 17:14, il aurait fallu traduire : « Provoquer un différend, c'est ouvrir une conduite d'eau, abandonne la dispute avant que tous ne s'en mêlent », c'est-à-dire clos le différend avant qu'il ne se propage.

Ici, le verset a deux significations possibles, l'une élogieuse et l'autre critique. Mais il faut supposer, dans tous les cas, que le sujet sous-entendu du verset est la sagesse. Si c'est un éloge, il faut lire : « Pour le désir [de la sagesse], cherche la séparation » — il faut être prêt à se séparer des autres, des mœurs communes, des envies et des plaisirs habituels, etc. —

« mêle-toi à tout homme clairvoyant » afin de recevoir son enseignement. Si c'est une critique, il faut lire au contraire : « Qui réclame le désir se sépare [de la sagesse], auprès de tout homme clairvoyant il se mêle » de disputer et multiplie les controverses. Saadia Gaôn comprend le verset selon cette dernière signification, mais pour une autre raison. D'après lui, le terme יתגלע (ou התגלע) exprime l'idée d'un durcissement dans la controverse et d'un goût pour la dispute. Il traduit donc ici : « Qui se sépare » de la Torah orale ou écrite, ou de la sagesse, « ne veut que donner libre cours à son appétit, il se disputera avec toi sur tout point de Torah ».

(18:3) Cette traduction suit la lecture de Saadia Gaôn et Meïri. Mais, selon Radak, on peut lire aussi la fin du verset comme supportant un sous-entendu par symétrie : « et avec l'infamie vient la honte ».

(18:5) « Qui dénie le droit du juste », ou encore « ni d'éluder le droit du juste » (Saadia Gaôn). Mais on peut aussi lire inversement : « ni de favoriser [indûment] le juste ». Selon ce type de lecture, le verset est un avertissement adressé aux juges de ne pas faire acception de personnes dans le jugement. Toutefois, Rabbénou Yona l'interprète au contraire comme un avertissement adressé au peuple à l'encontre des juges. Il explique : « Il n'est pas bien de consentir au juge inique » par crainte de représailles, en gardant silence « lorsqu'il dénie le droit du juste ». On apprend, ici, que celui qui assiste à un déni de justice sans réagir sera sanctionné pour son silence.

(18:8) Le terme כַּמְתִּלְהֵמִים est un hapax. Il semble formé sur la racine להם, déclinée ici à la forme pronominale. Il revient plus loin en doublon en 26:22. Dans le *Séfer Hachorachim* (להם), Radak le traduit par « glissant » ; au sens où les paroles de diffamation « glissent » jusqu'au creux du ventre, sans que la victime ne s'en aperçoive. Ramak (sur 26:22) et Meïri inversent les lettres du radical et retrouvent la racine הלם, qui signifie « frapper », comme plus loin 23:35. Meïri et Rabbénou Yona comprennent pareillement qu'il s'agit de paroles à la fois pitoyables et brutales.

(18:11) Le terme מִשְׁפָּתוֹ peut prendre plusieurs sens. On a traduit par « son opinion » selon Rabbénou Yona (voir l'expression משכיות הלב dans Psaumes 73:7). Et, pareillement selon Ramak, puisque le terme dériverait, selon lui, du radical araméen סכי, traduction de שקף (cf. Genèse 19:28). Mais, selon Meïri, le terme désigne plutôt une bâtisse. Il faudrait traduire alors

que la richesse est comme une enceinte élevée « dans son domicile ». Il se sent ainsi en sécurité.

(18:19) C'est l'interprétation de Rachi. Mais Saadia Gaôn associe ce verset au précédent et lit : « Les frères désunis sont comme des citadelles closes, les querelles sont comme le verrou d'un palais ». Dans le même esprit, Rabbénou Yona : « Un frère déchu » qui se rebelle contre ses frères, « est plus dur qu'une citadelle, etc. ».

(18:23) Traduit d'après l'explication de Rabbénou Yona et de Ramak. Mais d'après Saadia Gaôn et Radak, la fin du verset ne décrit pas la réponse du riche à la supplique du pauvre, elle témoigne d'un comportement général. Le verbe יענה est, en effet, un terme générique désignant la parole, et le mot עזות ne renvoie pas au défaut de honte (*azout*) comme plus haut 7:13, mais à la puissance, à la fermeté (*azot*). Ce qui donne : « Le pauvre s'exprime par des suppliques, le riche parle avec assurance ».

(18:24) Le verbe להתרועע a trois sens possibles. Premier sens, on le rapproche de la racine רעה : se lier d'amitié, entrer en relation avec autrui (Rachi, Ramak, Radak). Notre traduction reflète la lecture de Rachi qui explique qu'en cas de besoin, il arrive que l'on trouve davantage de soutien auprès d'un ami qu'auprès d'un frère. Deuxième sens, on le rapproche de la racine הריע qui signifie élever la voix, sonner du cor. C'est la lecture de Rabbénou Yona qui dissocie donc le sens des mots רעים et להתרועע. Le verbe להתרועע signifie ici « être loué, gagner en prestige » (cf. Psaumes 108:10). Ce qui donne « L'homme d'amitié gagne en prestige », même s'il est pauvre, le fait d'acquérir des amis lui donne du prestige, et outre cela il gagne aussi une relation privilégiée, car « il y a aussi ami plus intime qu'un frère ». Troisième sens, la racine du mot est רעע, qui signifie être désolé, décimé. Telle est la lecture de Saadia Gaôn qui oppose ainsi la signification des deux membres de la phrase : « L'homme aux multiples amitiés s'en désolera, mais il y a un ami unique plus intime qu'un frère ».

(19:2) Rabbénou Yona : Celui qui se presse d'accomplir ce qui lui vient à l'esprit sans réfléchir. Saadia Gaôn interprète le mot רגלים (« jambes, pieds ») comme une façon de désigner les situations de la vie, ce qui donne : « et celui qui force les situations fautes ». Dans tous les cas, la faute en question consiste dans un excès d'assurance.

(19:7) La fin du verset comporte deux versions, la version lue (לו) et la version écrite (לא). Nous traduisons la version lue comme nous le faisons tout le temps, mais seul Meïri la soutient : le misérable, constatant sa solitude, harcèle les autres avec des discours pitoyables qui ne lui apportent rien, puisque personne ne l'écoute et qu'il ne s'adresse qu'à lui-même. Mais, cette version est d'interprétation difficile, et tous autres les commentateurs l'ignorent et lui préfèrent la version écrite. Il faut traduire alors: « il les harcèle de discours vides », ou encore « il les harcèle de discours qui restent sans réponse ».

(19:8) Ou encore, « il a déjà trouvé en cela le bonheur » (Saadia Gaôn).

(19:10) D'après Mena'hèm ben Sarouk (*Ma'habéret*, p. 10), le mot בשרים n'est pas formé du mot שר (prince) et de la particule Bèt (ב-שר), mais il s'agit d'un seul mot בשר (chair). Il faudrait alors lire ici : « La jouissance ne sied pas au sot, encore moins qu'un esclave gouverne les chairs [de son maître] ». Rabbénou Tam (dans les *Téchouvot Dounach I*, p. 10) explique qu'il ne convient pas qu'un esclave gouverne la famille de son maître, sa femme et ses enfants, qui sont comme sa chair. Car à la mort du maître, il les tyranniserait. Le raisonnement *a fortiori* s'établit sur le principe suivant : la jouissance ne sied pas au sot, car elle lui procure un sentiment de réussite et de facilité, alors qu'il est encore loin du but et qu'il ne devrait pas relâcher son effort ; *a fortiori* il est insensé de donner à un esclave le gouvernement de sa maison et de le placer au sommet. En d'autres termes, puisque le simple sentiment d'être parvenu à quelque chose nuit au sot, il est pire encore de faire de lui un parvenu.

(19:13) Au sujet du mot הות voir plus haut 10:3, ce terme signifie, ici, le fait d'être brisé, comme dans Psaumes 52:4 et 55:12.

(19:15) Saadia Gaôn : « une âme indolente », voir plus haut 10:4 et 12:22.

(19:18) « Hurlements », c'est l'explication de Rabbénou Yona, qui dérive l'expression המיתו de la racine המה. Mais pour Rachi l'expression המיתו provient du substantif מות, ce qui donne : « mais ne songe pas à le tuer », ne lui donne pas un coup mortel en le corrigeant. Saadia Gaôn comprend le mot comme Rachi mais ajoute une autre lecture : Ne désespère pas d'éduquer ton fils, car ce serait sa mort.

(19:19) Il existe plusieurs possibilités de lecture de ce verset. Rachi : « Une fureur démesurée appelle un châtement, à moins que » tu ne te domines et que « tu ne sauves » ton ennemi du malheur qui le frappe, « tu t'ajouteras alors des années de vie de bonheur ». Saadia Gaôn : « Une fureur démesurée appelle un châtement, car, éviterais-tu même telle faute, tu ajouterais telle autre ». Il n'y a, en effet, aucun moyen de contrôler ses actes lors de tels accès. La faute se produira donc forcément. Radak, Meïri : « Toute habitude de fureur démesurée appelle un châtement ; même si tu parvenais à te contrôler une fois, tu recommencerais ».

(19:22) Traduit d'après l'explication de Rabbénu Yona. Le mot תאוה qui signifie en général le « désir » est pris au sens de « attrait, beauté », comme pour désigner non le désir lui-même, mais son objet par métonymie. Et le possessif du mot חסדו revient naturellement sur le sujet de la phrase (אדם). Saadia Gaôn conserve le sens propre du mot תאוה, et suppose en conséquence un sujet sous-entendu pour rendre le possessif du mot חסדו. Ce qui donne : « Le désir de chacun est qu'autrui soit généreux envers lui, mais mieux vaut avouer sa pauvreté que tromper ». Puisque que tout homme recherche auprès des autres leur générosité, il vaut mieux avouer que l'on n'a rien à donner plutôt qu'entretenir autrui dans l'illusion. Meïri associe le possessif (חסדו) au sujet de la phrase et en fait une injonction : « Il faut faire de la générosité son désir, mais mieux vaut s'avouer pauvre [ou pingre] que mentir ».

(19:23) Notre traduction reflète la lecture de Saadia Gaôn qui rapporte le mot שבע à la crainte. Mais la formule ילין שבע peut se lire aussi « il logera satisfait etc. ».

(19:24) Rachi et Meïri proposent une autre signification du mot צלחת (traduit ici « assiette ») : il s'agirait de l'ouverture ou des bords d'un manteau. La racine צלה signifie « fendre ». Ainsi, les jours de froid, le paresseux glisse ses mains dans l'ouverture de son manteau, et il ne veut plus les en sortir.

(19:27) Traduit d'après l'explication de Rachi, Radak et Rabbénu Yona. Le verset est construit de façon paradoxale, on peut lire aussi avec Saadia Gaôn : « Cesse, mon fils, de suivre une morale (מוסר) qui t'égare loin des propos réfléchis ».

(19:28) Verset traduit d'après l'explication de Meïri, voir plus haut sur 14:9 à propos du verbe יליץ. Mais Saadia Gaôn interprète ce terme comme une allusion aux conseillers juridiques, aux avocats, qui interviennent auprès des plaignants pour les conseiller. Or le

jugement de Torah doit être l'endroit d'une confrontation à la vérité, et non un échange d'arguments juridiques. Ce qui donne : « Un conseiller juridique n'est qu'un témoin vil, etc. ». Rabbénou Yona interprète la formule *יְלִיץ מִשְׁפֶּט* comme une façon de désigner celui qui juge toujours autrui en mauvaise part. Ce qui donne : « Qui juge en mauvaise part, n'est qu'un témoin vil ».

(20:3) Le verbe *יִתְגַּלֵּעַ* a plusieurs sens, voir plus haut 18:1. D'après Rachi, Rabbénou Yona et, peut-être, Radak, la dispute fait apparaître les défauts des hommes, c'est pourquoi le sage écartera la dispute pour conserver son honneur, tandis que les défauts de l'idiot seront dévoilés. Saadia Gaôn : « tout idiot se durcit, s'excite ». Il faudrait traduire : « Clore une dispute est un honneur », ce que seul le sage comprend, « alors que tout idiot s'excite » et envenime le conflit. Dans le même esprit, Ramak et Meïri expliquent : « tout idiot se mêle » de disputer toujours davantage, ou encore, il se mêle d'une dispute qui ne le concerne pas.

(20:11) Voir plus loin 21:8. La forme réfléchie (*hitpaèl*) du verbe *יִתְנַכֵּר* est difficile. Saadia Gaôn et Meïri considèrent qu'elle exprime la forme réfléchie du verbe *נָכַר*, qui signifie positivement « connaître », d'où « se faire connaître ». Il faudrait donc traduire, selon eux : « Dans ses comportements aussi le jeune homme se fait connaître, et montre s'il a l'esprit clair et si son action est droite ». Mais Ramak, Radak et Rabbénou Yona rapprochent cette forme de ses autres emplois dans la Bible, dans lesquels le sens est négatif, et signifie « se faire méconnaître, se rendre étranger » (par exemple Genèse 42:7). Notre traduction reflète l'une des explications de Radak. Mais Rabbénou Yona et Ramak renversent la perspective et retrouvent un sens proche des commentaires de Saadia Gaôn et de Meïri, en supposant un sujet sous-entendu : « Dans ses comportements aussi le jeune homme fait méconnaître [sa jeunesse], s'il a l'esprit clair et si son action est droite ». Comparer au mot *יִנְכַּר* plus loin 26:24.

(20:19) Traduit d'après l'explication de Saadia Gaôn et de Rabbénou Yona, la fin du verset est la conséquence du début. L'expression *וּלְפִתָּהּ* s'applique donc au naïf, qui parle d'autrui sans comprendre le préjudice qu'il lui cause. Mais Rachi comprend l'expression *וּלְפִתָּהּ שִׁפְתָּיו* comme désignant le séducteur, qui induit les autres en erreur. Du coup, la fin du verset n'introduit pas une conséquence, mais amplifie l'avertissement initial. Ce qui donne : « Ne fréquente pas qui dévoile le secret, ni qui est médisant ni les lèvres séductrices ».

(20:25) La plupart des commentateurs rapportent ילע à la racine בלע, qui signifie « avaler, engloutir », ce qui donne : « Engloutir une offrande réservée (קדש) est un piège, une embûche ». Mais le piège doit logiquement précéder la faute, alors qu'ici c'est le contraire. Cette lecture paraît déplacée. Radak dans son *Séfer HaChorachim* (mot לוע) associe ce verbe à la parole. Car le mot désigne en fait la gorge, cf. plus loin 23:2. Meïri rapporte aussi cette lecture. Sur cette base, la fin du verset peut donner lieu à beaucoup d'interprétations, celle que nous suivons est fondée sur le traité *Nèdarim* 22 a. La plupart des interprétations tournent autour du même thème : les offrandes réservées, les principes exhibés, sont autant de pièges et de fautes potentielles. Or, il est vain de s'exposer inutilement à la faute. Seul Rachi comprend différemment : « Le piège », la faute, « détruit en l'humanité sa retenue (קדש), il faut alors s'enquérir d'offrandes (נדריים) pour implorer grâce ».

(20:30) Le mot תמרוק a deux sens. Notre traduction suppose qu'il signifie « une purge ». Mais il peut signifier aussi une « parure ». Il faut lire alors que « les blessures sont une parure pour le méchant, etc. », car il paie ainsi ses fautes. Saadia Gaôn comprend que ce mot désigne par métonymie toute forme de comportement public et extérieur. Il lit ainsi : « Qui se livre au mal en public sera frappé de plaies et de blessures [extérieures] et de coups [intérieurs] jusqu'au creux du ventre ».

(21:1) Traduit d'après la lecture de Ramak, Radak et Rabbénou Yona, cf. Esdras 7:28. Mais Saadia Gaôn et Meïri : « Que le cœur du roi soit aussi docile envers Dieu que le partage des eaux, qu'il suive tout ce qu'Il désire ». C'est alors une injonction adressée au roi d'obéir à Dieu en se faisant aussi souple que l'eau, qui épouse parfaitement les terrains où elle ruisselle, en suivant toutes ses dénivellations.

(21:5) Saadia Gaôn : « Les résolutions de l'entrepreneur sont superflues », il n'en a pas besoin, « tandis que l' impatient finit dans le dénuement », malgré ses résolutions, car il n'en accomplit jamais aucune. Au sujet des différents sens du mot חרוץ voir plus haut 10:4.

(21:7) « Terrassera » reflète la lecture de Ramak, Radak, Rabbénou Yona et Meïri, qui dérivent le mot יגורם de la racine מגר, « abattre, anéantir », de מגורה : « scie » (cf. I Rois 7:9). Selon Rachi le terme provient de la racine יגר, « prendre peur » (cf. Deutéronome 9:19). Ce qui donne : « Le fruit de leur forfait effraie les iniques ». Mais Saadia Gaôn : « Le forfait des iniques les entraînera », de גרר (cf. Lévitique 11:7 et surtout Habacuc 1:15).

(21:8) Notre traduction reflète la lecture de Rabbénu Yona qui explique que la nature humaine est constituée de sentiments et d'aspirations contraires, qui la rendent étrange à nos propres yeux. Saadia Gaôn, Rachi, Ramak, Radak et Meïri associent ce verset au précédent et attribuent les adjectifs הפכפך et זר à l'inique. Ce qui donne : « Les mœurs des hommes [iniques] sont pleins de retournements et d'étrangetés ».

(21:9) Les mots de la fin, ובית חבר, sont difficiles. Il y a autant d'interprétations que d'interprètes. Notre lecture est celle que nous pensons lire dans Radak : mieux vaut éviter toute forme d'habitation en laquelle la compagnie d'autrui est préjudiciable. Ramak : « et en sa compagnie », en compagnie de la femme querelleuse. Rachi : « que de vivre auprès d'une femme querelleuse ou auprès de la femme d'autrui », comme בית חבירו (la demeure d'autrui). Saadia Gaôn : « que de vivre auprès d'une femme querelleuse et importune », comme חובר חבר (Deutéronome 18:11, « ceux qui marmonnent des incantations », mais pris ici au sens général de « gênant, importun »). Meïri : « que de vivre auprès d'une femme querelleuse et dans la maison de sa compagnie », car elle ameute par ses cris toutes les voisines du quartier, qui veulent la faire taire. Rabbénu Yona : « que de vivre auprès d'une femme querelleuse y compris en bonne compagnie », car ses récriminations dégoûtent de tout, même de la joie de l'amour et de l'amitié.

(21:12) Notre traduction reflète la lecture de Saadia Gaôn, qui donne au verbe משכיל le sens de « réussir, prospérer », et qui cite en exemple David (I Samuel 29). Mais les autres commentateurs donnent au verbe משכיל le même sens qu'au verset précédent (comprendre, saisir par son intelligence). Par exemple, Rabbénu Yona : « Le juste comprend la demeure des iniques, il saura donc les confondre ». Le verbe מסלה signifie de façon large « détourner » au sens péjoratif du terme (traduit en général « pervertir », où encore ici « intriguer le malheur », *i.e.* détourner la finalité des actes d'autrui pour son malheur). Selon Rabbénu Yona, il signifie, ici, un mode d'évaluation d'autrui systématiquement préjudiciable à ce dernier, qui « détourne » toujours le sens de ses actes, et qui est donc tendancieux. Parce que le juste comprend les iniques, il sait interpréter en mal leur conduite et ne se laisse pas abuser par les apparences.

(21:24) Nous traduisons systématiquement les mots זר et זדון par « effronté » et « effronterie » conformément au commentaire de Saadia Gaôn. Rabbénu Yona interprète ces

termes autrement. Ceux-ci désignent selon lui une façon d'être malveillante et cruelle. Il faudrait donc traduire ici : « Le fielleux vaniteux a pour nom cynique, il réagit par la violence furieuse ». La définition du cynique se double d'un avertissement : sa violence n'est pas uniquement verbale, c'est un individu dangereux. Meïri, dans son commentaire sur 11:2, interprète le זדון comme un effort pour annuler la Torah, cf. Psaumes 119:51.

(21:28) L'expression איש שומע s'intègre difficilement dans la symétrie stricte à laquelle la plupart des versets de cette partie du livre paraissent obéir. Il semble artificiel de l'opposer au témoin trompeur. Le verbe שומע a trois sens : entendre, comprendre et obéir, et tous les trois sont mobilisés par les commentateurs. On peut traduire ainsi : l'homme qui obéit aux préceptes de la Torah ne sera jamais dans la situation du témoin trompeur. Ou encore, l'homme qui comprend ce dont il parle en parlera sans cesse, contrairement au faux témoin qui sera interrompu. Ou encore, qui écoute le jugement et le châtiment du témoin trompeur, s'en fera l'écho incessant. Rien de cela n'est satisfaisant. Nous proposons de modifier l'acception usuelle de l'expression עד-כזבים, en faisant porter spécifiquement son témoignage sur une parole entendue plutôt que sur des actes. Le verset aurait alors pour objet l'interprétation de la Torah.

(21:29) Notre traduction reflète la lecture de Saadia Gaôn et de Rabbénou Yona. Rachi et Meïri lisent dans le mot בפניו « la colère ». Et Meïri oppose les deux membres de phrases. Il lit ici : « L'inique ose tout dans la colère, alors que le droit sait quelle voie adopter », car il examine toujours avec soin ses comportements.

(22:2) Traduit d'après l'explication de Meïri : richesse et pauvreté sont dans la main du Créateur, en cela elles se rencontrent ; ce sont des rôles complémentaires et interchangeables. C'est pourquoi le riche doit prêter assistance au pauvre, et le pauvre doit accepter son sort, sans jalousie. Saadia Gaôn traduit différemment : « Si riche et miséreux se sont rencontrés », et que l'un donna par charité à l'autre, « c'est parce que Dieu les a fait tous deux ». Il insiste sur le fait que c'est uniquement parce qu'ils ont compris qu'ils sont tous deux ses créatures et que leur rôle est interchangeable, qu'ils ont pu se rencontrer. Selon Rabbénou Yona, richesse et pauvreté dépendent de « la roue de la fortune », nul ne doit en tirer de honte ou de vanité ; être riche ou pauvre ne correspond à aucune qualité ou défaut personnel. La fin du verset rappelle, cependant, le principe de la Providence divine, car la « roue » ne tourne que sur son ordre. C'est, probablement, une invitation au repentir destiné à la fois au riche (qui peut tout

perdre) et au pauvre (qui peut tout (re)gagner). Rachi s'appuie sur *Temoura* 16 a : « Quand le riche et le miséreux se croisent, *Dieu* les refait tous », si le riche ne donne pas au pauvre qui lui demande nourriture, leurs places s'échangeront.

(22:4) Rachi rapporte deux interprétations de ce verset selon le sens donné au mot עקב (talon). La première est conforme à notre traduction, l'humilité est la cause de la crainte des Cieux et cette dernière est sa fin. Le verset signifie que « sur les talons » de l'humilité, à sa suite, vient la crainte de *Dieu*. La seconde consiste à inverser la relation de subordination entre les deux vertus. L'humilité devient alors la vertu essentielle vis-à-vis de laquelle la crainte des Cieux est une vertu subordonnée. Et la crainte des Cieux devient un moyen d'acquérir l'humilité, dont elle constitue le support, comme le talon supporte le pied et le reste du corps. L'image du talon signifie que « la base de l'humilité est la crainte de *Dieu* ».

(22:11) Traduit d'après l'explication de Rabbénu Yona. Rachi : « Qui aime la pureté du cœur et les lèvres bienveillantes est chéri du Roi », c'est-à-dire de Dieu. Selon Saadia Gaôn, il faudrait traduire plutôt inversement : « les rois le fréquentent ». Ce disant, Salomon aurait donné au roi un rang inférieur à celui de l'honnête homme. Car, les paroles d'un homme noble et bienveillant sont davantage respectées que celles d'un roi. Ses propos sont écoutés parce qu'ils trouvent grâce auprès des autres, tandis que le roi n'est obéi que par crainte.

(22:16) Traduit d'après l'explication de Saadia Gaôn. Rachi : « Qui opprime le pauvre pour y gagner, donnera tout au riche et ne connaîtra que le dénuement ». Rabbénu Yona interprète différemment : « Qui opprime le pauvre, c'est pour y gagner ; qui donne au riche, ne peut que perdre ». Il explique que ces deux attitudes sont des fautes, mais que la seconde est pire que la première. Car celui qui opprime les autres cherche au moins son profit ; tandis que celui qui offre des cadeaux aux riches ne récoltera rien de son effort. D'une part, le riche n'est pas flatté de ses dons ; car il est convaincu que c'est le donateur qui se flatte lui-même en lui apportant des présents et qu'il lui fait grand honneur en les acceptant, alors qu'il n'en a nul besoin. D'autre part, la plupart des amateurs d'or sont pingres, et jamais le donateur n'obtiendra la moindre rétribution ni le moindre service en échange de ses cadeaux. Tout cela oppose la dilapidation sotte avec la pratique de la charité, seule forme de don légitime et utile.

(22:20) L'expression « maître ouvrage » traduit le mot שלישים qui signifie « des princes, des chefs », comme dans Exode 15:14. Rachi y voit une allusion au trois (שלושה) livres (Torah, Prophètes, Écrits).

(23:5) La phrase והתעיה עיניך בו, que l'on traduit « ton œil le survole », peut être comprise en deux sens opposés, quoique cela ne change en rien la signification générale du verset. Soit elle exprime l'action de jeter un coup d'œil à une chose, soit l'action de détourner son regard d'une chose (« ton œil s'en distrait »).

(23:8) Au lieu de « tes paroles plaisantes », Saadia Gaôn rapporte tout à l'appétit et traduit: « Tu as gâché ton goût des bonnes choses ».

(23:19) La lettre *Beit* du mot בדרך est ponctué d'un *pata'h*, c'est la voie. Rachi : « Deviens judicieux, tu fouleras alors librement les chemins de ton cœur », il explique qu'après être devenu judicieux tu seras libre de suivre les chemins de ton cœur, car le cœur d'un sage ne l'incite pas à la transgression. Notre traduction reflète l'avis des autres commentateurs qui interprètent le verbe אשר non pas au sens de « fouler », mais de « guider, diriger » (cf. plus haut 3:18).

(23:28) Notre traduction reflète l'explication de Meïri. La lettre *Tav* du mot כחתף est substituée à un *Tèt*. Il faut lire כחטף, qui signifie soit « en tant que ravisseuse » (la lettre *Kaf* n'introduit pas une comparaison, mais pose une attitude), soit « comme une ravisseuse » (la lettre *Kaf* introduit une comparaison). Saadia Gaôn : « Elle est à l'affût comme un diable ». Rachi : « Elle tend subitement embuscade ».

(23:31) « Éclat » traduit le mot עינו, comme dans Nombres 11:7, qui signifie « son aspect », c'est-à-dire, ici, l'aspect du vin. Nous suivons ici la première lecture mentionnée par Meïri qui assigne le « vin » pour sujet aux deux membres de phrases finals. Hormis l'injonction initiale (« Ne contemple pas la rougeur du vin »), le reste est une description du vin lui-même. Mais, il propose aussi une autre lecture (qui rejoint celle de Rachi), à savoir que ces deux membres de phrases ont pour sujet le lecteur convoqué au début. En ce cas, le mot עינו désigne l'œil du buveur.

(23:32) « Pique » est la traduction que donne Rachi (« pointe » et « aiguillon ») du verbe יפרש. Mais il indique une autre possibilité de lecture, métonymique, comme יפרישו מן החיים : il l'écarte de la vie. Par exemple Saadia Gaôn : « il empoisonne ».

(24:5) Rabbénou Yona lit le début du verset comme un éloge de la sagesse. Il faudrait traduire alors : « le sage est le plus courageux parmi les vaillants ». L'expression בעוז signifierait « parmi les *gens* vaillants ». Nous suivons la lecture de Saadia Gaôn qui traite cette expression comme un attribut du sujet גבר-הכם.

(24:7) Rachi rapproche le mot ראמות de Job 28:18, il s'agirait alors d'une sorte de pierre précieuse. La sagesse apparaît au sot comme une pierre précieuse au prix inaccessible, alors que l'homme sagace sait qu'on l'acquiert peu à peu. Les autres commentateurs éludent la lettre *Alèf*, et lisent רמות : « élevé, haut ».

(24:8) Nous traduisons בעל מזמות par « intelligent » (*i.e.* réfléchi, délibéré), pour faire suite au verset précédent. Rachi comprend l'expression בעל מזמות dans un sens détourné, comme plus haut 12:2, 14:17. D'après lui, les gens le reconnaissent pour ce qu'il est : « Qui projette le mal, on l'appelle un intrigant ».

(24:9) Traduit d'après l'explication de Ramak et de Meiri qui enchaînent les deux derniers versets. Au sujet de cet emploi du mot זמה, voir plus haut 10:23. Dounach ben Labrat agence différemment les termes du verset : « Alors que la pensée des idiots est vendue à la faute et que le projet du cynique est un dégoût » (cf. *Téchouvot Dounach II*, p. 7).

(24:21-22) Nous suivons l'explication de la Guémara *Sota* 22 a. La racine שנה a plusieurs sens. Selon Rachi et Saadia Gaôn le mot שונים signifie « ceux qui répètent » ou « qui dédoublent ». Rachi : ceux qui croient en l'existence de deux pouvoirs, deux puissances opposées, contrairement au monothéisme. Saadia Gaôn étend ce terme à tous ceux qui associent la puissance divine avec autre chose qu'elle, ou encore qui rompent l'unité du Créateur (les Manichéens, mais aussi ceux qui croient en l'existence d'une matière première incréée, les croyants en la Trinité, ceux qui croient aux forces des planètes et des constellations, etc.). Il ajoute en outre une autre signification possible à ce terme : ceux qui répètent leurs fautes et les recommencent sans arrêt, malgré leurs discours et leurs résolutions. — Notez que les mots פיד et איד sont synonymes.

(25:4) La racine du verbe הגו est הגה, qui signifie « ôter, débarrasser », comme dans Isaïe 27:8 et 59 :13, et II Samuel 20:13. Pour une autre signification de la même racine, voir plus haut 8:7.

(25:10) Rachi, Ramak : le verbe יחסדך est tiré de la langue du Targoum, cf. Genèse 34:14 le terme חסודא traduit הרפה. Cf. Lévitique 20:17 (et Rachi *ad loc*) pour une occurrence du terme חסד dans un sens dénigrant.

(25:11) Traduit d'après Rambam, (*Guide*, Introduction), qui élude la lettre *Alèf* du mot אפניו, comme פניו, c'est-à-dire « à deux faces ». Ce verset est le paradigme de la parabole, qui pose une signification apparente et un sens implicite dans le même énoncé. C'est aussi, semble-t-il, la première explication de Ramak. Mais, il propose aussi d'interpréter le mot אפניו au sens de « roue », c'est-à-dire « telle est la parole prononcée selon ses tours ». D'après cela, il s'agirait de prononcer une parole à bon escient, de sorte qu'elle ne dévoile pas le secret d'autrui. Ce qui implique certains « tours ». Rachi : « Telle est la parole dite selon son fondement ». Le terme אפניו (*ophnav*) désigne la base, le fondement, comme dans Psaumes 88:16, au sens d'une chose qu'on porte au fond de son cœur. Il ne provient pas du mot אופן (*ophan*, « roue », comme dans Isaïe 28:27), car il aurait dû sinon être ponctué d'un *Pata'h* sous la lettre *Pè*, comme אופניו (*ophanav* et non *ophnav*) d'Ézéchiël 1:16. Saadia Gaôn : « Telle est la parole proférée correctement », selon les règles de la parole ou de l'écriture, et de l'esprit.

(25:15) Il existe plusieurs lectures possibles du verset. Nous suivons l'explication de Meïri. Rachi : Tant que l'Unique, qui est providentiel, contient sa colère et ne châtie pas, les fauteurs doivent prendre conscience qu'il faut le séduire par le repentir et la prière. La « langue douce » est une allusion à la prière et à la supplication, qui brisent la force du décret divin. Ramak : Tant que le prince contient sa colère et ne se venge pas de ses ennemis, ceux-ci le séduisent et reprennent le dessus, et leur langue douce brise finalement la force du prince. Ou encore, langue douce brise la dureté.

(25:20) Le verbe מעדה est tiré de la langue du Targoum, c'est la traduction araméenne du verbe עבר (« passer ») dans Genèse 15:17. Voir aussi Rachi sur Job 28:8. Notre traduction reflète la lecture de Meïri, qui renvoie à Isaïe 64:5 ; et pareillement, Radak sur place.

L'expression *מעדה-בגד* serait une forme idiomatique pour désigner un habit « passé », « éliminé ». Mais, son emploi ici à la forme intensive indique peut-être plutôt l'action d'enlever quelque chose. C'est pourquoi, Saadia Gaôn, Ramak et Radak (*Séfer Ha-Chorachim*, p. 252) le traduisent par « ôter », ce qui donne : « Pareil à celui qui ôte ses vêtements un jour de froid, etc. »

« Craie » est la traduction de Rachi du mot *נתר*. Dans le traité *Kèlim* 2:1, Rambam explique qu'il s'agit d'une sorte de pierre très tendre, de couleur bleu clair, très soluble dans l'eau, que l'on utilise pour laver les cheveux et les vêtements ; voir aussi Jérémie 2:22. Ce qui explique l'association avec le vinaigre, tous deux servaient à ôter les taches des vêtements. Mais, explique Meïri, les deux, ensemble, n'ont plus d'effet, car leurs propriétés s'annulent.

(25:23) C'est la lecture de Meïri. Voir pareillement Rabbénou Yona, *Chaaré Téchouva*, 3, 212. Le verbe *תחולל* peut avoir, ici, deux sens : soit « annuler, empêcher » de la racine *חול*, comme dans Genèse 18:25 (*חללה לך*) que Rachi traduit (*חולין הוא לך*) et Nombres 30:3 (cf. Rachi, *ibid.*). Soit ce verbe signifie « naître », « commencer », comme plus haut 8:24-25 et Psaumes 90:2, de *חלל* (« commencer », comme le mot *תחלה*). Rachi est le seul commentateur à n'accorder aux quatre occurrences de cette racine dans *Michlé* que le sens de « créer, engendrer » ; mais, voir son commentaire sur ce mot dans *Taanit* 7 b. Ramak, Meïri, Saadia Gaôn lui reconnaissent les deux significations précitées. Ainsi Saadia Gaôn : « Comme le vent du nord arrête la pluie », il chasse les nuages, « ainsi une conversation douce ôte la colère du visage ». Mais Rachi : « Comme le vent du nord provoque la pluie, ainsi la conversation secrète donne au Visage [de Dieu] un air vitupérant ». Voir aussi plus loin 26:10.

(25:26) La racine *רפש* signifie « piétiner », comme dans Ézéchiel 34:18. Selon le contexte, cela donne « fangeuse, boueuse » comme dans Isaïe 57:20. Voir aussi plus haut 6:3 (*התרפס*).

(25:27) Notre traduction reflète la lecture de Rachi et de Ramak, selon lesquels ce verset fait allusion à ce qui est dit au début du chapitre au sujet du prestige de rois. Mais Saadia Gaôn comprend très différemment. Il explique que « tout comme manger trop de miel est nocif, pareillement le but de l'estime est l'estime », c'est-à-dire le but de l'honneur que les autres t'accordent est, qu'en retour, tu les honore aussi. Il faut donc veiller à ce que ce jeu ne dépasse pas les bornes.

(25:28) Le mot מעצר désigne un « point d'arrêt ». Le sens du mot רוּח (souffle, âme, esprit) dépend de l'interprétation générale du verset. Nous suivons la lecture de Saadia Gaôn. Il s'agit d'un homme qui accueille toute opinion, conçoit toute chose comme possible, et, du coup, ne parvient pas à se décider ni à trancher entre des avis contraires. Mais le mot רוּח peut désigner ici la parole ou encore le désir. Ainsi selon Meïri, il faut comprendre : « tel est l'homme dont la parole est sans frein », ou bien « dont le désir est sans frein ».

(26:2) Il y a deux explications, selon que l'on mette l'accent sur le קרי ou sur le כתיב. D'après le קרי (tradition de lecture), tels l'oiseau et l'hirondelle qui reviennent toujours à leur place, ainsi « la malédiction immotivée retombe toujours sur son auteur ». D'après le כתיב (tradition d'écriture), tels l'oiseau et l'hirondelle qui s'envolent subitement dès qu'on s'approche, et errent sans but, ainsi « la malédiction immotivée » quitte subitement la bouche de son auteur et « n'atteint jamais son but ».

(26:6) Le verbe מקצה a deux sens. Nous suivons la lecture de Saadia Gaôn et Meïri qui le rattachent à la racine קצץ, qui signifie « couper, trancher ». Rachi dérive le verbe du substantif קצה, « le bout », comme on dirait « envoyer au bout, lancer au loin ». Le verset signifie alors que celui qui fait d'un sot son messenger, se condamne à envoyer ensuite derrière lui quantité de « pieds », c'est-à-dire quantité de messagers nouveaux, afin de réparer le tort causé par le premier.

(26:7) Le verbe דליו au début du verset exprime la hauteur, l'élévation, comme dans Psaumes 30:2, Isaïe 38:14.

(26:8) Le mot מרגמה n'apparaît qu'une fois dans la Bible. Nous suivons la lecture de Rachi. Ramak et Meïri rattachent ce mot à ארגמן et au mot רגמתם de Psaumes 68:28. D'après Meïri, il faut comprendre ici : « Comme on serre une pierre dans un tissu de valeur, ainsi fait-on gloire au sot ». La gloire désigne l'enseignement de la Torah, comme on verra plus loin, et en particulier l'enseignement des paraboles. Car le sot inverse la valeur et le sens de la parabole, il entend bien le sens littéral mais donne du sens implicite une explication stupide. Comparez à 25:11 plus haut. Saadia Gaôn comprend le mot différemment : « Comme un bijou (אבן) inséré dans un tas de pierre (במרגמה), ainsi fait-on gloire au sot ». Il paraît s'inspirer de la lecture du Talmud (*Houlin* 133 a) : « Enseigner à un disciple qui n'est pas convenable, c'est comme jeter une pierre à Marquoulis, etc. ». Marquoulis est une antique forme de superstition

qui consistait à constituer des tas de pierre, ou à ramasser une pierre du chemin et à la placer près des carrefours. Faire gloire au sot consiste à lui enseigner la Torah et la sagesse ; or, à long terme, cela revient à accroître l'idolâtrie dans le monde. Car le sot n'y comprend rien, il n'a aucune idée du sens de la Torah. Mais, fort de sa « science », il s'installe parmi les sages et est considéré comme un maître et un directeur de conscience par les faibles et les ignorants.

(26:10) Ce verset comporte plusieurs possibilités de lecture dont aucune n'est pleinement satisfaisante, car l'idée exprimée n'est pas claire. L'ambiguïté tient aux multiples sens de la plupart des termes employés (רב, מחולל, שכר, עברים). Au sujet du verbe מחולל voir plus haut 25:23.

Rachi rattache partout le verbe מחולל à l'idée de création (cf. par exemple 8:24-25 ou Psaumes 90:2). Il interprète le mot רב comme un substantif, le verbe שכר comme signifiant l'idée de rétribution, et le mot עברים comme désignant « les passants chômeurs », ceux qui passent en ce monde sans se soucier de Torah ni de sagesse. Ce qui donne : « Le Maître donne vie à tout, il rétribue le sot et le chômeur », cf. Psaumes 145:9. Ce verset signifierait donc que ni la sagesse ni l'accomplissement des préceptes de la Torah ne sont nécessaires, puisque tout homme finira au Paradis. Mais, puisque la lecture de Rachi consiste à associer les versets 9 et 10, ce discours expose en réalité la doctrine du sot, dont il est dit au verset précédent qu'elle lui colle « à la peau » comme un dard, pour sa perte.

Dans le *Séfer Hachorachim* (racine חול), Radak interprète le verbe מחולל dans la même perspective, mais il associe le verbe שכר à l'idée de nourrir le monde et le mot עברים à l'idée de transgression, c'est la lecture que nous avons suivie.

Ramak, à la suite de Rabbi Yona ben Gana'h comprend le verbe מחולל au sens de חיל (puissance). Il en découle deux lectures possibles. Si le mot רב est pris comme un substantif, « le Maître domine tout, il rétribue sot et récalcitrant [pour les amener à le servir] ». Mais c'est une critique des sots, qui ne servent le Maître qu'à condition d'être rétribués pour leur service, alors qu'il faut servir le Maître sans chercher de récompense, cf. *Pirqué Avot* 1:3. Il a fallu cependant promettre des récompenses au sot et au récalcitrant pour qu'ils se comportent avec un peu d'humanité. Si le mot רב est pris comme un adverbe, ce verset prolonge le précédent : « À trop en faire », à trop faire de paraboles, le sot « opprime » les autres, comme un ivrogne dont les mains sont pleines de chardons et d'épines. Et « qui rétribuerait un sot » pour ses paraboles, le riche qui entretient une cour de poètes et de littérateurs, « rétribue en réalité des dévoyés ».

Saadia Gaôn associe aussi ce verset au précédent. Il interprète le mot מחולל comme signifiant l'idée de chasser et de repousser, comme plus haut 25:23. Il interprète le verbe שחר comme exprimant l'idée d'empêchement, de rétention, comme plus haut 11:18 et Genèse 8:2, et le mot כסיל, dont le sens péjoratif est pourtant avéré dans le livre, comme désignant simplement « l'ignorant ». Ce qui donne : « [bien que les paraboles ne soient que chardon dans la main du sot], il repousse tout le monde avec elles, et en empêche l'accès aux ignorants et aux simples passants ». N'était que cette lecture n'est guère convaincante sur le plan littéraire, le sens qu'elle offre est le plus satisfaisant. Il veut dire que le sot se pique, à tous les sens du terme, aux paraboles et aux énoncés de sagesse, en particulier ceux de la Torah et du Talmud. Mais ils lui conviennent si peu qu'il les déforme et les brandit, telles des menaces devant tout homme, et en interdit ainsi l'accès à ceux qui ignorent les contre-sens et les déformations qu'il a fait subir aux paroles de la Torah et des sages.

Enfin, Meiri propose d'associer le mot רב à l'idée de dispute (מריבה) le verbe מחולל à l'idée de souffrance, comme dans Psaumes 29:9. Le verset est alors détaché de la phrase précédente. Ce qui donne : « Qui dispute fait souffrir tout le monde, il va jusqu'à rétribuer le sot et le passant [pour augmenter le nombre de ses partisans] ».

(26:18-19) Le mot מתלהלה n'apparaît qu'une fois dans la Bible. Selon Rachi il s'agit de la racine להה (elle aussi unique, cf. Genèse 47:13) déformation de לאה. La lettre ל est ici doublée. Voyez les commentaires de Rachi et de Rabbi Abraham ibn Ezra, ainsi que la traduction de Saadia Gaôn sur Genèse 47:13. L'idée exprimée par la comparaison est que le rusé trompeur, après avoir porté préjudice à autrui, joue à l'innocent ; il prétend qu'il ne voulait pas nuire, et s'étonne de la colère de l'autre. Comme un lanceur de brandons qui aurait blessé quelqu'un par accident, et qui plaide non coupable, peiné seulement des reproches de sa victime.

Mais selon Ramak au nom de Rabbi Yona ben Gana'h, et Radak dans le *Séfer Hachorachim* (racine להה) et dans son commentaire sur Genèse 47:13, ce mot et sa racine ont le sens de « devenir fou, perdre l'esprit ». Il faut lire ici : « Comme un lanceur de brandons, de flèches et de mort devenu fou, ainsi l'homme qui abuse son semblable et lui dit : Ne voulais-je point plaisanter ? ». Comme un fou lancerait des flèches enflammées sur les passants par goût du spectacle, pareillement certains font des plaisanteries égoïstes destinées uniquement à rire aux dépens d'autrui.

(26:21) Notre traduction reflète la lecture de Saadia Gaôn et de Meïri, qui paraissent rapprocher le verbe *חרחר* du substantif *חרחר* dans Deutéronome 28:22. Mais Rachi et Ramak dérive ce verbe de *חרה* (exciter la jalousie), comme plus haut 24:19.

(26:23) Traduit d'après Rachi et Meïri qui traitent *דלקים* comme un verbe transitif. Il faudrait traduire sinon « lèvres brûlantes » (Saadia Gaôn).

(26:26) Le mot *משאון* n'apparaît qu'une fois dans la Bible. Nous suivons la lecture de Ramak et Meïri qui dérivent ce mot du verbe *נשא* (*nicha*) comme dans Genèse 3:13 (*השיאני*), tromper, abuser. Saadia Gaôn : « Celui qui masque sa haine de toi dans la solitude », tant que vous êtes seuls tous les deux, il se montre amical, « sa méchanceté te sera révélée en public », prends donc garde à lui.

(26:28) Le possessif du mot *דכיו* est surprenant. Radak dans le *Séfer Hachorachim* (au mot *דכה*) et Meïri l'effacent et lisent un substantif ordinaire, comme le mot *עני* (pauvre) qui donne *עניי* (humble). C'est-à-dire, « la langue mensongère hait les faibles, etc. », elle vise toujours ceux qui ne peuvent se défendre. Nous suivons Rachi qui rapporte le possessif à la médisance. Saadia Gaôn comprend le possessif comme un signe d'appartenance familiale : le médisant ne ménage personne, même ses proches pâtissent de lui. Ce qui donne : « La langue mensongère hait même ses parents pauvres, etc. ».

(27:4) Saadia Gaôn interprète le verset comme un crescendo : « [On supporte] la cruauté de l'agacement, et même la brutalité de la colère, mais qui résisterait à une rancune ? » Les autres (Ramak, Meïri) voient dans les mots *אף* et *המה* des synonymes, seul la *קנאה* citée en dernier dépasse les autres.

(27:9) Verset traduit d'après l'explication de Rachi. Saadia Gaôn suppose que le mot *עצה* est sous-entendu devant le mot *רעהו*, ce qui donne « Comme l'huile et l'aromate réjouissent le cœur, ainsi le conseil d'un ami réjouit plus que le conseil de l'âme seule ». Selon Meïri, la lettre *Mèm* placée devant l'expression *עצת-נפש*, ne signifie pas la comparaison (« plus ... que »), mais la provenance. Il faut lire dans ce cas : « Ainsi l'affabilité de son semblable réjouit lorsqu'elle vient du fond de son âme ».

(27:15) Nous reprenons la traduction de Saadia Gaôn de l'expression יום סגיר, les autres commentateurs dérivent le mot סגיר de la racine סגר (clore, fermer), comme dans I Samuel 23:7. Il s'agit du jour où les hommes restent enfermés malgré eux, jour de froid et d'orage.

(27:16) La fin du verset est sujette à interprétation. Nous suivons la lecture de Ramak. Meïri comprend : « comme le proclame l'huile de sa main droite », on ne se débarrasse pas plus d'elle que d'une odeur d'huile sur la main. Mais Rachi a trouvé le moyen de s'en débarrasser : « Il en appelle à l'huile sur sa main droite », il invoque la lèpre (צרעת), dont la purification s'opère en versant de l'huile sur le pouce droit, afin que, devenu lépreux, elle exige le divorce et le laisse enfin tranquille.

(28:12) Le verbe יהפש (c'est un *poual*, passif) exprime le fait d'être recherché ou poursuivi ; c'est la lecture de Meïri. Mais, on peut traduire aussi « on cherche alors l'humanité sans la trouver » (Saadia Gaôn). Le verset signifie alors que, lorsque le pouvoir est aux mains des justes, les hommes se sentent en sécurité, ils n'ont pas peur de s'afficher. Mais, lorsque les iniques sont au pouvoir, les hommes se cachent, « on les cherche, mais on ne les trouve pas ».

(28:15) Traduit d'après Saadia Gaôn qui rend שוקק par « assoiffé, affamé », cf. Genèse 3:16 et Psaumes 107:9. Pour Rachi, ce terme désigne le grognement caractéristique de l'ours et fait pendant au mot נהם attribué au lion. Selon Ramak, le verbe signifie « piétiner, écraser » ; il dériverait du mot שוק, « jambe ».

(28:23) Pour la traduction du mot אהרי nous suivons Rachi. Selon Saadia Gaôn, Meïri et Ramak le mot revient sur le locuteur, le roi Salomon. D'après Saadia Gaôn, il faudrait traduire ici : « Qui réprimande autrui pour le conduire dans mes voies sera prisé de lui ». Et d'après Meïri : « Qui réprimande autrui à ma suite », quiconque adresse mes réprimandes à ses contemporains, ou encore quiconque s'inspire d'elles dans ses rapports avec autrui, « sera prisé de lui ».

(29:2) Le mot רבות ne désigne pas le nombre des justes mais leur importance dans la cité, voir pareillement Jérémie 41:1 (ורבי המלך).

(29:6) Notre traduction reflète la lecture de Saadia Gaôn et de Ramak qui associent l'adjectif רע au mot מוקש. Mais Rachi l'associe au mot איש, ce qui donne : « La défaillance de l'homme mauvais crée le piège ».

(29:7) C'est la lecture de Rachi et de Meïri. Mais on peut comprendre aussi le mot דין au sens de « jugement », au sens où, à force de prévarications, l'inique ne sait même plus juger correctement les pauvres.

(29:8) Le verbe יפיהו a trois sens possibles. Selon Rachi, il dérive de נפה (« souffler, gonfler »). Il exprimerait ici l'idée d'enflammer, comme dans Exode 10:9 (פיה הכבשן) et Isaïe 54:16 (נפה באש). Selon Ramak, il s'agit de la forme verbale du substantif פה (« piège »), il faudrait traduire alors : « Les cyniques piègent une cité ». Selon Saadia Gaôn, il s'agit d'un verbe tiré de l'araméen qui signifie « affliger, attrister », comme le Targoum des mots ומדיבת נפש (Lévitique 26:16) : ומפקן נפש. Il faudrait alors traduire ici : « Les cyniques affligent une cité ».

(29:9) Traduit selon Rachi qui prend le verbe נשפט dans un sens dérivé, comme « argumenter ». Mais Saadia Gaôn et Ramak traitent le mot au sens propre, ce qui donne : « Quand le judicieux a un procès avec l'idiot, qu'il le querelle ou qu'il le plaisante, il n'obtiendra nulle satisfaction ».

(29:11) Le verbe ישבחה signifie « faire taire », comme dans Psaumes 65:8, 89:10.

(29:13) Le mot תככים n'apparaît qu'une fois dans la Bible. Le terme semble avoir deux racines possibles, soit תוך (milieu, moyen), soit נכה (être blessé) qui donne תכו (être brisé) au verset Deutéronome 33:3. Ramak et Meïri l'associent au mot תכו (être brisé), et traduisent : « Le sort du misérable et celui de l'homme brisé se croisent, Dieu éclairera leurs yeux ». Saadia Gaôn dérive le terme de תוך (milieu, moyen), ce qui le conduit à rapprocher ce verset de 22:2 plus haut. Il traduit en conséquence: « Si l'homme ordinaire et le misérable se sont rencontrés, qu'ils sachent tous deux que Dieu éclaire leurs yeux ». Voir son explication rapportée plus haut à propos du verset 22:2. Rachi dérive aussi ce terme de תוך (milieu, moyen), mais au sens de « manière, procédé, médiation », et il applique ce qualificatif au sage qui dispose des médiations nécessaires au disciple.

(29:16) Nous traduisons le verbe יראו conformément au commentaire de Ramak et Meïri. Mais d'après Saadia Gaôn il faudrait traduire : « Les justes espèrent dans leur chute », et ils prient Dieu pour que le règne des iniques passe.

(29:18) Notre traduction du verbe יפרע suit la lecture de Ramak et Meïri, comparez plus haut 8:33 et voir le lexique au mot פרע. Mais, pour Rachi et Saadia Gaôn, le verbe פרע qualifie ici l'état de licence et de débauche ; il faudrait donc traduire selon eux : « Par manque de prophète [capable de le réprimander], un peuple se débauche ». Comparez à Exode 32:25.

(29:21) Le mot מנון dérive de la racine נוּן, qui signifie « dominer », comme dans Psaumes 72:17. Certains rattachent ce terme au mot בנין, petit-fils ou descendants, comme dans Isaïe 14:22, et comprennent, ici, que l'esclave prendra la place des fils dans l'héritage. Rachi associe les deux significations de la racine נוּן, car le descendant est appelé à prendre possession de l'héritage.

(29:25) Du point de vue grammatical, il faudrait peut-être inverser la construction de ce membre de phrase et traduire plutôt « Le piège suscite l'angoisse des hommes ». Car le verbe יתן (suscite) est accordé au masculin comme le substantif מוקש (piège), alors que הרדה est du genre féminin. C'est la lecture de Rachi. Mais la suite du verset s'accorde mal avec cette lecture. Car l'idée exprimée par le verset semble être de préciser l'esprit de 28:14 et 22 plus haut, en indiquant que les angoisses suscitées par la vie et les affaires sont en réalité déplacées.

Le verbe יִשָּׁבֵב signifie « être placé en hauteur », comme au sommet d'une tour imprenable. Façon de dire que celui qui place sa confiance en Dieu est « libéré » des pièges que suscite l'angoisse.

(30:1) Le mot המשא signifie, semble-t-il, le fait de « porter » (נשא) une parole. Pour Meïri, ce mot signale l'inspiration prophétique, et il est employé par extension pour qualifier les paroles de l'intellect et de la raison dont on se fait le porteur. Mais il rattache ce terme à la suite du verset : « Dires d'Agour ... porte-parole du discours d'Itiel ». Pour Saadia Gaôn, ce terme annonce l'emploi d'un style littéraire et imagé (cf. Nombres 23:7 à propos de Balaam), et il le rattache aussi à la suite du verset : « Dires d'Agour ... qui, s'exprimant de façon imagée, déclara : L'homme nommé Itiel, c'est Itiel qui m'a enseigné cela ». Plus loin aussi, au verset 31:1, il rend le terme משא par « expression imagée »

Le mot אכל (*oukal*) peut être interprété de deux façons. Soit c'est un verbe au *paoul* (passif) qui exprime l'idée de capacité et de puissance (de la racine יכל) ; c'est la lecture de Rachi et Saadia Gaôn. Leurs interprétations cependant divergent en ce que Saadia Gaôn évalue cette déclaration de puissance positivement, comme un témoignage de la puissance de la sagesse ; tandis que Rachi l'évalue négativement, comme une prétention injustifiée. Soit le terme est un nom propre, Oukhal, telle est la lecture de Ramak et Meïri. Le nom Itiel signifie « Le Souverain est avec moi » et le nom Oukhal, « J'ai la capacité ou la puissance ». Il est alors révélateur que le discours de l'homme viril (גבר), appris dans la puissance, commence par un aveu de la plus complète ignorance. Car l'honnêteté vis-à-vis de la vérité est le premier et le plus décisif enjeu de la puissance.

De façon générale, il y a deux lectures du sens propre de ce verset. La première lecture soutient que le verset désigne des êtres humains appelés Agour, Yaquè, Itiel, et peut-être même Oukhal. C'est par exemple la lecture que retient Saadia Gaôn. Ainsi, il existerait un homme appelé Agour, fils de Yaquè, qui aurait étudié auprès d'un maître nommé Itiel, et qui en aurait recueilli l'enseignement rapporté ci-après. Tout comme il est dit plus haut que les gens d'Ézéchias roi de Juda recueillirent et exposèrent l'enseignement de Salomon (25:1), et il est dit plus loin que le roi Lemouel a reçu l'enseignement de sa mère (30:1). Il s'agirait à chaque fois d'enseignements connus de tous et que l'on ne ferait ici que rappeler et mettre par écrit. L'autre lecture consiste à lire *directement* dans chaque nom une allusion au roi Salomon. Ainsi, Agour (אגור) signifie « celui qui rassemble » de אגר comme dans 6:8 plus haut, soit parce qu'il a réuni en lui différentes formes de sagesse (comme le nom *Kohélêt*), soit parce que son père David avait rassemblé les enfants d'Israël en un seul peuple et que leur unité était caractéristique du règne de Salomon, avant la scission des deux royaumes. Il était appelé Yaquè ou fils de Yaquè parce qu'il répandait sa sagesse autour de lui, soit parce qu'après l'avoir ingurgitée, il l'avait vomie (הקיא), c'est-à-dire exposée et enseignée ; soit parce qu'il était pur (נקי) de toute faute. Enfin, il était surnommé Itiel car *Dieu* était avec lui.

(30:3) Saadia Gaôn et Ramak interprètent toujours la formule דעת קדשים au sens de la « connaissance de *Dieu* », voir 9:10 plus haut.

(30:6) Le verbe נכזבת ne signifie pas « tu serais démenti », mais « tu serais tenu pour menteur ». À propos de cet usage dans les langues sémitiques, voir plus haut la note complémentaire sur 3:34. Saadia Gaôn : « tu serais anéanti », en conséquence de ce jugement.

(30:10) Selon Meïri il faudrait traduire *וַאֲשַׁמַּת* par « tu serais anéanti » ; il rapproche cet usage du verbe de Osée 14:1. Voir plus haut 14:9.

(30:15) Le mot *עלוקה* n'apparaît qu'une fois dans la Bible, il est connu pour désigner la « sangsue », voir Radak *Séfer Hachorachim* (mot *עקל*) et la traduction de Meïri. Ramak inverse les lettres et le comprend comme *עקולה*, de *מעוקל* qui signifie « tordu, pervers ». Et il rattache ces versets aux précédents. Du fait de la perversion des générations, dont il est question plus haut, il se produit quatre conséquences, fruits du châtimement divin : l'enfer pour les fauteurs, la stérilité des femmes, la sécheresse de la terre et le feu du châtimement divin qui frappe les hommes, pour dévorer la génération qui dévorait les pauvres.

(30:17) Le mot *ליקהת* désigne un rassemblement, comme dans Genèse 49:10, et Rachi explique que ce terme s'applique, ici, aux rassemblements de rides que la vieillesse dessine sur le visage. Ramak applique le « rassemblement » à l'ensemble formé par la mère et son fils, « qui méprise la compagnie de sa mère ».

(30:18) Littéralement « et quatre me sont inconnus ». Je traduis systématiquement ce mode littéraire conformément à l'explication de Saadia Gaôn : la reprise du dernier nombre sert à le mettre en évidence et, en général, à lui faire porter le poids des trois autres.

(30:28) Traduit d'après l'explication de Rachi du mot *שממיה*. Selon Saadia Gaôn, il s'agit d'une sorte de petite chauve-souris.

(30:31) L'expression *זרזיר מתנים* signifie « rapide » (*זרזיר*) et « étroit d'épaule » (*מתנים*), d'où « lévrier » (traduction de Meïri). — Selon Saadia Gaôn, Rachi et Ramak, le mot *אלקום* est composé de *אל* (négation) et *קומה* (maintien).

(30:32) Le verset est d'interprétation difficile. Saadia Gaôn associe les deux derniers versets du chapitre au sujet précédent, « le roi auquel nul ne résiste ». Il traduit donc que si tu t'abaises (*נבלת*) devant lui, devant le roi, tu seras honoré (*בהתנשא*), ou bien si tu en es incapable, au moins pense à (*זמית*) coller ta main à ta bouche, et tais-toi en sa présence.

Radak rattache aussi ce verset au sujet précédent, mais en un autre sens. Il explique que si tu commets quelque ignominie (*נבלת*) en t'élevant vers le pouvoir (*בהתנשא*), ou si tu en as

l'intention (זמורת), colle ta main à ta bouche, détourne de toi cette pensée, et répare le tort que tu as commis.

Rachi comprend différemment et, selon une version de son commentaire, il explique que celui qui a été humilié (גבלת) par autrui finira par en sortir grandi (בהתנשא). Et si tu conçois le projet (זמורת) de te disputer avec lui, colle ta main à ta bouche, retiens-toi.

(31:3) C'est la lecture de Ramak. Saadia Gaôn : « Ne t'épuise pas dans les plaisirs » et Meïri : « N'efface pas mes conseils », tous deux comprennent le terme מלכין comme un jeu de mots entre l'hébreu et l'araméen. Car מלך est la traduction araméenne de עצה (idée, conseil), cf. Nombres 24:14. D'après Saadia Gaôn, il s'agit des idées de plaisir ; mais d'après Meïri, ce sont les conseils de sa mère.

(31:4) Le mot אי est pris ici pour אין (négation), mais Ramak et Meïri le prennent pour איה (question « où ? »), c'est-à-dire, il ne convient pas non plus aux magistrats de demander « où s'enivrer ? »

(31:8) Notre traduction reflète la lecture de Rachi. L'expression בני הלוי désigne ceux qui, tels les orphelins, ont perdu tout soutien ; leur assistance « s'en est allée » (הלפה). Pour Radak dans le *Séfer Hachorachim* (mot הלף) et Meïri, cette expression désigne simplement les hommes, appelés ainsi parce qu'ils sont en ce monde comme « des passants », de הלף, « passer, s'en aller », comme dans Cantique des Cantiques 2:11. Selon Saadia Gaôn, les versets 8 et 9 fournissent des règles juridiques précises. Dans les affaires pénales (*diné néfachot*), le juge doit intervenir en faveur de l'accusé qui risque sa vie, et, du coup, perd ses moyens et ne sait se défendre ; en outre, contrairement aux affaires d'argent, la sentence est définitive (voir *Sanhédrin* 29 a). Tandis que dans les affaires civiles (*diné mamonot*), les plaigants savent se défendre eux-mêmes, et ont rarement besoin d'assistance ; hormis les cas spéciaux, tels les orphelins qui ignorent les affaires de leur père et ne savent répondre aux allégations visant leur héritage. L'expression בני הלוי, elle aussi, fournit la matière de règles juridiques. Elle s'applique, d'une part, aux plaigants que le juge doit considérer comme de simples « passants », qu'il ne connaît pas, afin de les juger équitablement. Elle s'applique, d'autre part, à la sentence qu'il doit rendre et qu'il doit considérer, à l'avance, comme « perdue » s'il s'est trompé ; car il ne doit jamais décider une sentence en croyant qu'en cas d'erreur, il pourra ensuite la corriger. Enfin, elle s'applique aux problèmes soulevés par chaque affaire qu'il doit juger ; car de nombreux aspects sont facilement perdus s'il ne

consacre pas toute son attention à chaque pensée qui lui vient au cours du procès, afin de décider la meilleure approche.

(31:18) Le mot טעמה a le même sens que חכמה ('*hakhama*). Le terme a la valeur d'un verbe, elle agit avec bon sens. Comparer plus haut 11:22. Ramak comprend le mot טעם au sens de « conseil », comme dans I Samuel 25:33, ce qui donne : « Elle est bonne conseillère car elle sait commercer ». L'expression כי טוב סהרה est une allusion évidente à 3:14 plus haut. Saadia Gaôn renvoie à 2:10 : elle « goûte » à la satisfaction que procurent l'effort et l'intelligence.

(31:19) Meïri explique que כישור est un terme technique désignant la pièce de bois ronde que l'on utilise dans le métier à tisser pour alourdir la « tête » et faciliter le tissage. Rachi traduit « ortoire », ou peut-être « ourdir ». Je suppose que, dans les deux cas, il s'agit de la « navette ». Mais, Saadia Gaôn renvoie à l'usage général : « habileté » : « Elle emploie ses mains *habilement*, etc. ».

(31:24) Le mot כנעני ne désigne pas l'habitant du pays de Kenaân, mais un marchand en général, comme dans Isaïe 23:8.

VARIANTES TEXTE LU / TEXTE ECRIT

Ne sont rapportées que les variantes (קרי/כתיב) qui modifient le sens du texte.

Verset 8:17

כתיב "אהביה", קרי "אהבי"

Texte traduit : « J'aime qui *m'*aiment », d'après l'écrit : « J'aime qui *l'*aiment ».

Verset 15:14

כתיב "ופני", קרי "ופי"

Texte traduit : « la *bouche* des sots affectionne la bêtise », d'après l'écrit : « le *visage* des sots affectionne la bêtise ».

Verset 19:7

כתיב "לא", קרי "לו"

Texte traduit : « il les harcèle de discours qui ne s'adressent qu'à *lui* », d'après l'écrit : « il les harcèle de discours *vides* » ou encore « il les harcèle de discours *qui restent sans réponse* ».

Verset 19:16

כתיב "יומת", קרי "ימות"

Texte traduit : « qui dédaigne ses mœurs *périra* », d'après l'écrit : « qui dédaigne ses mœurs *sera mis à mort* ».

Verset 19:19

כתיב "גרל", קרי "גדל"

Texte traduit : « une fureur *démesurée* appelle un châtiment », d'après l'écrit : « un *destin* (?) de fureur appelle un châtiment ».

Verset 20:16

כתיב "נכרים", קרי "נכריה"

Texte traduit : « sur la foi d'*une* inconnue », d'après l'écrit : « sur la foi d'inconnus ».

Verset 20:21

כתיב "מבחלת", קרי "מבהלת"

Texte traduit : « un héritage *précipité* », d'après l'écrit : « un héritage *nauséeux* ».

Verset 21:29

כתיב "יכין דרכיו", קרי "יבין דרכו"

Texte traduit : « le droit *connaît son jeu* », d'après l'écrit : « le droit *prépare ses chemins* ».

Verset 23:26

כתיב "תרצנה", קרי "תצרנה"

Texte traduit : « que tes yeux *préservent* mes voies », d'après l'écrit : « que tes yeux *agrément* à mes voies ».

Verset 23:31

כתיב "בכיס", קרי "בכוס"

Texte traduit : « qui donne *au verre* cette couleur », d'après l'écrit : « qui met son aspect *en poche* ».

Verset 26:2

כתיב "לא", קרי "לו"

Texte traduit : « la malédiction immotivée *retombe* toujours sur *son auteur* », d'après l'écrit : « la malédiction immotivée *n'atteint* jamais *son but* ».

RÉPÉTITIONS ET CITATIONS

INTERNES

Le style de *Michlé* est tissé d'échos internes : les mots, les expressions, les versets s'entrecroisent, se rappellent et s'explicitent mutuellement. L'apparition des mots חכמה ou עצל, ou de l'expression בוטה בה', par exemple, dans des contextes très différents, et accompagnés de qualificatifs distincts, ressuscite d'autres passages marqués par ces termes et ces expressions, et les prolonge par comparaison et déplacement. Ce style consiste à nouer en faisceau des significations diverses afin de stimuler l'esprit à penser leur unité. Nous avons rassemblé dans une liste les versets ou demi-versets qui figurent en deux endroits du texte. Les crochets signalent les mots ou membres de phrases modifiés par la citation. Notez que les cas de répétition articulés directement dans le texte, qui constituent son style explicite, comme par exemple les versets 26:4-5, ne figurent pas dans cette liste.

Notez enfin le cas particulier de 11:13, 20:19, seul doublet rapporté ici uniquement pour sa symétrie.

6:8, 30:25

[תכין בקיץ לחמה] [ויכינו בקיץ לחמם]

« [Elle prépare pourtant ses vivres l'été] [Elles préparent pourtant leurs vivres l'été] ».

6:10-11, 24:33-34

מעט שנות מעט תנומות מעט חבק ידים לשכב:

[ובא-כמהלך ראשך ומחסרך] [ובא-מתהלך רישך ומחסריך] כאיש מגן:

« Prends peu de sommeil, peu de repos, reste peu les bras croisés sur ta couche. Déjà ta misère est en train, ton dénuement accourt tel un soldat protégé d'un bouclier ».

6:15, 29:1

פתע ישבר ואין מרפא

« [Il] sera brisé soudain et sans remède ».

6:19, 14:5

[ו]יפיה כזבים עד-שקר

« L'attitude trompeuse [du] [présage le] témoin mensonger ».

8:35, 18:22

[כי מצאי מצא חיים] [מצא אשה מצא טוב] ויפק רצון מה!:

« [Qui me trouve (i.e. la sagesse) découvre la vie] [Qui trouve femme trouve le bonheur] et suscite la faveur de *Dieu* ».

10:15, 18:11

הון עשיר קרית עזו

« Le capital est la citadelle du riche ».

10:29, 21:15

ומחתה לפעלי און

« Et la ruine des hypocrites ».

11:13, 20:19

[הולך רכיל מגלה סוד] [גולה-סוד הולך רכיל]

« [Le médisant dévoile le secret] [Qui dévoile un secret est médisant] ».

11:21, 16:5

יד ליד לא ינקה [רע]

« D'une main à l'autre [le mal] [il] n'est pas absous ».

12:11, 28:19

עובד אדמתו ישבע-לחם ומרדף ריקים [חסר-לב] [ישבע ריש]:

« Qui cultive sa terre se rassasiera de pain, qui poursuit des futilités [est dénué de cœur] [sera rassasié de misère] ».

13:9, 24:20

[ו]נר רשעים ידעך

« La chandelle des iniques s'éteindra ».

13:14, 14:27

[תורת חכם] [יראת ה'] מקור חיים לסור ממקשי מות:

« [L'enseignement du sage] [La crainte de Dieu] est une source de vie, car [il] [elle] écarte les pièges mortels. ».

14:12, 16:25

יש דרך ישר לפני-איש ואחריתה דרכי-מות:

« Il existe une voie évidente pour l'humanité, mais elle est finalement mortelle ».

15:33, 18:12

ולפני כבוד ענוה:

« L'humilité [précède] [présage] la dignité » (comparer aussi l'autre partie du verset 18:12 à 16:18).

18:8, 26:22

דברי נרגן כמתלהמים והם ירדו חדרי-בטן:

« Les paroles de diffamation sont blessantes et elles pénètrent jusqu'au creux du ventre ».

19:5, 19:9

עד שקרים לא ינקה ויפיח כזבים [לא ימלט] [יאבד]:

« Le témoin mensonger ne sera pas quitte, l'interlocuteur trompeur [n'en réchappera pas] [court à sa perte]. ».

19:9, 21:28

[ויפיה כזבים יאבד] [עד-כזבים יאבד]

« [L'interlocuteur] [Le témoin] trompeur court à sa perte ».

19:12, 20:2

נהם ככפיר [זערף] [אימת] מלך

« [Le courroux] [La terreur] du Roi est comme le rugissement d'un lion ».

20:16, 27:13

[ל]קח בגדו כי ערב זר ובעד נכריה חבלהו:

« Prends son vêtement, car il s'est porté garant en faveur d'un étranger, et sur la foi d'une inconnue, il a gagé son bien ».

21:9, 25:24

טוב [ל]שבת על-פנת-גג מאשת מדינים ובית חבר:

« Mieux vaut habiter un coin de toit que de vivre auprès d'une femme querelleuse ou en pareille compagnie ».

22:3, 27:12

ערום ראה רעה [ו]נסתר [ופתיים] [פתאים] עברו [ו]נענשו:

« Le subtil [prévit le mal et s'en cacha] [reconnut le mal caché], les naïfs passèrent [outre] et furent châtiés ».

22:13, 26:13

אמר עצל [ארי בחוץ בתוך רחבות ארצת] [שחל בדרך ארי בין הרחבות]:

« Le paresseux crie : Il y a [un lion dehors ! Je périrai assassiné dans les rues !] [un fauve sur le chemin, un lion erre dans les rues !] ».

22:14, 23:27

[כי] שוחה עמקה [פי זרות] [זונה]

« [Les bouches étranges sont comme] [La femme dépravée est] une fosse profonde ».

22:28, 23:10

אל תסג גבול עולם

« Ne recule pas la borne du monde ».

23:18, 24:14

[כי אם יש] [אם מצאת ויש] אחרית ותקותך לא תכרת

« [Car à cette condition il est une postérité] [car si tu la trouves elle sera ta postérité] et ton espoir ne sera pas anéanti ».

26:12, 29:20

[ראיתי איש חכם בעיניו] [חזית איש אץ בדבריו] תקוה לכסיל ממנו:

« [J'ai vu un homme qui se croit judicieux,] [As-tu vu un homme pressé de répondre ?], même un sot a plus d'espoir que lui ».

LEXIQUE HÉBREU-FRANÇAIS

Le but de ce lexique est de compléter les notes et les commentaires qui accompagnent la traduction du livre des *Paraboles*. Il est conçu pour servir aussi d'index. Il n'inclut que les termes significatifs du livre, et les termes difficiles ou sujets à interprétation. Ainsi, par exemple, les racines *ראה*, *עשה*, *הלך*, *דבר*, *אכל*, *אדם*, *אמר*, etc. ne figurent pas ici.

Verbe, substantif et adjectif ne sont pas distingués, ils sont introduits sous la même racine hébraïque, et rendus par la même traduction française (lorsque c'est possible).

Une référence donnée en gras indique l'endroit où le mot est discuté dans les notes qui accompagnent la traduction ou dans les notes complémentaires. Les références aux traductions de Rachi incluent les leçons manuscrites données dans *Otsar Léazè Rachi al Hatanakh*, Moché Katân, Jérusalem, 1990.

NOTE SUR LA TRADUCTION DES NOMS DE DIEU

Les noms du Créateur, tant dans le texte de *Michlé* que dans les commentaires et les notes, sont traduits systématiquement de la façon suivante :

'ה : *Dieu*.

אלהים, **אלהי** : Souverain.

Ces traductions reprennent les éléments donnés par Rachi sur Genèse 2:5. Rachi écrit que le nom tétragrammatique (« *Hachèm* ») est le nom propre de Dieu, et qu'il est qualifié de « *élohim* » parce qu'il juge et gouverne tout. Selon lui, « telle est l'explication de cette expression en toute occurrence selon son sens propre : *Dieu (Hachèm)* qui est Souverain (*élohim*). La traduction du Tétragramme est délicate ; en fait, j'ai choisi de traduire la façon dont ce nom est, paradoxalement, dénommé : *Hachèm*, c'est-à-dire « le Nom ». Mais, en français, ces deux mots ne veulent strictement rien dire ; c'est le mot *Dieu* qui nous paraît la traduction la plus proche du mot *Hachèm*, c'est-à-dire du « Nom », l'italique valant pour des guillemets. Ce mot *Dieu* signifie donc « Celui qui est nommé par le nom Dieu ». Si l'on se reporte à ce qu'écrit le Rambam dans le *Guide* I, 61, on verra que la nature du nom désigné par *Hachèm* s'interprète pour lui différemment, en particulier ce nom n'est pas exactement

Lexique

pour le Rambam un « nom propre », même s'il n'est employé qu'au sujet du Créateur. Notre position sur ce point, comme pour le reste, est celle qui nous paraît la plus proche de Rachi (voir son commentaire sur Genèse 1:1, 2:5, 6:2, et cf. *Sota* 38 b).

Ces deux noms sont les seuls qui apparaissent dans *Michlé*. Dans les commentaires figurent en outre les noms Adonaï et Chaddaï que nous avons simplement transcrits phonétiquement. Notez que, si dans le Pentateuque, l'usage des noms divins est rigoureux et explicitement suivi (cf. Exode 6:3) ; on peut se demander, en revanche, s'il en est de même dans tous les autres textes bibliques. Comparez, par exemple, ces deux versets au style caractéristique :

מוֹסֵר ה' בְּנֵי אֱל־תִּמְאָס וְאֶל־תִּקְוֶן בְּתוֹכָהֶם כִּי אֵת אֲשֶׁר יִצְהָב ה' יוֹכִיחַ (משלי ג' יא)
הִנֵּה אֲשֶׁר יִבְנֶה אֱלֹהִים וְמוֹסֵר שְׂדֵי אֱל־תִּמְאָס (איוב ה' יז).

א

אב : père (1:8, 3:12, 4:1, 4:3, 6:20, 10:1, 13:1, 15:5, 15:20, 17:21, 17:25, 19:13, 19:14, 19:26, 20:20, 22:28, 23:22, 23:24, 23:25, 27:10, 28:7, 28:24, 29:3, 30:11, 30:17).

אבד : perdre (1:32, 11:7, 19:9, 21:28, 29:3), se dissiper (10:28, 11:7), s'écrouler (28:28), chute (11:10), éperdu (31:6).

אבדון : perte (15:11, 27:20).

אבה : céder (1:10, 6:35), accepter (1:25, 1:30).

אבוס : avec un *Tsèrè* (*èvous*) mangeoire (14:4), avec un *Kamats* (*avous*) gras (15:17), au sens où il a toujours le nez dans la mangeoire.

אביון : miséreux (14:31, 30:14, 31:9, 31:20), synonyme דל, עני, רש.

— Selon Radak dans *Séfer HaChorachim*, le terme **אביון** dérive de la racine אבה plus haut. Il désigne celui qui est extrêmement pauvre, car il manque de tout et *désire* tout ce qu'il voit mais ne peut rien obtenir.

אבדון : voir אבד.

Lexique

אהב : aimer-ami (1:22, 3:12, 5:19, 7:18, 8:21, 8:36, 9:8, 10:12, 12:1, 13:24, 14:20, 15:9, 15:12, 15:17, 16:13, 17:9, 17:17, 17:19, 18:21, 18:24, 19:8, 20:13, 21:17, 22:11, 27:5, 27:6, 29:3).

אווה-תאווה : désir (10:24, 11:23, 13:4, 13:12, 18:1, 21:10, 21:26, 23:3, 23:6, 24:1), appétit (21:25), concupiscence (13:19), attrait (**19:22**), voir aussi נאווה.

אויב : ennemi (16:7, 24:17).

אוייל-אולת : idiot (1:7, 10:8, 10:10, 10:14, 11:29, 12:15, 12:16, 14:1, 14:3, 14:9, 15:5, 17:28, 20:3, 24:7, 27:3, 27:22, 29:9), dupe (7:22, 16:22), stupidité (5:23, 14:8, 14:17, 15:2, 24:9), bêtise (12:23, 13:16, 14:18, 14:29, 15:14, 15:21, 17:12, 18:13, 19:3, 22:15, 26:4, 26:5, 26:11, 27:22).

און : hypocrisie (6:12, 6:18, 10:29, 17:4, 21:15), imposture (**11:7**, 19:28), fausseté (12:21, 22:8), tromperie (30:20).

אונים : voir און.

אוצר : trésor (10:2, 15:16, 21:6, 21:20).

אור : lumière (4:18, 6:23, 13:9), briller (4:18), éclairer (15:30, 16:15, 29:13).

אזל : araméen de הלך, partir (20:14).

אח : frère (6:19, 17:2, 17:17, 18:19, 18:24, 19:7, 27:10), confrère (18:9).

אחור-אחריית : finir (5:4, 14:12, 14:13, 16:25), fin de la vie (5:11), finalement (19:20, 20:21, 25:8), s'attarder (23:30), postérité (23:18, 24:14, 24:20), ensuite (23:32, 29:11), non traduit (25:5).

אחרון : dernier (31:25).

אטם : clore (17:28), boucher (21:13).

Lexique

אֵיִד : malheur (1:26, 1:27, 6:15, 17:5, 24:22, 27:10).

אֵימָה : terreur (20:2).

אִישׁ : homme, humanité, n'est pas distingué de אָדָם dans la traduction.

— Ce terme est très fréquent mais il est rarement rendu dans notre traduction, car il est en général sous-entendu que toutes les activités ou les attributs mentionnés sont ceux de l'humanité. Nous n'avons donc vu d'autre raison à l'emploi de ce terme que le style propre aux Écritures. Nous traduisons d'ailleurs parfois par un possessif (« nous », c'est-à-dire, nous les hommes). Cependant, d'après le commentaire de Rachi sur 18:4, il faudrait au contraire rendre à chaque fois ce terme par « homme » au sens fort du terme, viril, puissant. Car, dit-il, « toute occurrence du mot אִישׁ dans l'Écriture signale un héros de grand courage ». Le verset de 18:4 devrait être traduit selon Rachi : « Les paroles de la bouche *d'un homme viril* sont une eau profonde, la source de la sagesse est un fleuve qui s'écoule ». Toutefois, d'après nous, la précision est superflue, car nul ne pense que la parole de tout individu est profonde. Comparer à גִּבּוֹר plus loin.

אֵיתָן : féroce (13:15).

אֲכֹזֵר : cruel (11:17, 12:10, 17:11, 27:4), anonyme (5:9).

— Selon Ramak sur 11:17 le mot אֲכֹזֵר est un mot composé, formé de la particule אַךְ (seulement, exclusivement) et זֶר (étranger, autre). L'adjectif אֲכֹזְרִי est formé en ajoutant la lettre *Youd*.

אֲכַף : contrainte (16:26).

אֵלֵהָ : serment (29:24).

אֵלוֹף : prince (2:17), amitié (16:28, 17:9).

אֵם : mère (1:8, 4:3, 6:20, 10:1, 15:20, 19:26, 20:20, 23:22, 23:25, 28:24, 29:15, 30:11, 30:17, 31:1).

Lexique

אמן-אמונה : vérace (12:17, 12:22, 14:5), digne de foi (13:17, 20:6, 28:20), croire (14:15).

נאמן : vérace (11:13, 27:6), digne de foi (25:13).

אמון : adopter (8:30).

אמץ : affermir (8:28, 31:17), encourager (24:5).

אמת : vérité (3:3, 8:7, 14:22, 20:28, 22:21, 23:23), véracité (11:18, 12:19, 14:25, 16:6, 22:21).

אנה : échoir (12:21).

אף : colère (15:1, 21:14, 24:18, 27:4, 29:8, 30:33), colérique (22:24, 29:22), groin (11:22), nez (30:33).

קצר-אפים : vindicatif (14:17), voir קצר-רוח.

ארך-אפים : contenir sa colère (14:29, 15:18, 16:32, 19:11, 25:15).

כי אף כי : raisonnement *a fortiori*, plus encore (11:31, 15:11), encore moins (17:7, 19:10), pire encore (19:7), d'autant plus (21:27).

אסם : grange (3:10).

אפלה : ténèbres (4:19, 7:9).

אפן : la roue du sort (20:26), voir פנים.

אפט : manque (26:20), dispersion (14:28), confins (30:4).

— Selon Radak dans *Séfer HaChorachim*, ce terme s'applique à tout ce qui tend à disparaître dans le néant.

איץ : [em]pressé (19:2, 28:20, 29:20), impatient (21:5).

אצבע : doigt (6:13, 7:3).

ארב : s'embusquer (1:11, 1:18, 12:6), être à l'affût (7:12, 23:28, 24:15).

Lexique

ארגיעה : déformation littéraire du terme רגע.

ארה : destin (1:19), voie (2:8, 4:14, 8:20, 10:17, 15:10, 15:24), agissements (2:15), sentier (2:19), chemin (2:20, 4:18, 5:6), conduite (3:6, 9:15), cours (17:23), mœurs (12:28, 22:25), vie (15:19), non traduit (2:13), synonyme דרך.

אשה : dame (11:16), épouse (5:18, 6:26, 6:29, 19:14), femme (2:16, 6:24, 6:26, 6:32, 7:5, 7:10, 9:13, 11:22, 12:4, 18:22, 19:13, 21:9, 21:19, 25:24, 27:15, 30:20, 31:10, 31:30).

נשים : femmes (14:1, 31:3).

אשם : amende (**14:9**) être fautif (**30:10**).

אשר-אשרי : être heureux (3:13, 8:32, 8:34, 14:21, 16:20, 20:7, 28:14, 29:18), louer (31:28).

אשר : guider (**3:18**, 14:15, **23:19**), suivre (4:14, 9:6).

— À l'exception de 23:19, l'usage du verbe אשר au sens de « guider » n'est pas reçu de tous les commentateurs. Le plus souvent il est propre à Saadia Gaôn. Il faudrait relire en conséquence les occurrences où nous traduisons par « guider » ou « suivre », et laisser ouvert la possibilité de traduire par « heureux ».

אתה : surgir (1:27).

ב

באר : source (5:15), puits (23:27).

באש : flétrir (13:5).

בגד : malhonnête (2:22, 11:3, 11:6, 13:2, 13:15, 21:18, 22:12, 23:28, 25:19).

בגד : vêtement (20:16, 27:13), habit (25:20).

Lexique

בהל : se précipiter avec affolement (20:21, 28:22).

בור : tombe (1:12, 28:17), puits (5:15).

בוש-בושה : déshonorer (10:5, 12:4, 19:26), flétrir (13:5, 29:15), infâme (14:35, 17:2).

— Saadia Gaôn lit parfois le mot מביש comme une forme verbale du mot araméen ביש (« mal », ce qui donne « méchant, malhonnête »), et non comme le *hifil* de בוש. Voir par exemple 13:5, 29:15.

בוזה : mépriser (1:7, 6:30, 11:12, 12:8, 13:13, 14:2, 14:21, 15:20, 23:22, 30:17), dédaigner (19:16), dénigrer (23:9).

בחור : jeunesse (20:29).

בחן : éprouver (17:13).

בחר : adopter (3:31), choisir (1:29, 10:20), mieux (22:1), préférable (8:10, 8:19, 16:16, 21:3).

בטח : interlocuteur (12:18). Il s'agit en fait de la forme conjuguée du verbe בטא.

בטח : sûr (1:33, 10:9, 31:11), se fier (3:5, 16:20, 28:26, 29:25), assurance (3:23, 21:22, 25:19, 28:1), confiant (3:29, 11:15, 11:28, 14:16, 22:19, 28:25), voir מבטח-עוז.

[ה]בין-בינה : appréhender (1:2, 2:5, 2:9, 8:9), entendement (1:2, 28:5), comprendre (1:6, 8:5, 20:24, 28:5, 29:7, 29:19), discernement (2:3, 3:5, 4:1, 4:5, 4:7, 7:4, 8:14, 9:6, 16:16, 23:23), perspicace (9:10, 17:10, 17:24, 28:7, 28:11), reconnaître (7:7, 14:8, 23:1), être habile à (14:15), savoir tirer quelque chose (19:25), idée (23:4), connaître (24:12), intelligence (28:2, 28:16, 30:2).

נבוך : perspicace (1:5, 10:13, 14:6, 14:33, 16:21, 17:28, 18:15, 19:25).

תבונה : perspicacité (2:2-3, 2:6, 3:13, 3:19, 5:1, 8:1, 10:23, 11:12, 14:29, 15:21, 17:27, 18:2, 19:8, 20:5, 21:30, 24:3).

Lexique

בית : bâtisse (14:11), demeure (1:13, 2:18, 5:8, 7:11, 7:27, 9:1, 9:14, 15:27, 24:3, 30:26), foyer (17:13), logis (7:8, 7:19), maison (3:33, 5:10, 12:7, 15:6, 15:25, 17:1, 21:12, 24:27, 25:17), maisonnée (27:27, 31:21, 31:27), non traduit (7:6, 7:20, 27:10).

בליעל : vil (6:12, 16:27, 19:28).

בלע : engloutir (1:12, 21:20), masquer (19:28), voir aussi **לע**.

בעל : époux (12:4, 31:11, 31:23), mari (31:28), propriétaire (1:19, 3:27), celui qui possède (16:22), celui qui en use (17:8), être possédé (30:23), non traduit (18:9, 29:22).

בער : bête (12:1, 30:2).

בצע : âpreté au gain (1:19, 15:27, 28:16).

בקע : percer (3:20).

בקר : censure (20:25).

בקש : demander (2:4, 11:27), réclamer (14:6, 15:14, 23:35, 28:5, 29:26), [re]chercher (17:9, 17:11, 18:1, 18:15, 29:10), vouloir (17:19), mendier (21:6).

ברית : pacte (2:17).

ברך : être provident [au sens étymologique, prévoir et pourvoir, assurer la provision] (3:33, 10:6, 10:22, 11:11, 11:25, 11:26, 20:21, 22:9), être comblé de faveurs (28:20), faveur de la fortune (24:25), fécond (5:18), louer (27:14), bénir (30:11).

— Rachî sur 11:25 traduit ברכה par « foison ». Notre traduction de la racine ברך suppose une longue explication qu'il faut cependant abrégé ici. Pour l'essentiel, il faut distinguer deux sens du mot, l'un verbal l'autre réel. Le sens verbal, auquel correspond le français « bénir » qui signifie « bien dire », est une formule de louange signifiant la reconnaissance. Le sens réel désigne un phénomène de la vie et du monde, qui montre une réussite et témoigne d'un salut, il signifie alors la providence et la bonne fortune.

Lexique

בשר : chair (4:22, 5:11, 14:30), viande (23:20).

ג

גאה : vanité (8:13).

גאווה : vanité (14:3, 29:23).

גאון : arrogance (8:13, 16:18).

גאים : notables (15:25, 16:19).

גאל : Sauveur (23:11).

גבה : rehausser (17:19).

גבה-לב : orgueil (16:5), le cœur enfle (18:12).

גבה-רוח : suffisance (16:18).

גבול : borne (15:25, 22:28, 23:10).

גבור-גבורה : puissance (8:14), héros de guerre (16:32), héros (21:22), être le plus fort (30:30).

גבר : homme viril (6:34, 24:5, 28:3, 30:1), homme (29:5, 28:21, 30:19), non traduit (20:24).

גדול : démesuré (19:19), grand (18:16, 25:6).

בקול גדול : à voix haute (27:14).

גהה : remède (17:22).

גו : dos (19:29, 26:3), non traduit (10:13).

גוי : peuple (14:34).

גור : effrayer (10:24).

Lexique

גורל : tirer au sort (1:14, 16:33, 18:18).

גיל : délecter (24:17), heureux (2:14), réjouir (23:24, 23:25).

גלה : déballer (18:2), dévoiler (11:13, 20:19), ouvertement (27:5), pousser (27:25), révéler (25:9, 26:26).

גלע : déborder (17:14), être dévoilé (18:1), être découvert (20:3).

גמל : causer (3:30), rétribution (12:14, 19:17), prodiguer (31:12).

גער-גערה : blâme (13:1, 13:8, 17:10).

גף : sommet (9:3).

גרה : envenimer (15:18, 28:25, 29:22), dénigrer (28:4), voir aussi מגר.

ד

דאג : souci (12:25).

דב : brute (17:12), ours (28:15).

דבה : dénigrement (10:18, 25:10).

דבק : intime (18:24).

דבש : miel (16:24, 24:13, 25:16, 25:27).

דודים : caresses (7:18).

דור : génération (30:11, 30:12, 30:13, 30:14).

לדור ודור : éternel (27:24).

Lexique

דחה : rejeter (14:32, 26:28).

דין : justice (20:8), chicane (22:10), droit (29:7, 31:5), défendre le droit (31:8, 31:9), voir aussi **מדון**.

דכא : maltraiter (22:22), victime (**26:28**).

דל : pauvre (10:15, 14:31, 19:4, 19:17, 21:13, 22:16, 22:9, 22:22, 28:3, 28:8, 28:11, 28:15, 29:7, 29:14), synonyme **רש עני, עביון**.

דלה : puiser (20:5).

דליו : être haut [au pluriel] (**26:7**).

דלף : ruissellement (19:13, 27:15).

דלק : exciter (**26:23**).

דם : sang (1:16, 1:18, 6:17, 30:33), sanguinaire (1:11, 12:6, 29:10).

דעך : s'éteindre (13:9, 20:20, 24:20).

דעת : voir **ידע**.

דרור : hirondelle (26:2).

— C'est la traduction de Rachi sur 26:2 qui précise qu'elle est « appelée **דרור** car elle habite (**דרה**) dans les maisons comme dans les champs ».

דרך : aller de concert (1:15), œuvre (1:31), chemin (2:8, 2:13, 3:23, 4:11, 5:8, 7:25, 7:27, 8:2, 11:5, 16:31, 21:16, 26:13, 30:19), pente (2:12, 14:8, 16:29, 28:10, 28:18), cheminement (5:21, 8:22), démarche (3:6, 4:26), voie (2:20, 3:17, 4:19, 6:23, 8:32, 9:6, 10:29, 12:15, 12:28, 14:12, 16:9, 16:17, 16:25, 19:3, 20:24, 21:2, 22:5, 23:19, 23:26), attitude (3:31, 16:2, 30:20), trace (4:14), comportement (6:6, 29:27), vers [adv. direction] (7:8), voyage (7:19), mœurs (13:15, 15:9, 19:16), manière (11:20), habitude (8:13, 12:26, 16:7), façon (14:14), vie (15:19),

Lexique

nature (21:8), jeu (21:29), agissements (28:6), disposition actuelle (22:6), non traduit (10:9, 13:6, 14:2), synonyme ארה.

עברי-דרך : passants (9:15).

דרש : requérir (11:27), s'enquérir (31:13).

דשן : gaver (11:25, 13:4, 15:30, 28:25).

ה

הב : voir יהב.

הבל : illusion (13:11), mirage (21:6), futile (31:30).

— Au sens propre, le mot désigne l'haleine qui se disperse aussitôt sortie de la bouche.

הגה : méditer (8 :7, 15:28, 24:2).

הגה : débarrasser (25:4, 25:5).

הדף : proscrire (10:3), voir aussi נדף.

הדר : admiration (14:28, 20:29, 25:6, 31:25).

הוד : considération (5:9).

הוה : turpitude (10:3, 11:6), sordide (17:4), accablement (19:13).

הומה-הומיה : voir המה.

הון : bien (1:13, 3:9, 6:31, 13:7, 24:4, 29:3), capital (8:18, 10:15, 18:11, 19:14, 28:8, 28:22), richesse (11:4, 13:11), confort (12:27), aisance matérielle (19:4), c'est assez ! (30:15-16).

Lexique

הכר : uniquement dans **הכר פנים** : faire acception de personne (24:23, 28:21).

י[ת]נקר : se faire méconnaître (**20:11**, 26:24). Voir aussi **נכרי**.

הלל : louer (12:8), féliciter (20:14, 25:14, 27:1, 27:2, 28:4), éloge (31:28, 31:30), louange (31:31).

הלם : assommer (23:35).

מהל[ו]מה : coup (18:6, 19:29).

המה : jacasser (7:11, 9:13), braillard (20:1), lieux publics (1:21), hurlement (**19:18**, **21:25**).

מהומה : cris de discorde (15:16).

הפך : renverser (12:7), contrefaire (17:20).

הפכפך : versatile (**21:8**).

תהפכות : duplicité (2:12, **6:14**, 10:31, 16:28, 16:30, 23:33), inverser (2:14), manque de parole (8:13), rétorquer (**10:32**).

הפר : voir **פור**.

הרג : tuer (1:32), victime (7:26), massacre (24:11).

הרס : décadence (11:11), détruire (14:1, 29:4), effondrer (24:31).

ו

ודה : avouer (28:13).

ז

זבח : offrande d'un sacrifice (7:14, 21:3), sacrifice (15:8), offrande (17:1, 21:7).

זד-זדון : effronté (11:2, 13:10, **21:24**).

Lexique

זך : limpide (16:2, 20:11), cœur limpide (21:8), purifier (20:9).

זכר : remémoration (10:7), se souvenir (31:7).

זלל : goinfre (23:20, 23:21, 28:7).

זמם : concevoir (31:16), penser à mal (30:32).

מזמה : calculateur (**12:2**, **14:17**), délibération (1:4, 3:21, 5:2, 8:12), intelligent (**24:8**).

זמה : obscénité (**10:23**), manigance (21:27), pensée (**24:9**).

זנה : dépravée (6:26, 23:27, 29:3), prostituée (7:10).

זעם : vitupérer (22:14, 24:24), sévère (25:23).

זעף : se courroucer (19:3, 19:12).

זקן : vieillir (17:6, 22:6, 23:22,), ancien (20:29, 31:23).

זקים : brandons (26:18).

— Rachi traduit par « fronde », voir le mot **מרגמה** plus haut.

זר : étrange[r] (2:16, 5:3, 5:10, 5:20, 6:1, 7:5, 11:15, 14:10, 20:16, **21:8**, 27:2, 27:13), étrangeté (22:14, 23:33), non traduit (5:17).

זרה : tendre [un filet] (1:17), disperser (20:8, 20:26). Remarque : ces deux actions, jeter un filet et disperser, correspondent au même acte de « semer ».

זרה : tamiser (**15:7**).

זרזיר מתנים : lévrier (**30:31**).

זרע : semer (11:18, 22:8), descendance (11:21).

ח

חבל : blesser (13:13), gager (20:16, 27:13).

חבל : lacet (5:22), mat [de navire] (23:34).

תחבולה : stratagème (1:5, 11:14, 12:5, 20:18).

חבק : étreindre (4:8, 5:20).

חבוק ידיים : « les bras croisés » (6:10, 24:33).

— Rachi sur 6:10 traduit par « embrasser ».

חבר : compagnie (21:9, 25:24, 28:24).

חבורה : blessures (20:30).

חדד : s'aiguiser (27:17).

חדל : cesser (10:19, 19:27) ; abandonner (23:4).

חדר : tréfonds (7:27), appartement (24:4).

חדרי בטן : creux du ventre (18:8, 20:27, 20:30, 26:22).

חוג : cercle (8:27).

— Rachi traduit « compas », cf. Job 26:10 et Isaïe 44:13.

חול-הלל : naître (8:24, 8:25), chasser (25:23), donner vie (26:10).

חול : sable (27:3).

הלל : cadavre (7:26).

חוץ : [au-] [le] dehors (1:20, 5:16, 7:12, 8:26, 22:13, 24:27).

חזון : vision (29:18).

חזק : saisir (3:18, 7:13), affermir (4:13), puissant (23:11), attraper (26:17).

Lexique

הטא : fauter (1:10, 5:22, 8:36, 10:16, 11:31, 13:6, 13:21, 13:22, 14:21, 14:34, 19:2, 20:2, 20:9, 21:4, 23:17, 24:9).

הטר : rameau (14:3).

חידה : énigme (1:6).

חיים : tout vif (1:12), vie-vivre (2:19, 3:2, 3:18, 3:22, 4:4, 4:10, 4:13, 4:22, 4:23, 5:6, 6:23, 7:2, 8:35, 9:6, 9:11, 10:11, 10:16, 10:17, 11:19, 11:30, 12:28, 13:12, 13:14, 14:27, 15:4, 15:24, 15:27, 16:15, 16:22, 18:21, 19:23, 21:21, 22:4, 31:12), vitalité (14:30), revigorant (15:31), subsistance (27:27).

חיל : courage (31:29), énergie (31:3), opulence (13:22), résolution (12:4, 31:10).

חיד : palais (5:3, 8:7, 24:13).

חיק : giron (16:32), manche (17:23, 21:14), sein (5:20, 6:27).

חכלילות עינים : les yeux injectés de sang (23:29).

חכם-חכמה : sagacité (**1:2**, 1:7, 2:2, 2:10, **3:19**, 4:5, 4:11, 7:4, 8:1, 8:11, 10:13, 10:31, 11:2, 11:29, 12:15, 13:10, 14:6, 14:33, 16:16, 16:21, 16:23, 17:16, 17:24, 20:1, 21:30, 23:23, 24:3, 24:14, 26:16, 29:11), sage-sagesse, (1:5, 1:6, 1:20, 3:13, 3:35, 4:7, 5:1, 6:6, 8:12, 9:1, 9:8, 9:9, 10:14, 11:30, 12:18, 13:14, 13:20, 14:3, 14:8, 14:16, 14:24, 15:2, 15:7, 15:12, 15:31, 15:33, 17:28, 18:4, 18:15, 20:26, 21:20, 21:22, 22:17, 23:24, 24:7, 24:23, 25:12, 26:16, 27:11, 29:3, 29:8, 30:3, 30:24), lucidité (9:10), judicieux (2:6, 3:7, 8:33, 9:9, 9:12, 10:1, 10:8, 13:1, 13:20, 14:1, 15:20, 16:14, 19:20, 21:11, 23:15, 23:19, 24:5, 26:5, 26:12, 28:11, 28:26, 29:9, 30:24, 31:26).

— Voir la seconde partie (*Études et Approfondissements*), chapitres II et IV.

חלה : être malade (23:35), exténuer (13:12), souffrance (18:14), supplier (19:6).

חלה : incertain (**31:8**).

Lexique

חליץ : se délivrer (11:8), se tirer de (11:9).

חלק : caresser (2:16, 5:3, 6:24, 7:5, 7:21), flatter (26:28, 28:23, 29:5).

חלק : partager (16:19, 17:2, 29:24).

חמה : fureur (6:34, 15:1, 16:14, 19:19, 21:14, 22:24, 27:4, 29:22), irritable (15:18).

חמד : convoiter (1:22, 6:25), rêver de (12:12, 21:20).

חמס : cupide (3:31, 10:6, 10:11, 16:29), pillage (4:17), extorquer (8:36, 13:2).

חנן-חן : être bienveillant (14:21, 14:31, 19:17, 22:11), aimable (3:4), gratifier (28:8), grâce (1:9, 3:22, 3:34, 4:9, 5:19, 11:16, 13:15, 22:1, 31:30), précieux (17:8), trouver grâce (21:10), être prisé (28:23), supplier (18:23, 26:25).

חנך : éduquer (22:6).

חנם : innocent (1:11, 1:17), sans motif (3:30), immotivé (23:29, 26:2), trompeur (24:28).

חנף : hypocrite (11:9).

חסד : générosité (3:3, 11:17, 16:6, 20:6, 21:21, 20:28, 14:22, 31:26), mépriser (**25:10**), prodigalité (14:34, **19:22**, 20:28).

חסידי : fidèle (2:8).

חסה : être-avoir confiance (14:32, 30:5).

חסה : refuge (14:26).

חסן : grange (15:6, 27:24), synonyme de « richesse » (Meïri, Ramak).

חסר : manquer de (6:32, 11:12, 12:9), être dénué de (7:7, 9:4, 9:16, 10:13, 12:11, 15:21, 17:18, 24:30, 28:16), être vide (13:25), faute de (10:21).

מחסור : dénuement (6:11, 11:24, 14:23, 21:5, 21:17, 22:16, 24:34, 28:22, 28:27).

Lexique

חפץ : désirer (3:15, 18:2), « rien au monde » (8:11), vouloir (21:1), entrain (31:13).

חפר : humilier (13:5, 19:26).

חפש : briguer (2:4), scruter (20:27), pourchasser (**28:12**).

חצץ : gravier (20:17), en bande (30:27).

חק : décréter (8:15), tracer (8:27), limite (8:29), fixer (8:29) loi gravée (31:5), être dû (30:8), tâche (31:15).

חקר : sonder (23:30, 25:2, 25:3, 28:11), enquêter (18:17, 25:27).

חרב : lame (5:4), épée (12:18, 25:18), aiguiser (30:14).

חרד : angoisse (29:25).

חרה : jalouser (24:19).

חרוץ : or (3:14, 8:10, 8:19, 16:16).

חרחר : enflammer (**26:21**).

חרך : rôtir (12:27).

חרף-חרפה : honnir-honte (6:33, 14:31, 17:5, 18:3, 27:11).

חרץ : intègre (**10:4**, 12:24, 12:27), entreprenant (13:4, 21:5).

חרש : labourer (20:4), tramer (3:29, 6:14, 6:18, 12:20, 14:22).

חרש : ne pas se départir de son silence (11:12), conserver le silence (17:28).

Lexique

חשב : penser (6:18, 12:5, 15:26, 21:5) ; projeter (15:22, 16:3, 16:30, 19:21, 20:18, 24:8), concevoir (16:9), passer pour (17:28), être compté comme (27:14).

חשך (avec un *Chin*) : obscur (2:13, 20:20, 22:29).

חשך (avec un *Sin*) : retenir (10:19, 13:24, 17:27, 21:26), s'abstenir (11:24, 24:11).

התה : attiser (6:27, 25:22), échauffer (**17:10**).

התה : ravir (**23:28**), inversion du *Tav* et du *Tét*, comme הטה.

ט

טבע : ériger (8:25).

טהר : pur (15:26, 20:9, 22:11, 30:12).

טוב : profit (3:14, 4:2, 15:30, 31:18), mieux-meilleur (8:11, 8:19, 12:9, 15:16, 15:17, 15:23, 16:8, 16:16, 16:19, 16:32, 17:1, 19:1, 19:22, 21:9, 21:19, 25:7, 25:24, 27:5, 27:10, 28:6), [homme] bon (12:2, 13:22, 14:14, 14:19, 15:3), bon (24:25, 25:25), bon [au goût] (24:13), [négation] pas bon-mauvais (16:29, 19:2, 25:27), de bon aloi (22:1), bonheur (11:10), bienfait (3:27), Bien (11:23, 11:27, 12:25, 28:10), largement (12:14, 13:2, 13:21), bien (14:22, 17:13, 31:12), [négation] pas bien (17:26, 18:5, 20:23, 24:23, 28:21), perfection-parfait (2:9, 2:20).

טוב לב : bon cœur (15:15).

טוב מצא : trouver le bonheur (16:20, 17:20, 18:22, 19:8).

טוב שכל : intelligence brillante (3:4, 13:15).

טוב עין : bienveillant (22:9).

טמן : fourrer (19:24, 26:15).

מטמונים : trésor (2:4).

טעם : sens-sensé (11:22, **31:18**).

— Le mot טעם (« sens » et « goût ») est pris en général dans le livre comme synonyme de חכמה et שכל.

Lexique

משיבי טעם : répondant du sens (26:16).

מטעמים : délices (23:3, 23:6).

טרד : exaspérer (19:13, 27:15).

טרף : nourrir (30:8, 31:15).



יגע : peiner (23:4).

יד : main (1:24, 6:10, 6:17, 10:4, **11:21**, 12:14, 12:24, 13:11, 14:1, 16:5, 17:16, 19:24, 21:1, 21:25, 24:33, 26:9, 26:15, 30:28, 30:32, 31:19, 31:20, 31:31), non traduit (3:27, 26:6).

ליד : près de (8:3).

מיד : au plus vite (6:5).

בידו : avec lui (7:20).

ידע-דעת : réfléchir (**1:4**, 1:7, 1:22, 1:29, 2:6, 2:10, 3:20, 5:2, 8:9, 8:10, 8:12, 10:14, 12:1, 12:23, 13:16, 14:6, 14:18, 15:2, 15:7, 15:14, 18:15, 19:2, 19:25, 19:27, 20:15, 21:11, 22:12, 22:20, 23:12, 24:4, 24:5), enseigner (1:23, 9:9, 22:19, 24:14), connaître (1:2, 2:5, 4:1, 12:10, 14:10, 22:17, 29:7, 30:3), reconnaître (27:23), être reconnu (31:23), être démasqué (10:9), judicieusement (11:9), notoire (12:16, 14:33), considérer (3:6), tournure d'esprit (9:10, 30:3), comprendre (9:13, 28:2), savoir (4:19, 5:6, 10:32, 14:7, 17:27, 24:12, 24:22, 30:4), [négation] ne pas savoir-ignorer (7:23, 9:18, 24:12, 27:1, 28:22), être inconnu (30:18), ressentir (23:35).

— Voir la seconde partie (*Études et Approfondissements*), chapitre II.

יהב : donner (30:15).

יהיר : vaniteux (21:24).

יורא : voir ראה.

יחד : voir הדד.

Lexique

יטב : améliorer (15:2), embellir (15:13), soulager (17:22), bon (30:29).

יכה-תוכחה : remontrance (1:23, 1:25, 1:30, 5:12, 6:23, 10:17, 12:1, 13:18, 15:5, 15:10, 15:31, 15:32, 29:15), correction (3:11, 3:12, 9:8, 15:12, 25:12), réprimander (9:7, 19:25, 24:25, 27:5, 28:23, 29:1).

— Voir l'explication de Meïri dans son commentaire sur 3:11 rapportée dans la seconde partie (*Études et Approfondissements*), chapitres VI, au sujet des différents sens du mot תוכחה (*tokha'ha*).

נכחים : rigueur (8:9, 24:26).

ילד : enfanter (17:21, 27:1), naître (17:17), engendrer (23:22), mettre au monde (17:25, 23:24), parent (23:25).

י[ת]נקר : voir הכר.

יסד : fonder (3:19, 8:29).

יסר : raison (**1:2**, 1:7, **4:13**, 5:12, 5:23, 6:23, 8:33, 9:7, 13:18, 13:24, 15:32, 15:33, **19:27**, 22:15, 23:12, 23:23, 31:1), mœurs (**1:3**), leçon (1:8, 4:1, 8:10, 13:1, 15:5, 24:32), sanction (3:11, 15:10), critique (12:1, 19:20), morale (**16:22**), corriger (19:8, 29:17, 29:19), châtement (23:13).

— Voir l'explication de Meïri dans son commentaire sur 3:11 rapportée dans la seconde partie (*Études et Approfondissements*), chapitre VI, à propos des sens du mot מוסר (*moussar*). Voir aussi la note complémentaire sur 7:22.

יעל : servir à (10:2, 11:4).

יעץ : conseil (1:25, 1:30, 8:14, 11:14, 12:15, 12:20, 15:22, 19:20, 20:5, 20:18, 21:30, 24:6, 27:9), dessein (19:21).

מעצה : dessein (1:31), pensée avisée (22:20).

נועץ : être avisé (13:10).

יפה : beauté (6:25, 11:22, 31:30).

Lexique

יקר : cher, valeur (1:13, 3:15, 6:26, 12:27, 24:3, 17:27), se faire rare (25:17), précieux (20:15).

יקש : prisonnier (6:2), cage (6:5), piège (12:13, 13:14, 14:27, 18:7, 20:25, 22:25, 29:6, 29:25).

יראה : crainte de *Dieu* (1:7, 1:29, 2:5, 3:7, 8:13, 9:10, 10:27, 14:2, 14:16, 14:26, 14:27, 15:16, 15:33, 16:6, 19:23, 22:4, 23:17, 24:21, 31:30), crainte du précepte (13:13), craindre (3:25, 31:21).

ירה-תורה : enseigner-enseignement (1:8, 3:1, 4:2, 4:4, 7:2, 13:14, 31:26), parler [par allusion] (6:13), lancer (26:18), maître (5:13), Torah (6:23, 28:4, 28:7, 28:9, 29:18).

ירש : finir dans la misère (20:13, 23:21, 30:9), hériter (30:23).

ישן : sommeil (3:24, 4:16, 6:4, 6:9, 6:10, 20:13, 24:33), dormir (4:16).

ישע-תשועה : salut-sauver (11:14, 20:22, 28:18), victoire (21:31, 24:6).

ישר-מישרים : aplanir (11:5), droit-droiture (2:7, 2:21, 3:32, 11:3, 11:6, 11:11, 12:6, 12:15, 14:2, 14:9, 14:11, 14:12, 15:8, 15:19, 16:17, 16:25, 17:26, 20:11, 21:2, 21:8, 21:18, 21:29, 28:10, 29:10, 29:27), devoir (11:24), exactitude (**1:3**, 2:9, 8:9, 23:16), franc (16:13), facilement (23:31), rectitude (2:13, 4:11, 4:25, 8:6), rectifier (3:6, 9:15, **15:21**).

— Notez que l'expression **לישר דרכו/ארחתיו** est parfois rendue par « rectifier sa conduite » (3:6, 9:15), parfois par « aplanir son chemin » (11:5).

יתר : prolonger séjour (2:21), large (**12:26**), vantardise (17:7).

מותר : avantage (14:23) ; bénéfice (21:5).

כ

כאב : saigner [du cœur] (14:13).

Lexique

כבוד : considération (3:16, 3:35, 8:18, 21:21, 22:4), dignité (11:16, 15:33, 18:12, 20:3, 27:18, 29:23), gloire (26:1, 26:8), prestige (25:2, 25:27), honorer (3:9, 25:27), respecter (4:8, 13:18, 14:31), impétueux (8:24), faire l'important (12:9).

כון-יכין : [se] fonder (4:26, 12:3, 16:12, 24:3), établir (3:19, 8:27, 12:19, 16:9, 22:18, 25:5, 29:14), se réaliser (16:3, 20:18), prêt-préparer (6:8, 19:29, 21:31, 24:27, 30:25), plein [jour] (4:18).

— Voir note complémentaire sur 15:7.

כזב : tromper (14:5, 19:22, 21:28, 23:3, 30:8), être tenu pour menteur (**30:6**).

הפיה כזבים : l'attitude trompeuse (6:19, 14:5), l'interlocuteur trompeur (14:25, 19:5, 19:9).

כה : ardeur (5:10, 20:29, 24:5), force (14:4, 24:10).

כחש : renier (30:9).

כלכל : prendre en charge (18:14).

כלה : périr (5:11, 22:8), être prêt (16:30).

כלם-כלימה : avilissement (18:13), humiliation (25:8), flétrir (28:7).

במתלהמים : blessantes (**18:8**, 26:22).

כועני : camelot (**31:24**).

כסא : trône (9:14, 16:12, 20:8, 20:28, 25:5, 29:14).

ליום הכסא : « au jour dit » (7:20).

— Selon Ramak ces mots désignent la fin de l'année, voir Psaumes 81:4.

כסה : être enseveli (10:6), masquer (10:11, **12:23**), occulter (10:12, 11:13, 12:16, 17:9), dissimuler (10:18, 26:26, 28:13), recouvrir (24:31).

Lexique

כסיל : sot-sottise (1:22, 1:32, **3:26**, 3:35, 8:5, 9:13, 10:1, 10:18, 10:23, 13:16, 13:19, 13:20, 14:7, 14:8, 14:16, 14:24, 14:33, 15:2, 15:7, 15:14, 15:20, 17:10, 17:12, 17:16, 17:21, 17:24, 17:25, 18:2, 18:6, 18:7, 19:10, 19:13, 19:29, 21:20, 23:9, 26:1, 26:3, 26:4, 26:6, 26:7, 26:8, 26:9, 26:10, 26:11, 26:12, 28:26, 29:11, 29:20), fat (19:1).

— Ramak sur 8:5 pense que le כסיל est moins bête que le פתי.

כסף : argent (2:4, 3:14, 8:10, 16:16, 17:3, 25:4, 25:11, 26:23, 27:21), monnaie (10:20).

צרוור-הכסף : bourse (7:20).

כעס : colère (12:16, 17:25, 21:19, 27:3).

כפר : expier (16:6, 13:8, 21:18), apaiser (16:14).

כרה : tramer (16:27), creuse (26:27).

כרת : éradiquer (2:22), trancher (10:31), anéantir (23:18, 24:14).

כישור : navette (**31:20**).

כשל : trébucher (4:12), choir-chute (4:16, 16:18, 24:16), causer la chute (4:19), déchéance (24:17).

כתב : inscrire [sur le cœur] (3:3, 7:3).

כתר : couronne (14:18).

ל

לאה : ne pas avoir la force (26:15).

לאום : nation (11:26, 14:28, 14:34, 24:24).

Lexique

לב : cœur (2:2, 2:10, 3:1, 3:3, 3:5, 4:4, 4:21, 4:23, 5:12, 6:14, 6:18, 6:21, 6:25, 6:32, 7:3, 7:7, 7:25, 9:4, 9:17, 10:8, 10:13, 10:20, 10:21, 11:12, 11:20, 11:29, 12:8, 12:11, 12:20, 12:23, 12:24, 13:12, 14:10, 14:13, 14:14, 14:30, 14:33, 15:7, 15:11, 15:13, 15:14, 15:15, 15:21, 15:28, 15:30, 15:32, 16:1, 16:9, 16:21, 16:23, 17:3, 17:16, 17:18, 17:20, 17:22, 18:2, 18:12, 18:15, 19:3, 19:8, 19:21, 20:5, 20:9, 21:1, 21:2, 22:11, 22:15, 22:17, 23:7, 23:12, 23:15, 23:17, 23:19, 23:26, 23:33, 23:34, 24:2, 24:12, 24:30, 25:3, 25:20, 26:23, 26:25, 27:9, 27:11, 27:19, 27:23, 28:14, 28:26, 30:19, 31:11), la réflexion (8, 5) ; non traduit (24:17).

לב נצרת : assoiffé de conquête (7:10).

לב גבה : orgueil (16:5).

לב רחב : suffisance (21:4).

לבט : se défouler (10:8, 10:10).

לבש : habiller (23:21, 31:22), servir de vêtement (27:26), vêtir (31:21), parure (31:25).

לוה : emprunter-prêter (19:17, 22:7).

לוה-גלוח : sournois (2:15), se dérober (3:21, 4:21), fourbe (3:32, 4:24, 14:2).

לוע : déclarer (20:25), voir aussi בלע.

לויץ-לויץ : [être-devenir] cynique (1:22, 3:34, 9:7, 9:8, 9:12, 13:1, 14:6, 15:12, 19:25, 19:29, 20:1, 21:11, 22:10, 24:9, 29:8), dérision (1:22), intercéder (14:9), maquiller (19:28).

— La traduction du substantif לויץ par « cynique » est expliquée en 21:24. Notez que Saadia Gaôn prend parfois le mot לויץ dans un sens moins accentué, « railleur ».

מליצה : artifice rhétorique (1:6).

ליקהת : rides (30:17).

לחם : pain (4:17, 6:26, 9:5, 9:17, 12:9, 12:11, 20:13, 20:17, 22:9, 23:1, 23:6, 25:21, 27:27, 28:3, 28:19, 28:21, 30:8, 30:22, 31:27), vivres (6:8, 27:27, 30:25, 31:14), manger (23:1), se nourrir (4:17, 9:5, 23:3, 23:6, 30:22), voir aussi פת.

לכד : piège (3:26), happer (5:22, 11:6), captif (6:2), conquérir (16:32).

Lexique

למד : enseigner (5:13), apprendre (30:3).

לעג : se moquer (1:26, 17:5), railler (30:17).

לקח : acquérir (1:3, 11:30, 21:11, 31:16), conduire (24:11), emporter (7:20), gagner (9:7), inculquer (22:25), prendre (1:19, 6:25, 8:10), s'instruire (2:1, 4:10), toucher (17:23).

לקחת מוסר : tirer leçon (24:32).

לקח : instruction (1:5, 4:2, 9:9, 16:21, 16:23).

לשון : conversation (25:23), dénoncer (30:10), langue (6:17, 6:24, 10:20, 10:31, 12:18, 12:19, 15:2, 15:4, 16:1, 17:4, 17:20, 18:21, 21:23, 25:15, 26:28, 28:23, 31:26), parole (21:6).

מ

מאן : refuser (21:7, 21:25), repousser (1:24).

מאס : abhorrer (15:32), prendre en aversion (3:11).

מארה : infortune (28:27), malédiction (3:33).

מבטח : voir בטח.

מגר : terrasser (21:7).

מגורה : voir גור.

מגן : bouclier (6:11, 24:34, 30:5), protéger (2:7).

מגן (*migèn*) : remettre (4:9).

מדון-מד[ני]ים : différend (15:18, 28:25, 29:22), querelle (6:14, 6:19, 10:12, 16:28, 17:14, 18:18, 18:19, 19:13, 21:9, 21:19, 22:10, 23:29, 25:24, 26:20, 26:21, 27:15).

— Rachi sur 29:22 explique qu'il s'agit d'un mot composé מדת הדין.

Lexique

מהומה : voir המה.

מהל[ן]מה : voir הלם.

מהר : s'empressez-se presser (1:16, 6:18, 7:23), non traduit (25:8).

מוט : courber (24:11), ployer (10:30, 12:3 , 25:26).

מום : défaut (9:7).

מוסר : voir יסר.

מוסר : chaîne (7:22).

מועד : incertain (25:19).

מועצה : voir יעץ.

מוקש : voir יקש.

מוש : quitter (17:13).

מושל : voir משל.

מות : mort-mourir (2:18, 5:5, 7:27, 8:36, 10:2, 10:21, 11:4, 11:7, 11:19, 12:28, 13:14, 14:12, 14:27, 14:32, 16:14, 16:25, 18:21, 21:6, 23:13, 24:11, 26:18, 30:7), périr (5:23, 15:10, 19:16), tuer (21:25).

מותר : voir יתר.

מושכת : voir משך.

מזימה : voir זמם.

Lexique

מחה : effacer (6:33, 31:3), essuyer (30:20).

מחיר : prix (27:26), somme (17:16).

מחיתה : ruine (10:14, 10:15, 10:29, 13:3, 14:28, 18:7, 21:15).

מחסה : voir חסה.

מחסור : voir חסר.

מחשבה : voir חשב.

מים : eau (5:15, 8:24, 8:29, 9:17, 17:14, 18:4, 20:5, 21:1, 25:21, 25:25, 27:19, 30:4, 30:16), non traduit (5:16).

מישרים : voir ישר.

מכה : coup (17:10, 20:30), frapper (17:26, 19:25, 23:13, 23:14, 23:35).

מכסה : voir כסה.

מכר : valoir (31:10), vendre (23:23, 31:24).

מכתש : mortier, traduction de Rachi sur 27:22.

מלא : assouvir (6:30), être couvert de (12:21), plein-[r]emplir (1:13, 3:10, 8:21, 17:1, 20:17, 24:4).

מלאך : messenger (13:17), ange (16:14, 17:11).

מלאכה : ouvrage (18:9, 22:29, 24:27).

מלה : parole (23:9).

מליצה : voir לויץ.

Lexique

מלל : employé dans ברגליו מלל : faire des rond de jambe (6:13).

מלט : réchapper (11:21, 19:5, 28:26).

מלך : roi-régner (1:1, 8:15, 14:28, 14:35, 16:10, 16:12, 16:13, 16:14, 16:15, 19:12, 20:2, 20:8, 20:26, 20:28, 21:1, 22:11, 22:29, 24:21, 25:1, 25:2, 25:3, 25:5, 25:6, 29:4, 29:14, 30:22, 30:27, 30:28, 30:31, 31:1, **31:3**, 31:4).

מנוך : despote (29:21).

מנע : modérer (23:13), priver (30:7), refuser (11:26), retenir (1:15, 3:27).

מס : assujetti (12:24).

מעגל : cercle (2:18), démarche (2:9), façon (2:15), pas (5:21), voie (4:11, 4:26, 5:6).

מעל : prêter à contestation (16:10).

מעללים : comportements (20:11).

מצא : découvrir (3:13, 4:22, 6:31, 20:6, 25:16), être dévoilé (2:5), faire main basse (1:13), paraître (10:13), rencontrer (16:31), savoir (8:9), savoir trouver (31:10), trouver (1:28, 6:33, 7:15, 8:17, 8:12, 8:35, 21:21, 24:14).

מצא חן : se rendre aimable (3:4), être prisé (28:23).

מצא טוב : trouver le bonheur (16:20, 17:20, 18:22, 19:8).

מצה : controverse (13:10, 19:19).

מצוה : voir צוה.

מקור : souche (5:18), source (10:11, 13:14, 14:27, 16:22, 18:4, 25:26).

מר : amer (5:4, 14:10, 17:25, 27:7, 31:6).

Lexique

מרי : révolte (17:11).

מררה : voir ררה.

מרגמה : fronde, traduction de Rachi (26:8).

מרמה : voir רמה.

מרפא : voir רפה ou רפא.

מרק : purger (20:30).

משא : avertissement (30:1, 31:1).

משאון : malice (26:26).

משובה : dissipation (1:32).

משחת : voir שחת.

משחית : voir שחת.

משך : s'éterniser (13:12).

משכת חדק : haie épineuse (15:19).

משפּתוֹ : son opinion (18:11).

משכיות : mailles (25:11).

משכיל : voir שכל.

משל : dominer (12:24, 17:2, 22:7, 29:2), maître (6:7, 23:1, 29:12), parabole (1:1, 1:6, 10:1, 25:1, 26:7, 26:9).

משל ברוחו : tempérant (16:32).

Lexique

משפט : voir שפט.

מתג : mors (26:3).

מתק : affabilité (27:9), délecter-délicieux (9:17, **16:21**, 16:24, 24:13), douceur (27:7).

מתלהלה : jouer au dément (**26:18**).

מתלהמים : blessants (18:6, 26:22).

נ

נאה-נאיה : [seoir] sied (17:7, 19:10, 26:1).

נאם : discours (30:1).

נאמן : voir אמון.

נאף : courir la femme (6:32), adultère (30:20).

נאץ : répugner (1:30, 5:12, 15:5).

נבון : voir בינה.

נבט : regarder (4:25).

נבל : abject (17:7, 17:21, 30:22), ignominie (**30:32**).

נבע : prodiguer (1:23), répandre (15:2, 15:28), s'écouler (18:4).

נגד : déclarer (12:17, 29:24).

Lexique

נגיד : noblement (8:6), prince (28:16).

נגה : aube (4:18).

נגף : achopper, traduction de Rachi sur 3:23.

נדח : perdre raison (7:21).

נדיב : grand seigneur (8:16, 17:7, 17:26, 25:7), seigneur magnanime (19:6).

נדף : fugitif (21:6).

נדר : vœux-dette (7:14, 31 :2), ériger en principe (20:25).

נהם : hurler (5:11), rugir (19:12, 20:2, 28:15).

נוה : demeure (3:33, 21:20, 24:15).

נוח : reposer (14:33, 21:16), satisfaction (29:9, 29:17).

נזר : prestige (27:24).

נחה : conduire (18:16), guider (6:22, 11:3).

נחלה : héritage (11:29, 14:18, 17:2, 19:14, 20:21, 28:10), léguer (3:35, 8:21, 13:22).

נחמד : voir חמד.

נטה : attirer (7:21), décider (2:2), dévier (4:5, 17:23), diriger (21:1), pencher (4:27), tendre (1:24, 4:20, 5:1, 5:13, 22:17).

נטש : abandonner (17:14), délaisser (1:8, 6:20).

ניר : sillon (13:23, 21:4).

Lexique

נכא-נכה : voir רוח.

נכה : en face (4:25), fixer (5:21).

נכחים : rigoureux (8:9, 24:26).

נכרי : inconnu (2:16, 5:10, 5:20, 6:24, 7:5, 20:16, 23:27, 27:2, 27:13).

נלז : voir לוז.

נסג : reculer (22:28, 23:10).

סוג לב : le cœur qui se dérobe (14:14).

נסח : arracher (2:22, 15:25).

נסך : introniser (8:23).

נעוה : voir עוה.

נועץ : voir יעץ.

נעם-נעים : plaisir (2:10, 3:17, 15:26, 16:24, 23:8), volupté (9:17), être ravi (22:18), agrément-agréable (24:4, 24:25).

נער : adolescent (7:7, 22:15), jeunesse (2:17, 5:18, 29:21), jeune homme (1:4, 20:11, 22:6, 23:13, 29:15), jeunes gens (27:27), jouvencelle (9:3), servante (31:15).

נעתר : outré (27:6).

נפש : âme (3:22, 6:26, 6:30, 6:32, 8:36, 10:3, 11:17, 11:25, 11:30, 12:10, 13:3, 13:8, 13:19, 13:25, 15:32, 16:17, 16:24, 16:26, 18:7, 19:2, 19:8, 19:15, 19:16, 20:2, 21:10, 21:23, 22:5, 22:23, 22:25, 23:14, 25:13, 25:25, 27:7, 27:9, 28:25, 29:17, 29:24, 31:6), avide (23:2), désir (13:2), esprit (2:10, 23:7), présence (29:10), vie (1:18, 1:19, 7:23, 14:25), non traduit (6:16, 13:4).

Lexique

דם-נפש : meurtre (28:17).

נפת : hydromel (5:3, 24:13, 27:7).

נפתל : feint (8:8).

נצח[ל] : à jamais (21:28).

נצל : épargner (19:19), sauver (2:12, 2:16, 6:3, 6:5, 10:2, 11:4, 11:6, 12:6, 14:25, 23:14, 24:11).

נצר : protéger (2:11, 4:6, 22:12), préserver (2:8, 3:1, 3:21, 4:23, 5:2, 13:3, 13:6, 23:26, 27:18, 28:7), prendre soin (4:13, 6:20, 16:17), veiller auprès de (24:12).

נצרת לב : assoiffé de conquête (7:10).

נקב : maudire (11:26, 24:24).

נקה : être absous (11:21, 16:5, 17:5), être quitte (6:29, 19:5, 19:9), innocent (1:11, 6:17, 28:20).

נקם : vengeance (6:34).

נקר : arracher (30:17).

נר : chandelle (6:23, 13:9, 20:20, 20:27, 24:20, 31:18).

נרגן : voir רגן.

נשמה : âme (20:27).

נשה : obscurité (7:9).

נשק : baiser (24:26, 27:6), embrasser (7:13).

Lexique

נתיב : chemin (8:20), façon (3:17), pente (7:25), route (8:2), voie (1:15), non traduit (12:28).

נתר : craie (25:20).

ס

סבא : ivrogne (23:20, 23:21).

סוג : voir סיג et נסג.

סוד : intime (3:32), secret (11:13, 15:22, 20:19, 25:9).

סופה : ouragan (1:27, 10:25).

— Rachi traduit « tourbillon ».

סור : se dérober (14:14), détourner (4:24, 11:22, 28:9), écarter (5:7, 13:14, 14:27, 15:24, 22:6), éviter (3:7, 13:19, 14:16, 16:6, 16:17), ôter (27:22), retenir (4:27), se tourner vers (9:4, 9:16).

סוררה : vicieuse (7:11).

סחה : torrentiel (28:3).

סחר : commerce (3:14, 31:18), marchand (31:14).

סיג : scorie (25:4, 26:23). Voir aussi la racine נסג.

סלל : approfondir (4:8), route tracée (15:19, 16:17).

— Le verbe סלסל (4:8) est une forme littéraire de סלל.

סלה : intrigue (21:12), pervertir (11:3, 13:6, 15:4, 19:3, 22:12).

סתר : secret (9:17), en cachette (21:14, 27:5), [se] cacher (22:3, 27:12), masquer (25:2).

ע

עבד : cultiver (12:11, 28:19), esclave (11:29, 12:9, 19:10, 22:7, 29:19, 29:21, 30:10, 30:22), serviteur (14:35, 17:2).

עבר : désobéir (8:29), dévoyé (**26:10**), fauter (14:16), passer (4:15, 7:8, 9:15, 10:25, 22:3, 26:17), passer outre (27:12), provoquer la colère (20:2), s'enflammer (26:17), traverser (24:30).

עברה : colère (21:24), furie (11:4, 11:23, 14:35, 22:8).

עד : témoin (6:19, 12:17, 14:5, 14:25, 19:5, 19:9, 19:28, 21:28, 24:28, 25:18).

עוה (נעוה-לב) : tordu (**12:8**).

עוז : renforcer (8:28), exaspérer (21:14), force (21:22, 30:25, 31:17), vaillant (24:5, 31:25).

מעוז : forteresse (10:29).

מבטח-עז : force d'âme (14:26), voir aussi בטח.

קרית עוז : citadelle (10:15, 18:11, 18:19), voir aussi קריה.

מגדל עוז : tour fortifiée (18:10).

העז [ב]פניו : sans pudeur (7:13), oser en face (**21:29**).

עזות : insolence (**18:23**).

עול : injustice (22:8, 29:27).

עולם : éternel (8:23, **10:25**, 10:30, 22:28, 23:10, 27:24).

עון : crime (5:22, 16:7).

עוה : survoler (**23:5**), s'envoler (23:5, 26:2),

עזב : abandonner (2:13, 2:17, 3:3, 4:2, 4:6, 15:10, 27:10, 28:4), se détacher de 28:13), négliger (10:17), renoncer (9:6).

עטרת : couronne (12:4, 14:24, 17:6), diadème (4:9, 16:31).

Lexique

עֵיֶף : fatigué (25:25). Selon Saadia Gaôn, il faudrait peut-être traduire « altéré, assoiffé ».

עִיר : ville (1:21, 25:28, 21:22), non traduit (16:32).

עֶכֶס : chaîne (7:22).

עֶכַר : ternir (11:17, 11:29, 15:6, 15:27).

— En général, Rabbénou Yona interprète l'expression ביתו-שארו עֶכַר dans le sens d'une privation des besoins naturels du corps et de l'âme, à l'image des affamés dont le corps est devenu gris.

עֲלוּקָה : sangsue (30:15).

עֲלוֹז : se réjouir (23:16).

עֲלוֹס : goûter aux joies de (7:18).

עֲלִי : pilon (27:22).

— C'est la traduction de Rachi qui précise qu'il est nommé ainsi « parce qu'il s'élève (עולה) et s'abat ».

עֲלִיץ : triompher (11:10, 28:12).

עַם : peuple (11:14, 14:28, 24:24, 28:15, 29:2, 29:18, 30:25, 30:26).

עֲמַד : instituer (29:4), persister (12:7, résister (27:4), se tenir en présence de (25:6).

עֲמוּד : pilier (9:1).

עֲמַל : peine (16:26, 31:7), tromperie (24:2).

עֲמָק : gouffre (9:18), profond (18:4, 20:5, 22:14, 23:27, 25:3).

עֲנִי : pauvre (15:15, 30:14, 31:5, 31:9, 31:20), synonyme רש דל, אביון.

עֲנוּה : humble (3:34, 14:21, 15:33, 18:12, 22:4).

Lexique

ענש : châtement (17:26, 19:19, 21:11, 22:3, 27:12).

עפעפיים : œillades (6:25), paupières (4:25, 6:4, 30:13).

— Rachi sur 6:25 traduit par « luisets », qui sont des petites lucarnes, d'où « œillades ».

עץ חיים : arbre de vie (3:18, 11:30, 13:12, 15:4).

עצב : affliction (10:10, 10:22, 15:1, 15:13), effort (5:10, 14:23).

עצל : paresseux (6:6, 6:9, 10:26, 13:4, 15:19, 19:15, 19:24, 20:4, 21:25, 22:13, 24:30, 26:13, 26:14, 26:15, 26:16, 31:27).

עצם : os (3:8, 12:4, 14:30, 15:30, 16:24).

עצום : une foule de (7:26), puissance (18:18, 30:26).

עצר : enceinte (30:16), [négation] irrésolu (25:28).

עקב : découler (22:4).

עקש : insidieux (2:15, 4:24, 6:12, 10:9, 19:1, 28:6), prévention (8:8), tortueux (11:20, 17:20, 22:5, 28:18).

— Le terme עקשות signifie globalement une torsion et une déformation de la vérité et de la justice.

ערב : garant (6:1, 11:15, 17:18, 20:16, 22:26, 27:13), fréquenter (20:19, 24:21), se mêler (14:10), soir (7:9).

ערב : doux (3:24, 13:19, 20:17).

עריץ : tyran (11:16).

ערמה : subtilité (1:4, 8:5, 8:12, 12:16, 12:23, 13:16, 14:8, 14:15, 14:18, 15:5, 19:25, 22:3, 27:12).

Lexique

ערר : éveiller (10:12).

עשק : abuser de quelqu'un (14:31, 22:16, 28:3), opprimer (28:16, 28:17).

— L'abus est différent du vol. Selon Rambam (*Michnè Torah, Hilkhot Guezèla*, 1:4) on appelle « abus » (עושק) le fait de ne pas restituer le bien d'autrui lorsqu'il le réclame ; comme par exemple un emprunt que l'on ne rembourse pas, une location que l'on ne paie pas, etc..

עשר : luxe (11:16), opulence (13:8), richesse (3:16, 8:18, 10:4, 10:15, 10:22, 11:28, 13:7, 14:20, 14:24, 18:11, 18:23, 21:17, 22:1, 22:2, 22:4, 22:7, 22:16, 23:4, 28:11, 28:20, 30:8).

עתד : prévoir (24:27).

עתק : solide (8:18).

העתיק : transcrire (25:1).

עתר : exagérer (27:6), cf. Ézéchiel 35:13.

פ

פגש : se répondre (22:2), se rencontrer (29:13), tomber sur (17:12).

פה : bouche (2:6, 5:7, 6:2, 10:6, 10:11, 10:14, 10:31, 10:32, 11:9, 11:11, 12:6, 12:14, 13:2, 13:3, 14:3, 15:2, 15:14, 15:28, 16:10, 16:23, 16:26, 18:4, 18:6, 18:7, 18:20, 19:24, 19:28, 20:17, 21:13, 21:23, 22:14, 24:7, 26:7, 26:9, 26:15, 26:28, 27:2, 30:20, 30:32, 31:8, 31:9, 31:26), verbosité (6:12), non traduit (4:5, 4:24, 7:2, 8:8, 8:29, 15:23).

חרב פיות : lame à double tranchant (5:4).

פי תהפכות : manque de parole (8:13), voir aussi 10:32.

פוח-יפיה : parler (6:19, **12:17**, 14:5, 14:25, 19:5, 19:9), enflammer (**29:8**).

פוץ : se répandre (5:16).

Lexique

מפיץ : hache (25:18), cf. Ézéchiel 9:2.

פוק : jaillir (3:13), susciter (8:35, 12:2, 18:24).

פור : s'annuler (15:22).

פור : disperser (11:24).

פה : nasse (7:23), trappe (22:5).

פחד : affres (1:33), crainte (1:26, 3:24, 3:25, 28:14), terreur (1:27).

פטר : percer (17:14).

פיד : l'heure (24:22), voir איד.

פלא : étonner (30:18).

פלאג : torrent (5:16), cours [des eaux] (21:1).

פלה : percer (7:23).

פלך : fuseau (31:19).

פלט : évaluer (4:26, 5:6, 16:11).

פנה : se présenter (17:8).

פנים : aspect (27:23), visage (7:15, 15:13, 16:15, 27:19), devant (29:26), faire face à (17:24, 27:17), non traduit (14:12, 19:6, 24:31).

על אפניו : significations (25:11), voir aussi אפן.

לפני : annoncer (18:12), aux yeux de (4:3), devant (14:19, 17:18, 22:29, 25:6, 25:26, 30:30), en sa présence (8:30, 18:16, 25:7), présager (16:18, 18:12), non traduit (16:25, 25:5, 27:4).

Lexique

את אשר לפניך : ce à qui-quoi tu as affaire (23:1).

להכיר פנים : faire acception de personne (24:23, 28:21).

לשאת פנים : consentir (6:35, 18:5).

להעיו [ב]פניו : sans pudeur (7:13), oser en face (**21:29**).

פנינים : perles (3:15, 8:11, 20:15, 31:10).

פנק : gâter (29:21).

פסח : boiteux (26:7).

פעם : parfois (7:12), pas (29:5).

פצע : blessure (20:30, 27:6), plaie (23:29).

פקד : [négation] à l'écart de (19:23).

פקח : ouvrir [les yeux] (20:13).

פרד : disloquer (16:28, 17:9, 18:18), isoler (18:1, 19:4).

פרי : fruit (1:31, 8:19, 11:30, 12:14, 13:2, 18:20, 18:21, 27:18), salaire (31:16), œuvre (31:31).

פרח : s'épanouir (11:28, 14:11).

פרע : refuser d'entendre (13:18, 15:32), rejeter (1:25, 4:15), renier (**8:33**), régresser (**29:18**).

— Dans son commentaire sur 1:25, Ramak explique que le verbe **פרע** signifie « jeter derrière soi », de là provient l'expression **למפרע** (« rétrospectivement ») dans la langue du Talmud. On dirait en français « tourner le dos à quelque chose ». Le mot est employé parfois pour signifier un rejet de l'erreur et du mal (4:15), mais le plus souvent il est dirigé contre la vérité et le bien et signifie leur abandon (1:25, 13:18, 15:32).

פריץ : déborder (3:10), béant (25:28).

Lexique

פרש : [*parach*, avec un *Chin*] piquer (**23:32**).

פרש : [*paras*, avec un *Sin*] étaler (13:16), tendre (29:5, 31:20).

פשע : déchoir (17:19, 18:19, 28:2, 28:21), défaillance (10:12, 10:19, 17:9), défaut (28:13), faillite des mœurs (29:16), faute (12:13, 28:24, 29:6), travers (29:22), non traduit (19:11).

פסק : béer (13:3).

פת : pain (17:1), quignon de pain (23:8, 28:21), voir aussi **להם**.

פתה-פתי : naïf (1:4, 1:22, 1:32, 7:7, 8:5, 9:4, 9:6, 9:13, 9:16, 14:15, 14:18, 19:25, **20:19**, 21:11, 22:3, 27:12), séduire (1:10, 16:29, 24:28, 25:15).

פתאום : subitement (3:25, 6:15, 7:22, 24:22).

פתח : entrée (8:34, 9:14), ouvrir (24:7, 31:8, 31:9, 31:26), porte (8:3, 17:19), seuil (1:21, 5:8, 8:6).

פתע : soudain (6:15, 29:1).

צ

צאה : excrément (30:12).

צדק : probité (1:3, 2:9, 16:13, 25:5, 31:9), [le] droit (8:15, 12:17), justifier (17:15, 18:17), légitime (8:8).

צדקה : charité (8:20, 10:2, 11:18, 11:19, 12:28, 13:6, 14:34, 15:9), équité (8:18, 11:4, 16:8, 16:12, 16:31, 21:3, 21:21), probité (11:5, 11:6).

— Dans notre traduction du mot **צדקה** les termes « équité » et « charité » sont le plus souvent remplaçables l'un par l'autre.

צדיק : juste (2:20, 3:33, 4:18, 9:9, 10:3, 10:6, 10:7, 10:11, 10:16, 10:20, 10:21, 10:24, 10:25, 10:28, 10:30, 10:31, 10:32, 11:8, 11:9, 11:10, 11:21, 11:23, 11:28, 11:30, 11:31, 12:3,

Lexique

12:5, 12:7, 12:10, 12:12, 12:13, 12:21, 12:26, 13:5, 13:9, 13:21, 13:22, 13:25, 14:19, 14:32, 15:6, 15:28, 15:29, 17:15, 17:26, 18:5, 18:10, 20:7, 21:12, 21:15, 21:18, 21:26, 23:24, 24:15, 24:16, 24:24, 25:26, 28:1, 28:12, 28:28, 29:2, 29:6, 29:7, 29:16, 29:27, 30:26).

צוד : capturer (6:26), chasse (12:27).

מצוד : repaire (12:12).

צוה-מצוה : précepte (2:1, 3:1, 4:4, 6:20, 6:23, 7:1, 10:8, 13:13, 19:16).

צוף : pain de miel (16:24).

צוקה : détresse (1:27).

ציר [אמונים-נאמן] : un envoyé [digne de foi] (13:17, 25:13).

צלה : [négation] échouer (28:13).

צלחת : assiette (19:24, 26:15).

צנים : épiniers (22:5).

צנע : pudique (11:2).

צעד : foulée (30:29), marche (16:9), pas (4:12, 5:5, 20:24), diriger ses pas (7:8).

צפה : surveiller (15:3, 31:27).

מצופה-צפה : plaqué (26:23).

צפן-צפון : tendre un traquenard (1:11, 1:18), conserver au fond de soi (2:1, 7:1), dissimuler (10:14), contenir (27:16), mettre en réserve (13:22), réserver (2:7).

צפעני : aspic [traduction incertaine] (23:32).

Lexique

צרב : griller (16:27).

צרה : oppression (1:27, 11:8, 12:13, 17:17, 24:10, 25:19), réduire (4:12, 24:10), exigu (23:27), tourments (21:23).

— Rachi sur 23:27 traduit par « étroit, étreinte ».

צרה : creuset (17:3, 27:21), fondeur (25:4), limpide (30:5).

ק

קאה : vomir (23:8, 25:16, 26:11).

קבב : maudire (11:26, 24:24).

קבל : accepter (19:20).

קבע : spolier (22:23).

קבץ : récolter (13:11, 28:8).

קדם : antérieur-antan (8:22, 8:23).

קדש : sacrer (**20:25**)

קדשים : gens réservés (**9:10**, 30:3).

— Cette traduction du mot קדשים suppose une longue explication qui ne peut trouver place ici. Voir le commentaire de Radak sur 9:10.

קוה : espérer (10:28, 11:7, 11:23, 19:18, 20:22, 26:12, 29:20).

קום : dominer (28:28), instaurer (30:4), se dresser (24:22, 28:12, 30:31), se lever (6:9, 24:16, 31:15, 31:28), se réaliser (15:22, 19:21).

קויץ : avoir de l'amertume (3:11).

Lexique

קוץ : se réveiller (6:22, 23:35).

קטרת : aromate (27:9).

קלון : infamie (3:35, 6:33, 9:7, 11:2, 12:16, 13:18, 18:3, 22:10).

קלל : maudire (20:20, 27:14, 30:10, 30:11).

קנא : envier (3:31, 23:17, 24:1, 24:19), jalousie (**6:34**), rancune (14:30, 27:4).

קנה : acquérir (1:5, 4:5, 4:7, 8 :22, 15:32, 16:16, 17:16, 18:15, 19:8, 20:14, 23:23), tirer (4:7).

קסם : révélation (16:10).

קצה : au bout (17:24), amputer (**26:6**).

קצין : chef (6:7), prince (25:15).

קריה : Cité (11:10, 29:8).

קרית עזו : citadelle (10:15, 18:11, 18:19).

קרץ : cligner [de l'œil] (6:13, 10:10), pincer [les lèvres] (16:30).

קרת : Cité (**8:3**, 9:3, 9:14, 11:11).

קשה : durcir (28:14, 29:1).

קשט : pertinence (22:21).

קשר : nouer (3:3, 6:21, 7:3).

Lexique

ר

ראש : commencement (8:26), entrée (1:21), sommet (8:2, 23:34), tête (1:9, 4:9, 25:22), non traduit (10:2, 11:26).

מראש : dès l'origine (8:23).

ראשון : d'abord (20:21), premier (18:17).

ראשית : prémices (**1:7**, 3:9, 4:7, 8:22), entamer (17:14).

ראמות : voir רום.

רבד : draper (7:16, 31:22).

רבץ : couche (24:15).

רגז : s'emporter (29:9).

רגל : jambe (6:13, **19:2**, 26:6), pied (1:16, 3:23, 3:26, 4:27, 5:5, 6:18, 6:28, 7:11, 25:17, 25:19), non traduit (1:15, 4:26).

רגן : diffamer (**16:28**, 18:8, 26:20, 26:22).

רדם : dormir (10:5, 19:15).

רדה : harceler (19:7), poursuivre (11:19, 12:11, 13:21, 15:9, 28:1, 28:19), s'évertuer (21:21).

רהב : honorer (**6:3**).

רוה : s'enivrer (5:19, 7:18), sustenter (**11:25**).

רוזן : magistrat (8:15, 31:4).

רוח : éloquution (17:27), esprit (1:23, 11:13, 15:4, 16:2, 18:14, **25:28**), souffle (29:11), vent (11:29, 25:14, 25:23, 27:16, 30:4).

Lexique

רוח-נכאה : esprit déprimé (15:13, 17:22, 18:14).

קצר-רוח : emportement (14:29).

גבה-רוח : arrogance (16:18).

שפל-רוח : effacé, effacement (16:19, 29:23).

משל-ברוחו : tempérant (16:32).

רם, רום : élever (4:8, 14:34, **24:7**), hauteur (25:3), instituer (11:11).

מרום : mont (8:2, 9:3, 9:14).

רום עינים-עינים רמות : regard hautain (6:17, 30:13), suffisance (21:4).

תרומה : contribution (29:4).

מרים : octroyer (3:35, 14:29).

רוע-רע : brigand (12:12), chagrin (25:20), crime (24:16), désoler (11:15, 13:20), funeste (6:24, 12:13, 15:10, 15:15, 16:4, 29:6), gâter (25:19), mal (2:14, 3:7, 3:29, 3:30, 4:27, 6:14, 6:18, 8:13, 11:19, 11:21, 12:20, 12:21, 13:17, 13:19, 13:21, 14:16, 14:22, 16:6, 16:17, 16:30, 17:13, 20:8, 20:22, 20:30, 21:10, 22:3, 24:8, 24:18, 24:20, 27:12, 31:12), malheur (1:16, 1:33, 5:14, 11:15, 17:20, 19:23, 20:14, 21:12, 28:14), malignité (8:13), malveillance (14:32, 16:27, 26:23), mauvais (14:19, 15:3, 15:26, 24:1, 28:5), méchanceté (26:26), nuire (2:14, 4:16), insanité (15:28), violence (11:27, 17:11).

רע עין : avare (23:6), avide (28:22).

מרע : scélérat (17:4, 24:19).

רוץ : courir (1:16, 4:12, 6:18, 18:10).

רוש-ריש : indigent (28:3), misère-misérable (6:11, 10:4, 10:15, 13:18, 13:23, 14:20, 17:5, 19:1, 19:7, 19:22, 22:2, 24:34, 28:6, 28:19, 28:27, 29:13, 30:8, 31:7), modeste (13:8), pauvre (18:23, 22:7), synonyme **דל, עני** אביון.

רשש : s'appauvrir (13:7).

רזון : principat (14:28).

רחוב : rue (1:20, 5:16, 7:12, 22:13, 26:13).

רחם : apitoiement (12:10), prendre en pitié (28:13).

Lexique

רחם : utérin (30:16).

ריב : discorde (17:1), dispute (15:18, 18:6, 20:3, 25:8, 26:21, 30:33), [se] quereller (3:30, 17:14, 18:17, 22:23, 23:11, 25:9, 26:17).

ריפה : grain (27:22).

ריק : futilité (12:11, 28:19).

רכל : médire (11:13, 20:19).

רמה : abuser quelqu'un (26:19).

מרמה : fraude (11:1, 12:5, 14:25, 20:23), manigance (12:17, 12:20, 14:8, 26:24).

רמיה : perfidie (10:4, 12:24, 12:27, 19:15).

רעב : avoir faim-affamer (6:30, 10:3, 19:15, 25:21, 27:7).

רעה-רעע : affectionner (15:14), ami (19:4), diriger (10:21), faire sa compagnie de (13:20, 22:24), fréquenter (22:11, 28:7), rival (18:17), semblable (3:28, 3:29, 6:1, 6:3, 11:9, 11:12, 12:26, 14:20, 14:21, 16:29, 17:17, 17:18, 18:24, 19:4, 21:10, 24:28, 25:8, 25:9, 25:17, 25:18, 26:19, 27:9, 27:10, 27:14, 27:17, 29:5), société (19:6).

אשת רעהו : l'épouse d'autrui (6:29).

רפא-מרפא : délivrer (15:4), guérir (16:24), remède (3:8, 6:15, 29:1), soulager (4:22, 12:18, 13:17).

רפאים : ombres (2:18, 9:18, 21:16).

רפה-מרפא : conciliant (14:30), faiblir (4:13, 18:9), flancher (24:10).

רפט : ramper (6:3).

רפש : devenir fangeux (25:26).

Lexique

רצה-רצון : préférer (3:12), faveur (8:35, 12:2, 14:35, 16:15, 18:22, 19:12), agréer (10:32, 11:1, 11:20, 12:22, 16:7), trouver gré (16:13), désir (15:8), concorde (11:27, 14:9).

— Rachi traduit parfois par « apaisement » (11:27 et 14:9).

רצה : périr assassiné (22:13).

רקב : pourrir (10:7, 12:4, 14:30).

רשע : forfaiture (4:17), inique (2:22, 3:25, 3:33, 4:14, 4:19, 5:22, 8:7, 9:7, 10:2, 10:3, 10:6, 10:7, 10:11, 10:16, 10:20, 10:24, 10:25, 10:27, 10:28, 10:30, 10:32, 11:5, 11:7, 11:8, 11:10, 11:11, 11:18, 11:23, 11:31, 12:3, 12:5, 12:6, 12:7, 12:10, 12:12, 12:21, 12:26, 13:5, 13:6, 13:9, 13:17, 13:25, 14:11, 14:19, 14:32, 15:6, 15:8, 15:9, 15:28, 15:29, 16:4, 16:12, 17:15, 17:23, 18:3, 18:5, 19:28, 20:26, 21:4, 21:7, 21:10, 21:12, 21:18, 21:27, 21:29, 24:15, 24:16, 24:19, 24:20, 24:24, 25:5, 25:26, 28:1, 28:4, 28:12, 28:15, 28:28, 29:2, 29:7, 29:12, 29:16, 29:27), nuisance (12:2).

רשש : voir רש-ריש.

רשת : filet (1:17, 29:5).

ש

שאה : fléau (1:27, 3:25).

שאול : enfer (1:12, 5:5, 7:27, 15:11, 15:24, 23:14, 27:20), tombeau (9:18, 30:16).

— Selon Radak sur 5:5, le mot שאול signifie soit le tombeau, soit l'endroit du châtement des iniques (l'enfer).

שאנן : protégé (1:33).

שאר : corps (5:11), chair (11:17).

שבט : barre (22:8), trique (10:13, 13:24, 23:13, 23:14, 26:3, 29:15), verge (22:15).

Lexique

שבע : être payé de (14:14), jusqu'à saturation (3:10), se lasser de (25:17), se rassasier (1:31, 5:10, 12:11, 12:14, 13:25, 18:20, 20:13, 25:16, 27:7, 27:20, 28:19, 30:9, 30:15, 30:16, 30:22), se satisfaire de (19:23), se sustenter (18:20).

שבר : accablement (15:4), briser (6:15, 25:15), déchéance (16:18, 17:19, 18:12).

שבר : blé (11:26).

שבת : cesser (18:18, 20:3, 22:10).

שגב : élever (18:10 ; 11), être libéré (**29:25**).

שגה : égarer (**5:19**, 5:20, 5:23, 19:27, 20:1, 28:10).

שדד : capturer (**11:3**), forfait (21:7), piller (19:26, 24:2, 24:15).

שוא : absurde (30:8).

שוד : voir שדד.

שוט : fouet (26:3).

שוחה : fosse (22:14, 23:27).

שום : imposer (8:29), placer (23:2), installer (30:26).

שחד : corrompre (6:35, 17:8, 17:23), cadeau (21:14).

שחה : mortifier (12:25), précipiter (**2:18**), se courber (14:19).

שחק : jouer (8:31, 10:23), plaisanter (14:13, 26:19, 29:9), rire (1:26, 8:30, 31:25).

שחר : [re]chercher (1:28, 7:15, 8:17, 11:27, 13:24).

Lexique

שחת : anéantir (11:9), fosse (26:27, 28:10), gâcher (6:32, 23:8).

משחת : souillé (25:26).

משחית : bandit (18:9, 28:24).

שטה : se détourner (4:15), se dévoyer (7:25).

שיבה : l'âge (16:31, 20:29).

שיח : s'entretenir (6:22), commérage (23:29).

שיר : chanter (25:20), poème (25:20).

שית : méditer (24:32, 26:24), vouer son cœur (22:17, 27:23).

שית זונה : attifé comme une prostituée (**7:10**).

שכב : [se] coucher (3:24, 6:9, 6:10, 6:22, 7:17, 22:27, 23:34, 24:33).

שכה : oublier (2:17, 3:1, 4:5, 31:5, 31:7).

שכל (avec un *Sin*) : expliquer (21:11), intelligence (3:4, 10:5, 10:19, 12:8, 13:15, 14:35, 15:24, 16:20, 16:22, 16:23, 17:2, 19:11, 19:14, 21:16, 23:9), prospérer (**21:12**), réfléchir (**1:3**), réussir (17:8).

שכן : habiter (2:21, 7:11, 8:12, 10:30), séjour (1:33), voisin (27:10).

שכר (avec un *Sin*) : retenir dans ses filets (**11:18**), nourrir (**26:10**).

— Sur 11:18 Rachi traduit par « éluse ».

שכר (avec un *Chin*) : enivrer (31:4), ivresse (20:1, 31:6), ivrogne (26:9).

— Pour ces traductions, voir Targoum Onqelos et Rachi sur Nombres 6:3.

שלוה : illusion (**1:32**), quiétude (17:1).

שלל : affaire (31:11), butin (1:13, 16:19).

Lexique

שלח : employer (31:19), envoyer (9:3), livré à lui-même (29:15), lotir (17:11), mandater (10:26, 22:21, 25:13), messenger (26:6), non traduit (31:20).

שלח מדנים : fomenter des querelles (6:19, 16:28).

שלישיה : un maître ouvrage (22:20).

שלם : intègre (11:1), payer (6:31, 7:14, 11:31, 22:27), récompenser (25:22), réconcilier (16:7), rendre (20:22), rétribuer (13:13, 13:21, 19:17).

שלום : paix (3:2, 3:17, 12:20).

זבה שלמים : l'offrande d'un sacrifice (7:14).

שם : nom (10:7, 18:10, 21:24, 22:1, 30:4, 30:9).

שמד : anéantir (14:11).

שמח : être content (2:14, être heureux (12:25, 23:25), festoyer (21:17), joie-se réjouir (5:18, 10:1, 10:28, 12:20, 14:10, 14:13, 15:13, 15:20, 15:21, 15:23, 15:30, 17:5, 17:21, 17:22, 21:15, 23:15, 24:17, 27:9, 27:11, 29:2, 29:3, 29:6), rayonner (13:9).

שמים : cieux (3:19, 8:27, 23:5, 25:3, 30:4, 30:19).

שממית : araignée (30:28).

שמר : prendre soin (2:8), veiller sur (2:11, 6:22, 21:23), être attentif à (4:4, 13:18, 15:5), se soucier de (5:2, 7:2, 19:8, 19:16, 27:18), garder (4:6, 4:21, 4:23, 6:24, 7:1, 7:5, 8:34, 21:23), perpétuer (2:20, 8:32, 13:3, 16:17, 19:16, 22:5, 29:18), souffrir [i.e. supporter] (10:17), conserver (22:18, 28:4), protéger (14:3).

שנאה : abhorrer (29:24), ennemi (25:21, 26:24), haïr (1:22, 1:29, 5:12, 6:16, 8:13, 8:36, 9:8, 10:12, 10:18, 11:15, 12:1, 13:5, 13:24, 14:17, 14:20, 15:10, 15:17, 15:27, 19:7, 25:17, 26:26, 26:28, 28:16, 29:10, 30:23).

שנה : détourner (31:5), répéter (26:11), ressasser (17:9, 24:21).

שען : se reposer (3:5).

Lexique

שער : évaluer (23:7).

שער : portique (8:3, 14:19, 22:22, 24:7, 31:23, 31:31).

שעשע : ravissement (8:31).

שפה : lèvre (5:2, 5:3, 7:21, 8:6, 8:7, 10:8, 10:10, 10:13, 10:18, 10:19, 10:21, 10:32, 12:13, 12:19, 12:22, 13:3, 14:3, 14:7, 14:23, 15:7, 16:10, 16:13, 16:21, 16:23, 16:27, 16:30, 17:28, 18:6, 18:7, 18:20, 19:1, 20:15, 20:19, 22:11, 22:18, 23:16, 24:2, 24:26, 24:28, 26:23, 26:24, 27:2), non traduit (4:24, 17:4, 17:7).

שפט : condamnation (19:29), débattre (**29:9**), juger (8:16, 29:17, 31:9).

משפט : justice, c'est la traduction de Rachi [sur 16:11, 19:28, 28:5] (1:3, 2:8, 2:9, 8:20, 12:5, 13:23, 16:8, 16:10, 16:11, 17:23, 21:3, 21:7, 21:15, 28:5, 29:4), droit (18:5), jugement (16:33, 19:28, 24:23, 29:26).

שפל : abaisser (25:7, 29:23), être effacé (16:19).

שקד : adhérer (8:34).

שקה : sève (3:8), faire boire (25:21).

שקט : apaiser (15:18).

שקר : médire (6:17), mentir (6:19, 10:18, 12:17, 12:19, 12:22, 13:5, 14:5, 17:4, 19:5, 19:9, 20:17, 21:6, 25:14, 25:18, 26:28, 29:12, 31:30), tromper (11:18), forfanterie (**17:7**).

שר : prince (8:16, **19:10**), dirigeant (28:2).

שרר : corps (3:8). Le mot est écrit שר, mais le *Dagèch* sous le *Rèch* signifie un doublement de la lettre. Comp. Cantique des Cantiques 7:3 (« nombril »), selon Saadia Gaôn le nombril est le siège de la force du corps.

שרש : cause (12:3, 12:12).

שתק : apaiser (26:20).

ת

תאווה : voir אווה.

תבואה : moisson (3:9, 10:16, 14:4, 16:8, 18:20), récolte (3:14, 8:19).

תבונה : voir בינה.

תבל : monde (8:26, 8:31).

תגר : voir גרה.

תהום : abîme (3:20, 8:24, 8:27, 8:28).

תהפכות : voir הפך.

תוגה : chagrin (10:1, 14:13, 17:21).

תוחלת : espérance (10:28, 13:12), souhait (11:7).

תוכחה : voir יכח.

תושיה : clairvoyance (2:7, 3:21, 8:14, 18:1).

תחבולה : voir חבל.

תחנון : voir חנן.

תחת : voir חתה.

Lexique

תחר : voir חרה.

תכנים : médiations (**29:13**), de la racine תוך.

תכן : le fond (24:12).

'ה' **תכן** ... : *Dieu s'immisce* (16:2, 21:2).

תם-תמים : bonnement (10:9), honnête (1:12, 2:7, 2:21, 10:29, 11:5, 28:10, 29:10), simplicité (11:3, 11:20, 13:6, 19:1, 20:7, 28:6, 28:18).

תמד : soutenir (3:18, 4:4, 11:16, 28:17, 29:23, 31:19), porter (5:5), être pris (5:22).

תנומה : repos (6:4, 6:10), hébétude (23:21).

תפלה : prière (15:8, 15:29, 28:9).

תעב : [avoir en] [être un] dégoût (3:32, 6:16, 11:1, 11:20, 12:22, 13:19, 15:8, 15:9, 15:26, 16:5, 16:12, 17:15, 20:10, 20:23, 21:27, 24:9, 28:9, 29:27), immondice (26:25), répugner (8:7).

תעה : se fourvoyer (7:25, 10:17), être floué (12:26, 14:22), s'égarer (21:16).

תענוג : jouissance (19:10).

תפארת : noblesse (4:9, 17:6, 28:12), grandeur (16:31, 19:11, 20:29).

תקע כף : serrer la main (6:1, 11:15, 22:26).

ÉTUDES ET
APPROFONDISSEMENTS

MEÏRI

INTRODUCTION AU LIVRE DES *PARABOLES*

Mèna'hèm fils de Rabbi Salomon de la maison de Meïr dit : Le sage parfait a écrit : « Les dires de l'homme sagace sont une grâce, les lèvres du sot les engloutissent » (Ecclésiaste 10:12).

LES TROIS LIVRES DU ROI SALOMON¹

Le roi Salomon rédigea les trois livres rapportés en son nom. Il s'agit de *Michlé*, *Kohélét* et *Chir Hachirim*². Aucun de ses ouvrages, cependant, n'a été inclus dans la catégorie des livres des *Prophètes* mais uniquement dans la catégorie des *Écrits*, comme d'ailleurs tous les autres ouvrages rédigés sous l'inspiration sainte (רוח הקודש)³. Car Salomon n'était pas un prophète, et même s'il est écrit : « A Guivôn, Dieu apparut à Salomon » (I Rois 3:5), il est précisé aussitôt qu'il s'agissait d'un « rêve nocturne » ; et la remarque est renforcée à la fin du récit, lorsqu'il est dit : « Salomon se réveilla et ce [n']'était [qu']un rêve » (*ibid.* 15), afin que l'on ne s'abuse pas, du fait de sa grande sagesse, en le considérant comme un prophète. En effet, même si le rêve est l'un des modes de la prophétie, il ne suffit pas à qualifier quelqu'un de prophète de façon absolue⁴. D'ailleurs, on ne trouve dans ses œuvres aucune description d'événements futurs ni mention qu'il aurait été envoyé vers le peuple pour corriger son comportement et le

¹ Le découpage des parties et leur titre sont du traducteur. L'introduction de Meïri à *Michlé* est très proche, parfois terme à terme, de l'introduction de son contemporain Moché ibn Tibbôn à son commentaire du *Cantique des Cantiques*. On peut donc, sans équivoque, rattacher le point de vue de Meïri au mode d'interprétation philosophique des textes bibliques.

² Les explications de Meïri supposent que l'on connaisse la signification des premiers mots qui donnent leur titre aux livres : *Michlé Chelomo* signifie « paraboles de Salomon », *Kohélét* (Ecclésiaste) désigne le « recueil » de ses paroles et *Chir HaChirim* (Cantique des Cantiques) signifie « le poème des poèmes ». Nous avons conservé les noms hébraïques de ces ouvrages dans notre traduction de ce texte, car Meïri fait systématiquement appel à leur signification.

³ La Bible (*Tanakh*) est divisée en trois parties : le Pentateuque (תורה, *Torah*), les Prophètes (נביאים, *Nèviim*), et les Écrits (כתובים, *Ketouvim*). Pour Meïri, cette classification correspond à trois niveaux d'inspiration, voir plus loin. La source principale de Meïri est Rambam, *Guide* II, 45.

⁴ Sur le rêve cf. *Berakhot* 57 a.

pousser à revenir du mal, contrairement aux ouvrages inclus dans la catégorie des livres des *Prophètes*. Ses paroles, ses remontrances et ses instructions morales (מוסריו) sont l'expression de sa sagesse, selon la voie de tout sage parfait. Sa perfection fut d'autant plus grande qu'il s'enveloppa de l'inspiration divine (רוח אלהים), laquelle épancha sur sa langue une influence divine (שפע אלהי), et qu'il s'exprima sous son inspiration sainte (רוח הקודש), comme nous l'indiquions déjà dans l'introduction à notre commentaire du livre des Psaumes¹.

Il existe cependant une controverse entre nos maîtres au sujet d'une partie de ses ouvrages, pour décider s'ils relèvent effectivement tous de ce niveau, je veux dire s'ils ont tous été écrits sous l'inspiration sainte. Ainsi, dans la *Michna*², les sages dirent d'abord de manière générale que tous les écrits inspirés (כתבי הקודש) rendent les mains impures, ce qui comprend non seulement les livres de la Torah et des Prophètes, dont l'inspiration est manifeste, mais aussi tous les ouvrages inclus dans la catégorie des *Écrits*, qui montrent un degré d'inspiration inférieur à celui des livres prophétiques³. Puis ils dirent de façon plus détaillée :

De l'avis unanime, *Chir Hachirim* et *Kohélét* rendent les mains impures. Rabbi Yehouda dit : Non, de l'avis unanime *Chir Hachirim* rend les mains impures, mais il y a controverse entre les sages s'agissant de *Kohélét*. Rabbi Yossi dit : Non, de l'avis unanime *Kohélét* rend les mains impures⁴, mais il y a controverse entre les sages s'agissant de *Chir Hachirim*.

¹ « Nous avons appris de nos maîtres que la sainteté (קדושה) des textes bibliques comporte différents degrés. La sainteté de la *Torah* est supérieure à celle de tous les autres livres ; puis vient la sainteté des livres des *Prophètes*, qui est intermédiaire entre la sainteté de la *Torah* et celle des *Écrits* ; enfin, la sainteté des *Écrits* est inférieure aux deux précédentes. Il semble aussi que les *Écrits* ne relèvent pas de la prophétie au sens absolu du terme, mais qu'ils ont été écrits cependant sous l'inspiration sainte (רוח הקודש). La différence entre la prophétie et l'inspiration sainte est que la prophétie n'advient qu'à celui qui est originellement et naturellement parfait au niveau des deux facultés nécessaires à la prophétie, à savoir l'imagination et l'intellect, et dont la sagesse a atteint le terme de la perfection humaine. Lorsque la prophétie se produit à l'état de veille, elle s'accompagne, chez la plupart des prophètes, d'une altération des facultés sensibles, qui fait qu'ils se représentent parfois leur imagination sous la forme d'un homme qui leur parle, ou bien qu'ils entendent une voix leur communiquant des visions, et grâce à ces représentations, ils comprennent le sens de la prophétie. La prophétie se divise à son tour en différents degrés qui varient selon le plus et le moins ; mais la prophétie de Moïse notre maître n'est pas de la même espèce que celles des autres prophètes ; elle en est entièrement distincte et leur est supérieure sur bien des points... L'inspiration sainte représente le degré inférieur de la prophétie ; elle touche l'homme parfait dans son activité regardant les choses divines, que l'inspiration divine (רוח אלהים) éveille et qui place sur sa langue la louange et la reconnaissance, ou bien des paroles d'intelligence et de raison. » (*Perouch Ha-Meïri leTehilim*, p. 9). Au sujet des différents niveaux de prophétie, voir *Guide* II, 35-37 ; mais, Maïmonide ne dit rien de l'inspiration sainte (רוח הקודש). La hiérarchie qu'établit Meïri entre les *Écrits* et les *Prophètes* n'est pas acquise, comparez à Baalé Hatossefot sur *Baba Batra* 13 b, aux mots « Rabbi Juda dit, etc. ».

² Cf. *Yadaïm* 3:5.

³ « Rendre les mains impures » est une institution des sages destinées à protéger les livres de la Bible. Dans son commentaire sur la *Michna*, Rambam écrit : « A cette époque, les gens entreposaient la part du prélèvement (תרומה, *terouma*) à côté des livres de Torah, en se disant que tous les deux étant réservés (קודש), ils prennent place naturellement l'un à côté de l'autre. Mais les rats venaient manger la *terouma*, et rongeaient aussi les livres et les détruisaient. Les sages décrétèrent donc que tous les livres inspirés rendent impurs et invalident la *terouma* par simple contact » (*Zavim*, 5:12). Cette institution des sages obligeait donc les gens à ranger les livres loin de la *terouma*.

⁴ Texte corrigé d'après les Ms. Dans l'édition de Mechi Zaav, la phrase est négative ; c'est une erreur.

Le désaccord entre Rabbi Yehouda et Rabbi Yossi tient au fait suivant : ils savaient tous deux qu'il existait une controverse entre les écoles de Chamaï et Hillel au sujet de l'un de ces deux livres, soit *Chir Hachirim*, soit *Kohélét*, et que selon l'école de Chamaï l'un de ces livres ne rend pas les mains impures, tandis que selon l'école de Hillel tous deux rendent les mains impures, comme tout ouvrage inclus dans la catégorie des *Écrits*. Ainsi, dans le traité *Édouyot* (5:3), la chose est enseignée au nombre des problèmes que l'école de Chamaï trancha dans le sens d'un allègement, tandis que l'école de Hillel trancha dans le sens d'un durcissement¹. Rabbi Yehouda et Rabbi Yossi s'opposent au sujet du précédent désaccord. Selon Rabbi Yehouda, la controverse entre les deux écoles portait sur *Kohélét*, tandis qu'ils reconnaissaient tous que *Chir Hachirim* rend les mains impures ; selon Rabbi Yossi, c'est l'inverse². Or, les règles du Talmud montrent que lorsque les sages disent d'un livre qu'il ne rend pas les mains impures, c'est parce qu'ils pensent qu'il n'a pas été proféré sous l'inspiration sainte. La preuve en est que l'on objecte, dans le premier chapitre du traité *Mèguila* (7 a), à celui qui rapporte au nom de Chemouel que le livre d'Esther ne rend pas les mains impures, que Chemouel lui-même a dit que le livre d'Esther a été proféré sous l'inspiration sainte. Tu vois donc que l'un dépend de l'autre³. Tel est, ici aussi, l'enjeu de la controverse au sujet de l'un de ces deux livres. Il semble, de toute façon, que l'avis de Rabbi Yehouda est le plus juste, et que le désaccord entre les deux écoles portait sur *Kohélét*, puisqu'il est dit au même endroit :

Rabbi Chimon dit : *Kohélét* est au nombre des problèmes que l'école de Chamaï a tranché dans le sens d'un allègement et l'école de Hillel dans le sens d'un durcissement (*Yadaïm* 3:5).

Pareillement, dans une *Baraïta* du traité *Yadaïm* (2:6) on rapporte :

Rabbi Chimon fils de Mënassia dit que *Chir Hachirim* rend les mains impures alors que ce n'est pas le cas de *Kohélét*, car ce dernier n'est que l'enseignement de la sagesse de Salomon.

Autrement dit, la raison pour laquelle il ne rend pas les mains impures est qu'il n'est pas une œuvre inspirée. Et Rabbi Akiba dit à son tour dans la *Michna* (*ibid.*) :

De grâce, nul n'a jamais dit que *Chir Hachirim* ne rend pas les mains impures, car le monde tout entier n'est rien en regard du jour où a été donné *Chir Hachirim* !

¹ Si un livre ne rend pas les mains impures, sa manipulation et son rangement ne connaissent aucune restriction et ne produisent aucun embarras, c'est donc un « allègement ».

² Rabbi Yehouda : *Chir Hachirim* rend les mains impures, controverse à propos de *Kohélét* ; Rabbi Yossi : *Kohélét* rend les mains impures, controverse à propos de *Chir Hachirim*. L'auteur tranche plus loin dans le sens de Rabbi Yehouda.

³ Si un livre ne rend pas les mains impures, c'est que les sages ne le considèrent pas comme un livre inspiré, dont il faut prendre soin et qu'il faut éloigner de la *terouma*.

Et il explique ensuite que tous les livres inclus dans la catégorie des *Écrits* sont le fruit de l'inspiration sainte (רוח הקודש), et que « *Chir Hachirim* étant le saint des saints de l'inspiration (קודש הקודשים), la controverse ne peut porter que sur *Kohélét* ».

La cause de la controverse entre les sages au sujet de *Kohélét* est, semble-t-il, qu'ils constatèrent qu'en ce livre les choses sont exposées sous la forme d'une investigation philosophique ; et que son auteur ne s'appuie pas sur une opinion unique, mais fait état au contraire d'opinions opposées, et reste boiteux et indécis, ne sachant laquelle de ces opinions est la bonne. On sait qu'il fait ainsi allusion à certains endroits aux arguments de ceux qui s'opposent à nous, en fonction de ce qu'ils estiment être des preuves irréfutables, produites par la réflexion et l'argumentation logique, au sujet des principes de la Torah, tels la création du monde, les miracles, la providence, le châtement et la récompense, et autres choses semblables. Or, telle n'est pas la voie de celui qui parle sous l'inspiration sainte ; c'est, en revanche, le chemin de celui qui s'instruit en argumentant, qui réfléchit et s'efforce de connaître les choses par le seul examen de sa raison (מדרך חקירה ועיון), et qui, de ce fait, fait état d'opinions opposées et d'arguments contradictoires. Car la prophétie et l'inspiration sainte n'incluent en elles que la vérité ; or, la vérité ne peut être qu'une. Tel est le sens de la formule des sages rapportée précédemment, stipulant que *Kohélét* « n'est que l'enseignement de la sagesse de Salomon » ; car il fait connaître la controverse entre les héritiers de la Torah et les philosophes, et fait état de leurs arguments respectifs. Finalement, les sages décidèrent à la majorité que *Kohélét* relève lui aussi du même niveau que les autres livres de Salomon, comme en témoigne la déclaration de Rabbi Chimon fils d'Azaï dans le traité *Yadaïm* (*ibid.*) :

J'ai entendu de la bouche des soixante-douze anciens¹, le jour où les sages installèrent Rabbi Èlazar fils d'Azaria à la tête de la Yéchiva, que *Chir Hachirim* et *Kohélét* rendent tous deux les mains impures.

Pareillement, dans la *Baraïta* rapportée précédemment, à la suite de la formule stipulant que *Kohélét* « n'est que l'enseignement de la sagesse de Salomon », on réplique : N'aurait-il écrit que ce livre ? N'est-il pas dit explicitement de Salomon qu'il « rédigea trois mille paraboles et mille et cinq poèmes » (I Rois 5:12) ? On retrouve exactement la même réplique dans le traité *Mèguila* (7 a). Cela signifie que si *Kohélét* n'était pas un écrit inspiré, pourquoi les autres ouvrages l'auraient-ils été² ? Ce livre est donc bel et bien le fruit de l'inspiration sainte, et il a été placé en conséquence dans la catégorie des *Écrits*. Et bien qu'en ce livre se

¹ Les soixante-douze membres du Sanhédrin.

² Puisque l'Écriture ne distingue pas entre ses écrits, c'est qu'ils relèvent tous du même genre.

rencontrent des choses contradictoires, comme je l'ai indiqué plus haut, l'intention du roi Salomon dans cet ouvrage était d'établir au fond des cœurs la vérité de la foi dans les principes de la Torah, de détourner la multitude de la faute et de la conduire à la crainte de Dieu et à son amour. C'est pourquoi il s'efforça, selon sa force et sa sagacité, de prouver et de rendre claire la vérité de la foi dans les principes en question, de faire connaître la faiblesse des arguments de ceux qui les contredisent, qui nous effraient avec leurs preuves et nous affolent avec leurs démonstrations, afin de les soumettre à des pressions encore plus grandes et encore plus intenses. Ainsi, s'il fait allusion en ce livre à des choses closes et mêlées, c'est afin d'en montrer la faiblesse. Et c'est aussi la raison pour laquelle ses propos paraissent parfois se contredire. Enfin, à la fin de *Kohélét*, après avoir soumis toutes les opinions à une investigation philosophique, il distingua sous l'inspiration sainte la vérité de l'erreur et tria parmi les arguments ceux qu'il convient de choisir, et qui laissent à leur suite la bénédiction de la foi en l'enseignement reçu au sujet de la providence, de la récompense et du châtement, et des autres principes de la Torah. Et il conclut en disant :

En fin de compte, tout est entendu, crains le Souverain, veille à suivre ses préceptes, car c'est là tout l'homme. Car toute action, le Souverain la passera en jugement (...) qu'elle soit bonne ou mauvaise (*Kohélét* 12:13-14) ; et sache que tous ceux-là le Souverain les fera passer en jugement (*ibid.* 11:9).

Voyez à ce sujet ce que nous avons expliqué ailleurs¹.

ORDRE ET HIÉRARCHIE DES TROIS LIVRES

Nous conservons donc notre principe, selon lequel tous les *Écrits* sont le fruit de l'inspiration sainte (רוח הקודש), y compris le livre d'Esther, ainsi que l'ont établi les sages et comme il est expliqué dans le traité *Mèguila* (7 a). Il existe, cependant, une autre controverse au sujet des livres de Salomon, touchant leur ordre hiérarchique et l'époque de leur composition. Certains de nos sages disent que *Chir Hachirim* a été rédigé par Salomon dans sa jeunesse et *Kohélét* dans sa vieillesse, tandis que d'autres pensent l'inverse². Mais il paraît

¹ Cf. Meïri, *Hibour Ha-Téchouva*, p. 605 sq..

² Nous ne connaissons aucune source soutenant pareille controverse. *Chir Hachirim Rabba* 1:10 : « Salomon écrivit trois livres : *Michlé*, *Kohélét* et *Chir Hachirim*. Lequel écrivit-il en premier ? C'est une controverse entre Rabbi 'Hia Raba et Rabbi Yonatan. Rabbi 'Hia Raba dit : Il écrivit d'abord *Michlé*, puis *Chir Hachirim* et enfin *Kohélét*. Rabbi Yonatan dit : Il écrivit *Chir Hachirim* d'abord, puis *Michlé* et enfin *Kohélét* ». D'après cette version, tous sont d'accord sur le fait que *Kohélét* a été écrit en dernier ; le Midrach cité, le dit d'ailleurs

accepté par la majorité des sages, et en tous cas par les plus grands d'entre eux, que le niveau dont relève *Chir Hachirim* est supérieur à celui de tous les autres livres ; il a donc du être rédigé dans la vieillesse, une fois que son auteur s'est détaché de toute force matérielle. Les sages dirent, en effet :

Le monde entier n'est rien en regard du jour où fut donné *Chir Hachirim*.

L'expression « monde entier » n'inclut pas, cependant, les livres de la Torah et des Prophètes. Car cela signifierait qu'il y a en cet ouvrage des choses qui ne sont pas écrites dans la Torah ; or, il n'existe pas de signification profonde qui ne soit écrite dans la Torah, soit littéralement soit allusivement. Les sages dirent ainsi dans le *Midrach Chir Hachirim*, à propos du verset : « Il vous narra Son pacte » (Deutéronome 4:13), qu'il s'agit du livre de la Genèse qui est le commencement de la création du monde. Car comment le prophète Ézéchiel a-t-il su qu'il pouvait dévoiler l'organisation du Char au peuple d'Israël, sinon parce que tout est appris de la Torah, comme il est écrit : « Le roi me fit pénétrer dans ses appartements » (*Chir Hachirim* 1:4)¹. La formule « le monde entier n'est rien » s'applique en fait à la création de l'homme, qui est la cause finale de ce monde inférieur ; celle-ci n'est rien en regard du jour où l'homme parvient au but auquel il est destiné et qui est décrit allusivement dans *Chir Hachirim*. Car telle est la fin dernière, tel est le pieu sur lequel tout repose : la conjonction de l'âme, qui se sépare de cette matière dégoûtante et s'unit à l'intellect séparé². Tel est le sens du verset : « Qu'il m'embrasse des baisers de sa bouche » (*ibid.* 2) et dont l'abondance de bonheur et de jouissance lui fait dire : « Car tes seins sont meilleurs que le vin » (*ibid.*), le vin étant ce dont il est dit : « Il réjouit le Souverain et les hommes » (Juges 9:13). David dit à ce sujet, sur le mode de la parabole : « Tu défis mon cilice et me ceignis de joie » (Psaumes 30:12) ; le cilice est une allusion implicite au corps et à la matière, et David déclare donc qu'en se débarrassant de ceux-ci, il a pu se ceindre d'une joie véritable³.

explicitement un peu plus loin. Mais dans le traité *Baba Batra* (14 b) on dit que l'ordre des livres, non pas l'ordre selon lequel ils auraient été écrits, mais l'ordre dans lequel ils doivent être disposés et édités, est le suivant : *Michlé*, *Kohélét* et *Chir Hachirim*. Et Rachi explique que *Chir Hachirim* a été écrit par Salomon dans sa vieillesse. En d'autres termes, selon Rachi leur ordre de composition est reflété dans leur ordre d'édition. Mais, pour indiquer que *Chir Hachirim* est postérieur aux autres livres, Rachi invoque son seul avis personnel (« il me semble ») ; c'est-à-dire qu'il ne paraît pas connaître plus que nous la source de Meïri.

¹ Cf. *Chir Hachirim Rabba* 1:29. Puisque la Torah a raconté le récit de la création du monde, alors que ce genre d'enseignement est par nature réservé (cf. *Michna Haguiga* 2:1), Ézéchiel a su qu'il pouvait dévoiler aussi sa propre prophétie. En d'autres termes, c'est grâce à la Torah qu'il a su qu'il pouvait exposer, au moins allusivement, son enseignement touchant la métaphysique. Voir Rambam, Introduction du *Guide*, et l'explication de la prophétie de Ézéchiel au début de la troisième partie.

² L'immortalité de l'âme est acquise par la partie intellectuelle de l'âme, qui s'unit à l'Intellect Agent, lequel est la cause et le principe de l'intelligence humaine. Au sujet de l'Intellect Agent, voir plus loin dans les Extraits de Commentaires, chapitre IV, les propos de Meïri sur 8:22-31 et les notes.

³ La jonction avec l'Intellect Agent n'a lieu qu'après la mort.

Les sages dirent en outre, sur le mode du Midrach :

Un roi prit une mesure de blé et la remit aux mains d'un boulanger en lui disant : tires-en telle quantité de fleur de farine, telle quantité de balle et telle quantité de son, et choisis de quoi me faire un gâteau appétissant et bon. Il en va de même ici : tous les *Écrits* sont inspirés (הקודש), mais *Chir Hachirim* est le saint des saints de l'inspiration (קודש הקודשים) (*Chir Hachirim Rabba* 1:11).

Cette parabole, à mon avis, ne concerne que les livres du roi Salomon [et non l'ensemble des *Écrits*]. Elle signifie que les autres livres du roi Salomon ne sont qu'un palier, une introduction et un sentier qui mène à l'enjeu implicite de *Chir Hachirim*, c'est-à-dire à la fin dernière et au terme de la perfection humaine ; tout comme la mesure de farine n'a été remise au boulanger que pour qu'il en fasse un gâteau.

Nous en restons, dès lors, au principe énoncé par ceux qui considèrent *Kohélet* comme une œuvre de jeunesse, dans laquelle Salomon faisait connaître le résultat de sa réflexion et de son étude, menées sur le mode critique, ainsi que la manière dont il tria le bon grain de la balle et du son au fil de son enquête. Balle et son désigneraient donc les arguments de ceux qui contredisent les fondements de la Torah et récusent ce qui n'est pas absolument démontré. Et seul le bon grain demeura, c'est-à-dire qu'il se tint d'aplomb, ses raisons à l'appui, dans la foi de tout ce qu'implique l'existence de la Torah. Tel est l'enseignement qu'il communiqua au peuple, sur le mode traditionnel de l'enseignement reçu, en disant :

Sache que tous ceux-là le Souverain les fera passer en jugement (*Kohélet* 11:9) ; car toute action le Souverain la passera en jugement (*ibid.* 12:14) ; en fin de compte, tout est entendu, crains le Souverain et veille à suivre ses préceptes, car c'est là tout l'homme (*ibid.* 13)¹.

Pareillement, au sujet de l'immortalité de l'âme, il déclare : « L'esprit retourne vers le Souverain qui l'a donné » (*ibid.* 7), car il en avait déjà discuté auparavant en disant : « Qui sait si l'esprit de l'homme s'élève bien là-haut et si le souffle des bêtes descend là-bas, vers la terre » (*ibid.* 3:21), c'est-à-dire qui peut savoir cela sur le mode d'une véritable déduction ?

Puis il rassembla toutes sortes de sagesse, ainsi que ce qui a trait aux croyances et aux mœurs, et il rédigea sur ce sujet le livre des *Paraboles*, lequel comprend tout ce qui touche au comportement (הנהגה), à la vertu (נדָה) et à l'éthique (מוֹסֵר), ainsi que toutes sortes de sagesse, avec leur ordre et leur hiérarchie, aussi bien que toutes les formes de la foi véritable,

¹ A la fin du livre, Salomon n'enseigne plus sur le mode critique, à travers l'examen des thèses et leur discussion, mais sur le mode traditionnel de l'enseignement reçu, en fonction des valeurs morales de la Torah.

intellectuelles (עיוניות) et traditionnelles (מקובלות)¹, car tout cela fait partie du « bon grain ». Puis, à la fin, il le tamisa au crible de la vérité et, des éléments les plus purs, il fit sortir le gâteau qu'il attendait, autrement dit *Chir Hachirim* qui était son but depuis le début.

On peut expliquer autrement ce que les sages ont dit de l'ordre chronologique dans lequel furent rédigés ces livres, et supposer que tous furent enseignés par Salomon dans sa vieillesse, lorsqu'il devint sage et qu'il mena son âme à son achèvement par la perfection de la sagesse. Mais il les aurait agencés selon un ordre chronologique en fonction de leur thème². Il aurait ainsi conçu *Kohélêt* sur le thème de l'homme qui s'instruit en réfléchissant aux controverses d'opinions et aux conflits d'idées, après avoir donné préséance à la crainte de *Dieu* dans sa réflexion, et dont l'esprit ne tend ni à s'écarter ni à douter de la voie du vrai. Il aurait ainsi pris appui sur le principe qu'il énonce lui-même :

Tends l'oreille et écoute les dires des sages, mais voue ton cœur à Me connaître (22:17).

Les sages d'Israël soulignèrent que dans ce verset il n'est pas dit « à *les* connaître » mais « à *Me* connaître » ('*Haguiga* 15 b). Autrement dit, même si Je dénoue pour toi la corde, afin que tu entendes les dires des sages³, leurs preuves, leurs arguments et leurs démonstrations, que ton cœur cependant ne cède pas pour finir indécis et boiteux, mais « voue ton cœur à *Me* connaître », c'est-à-dire à connaître la Torah.

Je dispose pour ma part d'une autre explication du mot תשיח (*tachit*, traduit ici « voue ton cœur »), selon laquelle celui-ci recouvre l'idée de « fondement »⁴ ; ce qui revient à dire : enracine ton esprit et ton cœur dans la foi de la Torah, jusqu'à ce que tous les vents du monde ne puissent t'en séparer. J'entends, par cette expression, toutes les démonstrations et les preuves de ceux qui sont en controverse avec nous. Ainsi, tout ce que tu réussiras à rendre explicite par la réflexion est bien ; mais ce qui échappe à ta réflexion, laisse-le enraciné dans l'enseignement reçu. Nous avons déjà eu l'occasion de parler d'un sujet voisin dans certains de nos ouvrages, à propos du verset : « Tu ne saurais évaluer le chemin de la vie, sa voie se dérober sans que tu le saches » (5:6)⁵. Et tel est aussi essentiellement le sens des mots cités

¹ La foi dans les choses démontrables, qui découle de l'usage de l'intellect, et la foi dans les choses indémontrables, qui repose sur la confiance dans la tradition d'Israël.

² L'ordre entre les trois livres ne refléterait pas la vie de leur auteur, mais son intention littéraire et philosophique. La succession des livres formerait une sorte de plan pédagogique, menant le lecteur de l'enfance à l'âge adulte, puis à la parfaite maturité.

³ De tous les sages du monde, y compris les philosophes les plus opposés à l'enseignement de la Torah.

⁴ Voir plus haut, Notes Complémentaires sur 2:7, à propos de תשיח.

⁵ « Le chemin de la vie désigne la mise en pratique de la Torah et du précepte, qui sont à l'évidence un chemin et un sentier pour marcher devant *Dieu* sur les terres de la vie. Si tu veux donner mesure et dimension à ta foi et que tu ne veux croire que ce que tu peux peser sur la balance de l'intellect, avec des preuves et des

plus haut : « En fin de compte tout est entendu, crains le Souverain et veille à suivre ses préceptes car c'est là tout l'homme » (*Kohélet* 12:13).

Une fois parvenu à ce niveau de sagesse, il convenait que Salomon conduise le peuple, le dirige et communique sa sagacité et son savoir à ceux qui sont aptes à les recevoir. Il put ainsi faire revenir la multitude de la faute et la conduire en toutes circonstances dans le bon chemin grâce à la perfection de ses vertus, à ses voies raisonnables et à la douceur de son gouvernement politique, si bien que chacun put tirer profit de lui en fonction de ce qui lui convenait. Tel est l'enjeu du livre des *Paraboles* : communiquer son enseignement aux sages et sa ligne de conduite au peuple, au sujet de toutes formes de dispositions morales et de conduites raisonnables, pour enseigner les dires de l'entendement, la sagacité, l'intelligence et la discipline éthique (הנהגה), comme on le voit au verset :

Pour connaître sagacité et raison, appréhender les dires de l'entendement, acquérir des mœurs réfléchies : probité, justice et exactitude (1: 2-3).

Il y ajouta bien d'autres choses encore, de sorte que se trouvèrent réunies ensemble toutes les perfections de la vertu, de la raison, du gouvernement politique, de la Torah, de la sagesse, ainsi que toutes choses recelant un profit, petit ou grand. Et, dans le même esprit, il s'adressa à tout homme, sage ou homme du peuple, jeune ou vieux, stupide ou intelligent, naïf ou sagace, comme on le voit d'après les mots :

Pour donner la subtilité aux naïfs, et au jeune homme réflexion et délibération. Que le sage écoute, il étendra son instruction, et l'homme perspicace acquerra des stratagèmes (1:4-5).

Il n'y manque donc aucune chose utile et aucun homme n'en est exclu. Enfin, après avoir communiqué son bien à proportion de son pouvoir, il parvint à la vieillesse, dans l'affaiblissement de sa nature et l'extinction de ses forces, et il trouva bon de débarrasser son âme de toute chose matérielle, pour la mener vers la cache du Roi, au rocher dont elle fut extraite, au creux profond d'où elle fut tirée, qui est la cause finale de l'existence humaine et le thème de *Chir Hachirim*.

démonstrations, tu en viendras à transgresser et peut-être même à renier. Car les voies où circulent ces questions fuient loin de ton intellect et ne sont accessibles qu'à ceux qui les poursuivent assidûment et sans interruption. » (Meïri, Introduction au *Beit Ha-Be'hira*, p. 8).

DIRE, PARABOLE, ÉNIGME ET POÉSIE

Telle est, me semble-t-il, la raison pour laquelle dans le premier livre il employa le terme « dire », dans le deuxième le terme « paraboles », et dans le troisième le terme « poème »¹. Les « dire » sont, en effet, des choses simples et connues, recueillies de-ci de-là, et tel est le sens du nom *Kohélêt* : celui qui « recueille » toutes les opinions et choisit, parmi elles, toutes celles qui correspondent à l'enseignement de la Torah et de la tradition. Car l'intention essentielle de ce livre est d'assurer la foi dans les choses de la Torah qui ne peuvent être prouvées par la logique et la démonstration, mais seulement par les voies de la Torah. Il nomma d'ailleurs ceux qui suivent ce principe « les recueilleurs » (*Kohélêt* 12:11).

Le terme « parabole » comprend, de son côté, plusieurs espèces. Parfois, le « dit » de la parabole ne porte pas directement sur le sujet implicite de la parabole, mais il présente une ressemblance avec lui, soit en comparaison de sa grandeur soit en comparaison de sa bassesse. Par exemple, parlant du roi d'Achour, en comparaison de sa grandeur on l'appelle « un cèdre du Liban au beau branchage, au feuillage abondant et à la haute taille » (Ézéchiel 31:3) ; pareillement, puisque Nabuchodonosor est le chef des rois comme l'aigle parmi les oiseaux, on l'appelle « le grand aigle aux larges ailes, aux longs membres et aux plumes abondantes » (*ibid.* 17:3). Inversement, lorsqu'on évoque le sujet implicite en comparaison de sa bassesse : « Tous les arbres dirent au buisson de ronces : viens régner sur nous » (Juges 9:14), ou encore lorsque l'on veut évoquer le fait que le fils endure la punition de l'inconduite du père : « Les pères mangèrent des fruits verts et les dents des fils en furent agacées » (Ézéchiel 18:2). Dans tous les cas cités, et dans bien d'autres encore, la parabole est proche de son sujet implicite sur le plan de la qualité de la chose qu'elle évoque, mais elle n'exprime pas directement celui-ci².

¹ Il s'agit des premiers mots de chacun des trois livres : « *Paroles* de Kohélêt, etc. », « *Paraboles* de Salomon, etc. », « *Poème des poèmes* de Salomon, etc. ».

² L'exposé de Meïri est un peu difficile à suivre du fait qu'il présente la forme complexe de la parabole avant la forme simple. Globalement, toute parabole a la structure suivante : une chose implicite (appelée par nous « sujet implicite ») est évoquée par la représentation d'une autre chose (appelée par nous « sujet apparent »). Ainsi le sujet visé par la parabole, son intention (גמול, « parabolisé ») n'apparaît pas dans le dit de la parabole qui, au contraire, met en scène un tenant-lieu différent de lui ou « sujet apparent ». Mais puisque ce tenant lieu doit évoquer le sujet implicite, il faut qu'il lui ressemble en quelque façon. Cette ressemblance peut prendre de multiples formes. Meïri en compte deux principales : la forme directe et la forme indirecte. Et il commence par la deuxième en appelant « indirect » le rapport de ressemblance entre sujet implicite et sujet apparent, lorsque la relation littéraire entre eux est fortuite ou accidentelle ; car la « qualité » et la « relation » sont des accidents en logique aristotélicienne. Ainsi, le « grand roi » devient un « grand arbre », sans qu'il existe le moindre rapport entre un roi et un arbre. L'analogie tient uniquement dans le rapport du petit et du grand, et toute parabole construite sur cette opposition aurait produit le même effet, par exemple « une grande montagne », « un grand fleuve », etc. Pareillement, pour évoquer le fait que les enfants endurent le châtement des fautes des parents, le prophète n'a pas cherché une parabole qui soutiendrait effectivement le rapport

Ce type de parabole est nommé « parabole en énigme » ou simplement « énigme » de façon large, comme il est dit au sujet de la parabole du grand aigle : « Invente une énigme et conçoit une parabole » (*ibid.* 17:2). Cependant, le terme « énigme » considéré en tant que tel désigne avant tout un propos dans lequel le sujet de l'énigme elle-même et le sujet sur lequel elle porte sont un et sont rendus indiscernables l'un de l'autre. C'est le cas, par exemple, aux versets : « Propose ton énigme que nous l'entendions. Il leur dit : Du mangeur sortit une nourriture et du fort sortit le doux... Ils lui répondirent : Quoi de plus doux que le miel et qui est plus fort que le lion ? » (Juges 14:13-18). Ici, le mangeur, le fort et le lion sont un seul et même sujet, et la nourriture, le doux et le miel sont encore un seul et même sujet. Il n'y a donc pas le moindre changement de sujet entre le dit de l'énigme et la chose sur laquelle elle porte. Tandis que dans les paraboles que nous avons mentionnées, au titre de la parabole en énigme, le sujet change lorsque l'on passe du dit de la parabole à l'objet de sa visée ; car l'aigle est un sujet et le roi en est un autre¹.

Revenons à notre examen de la nature de la parabole. Il arrive parfois que le sens apparent de la parabole présente aussi un intérêt, bien que son intérêt essentiel réside dans son sens implicite. Car son auteur veut y mettre ce double enjeu, même si son intention essentielle est le sens implicite contenu en allusion. Ainsi, Salomon parle sans cesse de la femme étrange, jacassante et vicieuse ; son intention essentielle, ce faisant, est d'évoquer la matière dégoûtante qui cavale au train des désirs. Inversement, lorsqu'il parle de la femme courageuse, il veut évoquer la matière convenable et prête à recevoir la forme². Il est clair que le sens apparent de ces deux paraboles a aussi un intérêt, qui est de se garder de ce genre de femme jacassante et vicieuse, et de s'efforcer autant que possible d'épouser une femme intelligente. Cependant l'utilité véritable de cette parabole réside dans son sens implicite. Et il existe aussi une certaine ressemblance entre le « dit » de la parabole et le sujet implicite de celle-ci. Car de même qu'en parlant de la femme il veut évoquer sa disposition à recevoir l'épanchement de l'homme, parlant de la matière, il vise aussi sa capacité à recevoir l'épanchement de la forme. C'est pourquoi tout ce qui reçoit un épanchement, il l'évoque par un terme féminin et tout ce qui épanche par un terme masculin. Ainsi, lorsqu'il fait allusion à la matière et à l'âme, il

parent/enfant, il a simplement scindé une scène en deux temps (manger, puis souffrir des dents), et en a distribué les termes aux deux parties de la parabole.

¹ Dans une énigme, le sujet implicite qui est visé par elle est en fait sa « solution », c'est-à-dire qu'il est en même temps son sujet apparent. C'est pourquoi, d'ailleurs, la plupart des énigmes ont la forme d'une question : « Qu'est-ce qui fait ceci ou cela ? C'est un tel ». L'énigme est donc une évocation directe du sujet implicite dont elle ne propose pas de tenant-lieu. Tandis qu'une parabole, fut-elle énigmatique, fait se correspondre deux sujets : celui dont elle parle et celui qu'elle vise, sans jamais les confondre ni les identifier.

² Cf. Rambam, *Guide I*, 17.

désigne la matière comme féminine et l'âme comme masculine ; mais lorsqu'il fait allusion à l'âme et à l'intellect, il désigne l'âme comme féminine et l'intellect comme masculin ; et quand il fait allusion à l'intellect de l'homme et à l'intellect séparé, il désigne le premier comme féminin et le second comme masculin ; et pareillement, lorsqu'il évoque l'intellect séparé vis-à-vis de tout ce qui lui est supérieur. Car, dans tous ces cas le rapport entre les deux termes est semblable. Ce type de parabole est nommé « parabole simple »¹.

Parfois encore, le « dit » de la parabole ne vise pas strictement le sujet implicite, comme pour la première espèce mentionnée, mais le locuteur fait suivre cette parabole de l'évocation directe du sujet implicite, de sorte que celui-ci devient alors le sujet même de son dire, pour indiquer que l'un est comme l'autre ; par exemple : « Le ruissellement exaspérant d'un jour glacial et une femme querelleuse sont pareils » (27:15) ou encore : « Comme l'oiseau erre loin de son nid, ainsi l'homme erre loin de son lieu » (27:8). La parabole n'a alors d'autre but que d'améliorer l'expression, de l'embellir et de la renforcer afin de la rendre agréable à ceux qui l'entendent, grâce à l'aspect plaisant de la comparaison et pour autant que la ressemblance entre les deux choses est particulièrement vive. Cette sorte de parabole est nommée « parabole de rhétorique » (משל המליצה), car le terme « rhétorique » (מליצה, *melitsa*) désigne simplement l'amélioration du discours et son embellissement, destinés à le rendre agréable et doux à ceux qui l'écoutent. C'est ce qui ressort du verset : « Le témoin vil maquille (יליץ, *yalits*) le jugement » (19:28), qui signifie que le témoin vil améliore et rend aimable son témoignage en rendant ses paroles éloquentes, afin de donner l'illusion d'une parole juste ; de sorte que le jugement rendu sur la foi de son témoignage paraît doux et agréable à ceux qui l'entendent. Et pareillement, le verset : « L'idiot maquille (יליץ, *yalits*) la faute » (14:9), selon l'une de ses interprétations, signifie qu'un idiot qui faute en quelque chose se justifie et rend ses dires agréables à ceux qui l'écoutent, au point de leur faire aimer sa faute². Tout cela est issu d'une même notion : « Que tes paroles sont douces (נמלצו, *nimlètsou*) à mon palais » (Psaumes 119:103). Et c'est pour cette raison que les poètes appellent leur poésie *melitsa* (מליצה), c'est-à-dire une parole travaillée et agréable.

¹ C'est une parabole « simple » parce que le lien entre le dit de la parabole et sa visée, ou si l'on préfère entre le sujet apparent et le sujet implicite, est direct. Cette sorte de parabole est la mieux réalisée dans l'analogie, c'est-à-dire lorsque le rapport entre les termes est conservé dans les deux sujets de la parabole. Par exemple, le rapport donnant/recevant fonde une analogie entre le couple homme/femme et le couple forme/matière. Ainsi, le sujet apparent reflète *dans sa structure* le sujet implicite, et non pas seulement par accident comme c'est le cas de la parabole indirecte.

² Ce qui prouve qu'il n'est pas si « idiot ». C'est la difficulté de cette interprétation. Car le mot אויל marque généralement la bêtise, l'absence de réflexion et d'intelligence. Voir plus haut la note complémentaire qui accompagne ce verset.

En conclusion, la première sorte de parabole que nous avons mentionnée est nommée « parabole en énigme », et elle est désignée dans l'Écriture par les mots « parabole et énigme » ; la deuxième est nommée « parabole simple » ; et la troisième est nommée « parabole de rhétorique » et elle est désignée dans l'Écriture par les mots « parabole et artifice rhétorique » (1:6). Et, en employant le mot « paraboles » au pluriel (1:1), Salomon fait allusion à toutes les espèces de paraboles possibles, ou bien peut-être uniquement aux nombreuses formes de la « parabole simple » puisque les autres espèces sont mentionnées ensuite par leur nom. Dans ce cas, il aurait donné pour titre au livre tout entier le terme « paraboles » pris au sens simple, parce que les autres espèces de paraboles sont des parties de celle-ci et qu'elle représente un genre dont les autres formes sont les espèces. De plus, puisque le livre inclut aussi des propos d'un style plus direct, visant la correction et la conduite des mœurs, et qui ne comportent aucun sens implicite, il en découle un usage élargi du terme « parabole » qui sert à désigner tout ce qui est proféré par un homme connu et réputé pour son style parabolique. Il est dit ainsi : « Il commença sa parabole et dit : Commencement des peuples, Amaleq, sa fin sera d'être anéanti à jamais » (Nombres24:20)¹. Salomon détailla donc les différentes sortes de paraboles dans son introduction et il les rassembla toutes les quatre en un seul verset : « Pour comprendre la parabole et l'artifice rhétorique, les dires des sages et leurs énigmes » (1:6).

Quant au poème, il ressemble à la parabole simple en ce sens que le « dit » de la parabole ne répond pas toujours à une intention déterminée et n'a pas forcément d'intérêt. Avec cette différence, cependant, que dans la parabole simple l'auditeur aperçoit le sujet implicite visé par elle, parce qu'il ne peut croire en l'existence de son sujet apparent, et parce qu'entre les deux sujets il existe une ressemblance de proximité, et enfin parce qu'il ne s'y mêle pas d'élément alarmant par leur exagération. Tandis que, puisque la nature du poème est de rendre aimable le mensonge, et que le meilleur de la poésie est le mensonge, le poète imagine parfois à son gré des comparaisons très exagérées et impossibles². Comme ce que disait un poète avec outrance de la faiblesse de son corps et de sa pauvreté, par ces deux vers tirés d'un recueil de ses œuvres :

Ma pauvreté et ma maigreur sont telles, qu'une petite mouche recouvrirait ma place,

¹ Ce verset, précisément, ne contient aucune parabole ; mais il est placé dans la bouche de Bilâm qui est réputé pour son style parabolique, comme le montre par exemple Nombres 23:22 et 24.

² Le poème est donc à l'origine une parabole directe ou simple, dans laquelle il existe une ressemblance prochaine entre le sujet apparent mis en scène par la parabole et le sujet réel implicitement visé par elle. Mais le travail poétique tend à estomper cette ressemblance, car il consiste surtout à améliorer le « dit » de la parabole, c'est-à-dire à embellir le sujet apparent et à le renforcer, au détriment de sa ressemblance avec le sujet réel.

Et si je me couchais sur les paupières d'une fourmi, nul ne s'apercevrait, c'est la vérité, quand je me lève et quand je me couche.

Il arrive même, du fait que le poète a fait choix du mensonge, qu'il imagine à son gré une comparaison telle que les hommes s'abusent quant à l'existence de la chose. Par exemple : « Je chanterai, alors, à la place de mon ami, le poème de mon aimé pour son vignoble. Mon ami avait dans un coin un vignoble de terre grasse. Il le clôtura et en enleva les pierres, il y planta une vigne ; il construisit au-dedans un pressoir et bâtit une cuve ; il espérait produire ainsi des raisins, mais il n'obtint que des fruits gâtés » (Isaïe 5:1-2). A lire ces versets, on s' imagine facilement que la chose décrite a réellement eu lieu¹. Il se peut aussi que la ressemblance entre le « dit » du poème et le sujet implicitement visé par lui soit lointaine sous plusieurs aspects, au point que le sens apparent peut devenir parfois contraire au sens implicite, n'était qu'ils se ressemblent une fois sur mille, par exemple : « la mère du chemin » (Ézéchiel 21:26)², « il revêtit la justice comme une armure et plaça le casque de la délivrance sur sa tête » (Isaïe 59:17)³, « il m'a revêtu d'un habit de délivrance et m'a enveloppé d'un manteau de justice » (*ibid.* 61:10), « si je portais les ailes de l'aube » (Psaumes 139:9)⁴, « j'enivrerai mes flèches de sang » (Deutéronome 32:42)⁵. Et toutes ces formes d'expression on les retrouve dans *Chir Hachirim*. Il dit ainsi, sur le mode de l'exagération, lorsqu'il fait l'éloge détaillé de la femme mise en scène par la parabole : « tes dents sont un troupeau de brebis » (*Chir Hachirim* 6:6), « ton cou est tel la tour de David » (*ibid.* 4:4), etc.. En conséquence, un homme du peuple croira sans doute que l'intention de Salomon dans ce poème n'est que de dépeindre le désir des femmes, et à plus forte raison lorsque l'on connaît le témoignage de l'Écriture à ce sujet, disant que « Salomon se passionna d'amour pour elles » (I Rois 11:2). Et, du fait aussi de la nature du poème, la ressemblance entre le « dit » de la parabole et son sujet implicite est lointaine ; au point qu'il associa la chose la plus majestueuse de toutes à celle qui est la plus futile, le comble de la gloire à la dernière des choses les plus dégoûtantes. Il n'y a, dans *Chir Hachirim*, aucune ressemblance (*Dieu nous garde*) entre le sujet implicite et le sujet apparent, si ce n'est par un aspect lointain touchant l'usage des termes masculins et féminins, qui sont comparables à la réception d'un épanchement à la manière dont nous l'avons indiqué. Et il

¹ On ne s'aperçoit pas qu'il s'agit d'une parabole, on prend le sujet apparent pour le sujet réel. C'est l'une des ambiguïtés de la forme poétique, tandis que la « parabole simple » s'annonce clairement comme parabole.

² C'est-à-dire « la voie principale ». Ce surnom provient de ce que, vis-à-vis de la voie principale, toutes les voies qui la coupent ressemblent à des enfants accrochés à leur mère (cf. Radak, *ad. loc.*).

³ Il compare les moyens de la délivrance d'Israël à des instruments de guerre.

⁴ C'est-à-dire, si je pouvais me mouvoir aussi rapidement que l'aube se propage.

⁵ L'ivresse du sang appliquée à *Dieu* est contraire à la vérité, mais la forme figurée est plus belle et plus « parlante ».

outra tant la chose qu'il compara l'âme intellectuelle parfaite, qui conçoit tout ce qui est au pouvoir de l'intellect humain d'atteindre, qui languit du désir de se joindre aux réalités supérieures, à une jeune mariée, belle et insolente, réclamant son homme, en disant au début de son livre : « Qu'il m'embrasse des baisers de sa bouche, etc. ». On jugera pareillement les qualificatifs grossièrement matériels, tirés d'une terminologie que ne supportent pas les autres livres inspirés : ses yeux, ses mains, sa tête, son ventre, ses boucles de cheveux, ses cuisses, ses joues, ses lèvres, et autres descriptions dont l'évocation est cause de préjudice, qui excitent l'imagination et accoutument à l'inconduite. Sont aussi dans ce cas les quelques propos qui relèvent d'un autre genre que le précédent, mais qui trouvèrent place en ce livre à cause d'une ressemblance elle-aussi lointaine, comme le verset : « Salomon avait un vignoble dans Baal Hamôn, qu'il confia à des gardiens, un homme ferait de son fruit mille argent » (*Chir Hachirim* 8:11). Car lorsque l'on vient à son explication et que l'on réfléchit à ce qui est en allusion dans ce verset, on constate que la ressemblance est extrêmement lointaine, y compris selon l'interprétation des sages qui l'appliquèrent à la communauté d'Israël¹. C'est pourquoi, au sujet de cette comparaison-là, le prophète Isaïe employa précisément le terme de « poésie » : « Je chanterai alors le poème de mon aimé pour son vignoble, etc. » (Isaïe 5:1).

LE DOUBLE SENS DE LA PARABOLE

Une fois achevée l'explication des termes « dire », « parabole », « énigme » et « artifice de rhétorique », en fonction de ce qui s'est proposé à nous, nous pouvons revenir à la question de la parabole qui est le cœur de notre propos et le fondement sur lequel est édifié ce livre, comme en témoigne son titre : « Paraboles de Salomon ». Disons d'abord que, dans certaines formes de parabole, l'erreur de compréhension du sens implicite paraît exclue ; ce sont les deux formes de parabole que nous avons définies par un terme complémentaire : la parabole en énigme et la parabole de rhétorique. Personne ne se trompe quant à leur sens. Par exemple, l'image du « grand aigle » ne peut, en fonction de la suite des propos du prophète, que désigner un grand roi ; pareillement, l'image des fils aux dents agacées suite à la consommation de fruits verts par leur père, ne peut signifier que le châtiment des fils à cause des forfaits du père. Nul ne s'abusera non plus de la parabole du va-et-vient des arbres se

¹ L'interprétation classique (sur le mode du Midrach) de *Chir Hachirim* est qu'il décrit les rapports entre la communauté d'Israël et Dieu ; tandis que l'interprétation de Meïri, et d'autres commentateurs médiévaux, est que ce livre décrit les rapports entre l'intellect patient (en l'homme) et l'intellect agent (séparé).

cherchant un maître et qui couronnent finalement le buisson d'épines ; il est clair que tout homme qui entend cette parabole comprend aussitôt qu'elle évoque l'effort d'un peuple pour se donner un souverain et auquel ne s'offre que le plus vil de tous, un homme qui ne convient aucunement. Cette remarque est encore plus vraie s'agissant de la parabole de rhétorique, puisque le sujet réel qu'elle vise est explicitement associé à sa formulation ; la confusion des niveaux de sens est impossible du fait que la parabole est accompagnée directement de son explication. En revanche, dans la dernière espèce de parabole, la parabole dite « simple », la confusion est fréquente ; car le sens manifeste de la parabole étant cohérent, intéressant et bienvenu, le lecteur croit que celui-ci exprime l'intention dernière de l'auteur, et il ne trouve pas raisonnable de faire effort et de fatiguer son esprit pour contempler par l'œil de l'intellect la chose cachée au sein de l'explicite.

Tel est, à mon avis, le problème visé par le verset que nous avons cité en ouverture :

Les dires de l'homme sagace sont une grâce, les lèvres du sot les engloutissent (*Kohélet* 10:12).

En appliquant aux propos de l'homme sagace le qualificatif de « gracieux », Salomon veut dire qu'ils sont parfaits dans leurs moindres détails, mais « les lèvres du sot les engloutissent »¹. Le terme « engloutir » (הבלענו, *tevalènou*) évoque, me semble-t-il, le voilement et la disparition, sur le mode des versets : « Si un homme parle, cela est-il voilé (יבלע, *yevoula*) à Dieu ? » (Job 37:20) et « qu'ils ne s'approchent pas pour voir ce que dissimule (כבלע, *ke-vala*) l'intangible (הקדש, *hakodèch*), ils mourraient » (Nombres 4:20)². Quant au « sot », il désigne le contraire de l'homme sagace : celui qui raisonne comme un idiot et sans sagesse. Et, en parlant plus précisément des « lèvres du sot », Salomon vise en fait les dires de celui-ci ; mais puisque la lecture du sot n'est pas affaire de parole et de logique, mais uniquement de prononciation, c'est-à-dire de mouvement des lèvres, et qu'il n'approfondit pas sa compréhension, Salomon évoque directement l'organe pour qualifier son rapport à la parole. Le verbe engloutir est donc au pluriel puisque son sujet est les deux lèvres du sot. Ainsi, ce verset signifie que les dires du sage sont parfaits à tout point de vue³, mais que les lèvres des sots voilent les choses et les font disparaître, c'est-à-dire qu'ils les abandonnent et les scellent dans leur voilement et leur fausse apparence, puisqu'il n'en comprend que l'écorce.

¹ Le sot « aplatit » les paraboles en éliminant leur sens implicite.

² La même racine verbale בלע (*bala*) est employée dans ces trois versets.

³ Tant du point de vue du sens manifeste que du point de vue du sens implicite.

Il est vrai que le thème de la parabole n'est pas rattaché explicitement à *Kohélêt*, de sorte qu'il n'est pas certain que le verset cité s'y applique. Toutefois, même si chacun des ouvrages de Salomon a été écrit sur la base des principes distincts que nous avons analysés plus haut¹, il n'en reste pas moins évident qu'ils comportent aussi des éléments communs à tous. À plus forte raison, si, comme nous le pensons, ils ont tous été rédigés par lui dans sa vieillesse, en fonction des trois âges de la vie, pour répondre au besoin du sage selon ce que requiert chaque époque. Il dit d'ailleurs, de la même manière, dans ce livre : « Qui est semblable au sage et qui connaît l'interprétation d'une chose ? » (*Kohélêt* 8:1), c'est-à-dire, qui, tel l'homme sagace, connaît et comprend l'interprétation d'une parabole ou, en d'autres termes, le sens implicite enfoui en elle ? De plus, à la fin de son premier livre, il fait aussi allusion à la signification de ses autres ouvrages puisqu'il écrit : « Et plus Kohélêt devenait sagace, plus il enseignait la connaissance au peuple, il pesa, sonda et façonna des paraboles en grand nombre » (*ibid.* 12:9).

Mais je peux expliquer aussi le verset en question, à savoir : « Les dires de l'homme sagace sont une grâce, etc. », d'une autre façon². Salomon exprimerait par ces propos une sorte d'excuse au sujet des thèmes traités par *Kohélêt*, du fait qu'en rapportant aussi les propos des philosophes, il paraît se contredire et contredire aussi les paroles de la Torah et de l'enseignement reçu. Il ressort, en effet, de certains de ses propos, que le sage n'a aucun privilège sur l'idiote ni le juste sur l'inique, et ainsi de suite pour tout ce qui touche à ce genre de problèmes. Il prévient intelligemment que le commun du peuple soupçonnera l'auteur lui-même d'être indécis en matière de foi et de tendre pratiquement au reniement. En ce sens, le verbe תבלענו (*tevalènou*) ne signifie pas « engloutissent » comme on l'a dit précédemment, mais il évoque la destruction, le ravage, comme aux versets : « Adonaï a ravagé (בלע, *bila*), il n'a pas pris pitié » (Lamentations 2:2) et « si je ravageais (אבלע, *avala*), si je détruisais » (II Samuel 20:20)³. La signification du verset serait donc que les dires de l'homme sagace sont une grâce, mais que le sot les ravage en leur prêtant une acception ruineuse ; car il prête à leur auteur une intention qui n'est pas la sienne et cueille dans ses propos des choses fausses en pensant qu'elles reflètent son point de vue.

¹ *Kohélêt* est un recueil de « paroles », *Chir Hachirim* est un « poème », et *Michlé* un recueil de « paraboles ». Chaque ouvrage ayant un style particulier, il est plus naturel de rapporter leurs propos à leur style propre, plutôt qu'au style d'un autre ouvrage.

² C'est-à-dire, on peut interpréter ce verset d'une façon qui s'applique plus directement au contenu de *Kohélêt* et qui ne concerne pas la parabole en particulier. Mais dans tous les cas, l'interprétation touche au même point, à savoir comment lire un livre.

³ Il s'agit d'un autre sens de la racine בלע.

Nous avons déjà exposé les conséquences de cette sorte d'attitude à un autre endroit, à propos des mots :

Ceux dont la parole pousse l'homme à la faute, qui piègent au portique le faiseur de remontrances et qui faussent le chemin du juste (Isaïe 29:21).

Le mot « homme » en effet est une désignation du sage, comme au verset : « Mais vous, vous êtes des hommes » (Ézéchiel 34:31). Et de même, dans la langue des philosophes, on retrouve l'expression : « Venez, êtres humains ». Mais, Isaïe veut dire qu'est attribuée au sage une chose qui le diminue et le déprécie. C'est là le sens de l'expression מַחֲטִיאי אָדָם : [non pas « ceux dont la parole pousse l'homme à la faute »], mais ceux qui attribuent au sage la faute et l'inconduite. Ainsi, ils « piègent (יִקְשׁוּן, *yekochoun*) au portique le faiseur de remontrances », en cueillant et amassant (יִקְוֹשׁוּן, *yekochèchou*) contre lui des choses qui révèlent à son sujet quelque défaut, afin de lui faire honte et de le déprécier aux yeux de tous. Et ils « faussent le chemin du juste » : ils attribuent faussement au juste un certain renoncement à la vérité au profit d'une chimère¹. C'est pourquoi Salomon témoigne : « Kohélét voulut découvrir les paroles désirables et l'écrivit droit des paroles de vérité » (*Kohélét* 12:10). Il dit qu'il s'efforça dans ce livre, *Kohélét*, de découvrir la vérité des « paroles désirables », qui sont les fondements démontrables de la Torah, et de connaître « l'écrit droit des paroles de vérité », qui désigne les fondements de l'enseignement reçu. Il appela les choses démontrables des « paroles désirables » pour faire écho à la formule de son père David : « Elles réjouissent le cœur » (Psaumes 19:9) ; il qualifia de « droit » l'enseignement reçu parce qu'il est destiné à attribuer la droiture au Souverain ; et il l'appela encore « paroles de vérité » en écho à l'expression de David : « Ton témoignage [*i.e.* Dieu] est digne de foi » (*ibid.*). Nous avons déjà expliqué tout cela en son lieu². Or, pour obtenir une connaissance définitive des points en

¹ Cf. *Hibour Ha-Téchouva*, p. 86 sq.. Notre traduction joue sur le double sens du mot « fausser », en fonction de la lecture de Meïri, de Radak et de bien d'autres. Cependant, le principe de cette interprétation repose sur un type d'expression particulier aux langues sémitiques, mis en relief et analysé par Saadia Gaôn, et dont témoigne explicitement Meïri *ad. loc.*, voir le commentaire de Saadia Gaôn sur *Michlé* 3:34-35, traduit dans les Notes Complémentaires, plus haut. Sur cette base, la lecture du verset est claire : pour ne plus subir les remontrances et les leçons des sages, les gens les déprécient en leur reprochant certains travers imaginaires. Du coup, les sages sont ravalés au même rang que leurs auditeurs et ces derniers sont quittes de tout reproche présent ou à venir. Érigé en principe de lecture et d'interprétation des textes, cette attitude consiste à poser *a priori* que le lecteur est juge de l'auteur. Dans le cas de *Kohélét*, la difficulté prévue par Salomon roule sur le même défaut mais inversé : le lecteur se sert de l'autorité de l'auteur pour se libérer de toute tutelle en lui prêtant ce qu'il a envie d'entendre, car il ne lui vient pas à l'esprit que l'auteur dit peut-être des choses plus profondes que celles qu'il entend.

² Cf. *Perouch Ha-Meïri LeTehilim*, p. 47-49 et l'introduction de Meïri au *Beit Ha-Be'hira*, p. 10. On remarquera que le rôle de l'enseignement reçu, c'est-à-dire de la partie de la Torah dont l'intellect est impuissant à démontrer les fondements, consiste à attribuer à Dieu la « droiture ». La droiture, l'honnêteté, sont la substance de l'argument d'autorité ; non la violence ou la peur.

question, on ne peut que suivre la voie de l'investigation philosophique, en discernant la vérité de l'erreur, en découvrant les preuves qui établissent les vérités qui relèvent purement de l'intellect ; et, inversement, en dévoilant les arguments qui affaiblissent leurs contradicteurs et qui les réfutent totalement dans le domaine de l'enseignement reçu. C'est pourquoi, il insiste sur la notion de découverte, c'est-à-dire la découverte qui suit la recherche, et la connaissance qui procède d'une enquête de grande envergure. Il dit donc que « Kohélêt voulut découvrir etc. » sur le mode de « As-tu cherché le Souverain pour prétendre l'avoir découvert ? » (Job 11:7), en d'autres termes : la découverte ne peut pas être accidentelle, et pareillement au verset : « Et la sagesse, comment serait-elle découverte ? » (*ibid.* 28:12), car qui te dirait : J'ai trouvé sans peine, ne le crois pas¹. Salomon s'efforça d'atteindre ainsi par la voie philosophique tout ce que l'enquête intellectuelle et la réflexion peuvent faire découvrir, et il conserva la foi en l'enseignement reçu pour tout ce que la réflexion est impuissante à maîtriser, mais il affaiblit la force de ceux qui s'opposent à cet enseignement en les contredisant ou en les réfutant complètement.

Il est dit aussi pareillement :

Les dires des sages sont comme des piques, et comme des clous plantés par les recueilleurs, donnés par un berger unique (*Kohélêt* 12:11).

La « pique » est le bout pointu du long morceau de bois que l'on appelle aiguillon, et qui sert à exciter le taureau à tirer la charrue, afin de remuer la terre avant les semailles, « pour la tourner et la retourner »², jusqu'à parvenir au but recherché. Telle est aussi la nature de l'enquête intellectuelle : elle excite les cœurs à remuer les idées grâce à des argumentations et des démonstrations, afin qu'ils parviennent au but recherché.

C'est ce que Salomon appela aussi, à un autre endroit, « source », en disant : « Abreuve-toi des eaux de ta citerne et des ruissellements de ta source » (5:15). Le mot « citerne », on le sait, s'applique aux eaux recueillies, tandis qu'une « source » désigne un trou que l'on a creusé en profondeur pour en faire jaillir l'eau vive. Et il nous enjoint de boire les eaux de la citerne, c'est-à-dire de prêter foi à l'enseignement reçu lorsque la logique est impuissante à le démontrer ; mais il nous commande aussi conjointement de boire le ruissellement de la source, c'est-à-dire de s'efforcer de produire une connaissance vraie lorsqu'une chose peut être connue par la réflexion. Et on sait bien que ceux qui creusent ne trouvent pas toujours de

¹ Pour l'expression, cf. *Mèguila* 6 b. Il veut dire que l'investigation philosophique, est la seule voie possible en la matière, et que l'on ne peut rien découvrir sans passer par elle. Du coup, qui dirait : J'en sais déjà suffisamment à ce sujet en me fiant à la tradition reçue, ne le crois pas, il n'en sait rien.

² Expression tirée des *Pirqué Avot* 5:22.

l'eau, et que lorsqu'ils en trouvent, il naît parfois un doute qui les entraîne dans une querelle avec certains opposants¹. En pareil domaine, il convient donc de ne pas se montrer complaisant envers soi-même et de ne pas se contenter de ce peu de résultat ; il faut au contraire fatiguer son intellect et creuser sans rémission jusqu'à ce que *Dieu* améliore notre situation et nous fasse trouver ; et l'on ira avec joie à leur rencontre en disant : « Israël chanta : Que jaillisse une source ! Acclamez-la ! Source que creusèrent les princes et que percèrent les meilleurs, etc. » (Nombres 21:17-18).

Ainsi Salomon désigna-t-il du nom de « sages » les gens qui cultivent l'investigation philosophique et la réflexion, et il appela ensuite « recueilleurs » les sages parfaits dans leur confiance dans les voies de l'enseignement reçu, tirées des paroles de la Torah et des Prophètes. Et il déclara que « les dires des sages sont comme des piques » et que les enseignements des « recueilleurs sont comme des clous plantés » qui ne sauraient changer de place sous aucun prétexte, et que tout a été donné par un berger unique. Dans notre jeunesse, nous avons eu l'occasion d'expliquer, dans le '*Hibour Ha-Téchouva*² la force extrême qu'il donna à ce thème en disant « plantés » plutôt que « fixés ».

Ainsi, l'intention de Salomon lorsqu'il rapporte leurs opinions³ ne peut être que l'une des deux possibilités suivantes : soit de renforcer, grâce à elles, les fondements de la Torah relevant de l'intellect ; soit d'affaiblir et de réfuter les opinions qu'on nous oppose d'habitude au sujet des fondements reçus de la Torah. Telle me semble être l'explication du verset cité en ouverture, en fonction du thème du livre *Kohélet*. Cependant, ce que j'en ai dit au début reste vrai par rapport au thème du livre des *Paraboles*. Car en disant que « les lèvres du sot les engloutissent », il veut mettre en relief leur manque d'effort dans la compréhension du sens implicite de la parabole, qui les fait se contenter du sens apparent parce qu'ils le trouvent quelque peu profitable, et parce qu'ils ignorent qu'il recèle en outre une lumière dans ses profondeurs. Leur intelligence s'arrête là, ils n'iront pas plus loin.

À mon avis, ce thème est précisément celui que développe le présent verset du livre des *Paraboles* :

Dans la demeure du sage sont des trésors de rêve et de l'huile, l'humanité en sa sottise les engloutit (21:20).

Et telle est aussi l'interprétation des mots :

¹ Allusion à Genèse 26:19 sq..

² Nous n'avons pas trouvé ce qui correspond à l'indication de Meïri.

³ Celles des philosophes.

Un mauvais blé récolté par un ivrogne, telle est la parabole dans la bouche des sots (26:9).

Le mot חוה (« mauvais blé ») désigne une sorte de blé maigre, appelé dans la langue du Talmud זונין (*zonin*), comme dans la formule : « Les blés et les *zonim* ne constituent pas un mélange interdit » (*Michna Quilaïm* 1:1) ; et dans le Talmud *Yerouchalmi* on dit : « Du blé produisant des זונין (*zonin*), vends une partie et sème l'autre » et tel est aussi le sens du verset : « Au lieu du blé germa du חוה (‘*hoa’h*’) » (Job 31:40)¹. Ces mots signifient donc que lorsque le sot récolte un mauvais blé, son esprit est apaisé et il est satisfait en croyant avoir obtenu du bon blé ; et il réagit pareillement en face de la parabole, son esprit est apaisé par la connaissance du sens manifeste comme s'il avait accédé au sens implicite qu'il recèle. Or, même si le sens manifeste a une utilité certaine pour la foule, celle-ci reste très faible en regard de l'utilité du sens implicite qui, pour l'homme perspicace et intelligent, est l'utilité véritable de la parabole ; car si le mauvais blé n'est pas absolument inutile, puisqu'on le jette aux poules, il a cependant peu de valeur en regard du bon blé dont se nourrissent les hommes².

Tel est encore le sens du verset :

Un cœur perspicace réclame la réflexion, la bouche des sots affectionne la bêtise (15:14).

Autrement dit, l'homme perspicace cherche l'intériorité de la chose et ne se satisfait pas de son apparence. Il est vrai que le mot « savoir » (דעת) désigne en général les intelligibles premiers, dont la bonté divine nous gratifie [naturellement], et non le savoir acquis par l'étude. Les gens de la Grande Assemblée dirent ainsi : « Tu gratifies l'homme du savoir (דעת) et tu lui apprends le discernement (בינה) »³, au sens où le Créateur est cause du fait que l'on peut apprendre à discerner, c'est-à-dire que le discernement nous vient à travers l'étude⁴. Toutefois,

¹ Nous n'avons pas trouvé la référence dans le Talmud *Yerouchalmi*. Au sujet du mot *zonin*, voir le commentaire de Rambam et le Talmud *Yerouchalmi* sur *Quilaïm* 1:1, et *Béréchit Rabba* 28:8, qui dérivent tous ce terme du mot זונה (*zona*) : « femme débauchée », c'est-à-dire ce qui est contraire à la norme naturelle, une sorte de reproduction contre-nature. Quant à l'interprétation du mot חוה (‘*hoa’h*’), traduit en conséquence ici « mauvais blé », elle est reprise par Meïri dans son commentaire sur 26:9 plus loin. Mais pour la plupart des autres commentateurs ce terme n'a aucun rapport avec le mot *zonin* du Talmud : il désigne la plante qu'en français on appelle « chardon », qui entrave la production du blé. Et tel est aussi le sens retenu par Meïri dans son *Hibour Ha-Téchouva* (p. 220).

² Cf. *Hibour Ha-Téchouva* (p. 219-220) qui ajoute : Les moralistes appellent celui qui se satisfait de la lecture d'un livre sans en percevoir le sens « un âne chargé de livres ». Sur le fond, voir l'introduction de Rambam au *Guide des Égarés* à propos du verset 25:11 du livre des *Paraboles*.

³ Cf. Prière du *Chemonè Essrè*, quatrième bénédiction.

⁴ Meïri distingue les intelligibles premiers des intelligibles acquis. Les intelligibles premiers ne sont pas acquis par l'étude, ils sont connus de nous naturellement et immédiatement par la simple réflexion. C'est le cas, par exemple, des règles logiques, comme le principe de contradiction, ou le fait que le tout est plus grand que les parties, etc. À ces intelligibles s'applique le mot דעת. Tandis que le mot בינה désigne les connaissances acquises par l'étude. Le דעת est un don direct du Créateur, dont nous disposons naturellement. Tandis que la בינה, l'intelligence acquise par nous, ne peut être rapportée au Créateur que de façon indirecte, en tant qu'Il est

ces deux termes ayant un sens général, il arrive qu'ils soient utilisés l'un à la place de l'autre, même si le plus souvent chacun conserve la signification qui lui est propre. En disant que « la bouche des sots affectionne la bêtise », Salomon exagère quelque peu leur défaut pour mieux le faire ressortir. Le verbe ירעה (« affectionne ») signifie littéralement « guider », et le dirigeant est ainsi nommé « berger » ou « pasteur » (רועה). En d'autres termes, le sot se conduit dans les choses recelant à la fois un sens manifeste et un sens implicite avec « bêtise », c'est-à-dire sans aucune sagacité. Car le mépris de la sagacité ou sa privation sont nommés parfois en eux-mêmes « bêtise », comme on le voit aux versets : « Sagacité et raison sont méprisées des idiots » (1:7) et « même l'idiot qui conserve le silence passe pour sage » (17:28). En ce sens, l'idiot désignerait celui qui n'est pas devenu suffisamment intelligent. Mais l'intention de Salomon en parlant de « bêtise » est peut-être plus radicale : même du sens manifeste le sot ne saura réellement profiter¹.

THÈMES DU LIVRE

Salomon le sage, craignant que les lecteurs de son livre ne soient de cette dernière espèce, celle des sots, avertit au début de son ouvrage que le caractère satisfaisant du sens explicite ne doit pas nous induire en erreur en nous faisant croire que les paraboles, qui y sont contenues, sont de vulgaires exercices de style dépourvus d'un sens implicite². Et il indique que ces paraboles ont pour objet des choses implicites contenant toutes sortes de perfections, tant les perfections éthiques que les perfections intellectuelles³, de sorte que ce livre renferme toute forme de conduite supérieure, et que son utilité concerne tous les hommes. C'est pourquoi il déclare que ce livre est destiné à :

Connaître sagacité et raison, appréhender les dires de l'entendement, acquérir des mœurs réfléchies : la probité, la justice et l'exactitude ; pour donner la subtilité aux naïfs, et au jeune homme réflexion et délibération. Que le sage écoute, il étendra son instruction, et l'homme perspicace acquerra des stratagèmes, pour comprendre la parabole et l'artifice rhétorique, les dires des sages et leurs énigmes.

universellement la cause de l'intelligence en nous, autrement dit en tant qu'Il nous a donné une faculté de compréhension et de discernement.

¹ Le mot אִוִּלָּה, rendu par « bêtise », désigne en général l'absence de toute réflexion.

² C'est pourquoi il commence par indiquer la style de l'ouvrage et annonce au premier verset : « Paraboles de Salomon fils de David, etc. ». Meïri analyse dans cette partie chacun des thèmes qui composent l'introduction du livre des *Paraboles*.

³ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI.

Il déclare cela afin que quiconque, constatant sa remarque préliminaire, en déduise que l'ouvrage recèle des choses profondes, et qu'il s'applique à garder toujours l'esprit en éveil pour les comprendre dans la mesure de ses moyens. Tout comme un pédagogue de qualité, avant d'aborder un ouvrage profond avec ses disciples, les avertit d'abord en ces termes :

Accordez toute votre attention à ce livre et ayez l'esprit en éveil lorsque vous le lirez. Polissez la flèche des concepts ! Aiguisez la lance des pensées ! Ne le lisez pas comme vous lisiez auparavant les autres ouvrages, car vous ne saviez encore rien de la peine et de l'effort !

Ainsi, Salomon énumère, au début du livre, chacune des choses qui y sont contenues : sagacité, raison, entendement, réflexion, honnêteté, justice, et rectitude, parabole, artifice rhétorique et énigme ; et il énumère pareillement tous ceux qui en profiteront : le naïf, le jeune homme, le sage et l'homme perspicace ; afin que l'on sache qu'il n'y manque rien, qu'il recèle toutes les utilités et qu'il est destiné à tout homme.

Et, afin de valoriser le livre, il mentionna son nom, le nom de son père et le nom du peuple exceptionnel sur lequel il régnait. Il déclara ainsi que ces paraboles sont celles de Salomon, le fils de David, qui grandit dans son giron, et qui régna sur le peuple le plus élevé en sagesse et en toutes perfections. En d'autres termes, ces paraboles sont celles du plus parfait des sages, qui est né et a grandi sur les genoux du plus excellent des rois, et qui a été lui-même choisi pour diriger le meilleur des peuples. Et il introduisit pareillement le livre *Kohélet*, en remplaçant toutefois le nom Israël par Jérusalem¹. Il se peut que cela revienne au même, ou bien visait-il peut-être à valoriser davantage le livre des *Paraboles* en mentionnant tout Israël. Ou bien encore, il a mentionné Jérusalem dans *Kohélet* parce que cet ouvrage a été conçu en rapport avec l'époque où il étudiait, ainsi qu'on l'a expliqué², or c'est là qu'il apprit sa sagesse ; tandis que les *Paraboles* ont été conçues en fonction de l'époque où il transmettait et enseignait à autrui, et sa sagacité étant déjà célèbre dans le monde, il se situa face à tout Israël. Ou bien peut-être encore, dans sa jeunesse son excellence n'était connue qu'à Jérusalem, tandis qu'ensuite sa renommée s'étendit et il fut progressivement respecté de tous. Cependant, dans *Chir Hachirim* il ne fait état ni du nom de son père, ni du nom de son règne³. Peut-être du fait de sa vieillesse a-t-il passé son règne sous silence. Comme le dirent les sages dans le

¹ « Paroles de Kohélet fils de David, roi à Jérusalem ».

² L'auteur de l'ouvrage se présenterait tel un jeune homme, ouvert aux opinions et aux philosophies, qui cherche à s'instruire, participe aux débats de son temps, puis qui évalue et juge.

³ « Poème des poèmes de Salomon ».

Midrach¹, à propos des mots : « Les jours de David approchaient de leur fin » (I Rois 2:1) : l'Écriture l'appelle toujours « le roi David », tandis qu'ici, il est appelé simplement par son nom, car à l'approche de la mort il n'existe plus ni souveraineté ni règne. Et, puisqu'il ne mentionna pas le nom de son règne, il ne voulut pas non plus mentionner le nom de son père. Mais il est encore une autre explication possible de l'ensemble. Peut-être n'avait-il d'autre intention dans *Kohélêt* que d'étudier et de devenir sage. Puis, une fois devenu sage, il voulut dans le livre des *Paraboles* communiquer sa sagesse à autrui et enseigner la connaissance au peuple ; et en conséquence il écrivit sa généalogie et son règne, pour que l'on sache que ni son rang élevé ni les soucis du gouvernement ne l'avaient empêché d'acquérir la sagesse, afin que tout homme soit averti que le souci de la richesse et des affaires ne doit pas lui faire délaissier l'étude. En ce sens, les sages nous avertirent également que, de celui qui interrompt l'étude de la Torah pour le plaisir de la conversation, on dit : « Qui cueille sur les Tables des fleurs de conversation, son pain sera fait de braise de genêts » (Job 30:4)². En revanche, dans *Chir Hachirim*, [il ne mentionna que son nom car] son propos n'était destiné qu'à lui seul et à nul autre. Il cherchait seulement à unir son âme aux réalités supérieures et se consacrait à unir son esprit aux intelligibles.

Il te faut savoir que lorsque les termes חכמה (sagacité, sagesse) et בינה (discernement, entendement) sont associés dans un même propos, alors le mot חכמה renvoie en général au savoir que les sages acquièrent par la réflexion approfondie et l'investigation philosophique menées sur la manière de penser et d'étudier des autres hommes ; tandis que le mot בינה, et pareillement le mot שכל (intellect, intelligence), désignent tout ce que l'on ajoute par son intellect lorsque l'on médite les sagesse et les sciences. Le mot מוסר (raison) est un terme homonyme, qui est employé parfois pour signifier la discipline intellectuelle et parfois pour signifier la discipline morale. Les mots « honnêteté, justice et rectitude » désignent les comportements politiques nécessaires aux gouvernants. Le terme « subtilité » désigne l'opération par laquelle le naïf se fait lui-même sagace, et le terme « délibération » désigne l'opération par laquelle la pensée se fait perspicace. Le mot « instruction » (לקח) est un terme générique incluant toute étude, comme aux mots : « Apprends (קח) de sa bouche l'enseignement » (Job 22:22). Le terme « stratagèmes » (תחבולות) renvoie à l'effort intellectuel multipliant les prémisses³ et enchaînant les raisonnements¹, lesquels sont nécessaires à l'étude

¹ Cf. Midrach *Devarim Rabba* 9:3.

² Cf. *Avoda Zara* 3 b, la traduction suit l'interprétation de la Guèmara et de Rachi, et voir Baalé Hatossefot *ad. loc.*.

³ Les propositions préliminaires ou postulats, qui sont la base des raisonnements et des déductions.

d'un ouvrage servant lui-même d'introduction à une forme de sagesse ou de science développées dans d'autres livres, ou encore qui sont nécessaires à l'étude d'une science servant d'introduction à d'autres sciences². Le mot « acquisition » signifie la ré-invention d'une chose (התחדשות דבר)³. Enfin, le mot דעת (savoir, connaissance) désigne parfois les intelligibles premiers et parfois l'intellect acquis⁴. Et tous ces termes figurent dans l'introduction du livre des *Paraboles*, afin que chacun soit convaincu que celui-ci recèle bien toutes choses. Rappelons, enfin, que ces termes sont parfois employés l'un pour l'autre, ainsi que cela s'éclairera plus loin dans l'explication détaillée du livre⁵.

STRUCTURE DU LIVRE

Sache encore que ce livre est composé à la fois de sections qui sont consacrées exclusivement au développement d'une parabole unique touchant un seul sujet, tant sur le plan implicite que sur le plan explicite, et de sections dans lesquelles chaque verset représente un sujet particulier, sans rapport ni enchaînement avec le reste. En conséquence, n'exige pas de ce livre une parfaite liaison entre les versets, sauf dans les sections développant un thème unique.

Nous avons constaté que ce livre est divisé en cinq parties:

« Paraboles de Salomon fils de David » (1:1)

« Paraboles de Salomon » (10:1)

« Celles-ci aussi sont des paraboles de Salomon qu'ont transcrites les gens d'Ézéchias roi de Juda » (25:1)

¹ Lorsqu'un seul raisonnement, ou une seule déduction, ne suffit pas à résoudre un problème, il faut prolonger ce premier raisonnement par un autre, puis encore par un autre, et ainsi de suite, en enchaînant logiquement les déductions, jusqu'à ce que la solution se découvre.

² Les « stratagèmes » désignent exclusivement les sciences propédeutiques, c'est-à-dire les sciences, telle les mathématiques, qui forment l'esprit par l'enseignement de « procédures » intellectuelles ; à la différence des sciences réelles, telles la physique et l'astronomie, la biologie, dont le savoir touche directement au réel.

³ Acquérir une connaissance n'est pas simplement l'apprendre, mais la ré-inventer. Meïri ne prétend pas que l'intellect inventerait des vérités. Dans la philosophie médiévale, les vérités sont indépendantes de l'esprit ; elles s'imposent à l'intellect et ne sont pas produites par lui. Cependant, l'inverse n'est pas vrai : l'esprit n'existe pas véritablement sans la connaissance des intelligibles. Tant que l'esprit humain ne pense pas et ne conçoit pas la vérité, il demeure une puissance, une simple possibilité. Il ne devient réel et vrai qu'en parcourant les chemins de l'intelligible et en les acquérant progressivement. Acquérir une vérité consiste donc à inventer la voie qui mène à elle, dans laquelle l'intellect se réalise, se produit et s'acquiert lui-même.

⁴ Si le mot דעת renvoie à l'objet du savoir, il désigne les intelligibles premiers. S'il renvoie au sujet connaissant, il désigne l'intellect acquis.

⁵ Voir par exemple 3:19-20 : « Dieu fonda la terre sur la sagacité, Il établit les cieus sur la perspicacité, par sa réflexion les abîmes furent percés et les nues ruissellent de rosée. » Meïri fait remarquer que les termes חכמה (sagacité), תבונה (perspicacité) et דעת (réflexion) sont, ici, synonymes.

Introduction de Meïri

« Dires d'Agour fils de Yaquè » (30:1)

« Dires de Lemouel » (31:1)¹.

La première partie développe surtout l'importance de la sagesse, afin de stimuler les hommes à la connaître et afin de les éloigner des appétits corporels. Dans cette partie le sens explicite est proche du sens implicite.

¹ Chacun des versets cités signale une prise ou reprise de la parole par l'auteur ou un autre que lui, ce qui implique une interruption.

EXTRAITS DE COMMENTAIRES

(Traduction de commentaires tirés du Talmud et des Richonim)

I. VÉRITÉ ET GÉNÉROSITÉ, SIMPLICITÉ ET DROITURE

אמת וחסד, תום ויושר

Que générosité et vérité ne t'abandonnent pas, noue-les autour de ton cou, inscris-les sur la table de ton cœur. Et rends-toi ainsi aimable et brillant d'intelligence aux yeux du Souverain et des hommes (3:3-4).

Rabbénou Yona

La vérité (אמת) consiste à ne pas dire du mal qu'il est bien ni du bien qu'il est mal, à ne pas être hypocrite envers les autres, mais à être au contraire jaloux de la vérité, à aimer l'honneur des justes et le déshonneur des gens iniques ou malveillants, ce qui ne relève pas de la disposition à la générosité¹. L'enjeu de la vérité est aussi de juger entre les hommes, sans accorder de préférence à l'homme important ou à l'ami, et, en toute dispute ou querelle, d'innocenter celui qui le mérite et de déclarer coupable celui qui l'est. Nos maîtres dirent ainsi dans le traité *Chevouot* 31 a :

Comment sait-on que si, au cours d'un procès, quelqu'un remarque une chose plaidant en faveur du pauvre et semblant accuser le riche, fut-il un disciple assis devant son maître², il ne doit pas garder silence, mais la faire savoir au juge ? Du verset : « Écarte-toi de toute chose mensongère » (Exode 23:7).

Il est dit encore dans le même sens :

Quatre sortes de gens sont privées de la présence divine : les hypocrites, les menteurs, les cyniques et les médisants (*Sota* 42 a).

Justifier l'inique ou faire passer le juste pour inique, les deux sont un dégoût pour Dieu (17:15),

Qui profère des mensonges ne supportera pas Mon regard (Psaumes 101:7).

¹ Vouloir le déshonneur des injustes n'est pas une attitude vertueuse du point de vue de la générosité, mais elle est impliquée par le respect de la vérité.

² Le disciple est requis au respect de son maître, à plus forte raison lorsque celui-ci siège comme juge.

I. Vérité et générosité, simplicité et droiture

L'enjeu de la vérité est aussi, en cas de désaccord avec autrui, de savoir reconnaître sa défaite lorsque l'on est vaincu par la vérité. Et lorsque l'on doit juger des hommes d'après les dires de témoins, il faut sonder leur témoignage en profondeur ; et si l'on a le sentiment que l'affaire est vicieuse, il faut la laisser mûrir et ne rien trancher. De même, on n'écouterà pas la médisance ; et on ne prêtera pas foi à tout ce qu'on entend de peur de croire en des mensonges, mais on tiendra toute chose entendue pour douteuse jusqu'à ce qu'on l'ait approfondie. Il est dit ainsi : « [Il plait au] scélérat d'écouter la lèvre hypocrite, et au menteur d'entendre la langue sordide » (17:4) et « le naïf croit toute chose » (14:15). La question de la vérité touche aussi les dispositions intellectuelles, car on doit se garder des opinions erronées et des idées fausses ; et, dans toute forme de savoir auquel on s'affaire, ou dans toute chose relevant de la foi que l'on médite, on doit sonder soigneusement la vérité, sans jamais se fatiguer ni désespérer dans son enquête, craignant pour soi-même d'accepter en son cœur une chose fausse...

J'ajoute certaines précisions concernant la question de la vérité, car on a l'obligation de cultiver intensément cette disposition et d'en repousser sans cesse les limites, du fait qu'elle est particulièrement aimée et appréciée du Souverain. Ainsi, si l'on a pris la décision d'offrir tel cadeau, ou d'acheter tel objet plus cher que son prix, et que l'on est de ceux qui s'efforcent d'atteindre la perfection dans la crainte des Cieux, on mettra en pratique notre décision¹. Comme on l'enseigne dans le Talmud (*Baba Batra* 88 a) :

Celui qui, pour acheter des légumes au marché, en choisit certains, puis les repose, en choisit d'autres, puis les repose aussi, et ainsi de suite toute la journée, celui-là n'a pas acquis ces fruits et n'a donc pas l'obligation d'en prélever la dîme ; en revanche, dès qu'il a décidé en son cœur de les acheter, il les acquiert aussitôt et doit prélever la dîme².

Nos maîtres expliquèrent que cet enseignement concerne seulement l'homme craignant les Cieux, tel Rav Safra, qui mettait en pratique les mots : « il parle vrai en son cœur » (Psaumes 15:2)³.

¹ Même si, réflexion faite, on juge plus utile et plus profitable d'agir autrement qu'on l'avait décidé, on mettra pourtant en pratique la décision première parce qu'un autre est concerné par elle et compte sur notre action.

² L'obligation de prélever la part des *Lévîm* (dîme) commence lorsque les fruits sont acquis. Le problème est de savoir à quel moment a lieu l'acquisition. En général, il faut que la décision de l'acheteur soit accompagnée d'un geste symbolique signifiant sa volonté d'acquérir la chose aux yeux du vendeur. Mais il est question ici d'un homme plus exigeant, habité d'un réel souci de véracité, et pour lequel la simple décision, une fois prise, a valeur d'obligation, même si autrui en ignore tout.

³ Il existe deux sortes d'homme de parole. Le premier est celui qui agit conformément à la parole donnée à autrui, pour ne pas manquer sa confiance, même lorsqu'aucun tribunal ne l'y obligerait. Le deuxième fait plus encore : il agit conformément à la décision enfermée dans son cœur, même lorsqu'autrui n'en a pas eu connaissance, parce que dans son esprit il est déjà engagé. La *halakha* mentionnée précédemment ne concerne

I. Vérité et générosité, simplicité et droiture

À ce propos, sache que la ferveur (חסידות) et la crainte des Cieux (יראת שמים) correspondent, dans les dires des sages, à deux choses distinctes. Comme ils l'ont expliqué dans le traité *Chabat* (120 a) à propos d'un acte que ne commettrait pas un homme fervent. Car tout homme craignant les Cieux doit s'abstenir de faire une chose qui n'est pas juste devant le Souverain ; tandis que la disposition à la ferveur pousse à embellir le précepte et à suivre toute voie meilleure, même lorsqu'un comportement exigeant moins d'effort n'est ni honteux ni injuste¹. Et la disposition à la ferveur naît du désir passionné de satisfaire l'exigence de *Dieu*, comme il est dit : « Heureux l'homme qui craint *Dieu*, qui aime passionnément Ses préceptes » (Psaumes 112:1).

Rabbénou Yona

La générosité (סדק) consiste à placer son désir et son effort dans la générosité à l'égard d'autrui, à lui faire du bien par son argent et par la fatigue de son corps, à lui donner de l'agrément, à rechercher sa paix et son bien-être, et à désirer sa dignité et son bien. Elle consiste aussi à se garder de lui porter préjudice en acte ou en parole ; et elle implique, en outre, que l'on chasse de soi toute forme de cruauté, d'avarice, de haine, de jalousie et d'orgueil, c'est-à-dire tout désir de dominer son semblable contre son gré...

Et sache que les dispositions de la générosité et de la foi sont élevées et immenses, il n'est point de mot pour dire la grandeur de celui qui parvient à leur perfection. Mais celui qui les délaisse et suit des voies contraires appartient à la catégorie des criminels de la pire espèce qui sont abominés par le Souverain, comme on le verra plus loin, aux versets : « Le vil, l'hypocrite, etc. En voici six que *Dieu* hait, etc. » (6:12-16). C'est pourquoi, au moment où il s'apprête à parler du devoir envers *Dieu*, l'auteur commence par ces deux vertus, car c'est uniquement grâce à elles que l'accomplissement de ce devoir sera agréé². En effet, les préceptes de la Torah accomplis par des iniques ne sont pas agréés du Créateur, comme il est dit : « Vos nouveaux mois et vos fêtes, Mon âme les hait » (Isaïe 1:14) et « Creusez un sillon plutôt que de semer dans les ronces » (Jérémie 4:3).

que la seconde sorte d'homme. Dans les autres cas, il faut qu'un acte symbolique d'acquisition accompagne la décision pour qu'elle devienne une obligation.

¹ Et dont même un esprit craignant *Dieu* se serait contenté.

² Rabbénou Yona écrit un peu plus loin : Il enseigne donc dans cette section les dispositions qui sont agréées par le Souverain et les voies de la foi véritable ; et, dans la section suivante, il enjoindra d'observer les préceptes : « Mon fils, qu'elles ne se dérobent jamais à tes yeux, etc. » (3:21).

I. Vérité et générosité, simplicité et droiture

J'ajoute à ton intention quelques précisions concernant la question de la générosité, car tout homme peut s'élever dans cette dimension même s'il n'est pas riche, comme le dirent nos maîtres :

La générosité est plus grande que la charité car elle exige la peine de ton corps, tandis que l'autre n'exige que ton argent (*Souka* 49 b).

La générosité consiste à peiner et à faire effort en vue du bien et de l'utilité de ses compagnons, et à rechercher leur paix et leur bien-être, comme au verset : « Car Mordèkhaï le Juif était le ministre du roi Assuérus, et il était grand parmi les Juifs et aimé de la plupart de ses frères, recherchant le bien de son peuple et parlant pacifiquement avec tous ceux de sa nation » (Esther 10:3). Elle consiste aussi à visiter les malades, à consoler les endeuillés, à parler au cœur des pauvres désespérés et à les honorer, comme le dirent les sages dans le Talmud : « Qui apaise le pauvre par des paroles est plus grand que ceux qui lui donnent de l'argent » (*Baba Batra* 9 b). Ce sont là des choses qu'un homme peut réaliser aisément et pour lesquelles son salaire est immense. Pareillement, il faut plaider la cause des pauvres et amener les hommes à se soucier d'eux, comme le dirent nos maîtres dans le Talmud : « Qui incite son semblable à observer un précepte est plus grand que celui qui l'observe » (*ibid.*). Il faut prendre pitié des malheureux, être la bouche du muet, l'œil de l'aveugle et le pied du boiteux. Et même si l'on n'est pas fortuné, on doit malgré tout conserver en soi le désir de pratiquer la charité et la bonté lorsque l'on voit la détresse des pauvres gens, et convoiter cette possibilité, louer ceux qui la pratiquent, se réjouir de leur action et les renforcer dans cette voie. Les sages dirent ainsi dans le Talmud : « Qui s'associe à l'observation d'un précepte, c'est comme s'il l'avait accompli lui-aussi » (*Sanhèdrin* 9 a)... Et ils dirent encore : « Même un pauvre nourri par la charité publique doit [prélever sur ce qu'il reçoit de quoi] donner aux autres pauvres » (*Guittin* 7 b). Car le petit peu issu de la main du pauvre est considéré comme un don considérable, plus important que le don généreux du riche. Il est écrit : « L'existant (נפש) qui approchera un sacrifice d'offrande à Dieu » (Lévitique 2:1). Nos sages demandent dans le Talmud (*Mèna'hot* 104 b) :

Le mot existant (נפש) n'est employé qu'à propos du sacrifice d'offrande, en quoi celui-ci diffère-t-il des autres sacrifices ? L'Unique, qui est providentiel, déclare : Qui d'autre que le pauvre a l'habitude de ne m'apporter qu'une simple offrande ? Je lui compte son acte comme s'il m'avait sacrifié son existence¹...

¹ Le sacrifice d'offrande (קרבן מנחה) est le plus petit et le plus pauvre des sacrifices : de la farine, de l'huile et une pincée d'épices.

I. Vérité et générosité, simplicité et droiture

[Et Salomon poursuit son propos en disant :] « Rends-toi ainsi aimable et brillant d'intelligence aux yeux du Souverain et des hommes ». C'est, en effet, la générosité qui te rendra sympathique aux yeux du Souverain et des hommes, comme l'enseignent nos maîtres dans le Talmud (*Chabat* 151 b) : « Qui prend pitié des créatures, on a pitié de lui aux Cieux, comme il est dit : « Il te donnera de la pitié [envers autrui] et il aura pitié de toi » (Deutéronome 13:18) » ; et il est écrit : « Tout comme ton existence a pris de l'importance à mes yeux aujourd'hui, que ma propre existence prenne aussi de l'importance aux yeux de Dieu, et qu'Il m'épargne tout malheur » (I Samuel 26:24). Il est dit plus loin : « L'attrait d'un homme vient de sa prodigalité » (19:22), le mot תאווה (« attrait ») est tiré de l'expression « tes joues attirent (נאוו) les parures » (*Chir Hachirim* 1:10), ce qui signifie que le charme d'un homme, sa grâce et son attrait découlent de sa prodigalité et de sa bienveillance. Et il est écrit : « Il rend les humbles gracieux » (3:34), Il les rend gracieux à Ses yeux et aux yeux des créatures. Ainsi, de belles dispositions rendent aimable, et l'on sait pertinemment que la bonté et la générosité à l'égard des autres nous font aimer d'eux. Et pareillement, l'attachement à la vérité te rendra intelligent aux yeux du Souverain et des hommes. Car c'est en suivant la voie de la vérité, en innocentant la cause juste et en condamnant la cause injuste, que l'on acquiert une intelligence supérieure, et non en entretenant le mensonge par des sophismes à la manière de ceux dont on dit qu'ils sont « intelligents pour faire le mal » (Jérémie 4:22). Il est dit aussi : « Ils ont méprisé la parole de Dieu, que feraient-ils de la sagesse ? » (*ibid.* 8:9) ; mais inversement : « Vous garderez et vous observerez [les préceptes de la Torah] car ils sont votre sagacité et votre perspicacité aux yeux des peuples » (Deutéronome 4:6) et [ils procurent] « une brillante intelligence (שכל טוב) à tous ceux qui les suivent » (Psaumes 111:10).

La simplicité des droits est leur guide, la perversion des malhonnêtes les capturera (11:3).

Rabbénou Yona

Salomon commence maintenant l'enseignement de la disposition à la simplicité ou honnêteté (תוה)¹, et de la disposition à la droiture (ישר). Ces deux thèmes sont en effet très proches dans l'imagination, c'est pourquoi ils sont souvent traités ensemble dans l'Écriture. Il est dit ainsi à propos de Job : « Un homme simple et droit, qui craint le Souverain et évite le mal » (Job 1:1), les notions de simplicité et de droiture sont voisines, et pareillement les

¹ C'est le même mot תוה ou תוה que nous traduisons parfois par « simplicité », parfois par « honnêteté ». Voir le lexique, racine תוה-תוה.

I. Vérité et générosité, simplicité et droiture

notions de crainte du Souverain et d'éloignement du mal. On dit aussi : « La simplicité et la droiture m'ont protégé, car j'ai cru en Toi » (Psaumes 25:21). Et il est dit plus loin que « les sanguinaires haïssent l'honnête homme (תם) tandis que les droits recherchent sa présence » (29:10). Ce genre de verset est construit sur la symétrie des contraires, car la nature hait son contraire et aspire à son semblable¹. Et il est écrit auparavant sur le même mode : « Quand le judicieux débat avec l'idiot, qu'il s'emporte ou qu'il plaisante, il n'obtient nulle satisfaction » (*ibid.* 9). L'idée est qu'aucun des deux n'obtient satisfaction². Dans le même sens, il dit ensuite que les gens droits recherchent la présence de l'honnête homme par amour de sa société, car leurs natures sont proches.

Expliquons maintenant les notions de simplicité et de droiture. Sache que la simplicité (תום) consiste dans la perfection des dispositions de l'âme, comme il est dit : « J'ai interrogé la voie de la perfection (תמים), quand sera-t-elle mienne ? Quand irai-je d'un cœur pur (בתם לבבי) au sein de ma demeure ? » (Psaumes 101:2). Tu constates que l'animal qui est dépourvu de défaut est appelé dans la Torah « parfait » (תמימה), comme il est dit : « celui qui apportera une offrande à Dieu, parmi le gros ou le petit bétail, seul l'animal parfait (תמים) sera agréé, il n'aura aucun défaut » (Lévitique 22:21), « une vache rousse parfaite (תמימה) » (Nombres 19:2). Car la perfection de l'animal dépourvu de défaut corporel est nommée תמימה. Or, le défaut dans l'humanité réside dans les dispositions de l'âme. C'est pourquoi celui qui est complètement dépourvu de dispositions laides est nommé תמים. Ainsi expliquèrent nos maîtres dans le Talmud (*Avoda Zara* 6 a) l'expression צדיק תמים (« juste parfait »³) : « C'est l'homme parfait dans ses manières et juste dans ses actes ». Être parfait dans ses manières, c'est être parfait dans ses dispositions morales. Et il est dit ainsi : « Heureux les hommes aux manières parfaites (תמימי דרך), qui suivent la Torah de Dieu » (Psaumes 119:1), il s'agit de ceux dont les dispositions et les mœurs sont parfaites... Et il existe beaucoup d'autres versets utilisant ce mot dans le sens moral.

Quant à la notion de droiture (ישר), elle signifie l'amour de la droiture et le choix de la probité et du juste. Cet attribut implique une connaissance de la droiture et de l'honnêteté véritables, car un homme n'est pas appelé l'amant d'une chose et on ne lui attribue pas non plus un choix, s'il ne connaît pas la chose aimée et choisie. Et l'homme ainsi qualifié inclut deux choses en sa nature : l'une, que sa complexion le pousse vers la droiture dans tous les

¹ Le mal hait le bien et le fuit, tandis que le bien cherche la proximité du bien.

² Du fait de la contrariété de leur nature, il ne peut rien naître de leur société, toute collaboration entre eux est vaine.

³ Cf. par exemple Genèse 6:9 à propos de Noa'h.

I. Vérité et générosité, simplicité et droiture

domaines que son esprit investit ; l'autre, qu'il est habité d'un désir qui le pousse aussi vers elle. La perfection en l'homme est que sa faculté intellectuelle et sa faculté appétitive le poussent toutes deux ensemble dans la même voie, à savoir celle de la droiture. Cependant, à moins d'être totalement dénué de sentiment, il est impossible que la faculté appétitive ne génère pas aussi, nécessairement et continuellement, des appétits physiques et le goût des plaisirs des sens. Il faut donc que l'homme droit se renforce dans son habitude et son penchant pour la droiture, en augmentant chaque jour son désir pour elle, et en débarrassant son appétit de tout attrait pour la concupiscence et le plaisir. Or, pour s'en débarrasser, il faut cesser toute pensée et toute activité à leur sujet, excepté pour ce qui est indispensable à la conservation du corps et à la vigueur des membres selon leur complexion physique. Et l'on s'en débarrasse aussi en renforçant le désir de la sagesse, et en s'attachant avec assiduité au désir et à la pensée des voies de la droiture. Alors, le désir des jouissances et le goût pour leur satisfaction cesseront, tandis que dominera le goût pour la sagesse, et qu'aucun autre désir ne saura se mesurer à lui, quand l'on sait que « rien au monde ne la vaut » (8:11). Ainsi, la droiture aide aussi naturellement, celui qui en fait choix, à augmenter à volonté son goût et son désir pour elle. Enfin, la droiture comprend toute bonne disposition, car les bonnes dispositions sont les dispositions droites.

Grâce à cette introduction, tu sauras entendre le sens des versets traitant de l'honnêteté et de la droiture, et qui sont répétés maintes fois. Reprenons ici leur explication. Les mots « la simplicité des gens droits est leur guide » signifient que, la perfection des dispositions habituelles aux gens droits, les aidant naturellement à acquérir des vertus en tout domaine où leur désir et leur habitude dominant, c'est cette perfection, dans sa simplicité, qui les guide et les protège de toute embûche dans leurs actes, comme on dit aussi plus haut : « Dans ton cheminement il te guidera » (6:22). On peut aussi expliquer le mot תנהם (« les guidera ») autrement, à savoir : ils n'auront pas besoin de peiner pour être guidés par leur simplicité, du fait que leur simplicité les guide, puisque la nature de leur droiture les aide à renforcer leur simplicité.

Les lèvres mensongères dissimulent la haine, et le dénigrement dénote le sot (10:18).

Meïri

Selon le sens implicite de la parabole, les mots « les lèvres mensongères (שקר) dissimulent la haine » (...) s'appliquent à celui qui prie son Créateur par sa bouche, tandis que dans son cœur il

I. Vérité et générosité, simplicité et droiture

l'imagine comme un être corporel, ou bien encore il Lui attribue des choses dont Il est exempt¹. « Et le dénigrement (מִצַּד דְּבָרָה) dénote le sot » est une allusion à celui dont la langue s'enfle et qui multiplie les attributs de *Dieu*. Car ces épithètes ne désignent aucune réalité existante en lui, ils n'ont de sens que par rapport à ses créatures². Tu connais le passage du Talmud (*Bérakhot* 33 b), qui raconte qu'un homme dirigeait l'office en présence de Rabbi 'Hanina, et proclamait : « Le Colossal, l'Éminent ! » Celui-ci l'interrompt en ces termes :

Crois-tu pouvoir achever l'éloge de ton Maître ? Même la formule traditionnelle, « le Souverain Grand, Puissant et Terrible », si elle n'avait été dite par Moché³ et si nos maîtres n'en avaient fait une institution, jamais nous ne l'aurions employée. Et toi tu prétends en rajouter ! Parole d'un roi qui possède des millions de pièces d'or, et que l'on loue pour ses pièces d'argent, n'est-ce pas lui faire injure !

¹ Il attribue au Créateur un corps ou bien un accident du corps (dimension, passion, etc.). Voir Rambam, *Guide* I, 34-36, en particulier cette phrase tirée de la fin du chapitre 36 : « Sache que, tant que dans ton esprit tu Lui attribues la corporéité, ou l'un des accidents du corps, tu es à son égard un ennemi, fielleux, provocateur, haineux, plein de guerre et oppresseur, bien plus que celui qui pratiquerait l'idolâtrie ». Voir aussi *Michnè Torah, Hilkhoh Téhouva*, 3:7.

² Voir Rambam, *Guide* I, 51-61. Il n'existe pas d'attribut positif de *Dieu*, car il est l'unité parfaite qui ne souffre aucune composition. Et celle-ci ne se conçoit qu'en niant toute composition en lui et toute attribution. Les attributs que paraît lui donner l'Écriture sont en réalité tirés de son action dans le monde. Il est qualifié ainsi de « puissant » ou de « généreux », parce que les hommes, qui observent son action dans le monde, la jugent selon les normes humaines. Mais ces adjectifs ne décrivent pas son « caractère », ni ses attributs, car Il transcende ces normes. On ne peut le connaître, Lui qui est incorporel et un, comme on connaît un homme, réalité corporelle et composée. Les modalités de son action dans le monde (Providence, Nature), qui sont stables et que l'on peut connaître, ne produisent donc aucune connaissance de *Dieu* considéré en lui-même. Car nous ignorons le type de rapport qui lie le Créateur à ses actes. Il n'existe aucune psychologie qui rendrait compte de ce rapport et expliquerait ce que signifie *pour lui* la compassion ou le châtement. Nos pensées et nos intentions ne sont pas les siennes. Pour la même raison, il faut nier aussi de lui tout attribut « substantiel », telles la vie, la connaissance, l'existence, etc., bien qu'ils paraissent nécessaires, car il est clair que *Dieu* existe, vit et connaît, toutefois nous ignorons tout de la liaison entre le sujet et le prédicat dans un énoncé comme *Dieu existe*. Car le sens des mots « existence », « vie », « savoir », et leur liaison à un sujet, ne signifient rien pour nous hors des réalités corporelles ou des métaphores qu'on en tire. Pour nous, ces prédicats sont des attributs distincts du sujet, qui s'ajoutent à sa substance. Mais la cause première est une et ne comporte aucune sorte d'ajout. Dire de *Dieu* qu'il vit et pense, ne signifie pas qu'outre son existence il vit aussi et pense, car ce serait lui attribuer le changement et la composition. Même son existence est nécessaire et non possible comme la nôtre. Elle ne lui est donc pas extérieure, comme un être dont on pourrait affirmer ou nier l'existence. Elle est au contraire son être même, et il n'y a aucune différence entre Lui et son existence, sa vie, sa pensée, etc.. Dès lors, puisqu'en ce domaine on ne sait absolument pas de quoi l'on parle, il faut se taire. Il en découle qu'il est *interdit* de faire l'éloge du Créateur à la manière dont on loue un homme, par la liste de ses qualités et de ses attributs. Non seulement ce discours est faux, mais il tourne en réalité au *dénigrement*, puisqu'on lui attribue ce faisant une nature composée et donc corporelle, et qu'on le compare aux hommes. Ce n'est pas louer le Créateur que d'en faire une créature, fût-ce la meilleure d'entre elles. On ne peut louer que l'action de *Dieu*, en gardant toujours son auteur à distance de nos paroles. Car son action est pour nous le principe de l'éthique : elle est le modèle que le Maître enseigne à ses disciples, en leur montrant la perfection rapportée à l'échelle humaine. L'éloge du Créateur consiste à reconnaître qu'Il nous enseigne la perfection *humaine*.

³ Cf. Deutéronome 10:17.

I. Vérité et générosité, simplicité et droiture

Tu connais l'explication qu'a donnée le Rav, guide de justice, de l'expression « on Le loue pour ses pièces d'argent », à savoir qu'on le loue pour une chose qui n'a aucun rapport¹. Telle est d'ailleurs aussi à mon avis la signification de l'expression נורא תהלות : « Terreur des louanges » (Exode 15:11), car nous avons même peur de le louer par Ses attributs. Et c'est à peine si nos maîtres ont permis de mentionner les trois mots prononcés par Moché, « le Souverain Grand, Puissant et Terrible ». Et uniquement pour laisser s'exprimer un peu la nature humaine, afin d'enfoncer dans les cœurs l'évidence de son existence et de son règne dans les trois mondes²...

En prolongeant ce thème, il est possible d'expliquer aussi le sens apparent de la parabole. « Les lèvres mensongères dissimulent la haine » s'appliquent à celui qui fait des démonstrations de piété en public, mais qui guette secrètement l'occasion de renier ses engagements vis-à-vis d'autrui, ou de fauter en cachette. Comme le dirent nos maîtres dans le Midrach (*Pessikta Rabbati* 22) à propos du verset : « Ne profères pas le nom de Dieu ton Souverain en vain ! » (Exode 20:7) :

Ne mets pas les *Téfilin* tout en volant les biens d'autrui, ne t'enveloppes pas du *Talit* tout en trompant les créatures.

Nos maîtres ont témoigné à ce propos dans le *Talmud Yérouchalmi* (*Bérakhot* 2:3) qu'un homme déposa une fois une somme importante auprès d'un compagnon, puis vint ensuite la réclamer. L'autre nia avoir reçu de lui quoi que ce soit. L'homme comprit alors qu'il n'avait jamais eu véritablement confiance en lui, mais qu'il s'était fié aux *Téfilin* que l'autre porte sur la tête³. Et nos maîtres dirent encore dans le *Talmud* (*Haguiga* 16 a) à ce sujet :

Qui faute en cachette, c'est comme s'il évinçait la *Chekhina*.

Ils veulent dire que c'est comme s'il se formait alors dans son esprit l'idée d'une inconscience de Dieu, et c'est là de la haine et un évincement à son égard.

¹ Voir *Guide* I, 59. La critique de Rabbi 'Hanina n'est pas, comme l'apparence le ferait croire, que les qualités du Créateur sont infinies en nombre, de sorte que la louange de Ses qualités serait inachevable. La parabole montre que cette explication n'est pas suffisante. En fait, Rabbi 'Hanina veut dire que l'éloge du Créateur ne le concerne en rien, car notre parole et notre pensée n'atteignent que des choses inférieures à lui et d'une autre nature que la sienne, comme l'argent vis-à-vis de l'or.

² Le monde des Intelligences séparés (les Anges), le monde des sphères célestes et le monde d'en-bas. Ces trois mondes constituent les trois sortes de réalités de l'univers selon la physique et l'astronomie médiévales.

³ Les signes de religiosité ne constituent pas une présomption d'honnêteté, tant dans les transactions comme ici, que dans la pratique religieuse elle-même.

II. CONFIANCE ET CRAINTE DE *DIEU*, SAGESSE ET CONNAISSANCE

בטחון ויראת ה', חכמה ודעת

Fie-toi à *Dieu* de tout ton cœur et ne te repose pas sur ton discernement. Dans toutes tes démarches considère-Le, et Il rectifiera ta conduite. Ne te crois pas judicieux, crains *Dieu* et évite le mal. (3:5-7)

Rabbénou Yona

« Fie-toi (בטח) à *Dieu* de tout ton cœur » : avec un cœur entier, fie-toi vraiment à lui, comme il est dit : « Salomon, mon fils, connais le Souverain de ton père, conforme-toi à son exigence avec un cœur entier et une âme aimante, car *Dieu* scrute tous les cœurs et connaît toutes les inclinations de l'esprit » (I Chroniques 28:9). « Avec un cœur entier » : cela consiste à se fier à lui avec une foi solide et non ébranlée...

« Et ne te repose pas sur ton discernement » : la confiance parfaite consiste à se fier exclusivement à *Dieu*, non aux autres hommes, ni à sa propre force, ni à son propre discernement...

« Ne te crois pas judicieux » : lorsque le Souverain aplanira tes difficultés¹, que tes affaires prospéreront et que tu réussiras tout ce que tu entreprendras, ne te dis pas : c'est ma sagacité qui m'a aidé, j'ai réussi parce que j'ai de bonnes idées, car je suis intelligent, et c'est pourquoi le projet que j'ai conçu s'est réalisé. Il dit pareillement : « Le riche se croit toujours judicieux » (28:11) car constatant sa prospérité, le riche en attribue la cause à son intelligence et à sa perspicacité. C'est pourquoi l'auteur nous avertit de ne pas nous croire judicieux du fait de notre réussite et de la réalisation de notre dessein, car tout dépend de la volonté de *Dieu*. C'est

¹ יישר אורחותיך : c'est la formule que nous avons traduite aussi plus haut : « Il rectifiera ta conduite », car le verbe יישר (rendre droit) peut avoir ces deux sens : redresser ou aplanir. Le mot אורחותיך (tes voies, tes chemins) est très souple, son sens dépend du contexte. Rabbénou Yona associe les versets 6-7 et comprend : « Dans toutes tes entreprises, considère-Le, et Il aplanira tes difficultés. Mais ne va pas croire pour autant que tu es judicieux, etc. ».

II. Confiance et crainte de Dieu, sagesse et connaissance

Lui qui rend effectif un projet en provoquant les facteurs de sa réussite, lorsqu'Il agrée les mœurs d'un homme. La Torah nous avertit pareillement :

De peur qu'après avoir mangé et t'être rassasié, après avoir bâti de belles demeures et t'y être installé (...) tu ne dises en ton cœur : Mon courage et la force de mes mains m'ont procuré toute cette richesse. Rappelle-toi que c'est *Dieu* ton Souverain qui te donne la force de produire cette richesse (Deutéronome 8:12-18).

Ainsi, il faut prendre garde à « ne pas se reposer sur son discernement » avant d'agir et espérer en *Dieu* dans toutes nos entreprises ; puis, une fois l'action accomplie et réussie, il ne faut pas l'imputer à notre sagacité.

« Crains (אָרָא) *Dieu* et évite le mal » ainsi que toute disposition médiocre, car on ne peut se dominer soi-même et se débarrasser des dispositions mauvaises que par la force de la crainte de *Dieu*... Comprends bien, en outre, le lien qui unit la crainte de *Dieu* au fait de ne se fier qu'à Lui. En effet, on ne peut atteindre la perfection dans la crainte de Dieu si l'on ne se fie pas à lui de manière parfaite. Car c'est seulement lorsque l'on n'a plus foi en l'homme et que l'on ne craint plus que le Créateur seul ; lorsque l'on reconnaît que tout est aux mains des Cieux et que nous n'avons nulle part [aux événements] ; lorsque l'on espère toujours en *Dieu* et que l'on porte à tout instant notre regard vers Lui, que l'on peut parvenir à la perfection dans la crainte de *Dieu*.

Sache, de plus, que toute disposition bonne est incluse dans les vertus de « générosité » et de « vérité », et toute disposition nocive dans leurs vertus contraires ; que la foi dans le Souverain découle de la question de la vérité, et que la confiance (בטחהוּן) en *Dieu* découle, à son tour, de la foi (אמונה)¹... Et nos maîtres dirent dans le Talmud (*Sota* 48 b) : « Qui a un morceau de pain dans son sac et se demande ce qu'il mangera demain, fait partie des gens de peu de foi ».

Nous ajoutons, ici, une autre explication du verset : « Ne te crois pas judicieux », car ce précepte ne revient pas nécessairement sur la question de la confiance en *Dieu*, mais constitue en lui-même une injonction touchant les dispositions intellectuelles. En d'autres termes, même si l'on ne se repose pas sur son intelligence s'agissant de la réussite de nos entreprises, et que l'on sait que tout est aux mains des Cieux et que l'on se fie à *Dieu*, on se croit cependant toujours plus judicieux que les autres qui ont pourtant atteint le même niveau que nous. Et l'on s' imagine que l'on est parvenu aux limites de la sagesse humaine, à l'opposé de ce que dit le vrai sage : « Je suis plus bête que l'homme, etc. » (30:2). Ce vice est l'un des pires, il nous

¹ Rabbénou Yona explique ainsi l'enchaînement des versets cités, avec les thèmes du verset 3:3 qui précède.

II. Confiance et crainte de Dieu, sagesse et connaissance

abuse dans le domaine de la sagesse, il corrompt notre voie et nos réflexions, et finalement il nous aveugle. En outre, il ne se produit en nous que sous l'impulsion de la vanité, qui est la disposition haïe et exécrée de *Dieu* par excellence, selon les mots : « Tout orgueil est un dégoût pour *Dieu* » (16:5). Les moralistes dirent à ce sujet :

Un homme est appelé sage tant qu'il cherche la sagesse, croit-il en avoir atteint le terme, il est aussitôt nommé sot.

C'est pourquoi Salomon dit aussitôt après : « Crains *Dieu* et évite le mal » car ce vice est extrêmement nuisible. Comprends bien, en outre, l'enjeu remarquable de l'enchaînement qui associe la question de la sagacité à la crainte de *Dieu* ; c'est, en effet, l'un des degrés suprêmes de la crainte de *Dieu*, que de craindre à tout instant de se tromper dans l'exercice de l'intellect ou de tronquer un raisonnement en tout ce qui concerne notre devoir envers *Dieu*, lorsque l'on connaît l'ampleur de notre obligation à l'égard du Créateur, selon les mots : « Heureux l'homme qui toujours craint » (28:14). Or, il est clair que celui qui se croit judicieux n'atteindra jamais pareil niveau. Dès lors, un homme serait-il beaucoup plus sage que tous les rebuts de sa génération, il lui faudrait pourtant minimiser extrêmement sa sagacité, car il peut lui arriver de commettre une erreur dans un détail que même un enfant aurait su éviter ; la force de l'être de chair et de sang est, en effet, pauvre et limitée, et la perfection est réservée à *Dieu* seul. De toute façon, il lui suffit de se comparer aux géants qui l'ont précédé pour comprendre que sa sagesse est minuscule. Et, bien que nous ne nous étendons guère sur ce niveau de la crainte, il est essentiel que tu médites longuement et profondément cette question.

Meïri

« Fie-toi (בטח) à *Dieu* de tout ton cœur » : n'attribue rien de ce que tu obtiens par ta propre volonté à toi-même, mais exclusivement à la confiance en *Dieu*. C'est ce que signifie l'expression « de tout ton cœur », c'est-à-dire ne fais pas partager Sa gloire à ta sagacité et à ta perspicacité, mais attribue tout au Souverain car de lui tout provient...

« Dans toutes tes entreprises, considère-Le » est une parole remarquable qui allie brièveté et profondeur. Elle signifie que tous nos actes et toutes nos entreprises doivent tendre à un seul but. En d'autres termes, puisqu'il faut bien avoir affaire aux choses de ce monde pour assurer son existence, il faut que même en cela notre intention ne soit que de donner sa part au corps et de préparer ainsi un chemin pour qu'à son tour l'âme demande sa part et que l'intellect humain accomplisse son œuvre. C'est aussi le sens du propos du prince des prophètes, tiré de

II. Confiance et crainte de Dieu, sagesse et connaissance

la bouche du Créateur : « Tu aimeras *Dieu* ton Souverain de *tout* ton cœur » (Deutéronome 6:5), à propos duquel les sages expliquèrent dans le Talmud : « Tu l'aimeras de tes deux cœurs : le penchant au bien et le penchant au mal » (*Berakhot* 54 a). Même dans notre usage des choses matérielles, qui concernent en propre le penchant au mal, notre intention ce faisant doit être l'amour de *Dieu*, et tel est aussi le point visé par Salomon. Les sages dirent ainsi dans la Michna (*Pirqué Avot* 2:15) :

Que tous tes actes aient pour fin le nom des Cieux.

Pareillement, les plus grands philosophes disent¹ :

Veille à n'avoir affaire qu'à Lui ; à n'avoir pour projet que Lui ; à ne concevoir d'autres pensée que de Lui ; à n'utiliser un membre de ton corps que pour que soit accomplie Sa volonté ; à ne délier ta langue que pour le mentionner. Si c'est bonheur, remercie et reconnais que c'est à Lui que tu le dois ; mais si c'est souffrance, supporte et sache que c'est de ta faute.

Un conte rapporte l'histoire d'un ascète qui voyageait. Un homme le vit, perdu dans la campagne, et vint à sa rencontre. Il le mena à son champ pour lui offrir le manger et le boire. Puis ils discutèrent et l'ascète entreprit de le sonder. Il lui demanda : Que fais-tu ici et quel est ton travail ? L'autre lui répondit qu'il surveillait et activait les laboureurs travaillant sur son champ. Il lui demanda : Que veux-tu obtenir du labour ? Les semailles, répondit l'autre. Et que veux-tu obtenir des semailles ? La récolte, dit-il. Et après la récolte, demanda l'ascète ? Le battage du grain, son entassement et son transport dans la maison et dans la grange, répondit l'homme. Et que veux-tu obtenir de tout cela, questionna encore l'ascète ? Devenir riche et amasser de l'argent, dit-il. Et quel est ton projet en amassant de l'argent, demanda l'ascète ? Il répondit : M'accorder des plaisirs, être honoré des gens, dominer mes voisins et vaincre mes ennemis. L'ascète le réprimanda en disant : Les prophètes d'Israël ont bien fait de dire : « Vous labourez l'iniquité, vous récoltez le crime et vous mangez le fruit du mensonge » (Osée 10:13). Vois comme tu fautes en chacune de tes actions, dans chaque détail de tes actes, du fait que la fin que tu vises n'est pas agréée par le Créateur, mais qu'elle est au contraire haïe et exécrée de lui. Tandis que si la fin que tu visais en amassant de l'argent était de pourvoir au nécessaire de ta vie et de celle de ta famille, et d'accomplir ton devoir envers *Dieu* par la charité et la générosité à l'égard des pauvres, alors tous les actes que tu as mentionnés deviendraient autant de préceptes observés et autant de mérites acquis.

¹ Citation de Rabbénoù Béha'yé ben Pakouda, dans le *Séfer Hovot-HaLevavot*, 10:1.

II. Confiance et crainte de Dieu, sagesse et connaissance

Tel est le sens des mots : « Dans toutes tes démarches, considère-Le » (דַּעֲתָהוּ), dans toutes tes démarches connais-Le, afin de les accomplir pour Sa gloire... Et il ajoute qu'alors « Il rectifiera ta conduite », car c'est en cela que la conduite de tout homme cherchant *Dieu* approche la perfection¹. Puis il dit « ne te crois pas judicieux », c'est-à-dire ne t'imagines pas que ta sagacité te sortira toujours d'affaire et que tu peux te fier à elle en faisant le mal ; mais « crains *Dieu* et évite le mal » car le Souverain prend les sages au piège de leurs subtilités.

Les mots « ne te crois pas judicieux, etc. » comportent aussi, à mon avis, une allusion à un autre problème. En effet, même si la perfection des mœurs n'est pas un but en soi, car elle est le chemin qui mène à la perfection dernière², tu ne dois pas te conduire avec légèreté vis-à-vis de l'exigence morale et, une fois devenu sage, te débarrasser de son joug. Car seul le fait que tu te sois accroché fermement à elle, t'a mené au point où tu te trouves à présent ; en l'abandonnant et en te débarrassant de son joug, tu t'éloigneras de la perfection que tu as méritée et tu reviendras à ton point de départ. Ne te crois donc pas si judicieux que tu puisses te conduire avec légèreté vis-à-vis des préceptes de la Torah et de la perfection première ; mais, au contraire, « crains *Dieu* et évite le mal ». Et Salomon lui-même a été pris au piège de ce genre de pensées pernicieuses, et crut que l'abus [des privilèges royaux : femmes, or et chevaux] ne lui serait pas préjudiciable, car il croyait que sa sagesse le protégerait de ce que pareil abus comporte de funeste, et qui est cause de son interdiction par la Torah. Ce qui ne fut pas le cas³.

La crainte de *Dieu* est la haine du mal (8:13).

Talmud (*Pessa'him* 113 b)

Trois sont aimés de l'Unique, qui est providentiel : Qui ne se fâche pas, qui ne se saoule pas, qui n'est pas rancunier. Trois sont haïs de Lui : Qui dit une chose, alors qu'il en pense une autre ; qui pourrait témoigner en faveur de son semblable et ne le fait pas ; et qui a surpris une chose répréhensible chez son semblable et en témoigne seul au tribunal. Ce qui eut lieu lorsque Touvia fauta, et que Zigoud vint en témoigner seul au tribunal de Rav Papa. Rav Papa fit battre Zigoud. Celui-ci s'exclama : Touvia fauta et c'est Zigoud que l'on bat ? Oui, répliqua Rav Papa, car il est dit : « Qu'un témoin seul n'accuse pas un homme » (Deutéronome 19:15),

¹ Faire de Lui la fin de toutes nos actions est évidemment la meilleure manière de rectifier sa conduite.

² La moralité, la vertu, le progrès des mœurs sont des moyens et non des fins. La moralité ne constitue pas le but de la vie, elle représente les conditions indispensables pour réaliser le but véritable qui est l'acquisition de la sagesse.

³ Cf. *Sanhèdrin* 21 b.

II. Confiance et crainte de Dieu, sagesse et connaissance

en témoignant seul contre lui, tu lui fais seulement mauvaise réputation¹. Rabbi Chemouel bar Rav Yits'hak dit au nom de Rav qu'il est permis cependant de le haïr, selon les mots : « Lorsque tu verras l'âne de ton ennemi ployer sous sa charge » (Exode 23:5)... Comment peut-il être nommé « ton ennemi », n'est-il pas écrit : « Tu ne haïras pas ton frère dans ton cœur » (Lévitique 19:17) ? S'il s'agit d'un inique dont deux témoins affirment qu'il a transgressé un interdit, tout le monde le hait². Qui est donc « ton ennemi » sinon celui que tu as vu seul commettre une chose répréhensible³. Rav Na'hman bar Yist'haq dit que c'est même un commandement de le haïr, selon les mots : « La crainte de *Dieu* est la haine du mal ».

La crainte de *Dieu* est le commencement de toute réflexion (1:7).

Rabbénou Yona

Prélude à toute réflexion, enseigne à ton âme la crainte de *Dieu*⁴... Car tu ne réussiras pas dans ton étude de la sagesse, si celle-ci n'est pas chère à tes yeux, et elle t'échappera sans cesse. Il est dit ainsi : « Tes témoignages sont pour toujours mon héritage car ils sont la joie de mon cœur » (Psaumes 119:111). Nos maîtres dirent à ce sujet dans la Michna : « Celui dont la crainte de la faute précède la sagacité, sa sagacité durera » (*Pirqué Avot* 3:9).

Saadia Gaôn

Les mots « la crainte de *Dieu* est le commencement de toute réflexion », de même que les propos de David : « Le commencement de la sagesse est la crainte de *Dieu* » (Psaumes 111:10), ne signifient pas que la crainte de *Dieu* doit précéder le savoir. Car la crainte de *Dieu* est impossible sans la réflexion⁵. Le sens de ces versets est en réalité, que la première chose que la connaissance nous contraint d'accepter et la pensée la plus noble est la crainte de *Dieu*, que Sa gloire soit exaltée. Et dès que la connaissance est atteinte, immédiatement et automatiquement est conçue avec elle l'obligation d'une discipline.

¹ Puisqu'un témoignage contre un homme n'est pas établi aux yeux du tribunal à moins de deux témoins, un témoin unique ne fait que porter préjudice à la réputation d'autrui.

² Leur témoignage est reçu par le tribunal, le fait est établi et patent pour tout Israël ; dès lors, il n'est pas « ton ennemi » en particulier, il est l'ennemi de tous. Cependant, dès qu'il a reçu son châtement et qu'il s'est repenti de sa faute, il redevient l'ami de tous et il est alors interdit de le haïr.

³ Étant l'unique témoin de son méfait, tu sais qu'il ne pourra être châtié par un tribunal. Ainsi, à moins qu'il ne se repente, il sera pour toujours l'objet de ta haine.

⁴ Seule la crainte de *Dieu* donne à la sagesse son prix véritable.

⁵ *Pirqué Avot* 2:5 : « L'inculte ne saurait craindre la faute et le vulgaire ne saurait être sincère (*'hassid*) ».

Meïri

L'expression « crainte de *Dieu* » [a deux sens]. Au sens particulier, elle désigne le fait d'accomplir une chose à laquelle notre intellect ne nous contraint pas, mais que l'on accomplit par crainte de Celui qui nous l'a ordonnée, que ce soit pour s'empêcher de faire quelque chose ou au contraire pour la faire. En ce sens, cette locution concerne toutes les parties de la Torah dont la croyance repose sur la tradition, parce qu'elles sont indécidables pour l'intellect, ou même encore parce qu'il leur tend embuscade pour les assaillir. Cela comporte, en matière de foi, la création du monde, les miracles, la providence divine, et la récompense et le châtement ; et en matière de préceptes tous ceux qui proviennent de la tradition [et non de l'intellect], comme sonner du *Chofar* le jour du nouvel an, apporter un *Loulav* lors de la fête de *Soukot*, ainsi que l'interdiction de se vêtir d'un mélange de laine et de lin, de se nourrir de porc, etc.. Car toutes ces choses sont accomplies par crainte¹. Parfois, cependant, l'expression « crainte de *Dieu* » est employée au sens large pour désigner toute la Torah, y compris les parties de la Torah que l'intellect produit, comme la foi en l'existence de *Dieu*, son unité et son incorporité, et, en ce qui concerne les autres préceptes, tous ceux qui découlent de la raison pratique, comme honorer ses parents, pratiquer la charité, s'empêcher de voler, de tuer, etc.. Cette appellation se justifie du fait que bien des choses, qui sont intelligibles par elles-mêmes, ne sont connues de la multitude que par tradition, et ne sont donc accomplies que par crainte².

Tu connais l'adage des sages :

Celui dont la crainte de la faute précède la sagacité, sa sagacité durera (*Pirqué Avot* 3:9).

Il signifie que la crainte, c'est-à-dire la Torah, est pour la sagesse ce qu'est le fondement pour un édifice. Et on sait que si le fondement est fragile, tout le bâtiment s'effondre à la moindre occasion. Il en va de même de la crainte vis-à-vis de la sagesse : si elle est fragile, un léger doute provoquera l'égarement du penseur et l'effondrement en son cœur des bases de la foi, lorsqu'elles n'ont pas été établies fermement dans leur fondation. J'ai déjà fait état de cela dans l'introduction, à propos des mots : « Tends l'oreille et écoute les dires des sages, mais

¹ Beaucoup de *Richonim*, dont Rambam et Meïri, distinguent deux parties dans la Torah, deux sortes de préceptes, en fonction de la manière dont ils sont connus. Certains préceptes sont connaissables directement par l'intellect, d'autres ne sont connus que parce qu'une tradition nous l'enseigne. La compréhension et la vérification de ces préceptes varient en conséquence : pour les premiers elles reposent sur un usage rigoureux de l'intellect, pour les seconds sur une connaissance et une surveillance rigoureuse de la tradition et de ses méthodes. Or, ni notre raison ni notre intellect ne nous contraignent à observer les seconds. C'est donc en dernier ressort la crainte de *Dieu* seule qui nous les fait observer.

² La Torah est adressée à tout homme, jeune ou vieux, savant ou ignorant. Elle enseigne donc conjointement, et sans les distinguer, aussi bien les préceptes connus par l'intellect que ceux qui ne le sont pas. Dès lors, pour le jeune homme et l'ignorant, qui représentent la multitude du peuple, toute la Torah se présente d'abord sous l'angle exclusif de la tradition. Seules l'étude et la réflexion éclaircissent progressivement les choses.

II. Confiance et crainte de Dieu, sagesse et connaissance

voe (תשית) ton cœur à Me connaître » (22:17). J'ai argué que le verbe תשית exprime l'idée d'une fondation, et que le verset signifie : avant de tendre l'oreille aux discours des philosophes, « assois ton cœur à me connaître », c'est-à-dire à connaître la Torah.

Ce verset¹ conclut l'introduction du livre. L'auteur explique que ses paraboles et la compréhension de ses dires incitent aussi à s'apercevoir que la crainte de *Dieu* est le commencement de la connaissance. Il emploie le mot דעת pour désigner toute connaissance en général, et il veut dire qu'il faut donner préséance à la crainte sur toute connaissance, et que cela s'éclairera pour le lecteur grâce aux paraboles. Et nos maîtres interprètent le mot ראשית au sens d'une « offrande » (תרומה), comme aux mots « prémices (ראשית) de ta moisson » (Deutéronome 18:4), « prémices (ראשית) de vos pétrins » (Nombres 15:20), « prémices (ראשית) des premiers fruits de ta terre » (Exode 23:19) ; car ce terme désigne la partie originelle et la meilleure de la chose. Le verset signifie alors que la crainte est la meilleure des opinions (דעות). C'est ce que dit Job au sujet du rang de la sagesse, d'après l'interprétation de certains de mes maîtres² :

La sagesse, quelle est son origine ? Et où est l'endroit du discernement ? Elle échappe aux yeux des vivants et se dérobe à l'oiseau des cieux. La perdition et la mort affirment : Sa renommée est parvenue à nos oreilles ! Le Souverain connaît sa voie et il sait sa demeure. Car Il a vu les extrémités du monde, il a regardé sous tous les cieux, lorsqu'Il donna au vent sa pesée, et prépara l'eau à la mesure ; lorsqu'Il posa une loi à la pluie, et fixa un chemin aux fracas des nuages. Alors Il la vit et fit d'elle un livre (ויספרה)³, Il l'apprêta et la sonda. Il dit à l'homme : Oui, la crainte d'Adonai est sagesse, et éviter le mal est discernement (Job 28:20-28).

Le verbe ויספרה (« fit d'elle un livre ») vient du terme ספיר, c'est-à-dire qu'il fit de la sagesse [un livre] à l'aspect du saphir : de même que le saphir reçoit toutes les couleurs, pareillement la substance de l'Écriture accepte tout ce que le sage veut lui faire dire ; mais, de toute façon, ce qu'il en interprétera de manière que s'y réalise la crainte de *Dieu*, est la sagesse, car c'est le meilleur des thèmes et la plus juste des interprétations.

¹ « La crainte de *Dieu* est le commencement de toute réflexion » (1:7).

² Probablement l'interprétation de Rabbi Yossef Kim'hi, rapportée aussi par son fils, Rabbi David, dans le *Séfer Hamikhlol*, à la racine ספר.

³ Il s'agit de la Torah.

II. Confiance et crainte de Dieu, sagesse et connaissance

Mon fils, si tu t'instruis de mes dires et que tu conserves au fond de toi mes préceptes, en dressant ton oreille à écouter la sagacité, en décidant ton cœur à la perspicacité ; si tu appelles le discernement et si tu imploras l'intelligence ; si tu les demandes comme de l'argent, si tu les brigues tel un trésor ; alors tu appréhenderas la crainte de *Dieu* et la connaissance du Souverain te sera dévoilée (2:1-5).

Rabbénou Yona

Cette section traite de la quatrième condition nécessaire à l'accomplissement de l'exigence du Créateur, béni soit-Il¹, à savoir l'étude de la sagesse puisque, comme le dirent nos maîtres, l'étude de la Torah conduit à la pratique (Cf. *Baba Kama* 17 a). L'auteur expose la démarche qui permet d'acquérir la sagesse et il décrit le profit substantiel que l'on tire de la fréquentation des sages.

Les « préceptes » qu'il évoque sont donc les préceptes qui s'appliquent aux voies requises par l'étude de la sagesse.

« En dressant ton oreille à écouter la sagacité » constitue la première étape dans l'acquisition de la sagesse. Tu dois dresser ton oreille à écouter et à analyser les dires de ceux qui t'enseignent de façon à en saisir la vérité et la pertinence, et en veillant à ce que ton écoute en conserve le sens intact, sans ajout ni diminution. Car bien des gens ne savent pas écouter, ils ajoutent ou retranchent inconsciemment à ce qu'ils ont entendu. Nos maîtres comptèrent ainsi au nombre des qualités nécessaires à l'acquisition de la sagesse le fait de « diriger son écoute » (*Pirqué Avot* 6:6).

« En décidant ton cœur à la perspicacité » constitue la deuxième étape. Il faut résolument détourner son cœur de tout appétit mondain et de tout désir, afin de se consacrer entièrement à la réflexion. Une fois que l'on sait diriger son écoute, il faut donc méditer la chose qu'on a entendue, c'est-à-dire l'étudier sans relâche jusqu'à ce que l'on en comprenne le sens et la raison, et y réfléchir avec discernement. Nos maîtres dirent dans le Talmud : « Que l'homme apprenne d'abord, puis qu'il réfléchisse à ce qu'il a appris, qu'il l'approfondisse et le médite » (*Avoda Zara* 19 a). La « sagacité » (חכמה) désigne donc ce que l'on reçoit de ceux qui nous enseignent, tandis que la « perspicacité » (תבונה) désigne la méditation qui suit cette réception et qui s'efforce de percer le sens de la chose entendue, afin de pouvoir en déduire des choses nouvelles en les assimilant à d'autres qui lui ressemblent. C'est aussi ce que disent nos

¹ Au début du chapitre précédent Rabbénou Yona a exposé les trois premières conditions : premièrement faire sa société de gens honnêtes qui nous enseigneront la vertu ; deuxièmement s'écarter des gens malhonnêtes afin de ne pas trébucher ; troisièmement, craindre *Dieu* et ne pas perdre de vue le châtimeur et la récompense qui nous attendent. L'ensemble de ces quatre conditions dessinent, à son avis, l'ordre et la structure du début du livre des *Paraboles*.

II. Confiance et crainte de Dieu, sagesse et connaissance

maîtres, le perspicace est « celui qui sait déduire une chose d'une autre »¹. C'est pourquoi l'auteur enjoint ici de décider son cœur à la perspicacité, car il faut faire le vide dans son esprit, détourner son cœur de tout désir, et le vouer exclusivement à la perspicacité.

« Si tu appelles le discernement, etc. » constitue la troisième étape, à savoir prier pour obtenir la sagesse, et demander au Souverain de nous aider à l'acquérir. Le verbe תְּקַרָּא : « si tu appelles » est pris au sens de תְּתַפְּלֵל : « si tu pries », comme au verset : « Il [*Dieu*] tend vers moi l'oreille, le jour où *j'appelle* (אִקְרָא) » (Psaumes 116:1-2). Et l'expression תִּתֵּן קוֹלְךָ (litt. « crier ») est prise au sens de « ma voix (קוֹלִי) appelait vers *Dieu*. » (*ibid.* 3:5), et « il cria (וַיִּתֵּן קוֹל) dans les pleurs » (Genèse 45:2).

« Si tu les demandes comme de l'argent » constitue la quatrième étape. Il faut travailler et peiner pour acquérir la sagacité comme on le fait pour gagner de l'argent. Ainsi dirent nos maîtres (cf. *Nida* 70 b) : Que faire pour acquérir la sagacité ? Qu'il implore la pitié de Celui auquel elle appartient, selon les mots : « Car *Dieu* rend judicieux, etc. » (2:6) ; et qu'il s'adonne davantage à l'étude et diminue ses affaires. Car sans ces deux choses jamais l'on ne méritera la sagacité.

« Si tu les brigues tel un trésor » constitue la cinquième étape, à savoir que la sagesse doit être douce à notre âme et que notre labeur ne doit pas nous paraître pénible, du fait de notre amour pour elle, à la manière dont il est dit : « Ce ne fut à ses yeux que quelques jours tant il l'aimait » (Genèse 29:20). Car si l'on te disait qu'un trésor est caché dans telle maison ou au fond de telle vallée, jamais sa recherche ne te serait pénible puisque tu espérerais découvrir un bien d'une grande valeur en un seul endroit et t'enrichir en un instant.

L'auteur nous enjoint donc de mettre dans l'acquisition de la sagacité le travail et la peine que l'on met à gagner sa vie, et l'ardeur que l'on a pour chercher un trésor. Il est dit ainsi : « Je me réjouis de Tes dires » (Psaumes 119:162). Et, en fonction du plaisir que l'on prend à ce labeur et à cette quête, l'œil de notre intellect s'y ouvre davantage et la sagacité s'enracine plus profondément dans notre cœur, comme il est écrit : « Tes témoignages sont pour toujours mon héritage, car ils sont la joie de mon cœur » (*ibid.* 111). L'explication de cette parabole, c'est-à-dire « si tu les brigues tel un trésor », sera donnée plus loin aux mots « lorsque la sagacité pénétrera ton cœur » (2:10)². Et nos maîtres disent dans le Talmud : « On ne peut étudier la Torah qu'à l'endroit que son cœur désire » (*Avoda Zara* 19 a), la réussite de l'étude dépend donc du désir que l'on éprouve pour elle.

¹ J'ignore la source de cette formule, très répandue chez les commentateurs, voir par exemple Rachi sur *Èrouvîn* 100 b, au mot נְבוּנִים. Voir *Sifré Dévarim* 1:11.

² Il veut dire qu'on comprendra alors de nous-mêmes en quoi la sagacité est comparable à un trésor.

II. Confiance et crainte de Dieu, sagesse et connaissance

Après avoir présenté les dispositions grâce auxquelles est acquise la sagacité, il évoque le fruit que l'on tire d'elle et le profit qu'elle recèle. Car le bénéfice essentiel de la sagacité n'est pas d'en tirer gloire, ni de valoriser les qualités de son esprit, comme dans la géométrie, la physique et l'astronomie. Mais, comme l'explique maintenant l'auteur, il est que l'on appréhende grâce à elle « la crainte de *Dieu* ». Nos maîtres dirent ainsi dans le Talmud (*Chabat 31 b*) :

L'Unique, qui est providentiel, n'a qu'une chose dans Son monde, c'est la crainte des Cieux.

« Et la connaissance du Souverain (דעת אלהים) te sera dévoilée » : grâce à la sagacité tu obtiendras la connaissance du Souverain, qui est en réalité l'achèvement de la crainte ; et c'est pourquoi il a fait suivre l'une de l'autre, car la connaissance est une forme de crainte ainsi que nous allons l'expliquer. On voit que la Torah inclut aussi dans le terme « crainte » le précepte positif de connaître le Souverain, comme il est dit :

Tu devras craindre *Dieu* ton Souverain, et te conformer à Son exigence, te joindre à lui et prêter serment par Son nom (Deutéronome 10:20).

Car la crainte comprend deux niveaux. Le premier est la crainte de la rétribution et du châtiment en ce monde ainsi que dans le monde à venir ; le second niveau de la crainte, qui en constitue l'expression suprême, est que l'âme s'imprègne de l'élévation, de la puissance et de l'extraordinaire de *Dieu*, et que cette imprégnation et cette connaissance demeurent toujours et à tout instant présentes en l'âme, gravées et conservées dans le cœur. L'âme en ressent alors une grande crainte, pudeur et honte ne la quittent plus, et il lui devient impossible de transgresser la parole de *Dieu*, la honte suffisant à la retenir. Ces deux niveaux sont mentionnés ensemble dans le même verset :

Car j'ai craint le châtiment du Souverain, et face à Sa grandeur je n'ai pu (Job 31:23).

D'ailleurs, tu constates que la crainte du fils à l'égard de son père, de l'esclave à l'égard de son maître, et du disciple à l'égard de son maître, qui s'exprime par l'interdiction de transgresser leurs dires, est exigée même dans le cas où ils savent que leur désobéissance ne les expose à aucune sanction. Et celui qui accomplit son devoir envers *Dieu* uniquement par crainte de la rétribution et du châtiment ressemble au serviteur qui « sert son Maître à condition de recevoir une gratification » (*Pirqué Avot 1:3*)¹.

¹ « Ne soyez pas comme des serviteurs qui servent le Maître à condition de recevoir une gratification, mais soyez comme des serviteurs qui servent le Maître à condition de ne pas recevoir de gratification ». Cf. Rambam, *Hilkhot Téhouva*, chap. 10.

II. Confiance et crainte de Dieu, sagesse et connaissance

La « connaissance du Souverain (דעת אלהים) » comprend quatre niveaux disposés hiérarchiquement. Le premier niveau correspond à la reconnaissance de l'existence du Souverain, selon les mots : « Tu sauras alors et tu auras établi en ton cœur que *Dieu* est Souverain aux cieux d'en haut et sur la terre d'en bas, et nul autre que lui » (Deutéronome 4:39) et encore : « Sachez que *Dieu* est le Souverain » (Psaumes 100:3). Cette connaissance précède tout devoir envers *Dieu*, comme il est dit : « Connais le Souverain de tes pères et accomplis ton devoir envers Lui » (I Chroniques 28:9), « Déverse Ta colère sur les peuples qui ne te connaissent pas » (Psaumes 79:6), « Le taureau connaît son propriétaire, l'âne reconnaît la mangeoire de son maître, Israël ne Me connaît pas » (Isaïe 1:3).

Le deuxième niveau correspond au devoir envers *Dieu* et ses préceptes, dans la crainte de transgresser ses paroles. Il est nommé « connaissance du Souverain » car c'est à ce niveau que l'on sait, dans l'explicite des actions humaines, qu'un homme a foi en *Dieu* et accepte le joug de son règne, selon les mots : « Juge la cause du pauvre et du miséreux, cela sera bien, car n'est-ce pas là Me connaître ? » (Jérémie 22:16).

Le troisième niveau consiste dans la connaissance des voies divines, la force de sa générosité et l'abondance de sa bonté, dans la méditation de ses actes extraordinaires, et dans la connaissance de son élévation et de sa louange, en fonction de ce que l'esprit humain peut en appréhender¹. Il inclut la réflexion sur l'œuvre de la Création, sur l'œuvre du Char², et sur les paroles des prophètes, à la façon dont Moché demanda : « Fais-moi connaître à présent Tes voies et je Te connaîtrai » (Exode 33:13), et le Souverain lui fit connaître ses voies ainsi qu'il est écrit ensuite : « Souverain miséricordieux et bienveillant, lent à la colère, plein de générosité et de vérité » (*ibid.* 34:6). Et il est dit : « Il est hors d'atteinte car il connaît Mon nom » (Psaumes 91:14), « Ils auront confiance en Toi ceux qui savent Ton nom » (*ibid.* 9:11), « Samuel ne connaissait pas encore *Dieu*, la parole de *Dieu* ne lui avait pas encore été dévoilée » (I Samuel 3:7). Cette forme de connaissance est aussi assimilée parfois à une découverte, comme il est dit : « Qui fera que je sache et Le trouve ? » (Job 23:3). Il est dit en ce sens : « Nous ne trouverons pas Chaddaï, Sa puissance est immense, même la justice et l'abondante charité ne sont pas une réponse » (*ibid.* 37:23). Cela signifie que sa puissance est si grande que les créatures ne peuvent le concevoir. Sa justice et son équité sont pareillement empreintes de puissance, car son jugement ne constitue pas de sa part une réponse qui

¹ Il s'agit de la connaissance de *Dieu* à travers ses actes, c'est-à-dire à travers la manière dont il conduit le monde par Sa providence, et par les lois de la Nature.

² L'œuvre de la Création désigne la physique, et l'œuvre du Char la métaphysique, voir Rambam, *Guide des Égarés*, Introduction.

II. Confiance et crainte de Dieu, sagesse et connaissance

découvrirait son cœur, puisqu'Il déborde de miséricorde et qu'Il s'engage toujours davantage que ne le requiert strictement la justice. Ainsi, tel verdict passé à l'encontre d'un homme n'exprime que la vérité des actes de l'homme concerné, et il est dit : « Le Souverain est puissant, mais ne dédaigne pas ; Il est puissant par la force du cœur » (*ibid.* 36:5)¹. Il est dit encore : « Oracle de celui qui entend les dires du Souverain et connaît l'esprit du Suprême » (Nombres 24:16)².

Le quatrième niveau correspond à la conscience de la foi en *Dieu*, en son unité, et en sa grandeur, imprimée en l'âme en fonction de ce qu'elle a pu en concevoir, et qu'elle conserve en sa mémoire à tout instant. De cette conscience, émanent une crainte fondamentale et une honte essentielle, dont l'âme ne peut se débarrasser, et qui la rapprochent de *Dieu* et la font se joindre à lui. Et on peut constamment progresser dans ce niveau, en fonction du degré de connaissance des voies du Souverain et de sa grandeur. Cette conscience est nommée « connaissance (דעת) du Souverain », comme au verset : « Dans toutes tes démarches, considère-Le (דעהו) » (3:6). Nos maîtres disent ainsi dans le Talmud : « Lorsque vous priez, sachez devant qui vous priez » (*Berakhot* 28 a) ; et ils disent encore dans la Michna : « Sache ce qu'il y a au-dessus de toi : un œil qui voit, une oreille qui entend ; et tous tes actes sont inscrits dans un livre » (*Pirqué Avot* 2:1).

C'est ce dernier niveau qui est appelé ici, dans ce verset, « connaissance du Souverain ». C'est pourquoi cette connaissance est mentionnée après la crainte, car elle est l'achèvement de la crainte. Celui qui parvient à ce niveau mérite plus que tout autre d'être appelé « connaissant *Dieu* », car la crainte procède pour lui de la connaissance et de la conscience, placées en permanence devant ses yeux, de sa nature humaine et de la bassesse de sa personne en regard de la grandeur du Souverain, comme il est dit : « J'ai placé *Dieu* en permanence en face de moi » (Psaumes 16:8). Et il est dit [que le Créateur s'est révélé aux enfants d'Israël au mont Sinaï] « afin que Ma crainte marque vos visages et que vous ne fautiez plus » (Exode 20:17). Ainsi, s'il t'est arrivé de te trouver en présence du roi et que cela n'a pas suffi à imprimer dans ton esprit un souvenir clair de lui, tu pourras toutefois, en le revoyant une autre fois, reconnaître son aspect, et comprendre qu'il est le roi que tu avais vu auparavant. Tandis que celui qui, après s'être une fois trouvé en présence du roi, a gardé le souvenir de son aspect,

¹ C'est-à-dire, son cœur reste caché. Ce niveau de la connaissance du Créateur est étroitement borné, car on ne pénètre pas dans l'intimité de sa nature. Celle-ci nous reste inaccessible. Les actes du Souverain ne le dévoilent pas ni ne révèlent rien de lui-même, car ils expriment seulement les voies générales qui caractérisent son jugement (justice, charité, etc.), et disent la vérité des hommes que ce jugement concerne, non la vérité du Juge.

² Citation non développée, à laquelle manque un commentaire. Bilam prétend connaître l'esprit même de Dieu, et se fait finalement manipulé ; en sorte que son désir de maudire Israël n'aboutit pas.

II. Confiance et crainte de Dieu, sagesse et connaissance

celui-là conserve pour toujours ce souvenir en sa pensée grâce à son imagination. N'est-il pas évident que ce dernier connaît mieux le roi que le premier¹ ? C'est pourquoi, celui dont l'âme est imprégnée de la connaissance de la grandeur de *Dieu*, et dont la crainte marque son visage, et qui n'a pas besoin de préparer son cœur et d'organiser son esprit pour en susciter la pensée et se la représenter dans son âme, celui-là connaît véritablement le Souverain. Puisse l'homme parvenir à ce niveau d'élévation !

¹ Car le premier n'a qu'une perception vague de *Dieu*, et il ne reconnaît son Créateur que lorsqu'il est mis en sa présence. Tandis que le second en a formé une idée distincte, qu'il peut concevoir à volonté.

III. PRUDENCE ET VIGILANCE

זהירות

La sagesse proclame au-dehors, dans les rues elle fait entendre sa voix : Jusqu'à quand, naïfs, aimerez-vous la naïveté, cyniques, convoiterez-vous la dérision, sots, haïrez-vous la réflexion, etc. ? (1:20-33)

Saadia Gaôn

Cette section traite, du début à la fin, des différentes attitudes humaines relatives à la prudence¹. Car, dans ce domaine, la vigilance est la clef du bonheur, tandis que la démission et la dérobade conduisent aux plus grands maux. Il existe là-dessus quatre sortes d'attitudes, que l'auteur a présentées de manière hiérarchique, chacune valant mieux que la suivante. La première consiste à éviter les situations dont on ne pourra se tirer qu'avec tracas ; la deuxième consiste, lorsque l'on n'a pu éviter ce genre de situation, à découvrir le moyen d'en sortir avant que le coup ne s'abatte ; la troisième consiste à découvrir une échappatoire au moment où l'on subit le coup ; et la quatrième consiste à chercher un remède une fois la perte consommée, c'est la démarche la plus faible et la plus mauvaise de toutes. De plus, chacune de ces quatre attitudes se divise à son tour en deux : ce qui concerne la Torah et ce qui concerne le monde ; et il convient donc de donner des exemples des deux à la fois.

Au regard des choses du monde, on fera la parabole suivante : la meilleure attitude, celle qui consiste à éviter à l'avance les situations difficiles, est comparable à l'attitude d'un homme informé des réalités naturelles, de la qualité des aliments, de la force des remèdes et des types de réaction du corps. Un tel homme conduit son corps de manière à éviter les maladies, et il fait en sorte d'équilibrer ses humeurs afin qu'une qualité ne l'emporte sur une autre. Dans le domaine de la Torah, cela ressemble à l'attitude du serviteur qui sait ce que *Dieu* lui commande et lui interdit, et qui en conséquence se prépare à une discipline morale et s'habitue à bien faire, jusqu'à ce que cela devienne en lui une seconde nature. Il est alors sûr que son appétit, sa colère ou toute autre impulsion ne l'emportera pas sur son obligation et, pour ainsi

¹ Au sujet de la prudence (prévoyance) voir la note qui accompagne la traduction.

III. Prudence et vigilance

dire, il ne connaît plus le mal. Il est dit à son propos : « Que s'écarte de moi le cœur contrefait, je ne connaîtrai plus le mal » (Psaumes 101:4).

La deuxième attitude, découvrir un moyen de salut avant que le dommage ne se produise, ressemble vis-à-vis des affaires du monde à l'attitude de l'homme qui s'est désintéressé de l'équilibre de ses humeurs jusqu'au moment où il ressent un afflux de sang. Alors, craignant des complications dans l'un de ses membres, gonflement ou tout autre phénomène habituel en pareil cas, il s'empresse de pratiquer une saignée. Vis-à-vis de la Torah, cela ressemble au comportement de l'homme qui ne s'est pas habitué à éviter naturellement la faute, mais qui, s'apercevant que la faute est proche, s'arrête à temps et en supprime la cause en évitant la situation dangereuse quelque temps, ou par un serment solennel, ou par tout autre moyen qui le retient de la commettre. Ainsi David se retint-il de tuer Chaoul en proférant un serment : « Par la vie de *Dieu*, *Dieu* seul le tuera, soit que vienne l'heure de sa mort, soit que la guerre lui soit fatale » (I Samuel 26:10), et Yossef repoussa le désir de sa maîtresse par la fuite : « Elle l'attrapa par son vêtement en disant : Couche avec moi ! Il laissa son vêtement dans sa main, s'enfuit et sortit » (Genèse 39:12).

La troisième attitude, découvrir sous le coup une échappatoire, ressemble vis-à-vis des affaires du monde, à l'attitude de l'homme qui s'est désintéressé de la santé de son corps jusqu'à ce qu'il présente les symptômes graves d'une fin prochaine. Il lui faut alors s'empresse [d'appliquer un remède] avant que le mal n'empire. Parallèlement vis-à-vis de la Torah, cela ressemble au comportement de l'homme qui a négligé de s'écarter de la faute et qui en est arrivé au point où il a déjà commencé à fauter : le mieux est qu'il revienne au plus tôt de son égarement, avant que le chemin du retour ne s'éloigne. Le précepte de *Dieu* dans ce cas dit : « Circoncisez-vous pour *Dieu*, ôtez de vos cœurs tout ce qu'il comporte d'obtus » (Jérémie 4:4).

La quatrième attitude, trouver une échappatoire après le coup et s'efforcer de réparer le mal fait, ressemble vis-à-vis des affaires du monde à celle de l'homme qui s'est abandonné à la maladie de telle sorte qu'elle a empiré, et qui, pour éviter qu'elle n'emporte tout son corps, n'a d'autre solution que l'amputation d'un membre, la brûlure ou la dissection. Parallèlement vis-à-vis de la Torah, cela ressemble à la situation de l'homme tellement engagé dans les fautes que sa vie en est submergée, et auquel il ne reste d'autre moyen que le repentir, lequel vaut mieux pour lui que de continuer à se dégrader. Il est dit à ce propos : « Assez de vos comportements dégoûtants, maison d'Israël ! » (Ézéchiel 44:6).

Ces quatre attitudes que nous avons décrites en prenant pour terme de comparaison le domaine médical, se vérifient aussi dans le domaine politique. La prévoyance consiste à

III. Prudence et vigilance

remplir les villes de soldats, à ne contracter d'alliance qu'avec des hommes sûrs, etc.. À un degré inférieur, l'utilisation d'un procédé avant de subir quelque coup consiste par exemple, pour le roi, à prendre des mesures dès qu'il pressent que se trame une conspiration. L'utilisation d'un procédé au moment où l'on subit le coup consiste à affronter l'ennemi par la guerre. Enfin, l'utilisation d'un procédé postérieur au coup consiste à se soumettre au vainqueur, puisque, dès le début, les événements ont été abandonnés à leur cours. On pourrait expliquer tout cela de manière plus approfondie, mais nous préférons éviter les longueurs. On peut pareillement appliquer ces quatre attitudes au domaine commercial, comme cela se vérifie chez les grands commerçants, mais cela aussi serait trop long. Et elles sont pertinentes aussi sur le plan intellectuel en cas de controverse ou pour conserver une réflexion simple et limpide. Car les penseurs veillent d'abord à n'utiliser dans une démonstration que des prémisses défendant leur opinion ; puis, à un moindre niveau, ils réagissent lorsque la contestation est sur le point de surgir ; puis, à un niveau encore inférieur, lorsqu'elle a déjà surgi, et enfin après que la démonstration a été rendue caduque. De plus, vis-à-vis des domaines évoqués, à savoir la médecine, la politique, le commerce et l'art de la controverse, il est parfaitement possible de construire une comparaison terme à terme dans le domaine de la Torah. Toutefois, l'attitude la plus inférieure dans la Torah, c'est-à-dire le repentir, n'est pas sur le même plan de médiocrité que son pendant dans les autres domaines. Car le repentir parfait inclut la décision de ne plus fauter¹.

En regard de ces quatre attitudes, Salomon établit quatre degrés dans le dévoilement de la sagesse et sa recherche, disposés hiérarchiquement. Il déclare donc que « la sagesse proclame au-dehors » en fonction du comportement prévoyant, par comparaison avec le héraut qui proclame et avertit d'une chose avant sa venue... Puis il dénigra les trois autres attitudes en donnant à ceux qui les assument les noms de « naïfs », « cyniques » et « sots ». Celui qui se désintéresse de la prévoyance est nommé « naïf », car il s'est dérobé à la compréhension d'une chose à laquelle il lui incombait de s'éveiller. Celui qui se désintéresse de la prévoyance et des préparatifs qu'elle implique est appelé « cynique », parce qu'il s'est raillé en se fiant à ses certitudes. Quant à celui qui se désintéresse du problème lorsqu'il l'assaille, il est déclaré « sot », parce qu'il cumule trois sottises.

¹ Elle le fait donc obligatoirement remonter d'un ou plusieurs niveaux dans le domaine de la vigilance, en fonction de la profondeur du repentir.

III. Prudence et vigilance

Mon fils, sois attentif à ma parole, tends l'oreille à mes dires, ne les dérobes pas à tes yeux, garde-les en ton cœur, car ils sont la vie de qui les découvre et le soulagement de toute sa chair. Préserve ton cœur de tout ce dont il le faut garder, car la vie s'en épanche. (4:20-23)

Rabbénou Yona

Cette section traite de la vigilance dans la Torah. Nos maîtres disent dans le Talmud : « L'étude de la Torah conduit à sa pratique, et sa pratique conduit à la vigilance »¹. C'est pourquoi Salomon a organisé son livre de la manière suivante : une section traitant de l'étude de la sagesse, suivie de trois sections traitant de la pratique². La première des trois porte sur la foi, qui représente l'achèvement de la confiance en *Dieu*, et sur la crainte de *Dieu* ; la deuxième sur l'accomplissement des préceptes de la Torah ; la troisième traite du respect de la Torah et de ceux qui la représentent, et de la nécessité de s'éloigner de la société des iniques qui sont cause de préjudice même pour les sages et les justes.

Il traite maintenant de la vigilance, et il l'expose en quatre sections : l'une concerne la vigilance dans les préceptes, l'autre traite de la vigilance dans la crainte de *Dieu*, une autre encore traite de la vigilance vis-à-vis des préjudices financiers, car même dans ce domaine il est possible de parvenir à une manière d'être droite et à une vertu supérieure³. Enfin la dernière concerne le contraire de la vigilance, à savoir la paresse⁴, puisque telle est la règle suivie en général par ce livre. En effet, lorsqu'il traite d'une disposition noble ou d'une voie de la crainte de *Dieu*, il les fait suivre d'un exposé dénigrant la disposition contraire, de façon à nous écarter du voisinage de la faute.

La définition de la vigilance est de se garder de la négligence (פשיעות) et d'éviter de faillir dans l'observation des préceptes... Et qui n'est pas vigilant et ne se garde pas de la faute, est proche de celui qui faute intentionnellement, bien que sa faute soit involontaire sur le moment, car il a failli auparavant en n'étant pas assez vigilant. Son châtement, sache-le, sera grand. Ainsi dirent nos maîtres dans la Michna (*Pirqué Avot* 4:13) :

¹ Cf. *Baba Kama* 17 a et *Avoda Zara* 20 b. Cette citation est extraite d'une liste des étapes menant à la prophétie, laquelle demande beaucoup plus d'efforts que la seule observation des préceptes de la Torah. La vigilance (dans les actes, les paroles, les pensées, etc.) représente un pas de plus vis-à-vis de la simple mise en pratique des préceptes de la Torah. Il s'agit de la première étape dans l'approfondissement des préceptes de la Torah, qui implique un éloignement supplémentaire à l'égard de la faute.

² La section sur la sagesse est celle par laquelle s'ouvre le livre, elle couvre les deux premiers chapitres. Les trois autres sections sont respectivement : 3:1-18 ; 3:19-26 ; 3:31 à 4:19.

³ Respectivement : de ce verset à la fin du chapitre, puis le chapitre 5 en entier, puis le début du chapitre 6 jusqu'au verset 5.

⁴ De 6:6 à 6:11.

III. Prudence et vigilance

Sois vigilant dans l'étude car une faute d'inadvertance commise dans l'étude compte autant qu'une faute préméditée.

Autrement dit, sois vigilant de ne rien oublier des propos des sages et de ne pas te tromper en recopiant leurs explications, car cela compte autant qu'une faute préméditée.

Tu constates la même chose dans les règles qui s'appliquent aux gardiens d'un dépôt. Le gardien bénévole n'est responsable qu'en cas de négligence de sa part, mais pas en cas de vol ni de perte. Le gardien salarié est responsable aussi en cas de perte et de vol, mais pas en cas de force majeure ; comme par exemple si le taureau qu'on lui a remis est mort, ou bien s'est blessé, ou a été emporté de force¹. Enfin, l'emprunteur est responsable aussi en cas de force majeure. En outre, s'il est vrai qu'en refusant de garder le bien d'autrui on n'est pas responsable d'une négligence commise dans sa surveillance, on est cependant responsable de tout préjudice qu'on lui porterait involontairement². Vis-à-vis de ces quatre sortes de responsabilité, tu constates qu'il existe quatre modes de dérèglement : délibéré, par négligence, le cas de force majeure et [le dérèglement] involontaire³...

Et la Torah elle-même nous enjoint à la vigilance, et nous avertit de ne point faillir par négligence dans l'observation de ce précepte, comme il est dit :

Garde-toi et garde très fermement ton esprit d'oublier les choses que tes yeux ont vues, et qu'elles ne s'écartent de toi pour toujours (Deutéronome 4:9).

Bien que l'oubli soit toujours involontaire au moment où il se produit, celui qui oublie a cependant transgressé l'avertissement de l'Écriture dans le fait d'avoir failli à sa garde. Il est dit aussi : « Vous veillerez aux préceptes et vous les suivrez » (*ibid.* 7:12). L'insistance de la formule « garde-toi et garde très fermement ton esprit » témoigne de l'extrême importance de l'obligation à la vigilance envers la négligence dans l'observation des préceptes.

Nous avons donc exposé la nature de la vigilance et l'importance du châtement de qui ne se montre pas assez vigilant, car sa faute est proche de la faute délibérée ; enfin nous avons montré qu'il s'agit d'une obligation qui provient de la Torah. Il reste maintenant à expliquer les choses dont elle dépend, car elle dépend en tout de dix choses. La vigilance, en effet, s'exprime dans huit domaines, et la vigilance dans la conservation de la crainte de *Dieu* dans deux domaines. Ce sont les suivants : le souvenir, la vigilance dans la parole, l'évaluation des

¹ Un vol à main armée est un cas de force majeure. Le gardien salarié n'est responsable en cas de vol que s'il n'est pas menacé.

² C'est un devoir de protéger les biens d'autrui, même si aucun accord explicite ne fait de l'un le gardien des biens de l'autre.

³ La responsabilité peut donc s'étendre jusqu'au cas de force majeure et de faute involontaire, termes extrêmes de l'obligation à la vigilance.

III. Prudence et vigilance

actes, le souci de leur détail, la vigilance à l'égard de l'appétit, à l'égard de la paresse, à l'égard de la légèreté, la préparation du chemin à suivre, la vigilance à l'égard des pensées et à l'égard de la réflexion. Ils s'explicitent dans leur contexte au fur et à mesure de l'explication de cette section¹.

¹ La suite du commentaire de Rabbénu Yona est trop fragmentaire, nous ne l'avons donc pas traduite. On repère cependant assez facilement son intuition centrale dans le texte de *Michlé*.

IV. NAÏVETÉ ET SOTTISE, SUBTILITÉ ET SAGESSE

פתיות וכסילות, ערמה וחכמה

Pour donner la subtilité aux naïfs, et au jeune homme, réflexion et délibération. Que le sage écoute, il étendra son instruction, et le perspicace acquerra des stratagèmes. (1:4-5)

Meïri

Le mot « naïf » (פתי) est un adjectif tiré du substantif « naïveté » (פתיות) et dont la racine signifie « séduction » (פיתוי). Il existe cependant une légère différence entre ces deux termes. Car la séduction provient d'autrui, elle nous amène à accepter ses dires et à agréer sa volonté d'une manière trompeuse, tandis que le naïf est celui dont l'intelligence est naturellement faible, au point qu'il croit tout ce qu'il entend, comme il est dit : « Le naïf croit toute chose » (14:15). Ainsi le naïf est-il porté de lui-même à concevoir dans son esprit des choses fictives¹, et à plus forte raison lorsqu'il est victime d'une séduction. Le contraire de cette disposition est la « subtilité », qui désigne un aiguisement du naturel², de sorte que l'on ne croit une chose que lorsqu'on la connaît clairement ; au point que, même vis-à-vis d'une chose possible ou vraisemblable, on se montre retors et habile pour trouver les points faibles qui l'invalideraient, tant qu'il n'est pas clair qu'elle est bien ainsi [qu'on nous le dit], et à plus forte raison, lorsqu'il s'agit d'une chose dont la réalité est peu vraisemblable. Un proverbe dit : « Si le narrateur est naïf, qu'au moins l'auditeur soit malin ». Salomon déclare donc que dans ses paraboles le naïf trouvera moyen de rendre son esprit subtil et sagace, et de se délivrer de la crédulité.

Et il ajoute que, grâce aux paraboles, le « jeune homme » acquerra plus rapidement « réflexion » (דעת) et « délibération » (מזמה) ; le mot דעת recouvre ici le sens générique de « pensée », comme cela arrive parfois, par exemple « comprenant la pensée (מדע) » (Daniel

¹ Sans qu'un autre ne l'y incite.

² L'expression התחכמות טבעיו signifie l'action de modifier sa nature dans le sens d'une plus grande sagacité : « devenir judicieux », ce qui est différent de devenir savant.

IV. Naïveté et sottise, subtilité et sagesse

1,4), c'est-à-dire comprenant à quelques signes ce que le peuple pense en son for intérieur, ou encore par exemple « même dans ton esprit (מדעך) ne médit pas du roi » (Ecclésiaste 10,20). Pareillement la « délibération » désigne la pensée qui délibère, c'est-à-dire la pensée qu'on rumine en soi sur un certain sujet et que l'on présente ensuite à son intellect pour en décider la pertinence. Et même si le jeune homme est déjà disposé à cela, il dit que la lecture des paraboles et leur travail l'aideront à activer les choses.

« Que le sage écoute » : (...) même le sage, lorsqu'il comprend le sens de la parabole, étend sa connaissance de la sagesse. Le mot « instruction » est un terme générique désignant toute étude apprise d'autrui¹. « Le perspicace » est l'homme qui se rend sage par lui-même et qui médite ce qu'il a appris ; il « gagnera des stratagèmes » : grâce à la compréhension des paraboles, il inventera des procédures facilitant la connaissance des choses, au moyen de prémisses et de propositions ordonnées en fonction du sujet considéré. Le sens du mot « stratagèmes » (תחבלות) est voisin du sens du mot « efforts », il désigne la révolution de la pensée autour d'elle-même sur un sujet donné dans l'intention de l'entreprendre par l'une de ses parties. Et c'est ce mot que les sages ont interprété dans le Midrach en disant : Il attachait une ficelle (חבל) à une autre, une corde à une autre jusqu'à ce qu'il puisse l'eau et boire². Autrement dit, il joignait une pensée à une autre, une parole de sagesse à une autre, jusqu'à ce que, de la liaison entre les choses, il puisse déduire et comprendre une chose d'une autre.

Sagacité et raison sont méprisées des idiots (1:7).

Saadia Gaôn

Son propos disant que « sagacité et raison sont méprisées des idiots » est l'une des assertions de ce livre. Elle signifie que seul un idiot peut revendiquer pareille attitude. Car qui récuse la raison autorise de ce fait la violence. Or, il n'autorise la violence que parce qu'à son avis elle réjouit celui qui en use. Mais si toute jouissance est sensée et toute peine est absurde³, alors l'injustice et la violence qui font la joie de l'opresseur attristent aussi

¹ À la différence de l'étude apprise par sa propre réflexion, sans l'intermédiaire d'un maître ni d'un livre.

² Voir *Chir Hachirim Rabba* 1:8, les sages conçoivent ainsi l'œuvre de Salomon : « Avant sa venue, la Torah ressemblait à un puits profond dont personne ne parvenait à tirer l'eau. Que fit Salomon ? Il attachait une ficelle (חבל) à une autre, etc. ». Meïri explique que l'interprétation des sages est bâtie sur la considération accordée par Salomon aux « procédures » ou « stratagèmes » (תחבלות).

³ S'il faut rechercher le plaisir et fuir toute peine, comme le prétend l'imbécile.

l'opprimé, et il en ressort nécessairement que le sensé et l'absurde s'associent et font un, ce qui est le comble de l'imbécillité que seul un idiot peut préférer¹.

Jusqu'à quand, naïfs, aimerez-vous la naïveté, cyniques, convoiterez-vous la dérision, sots, haïrez-vous la réflexion ? (1:22)

Rabbénou Yona

Les « naïfs » (פתיים) sont des gens de peu d'intelligence, qui se laissent séduire (נפתים) par les corrupteurs et les trompeurs. Appartiennent aussi à cette catégorie les gens aux conceptions ineptes, ou encore ceux dont l'appétit corrompt le jugement. Car tu constateras que certaines personnes considèrent l'objet de leur désir comme parfaitement correct, et ne comprennent pas ce que leurs appétits ont de condamnable. Tout cela provient de la faiblesse de leur intelligence et de la pauvreté de leur faculté de compréhension. C'est pourquoi les appétits les attirent et les rendent aveugles. Pareillement, si les naïfs ne se laissaient pas dominer par leurs désirs, ou s'ils ne se laissaient pas attirer par eux, jamais ne se formeraient dans leur esprit des conceptions ineptes. Nos sages déclarent à ce sujet dans le Talmud (*Érouvïn* 19 a) :

Quiconque se laisse séduire par son penchant finira en enfer,

car il est dit :

Vers toi est tendu son désir, mais tu le domineras » (Genèse 4:7)².

Car le cœur humain tend naturellement au mal, il exige des choses de nous et se consume en les attendant. Or, il n'est pas au pouvoir du penchant de donner satisfaction à son désir sans l'accord de l'âme intellectuelle et de sa conception³. Tel est le sens des mots : « Mais tu le

¹ Le même geste signifie différemment pour celui qui le commet et pour celui qui le subit. Ainsi le plaisir de l'un est la peine de l'autre. Dès lors, au nom du plaisir qu'il revendique, il use de violence envers autrui et provoque sa douleur. C'est donc autant un principe de douleur qu'un principe de plaisir. Mais l'imbécile ne s'en rend compte que lorsqu'on en use pareillement envers lui. Or, si le principe du plaisir paraît sensé aux hommes, le principe de la violence et de la douleur ne l'est jamais ; car la violence n'offre pas d'intérêt en soi, même pour les imbéciles, mais seulement pour les sadiques. Et puisque la violence ne peut pas constituer un mobile, la recherche exclusive du plaisir, dépourvue de toute règle et de toute limitation, ne le peut pas non plus.

² Ni les inclinations du cœur, ni les incitations de l'imagination ou de l'appétit ne constituent des cas de force majeure. L'humanité est avertie des défauts de sa nature et l'Écriture témoigne qu'elle peut les dominer. C'est pourquoi, celui qui se laisse séduire par son penchant est passible d'un châtement. Et puisque, d'autre part, ces défauts et ces inclinations ne cessent de faire pression sur l'homme pour qu'il satisfasse toujours davantage leur exigence, celui qui se laisse séduire par eux se corrompt sans cesse davantage, et finit en enfer.

³ Il n'existe pas de liberté au niveau du désir, et nul ne choisit ni le fait de désirer ni l'objet de son désir. Il n'y a de liberté qu'à la frontière entre le désir et l'acte. L'homme, en effet, agit volontairement et se détermine selon des raisons. Le désir du cœur ne peut donc accéder à l'acte que parce qu'il sait trouver une bonne raison dans

IV. Naïveté et sottise, subtilité et sagesse

domineras »... C'est pourquoi l'âme est châtiée en cas de faute, pour avoir donnée son accord à l'appétit¹.

Les « cyniques » (לצים) méprisent toute chose, raillent les créatures et sont médisants. Deux causes produisent dans l'esprit pareille disposition. La première tient aux dispositions originelles de l'esprit, comme on l'expliquera au verset : « L'effronté vaniteux a pour nom "cynique" » (21:24). La seconde tient au rejet complet du joug des Cieux. Car, une fois son cœur affranchi du joug de la crainte, dès lors que la frayeur du Souverain ne le touche plus, il est voué définitivement à rire, à se moquer et à plaisanter. Il est écrit à ce sujet : « Désormais ne plaisantez plus, sinon vos chaînes se feront plus lourdes » (Isaïe 28:22) ; mesure pour mesure : puisque vous rejetez le joug des Cieux, Il alourdit votre joug et renforce vos chaînes...

Les « sots » (כסילים) sont les fauteurs qui transgressent pour assouvir leur goût du plaisir et de la jouissance.

Moi, la sagesse, j'habite la subtilité, la délibération réfléchie est ma trouvaille. (8:12)

Saadia Gaôn

La « subtilité » dont il est question dans ce verset n'est pas la malignité, qui est interdite ; mais elle désigne une attitude judicieuse et intelligente dans l'obéissance à Dieu. Nos maîtres dirent pareillement dans le Talmud (*Berakhot* 17 a) :

Sois toujours rusé dans la crainte de Dieu.

Et ainsi agirent Houchay, dont le conseil permit de sauver David (cf. II Samuel 16-17), Rabbi Èlièzer qui, interrogé par un procureur romain, lui répondit qu'il croyait fermement en la justice du juge, pensant au maître du monde, tandis que l'autre le prenait pour lui², et Rabbi Meïr, pourchassé comme Juif et menacé de mort, à qui l'on présenta un plat de viande de porc, et qui y trempa un doigt, mais suçait l'autre (cf. *ibid.* 18 b), et bien d'autres encore. Dans ce genre de circonstances la subtilité est impérative. Mais lorsqu'elle est accompagnée de la faute, on dit d'elle : « Il prend les sages au piège de leurs ruses » (Job 5:13).

l'esprit, et entraîner ainsi son assentiment. Ce qui explique la formation des conceptions ineptes : elles répondent au besoin du cœur.

¹ Car à la différence de l'appétit, elle a toujours le choix de ses raisons, et elle est par nature rationnelle.

² Cf. *Avoda Zara* 16 b traduit plus loin, dans le chapitre V, *Égarements et Déviations*.

Talmud (*Sota* 21 b)

Rabbi Élièzer dit : Quiconque enseigne la Torah à sa fille lui enseigne des fadaises. Quoi ! Les paroles de Torah seraient des fadaises ! Il veut dire que c'est comme s'il lui enseignait [à en faire] des fadaises¹. Rabbi Abahou dit : Quelle est la raison de Rabbi Élièzer ? Les mots : « Moi, la sagesse, j'habite la subtilité (ערמה) » (8:12), dès que la sagacité pénètre l'homme, la ruse (ערמומית) pénètre avec elle. Quant aux autres sages, qui sont en désaccord avec Rabbi Élièzer et autorisent l'enseignement de la Torah à une fille, ils interprètent ce verset d'après l'enseignement de Rabbi Yossè bar 'Hanina. Car Rabbi Yossè bar 'Hanina dit : Les paroles de Torah ne se réalisent qu'en celui qui se fait nu devant elles, comme il est dit : « Moi, la sagesse, j'habite la nudité (ערמה)² ». Rabbi Yo'hanan dit : Les paroles de Torah ne se réalisent qu'en celui qui se fait néant, selon les mots : « La sagesse se découvre du néant » (Job 28:20)³.

Origine de toute sagesse, acquiers la sagesse, et de tous tes acquis tire compréhension (4:7).

Meïri

« Origine (ראשית) de toute sagesse, acquiers la sagesse » : il me semble que le mot ראשית (littéralement « prémices ») signifie « la meilleure partie » d'une chose, et qu'il vient du mot ראש : tête⁴. L'auteur dit ainsi que la meilleure partie de la sagesse est celle qui provient de l'effort, de la peine et d'un grand labeur. Comme il le dit aussi ailleurs : « J'ai entassé et accumulé plus de richesse que tout ce qui existait avant moi à Jérusalem, même (אף) ma sagesse m'est demeurée » (*Kohélèt* 2:9). Ce que nos sages, dans le Midrach, interprètent ainsi : « Seule la sagesse que j'appris dans la colère (אף) m'est demeurée » (*Midrach Kohélèt Rabba* 2:12)⁵. Et c'est pourquoi il poursuit en disant : « Et de tous tes acquis tire compréhension » : de tout ce que tu acquiers par tes forces, tes vertus, ta nature et y compris

¹ Il transforme ce qui était pour elle des paroles de Torah en fadaises. Rachi : grâce à l'étude, elle apprend à ruser avec la Torah et à régler ses affaires en cachette.

² Jeu de mots sur « subtilité, ruse » (ערמה) et « nudité » (ערם). Rachi propose en outre une autre explication, qui respecte le sens du mot ערמה : Les paroles de Torah ne se réalisent qu'en celui qui se fait rusé devant elles, etc., car il ruse pour que se réalise sa Torah, en rassemblant des enseignements divers et en apprenant de tout homme.

³ Au sujet de ce verset et de son contexte, voir la fin du commentaire de Meïri sur 1:7, traduit plus haut dans le chapitre II, *Confiance et Crainte de Dieu, Sagesse et Connaissance*.

⁴ Voir aussi plus haut 1:7, *ibid.*

⁵ Voir Rambam, *Hilkhot Talmoud Torah*, 3:12.

IV. Naïveté et sottise, subtilité et sagesse

par tes biens. Cela signifie que tu dois œuvrer pour obtenir sagesse et discernement « de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir ».

On peut aussi expliquer ce verset d'une autre manière, en référant l'idée d'acquisition aux choses acquises et apprises d'autrui. Il nous recommanderait alors de commencer toujours par apprendre d'autrui, afin que notre étude ne débute pas dans l'erreur et la confusion ; car il est fort difficile de renoncer à l'erreur qui s'est enracinée en nous dès le début de notre étude et « lorsque l'erreur prend elle est tenace »¹. Dans le Talmud *Yérouchalmi*² on dit :

Une Torah (un enseignement) qui n'a pas de père n'est pas une Torah.

Et nous avons évoqué ailleurs un problème semblable à propos du verset : « La sagesse est bonne lorsqu'elle est accompagnée d'un héritage » (*Kohélet* 7:11)³. Ainsi, les mots « de tous tes acquis » signifient « à l'aide de tous tes acquis », c'est-à-dire, bien que tu aies appris d'autrui, tu dois faire effort par toi-même et travailler à méditer en toi-même.

J'aime qui m'aime et ceux qui me cherchent me trouvent (...). Je vais sur la voie de la charité, selon les chemins de la justice. J'ai de quoi léguer à mes amants, je remplirai leurs coffres. (8:17-21)

Meïri

L'intention de ce propos est d'éviter le découragement dans l'étude, provoqué par l'inquiétude de ne jamais rien obtenir, tant l'effort demandé est pénible, tant il dure longtemps et tant sont longues les chaînes de raisonnements qu'il faut parcourir. Car ce découragement n'est en fait que paresse déguisée. Et qui se soucie véritablement de l'étude n'est pas inquiet de cela, comme disent les sages dans le Talmud (*Mèguila* 6 b) :

Qui dirait : J'ai peiné sans rien trouver, ne le crois pas.

On sait que la définition de l'amour est le rapprochement des opinions et leur réunion, c'est-à-dire leur accord. Et l'on connaît aussi la réputation de la sagesse, à laquelle on fait dire dans le Talmud (*Yérouchalmi Bérakhot*, à la fin) :

¹ Expression tirée du Talmud, *Baba Batra* 21 b.

² Cf. traités *Chabat* 19:6 et *Pesa'him* 6.

³ La sagesse est bonne lorsqu'elle est apprise d'un maître. Le problème a été abordé par Meïri dans son *Hibour Hatéhouva*, II, chap. 9 (p. 419) : « À mon sens, le mot héritage signifie ici transmission. Il veut dire que la sagesse est bonne lorsqu'elle nous parvient de sages illustres et non de nous-mêmes. Car qui apprend des sages dispose de choses purifiées et sans scories ; et il ne lui est pas nécessaire de combiner des enquêtes contradictoires pour les vérifier. Cette voie est indispensable à ceux qui sont pressés par le temps (צרכי זמנו) et sont préoccupés par les soucis du monde (ונטרדו בטרודות העולם). Car s'ils devaient apprendre la sagesse seuls, sur le mode de l'investigation philosophique, le temps ne leur suffirait jamais, malgré tout leurs efforts » (עם הטרדות).

IV. Naïveté et sottise, subtilité et sagesse

Si tu me laisses un jour, je te laisserai deux jours.

En d'autres termes, lorsque l'on désespère de l'étude du fait de notre nature rebelle, la difficulté de la sagesse et sa subtilité s'ajoutent ensuite [au découragement et l'amplifient]. Comme lorsqu'un homme fuit loin de son compagnon vers l'ouest et que ce dernier, le sachant, fuit de son côté vers l'est. De sorte que chaque jour ils s'éloignent doublement l'un de l'autre. Tandis que si l'on se rapproche de l'étude avec discipline, le plaisir de la sagesse et l'enchantement de ses dires deviennent progressivement agréables, jusqu'à ce que son agrément nous soutienne et aplanisse les difficultés. C'est pourquoi la sagesse dit : « J'aime qui m'aime », c'est-à-dire je me rends proche de ceux qui s'approchent de moi, je ne les prive pas de ma présence, je vais au contraire à leur rencontre, je ne les abandonne pas « avant de les avoir menés à la maison de ma mère, dans la chambre où je suis née »¹. Tel est le sens des mots : « ceux qui me cherchent me trouvent », ceux qui, de bon matin, se pressent à mes portes me trouveront et m'obtiendront...

Le verset suivant (8:20) fait allusion à l'étude et reprend le thème déjà développé à propos du verset : « J'aime qui m'aime ». Les mots « je vais sur la voie de la charité » signifient, en effet, que la sagesse se prodigue à tous ceux qui en font demande ; mais « selon les chemins de la justice » : chacun reçoit en fonction de ce qui lui convient, selon son tempérament et sa capacité d'intellection et de méditation. Les moralistes ont cette formule :

Demande avec sagacité des questions de fous, et conserve le maintien des seigneurs.

En d'autres termes, lorsque tu viens apprendre devant un sage, n'accorde aucune pitié à ton amour propre, ne crains pas de montrer tes doutes par peur du ridicule, pose toutes les questions qui te préoccupent, même si ta question est folle. Mais lorsque tu auras mérité le succès dans ton étude et que tu seras devenu en mesure à ton tour de la prodiguer à autrui, conserve le maintien des seigneurs. Car le seigneur a l'habitude de traiter les hommes inégalement, d'être prodigue envers le grand et parcimonieux envers le petit, l'aîné selon son aînesse et le puîné selon sa jeunesse². Ainsi en va-t-il dans la sagesse, le sage doit calculer la part de chaque disciple, cueillant les fruits en fonction de l'appétit de chacun. Les moralistes rapportent qu'un sage avait l'habitude de dire à ses disciples :

Je suis le boucher, la sagesse est l'animal, vous êtes les acheteurs, et le peuple est le chien.

¹ Expression tirée de Cantique 3: 4.

² « Les chemins de la justice » impliquent ici une pratique inégalitaire, car la justice consiste à donner à chacun selon sa mesure.

IV. Naïveté et sottise, subtilité et sagesse

Il voulait dire qu'un boucher découpe la viande en morceaux petits et grands, afin que chacun y trouve son compte, un gros morceau pour le grand et un petit pour le petit. La sagesse est l'animal, car tout comme le boucher découpe la viande, je découpe la sagesse afin d'en donner à chaque disciple en fonction de ce qui lui convient. Et vous êtes les acheteurs, c'est-à-dire que chacun d'entre vous prend en fonction des dons dont son père l'a comblé. Et le peuple est le chien : comme les chiens rongent les os et les morceaux qui ne trouvent pas acquéreur, le peuple ne recueille des dires des sages que les fables et les choses de peu d'intérêt.

En ce sens il dit ensuite : « J'ai de quoi léguer à mes amants ». L'amant désigne le sage qui s'est approché pour apprendre, qui a progressé dans la sagesse et est devenu apte à recevoir tous les domaines du savoir. À son sujet il dit que la sagesse lui revient de droit, comme si elle était sienne, au point de lui en attribuer complètement la propriété. C'est pourquoi il en parle comme d'un « legs ». Nos maîtres dirent pareillement dans le Talmud à propos des versets : « Heureux l'homme (...) qui ne désire que la Torah de Dieu et médite sa Torah jour et nuit » (Psaumes 1:1-2), qu'il n'y a pas de contradiction entre ces deux qualifications de la Torah : au début c'est la « Torah de Dieu » et à la fin c'est « sa Torah » à lui (*Avoda Zara* 19 a)¹. Voilà pourquoi il déclare : « je remplirai leurs coffres » : je prodiguerai de la sagesse jusqu'à en remplir leurs coffres, afin qu'ils puissent à leur tour la prodiguer à d'autres, et telle est la signification de ce « remplissage ». On peut toutefois expliquer aussi l'expression « J'ai de quoi léguer à mes amants » en référence à la fin dernière, vis-à-vis de la chose qui a consistance (ישות), c'est-à-dire l'éternité et la réalité véritable².

Heureux qui m'écoute, qui adhère à mes portes jour après jour, et garde les montants de mon entrée. (8:34)

Saadia Gaôn

On n'obtient la joie en ce monde et la vie dans le monde à venir que par l'assiduité et la régularité : « Heureux qui *adhère* à mes portes jour après jour, et *garde* les montants de mon entrée ». Cette précision est nécessaire, car dans tous les métiers (maçon, menuisier, orfèvre, etc.) quiconque s'affaire à un ouvrage qui demande pour être achevé, par exemple, dix jours de travail, produit chaque jour un dixième de l'ouvrage final. Ce n'est pas le cas de la sagesse.

¹ L'homme qui étudie la Torah, la fait « sienne » à tous les sens du terme, si du moins il en a la volonté et le courage.

² Il s'agirait alors dans ce verset d'une allusion au salaire qui attend les amis de la sagesse dans le monde à venir.

IV. Naïveté et sottise, subtilité et sagesse

Supposons qu'elle demande dix ans d'effort en tout, sa dixième partie n'est pas achevée la première année, et seule une toute petite partie de ce dixième est acquise au bout d'un an d'effort. Cependant lors de la deuxième année, ce peu est multiplié, et l'ensemble est multiplié à nouveau la troisième année, puis encore une fois la quatrième année, et ainsi de suite jusqu'à ce que l'ensemble de la science passe sous sa domination. C'est pourquoi, qui cherche la sagesse doit patienter, attendre que les temps soient mûrs, et qu'elle devienne enfin sienne ; et qu'il n'ait pas crainte de lui donner tout son effort et ne perde jamais patience.

Pareillement, la pratique d'actes justes et méritants exigent aussi patience et assiduité, selon les mots : « Soyez résistants et affermissez votre cœur, vous tous qui espèrez en *Dieu* » (Psaumes 31:25). Et pareillement la prière aussi a besoin d'assiduité et de patience, comme il est dit : « Prie (קוה) vers *Dieu*, sois résistant et affermis ton cœur, et prie vers *Dieu* » (*ibid.* 27:14). Ainsi en va-t-il des autres formes d'obéissance et de l'attente d'une récompense, comme il est dit : « Veille à la générosité et à la justice, et espère (קוה) toujours en ton Souverain » (Osée 12:7).

Dieu m'a acquise lors des prémices de son cheminement (...), dès l'origine, antérieurement au monde. Je naquis alors que l'abîme n'existait pas, ni les sources aux eaux impétueuses (...). J'étais adoptée par Lui, je vivais un jeu jour après jour, riant en Sa présence à tout moment ; jouant avec le monde habité : mon ravissement est pour l'humanité. (8:22-31)

Saadia Gaôn

Puisque l'intellect témoigne et que l'Écriture affirme que le Créateur a créé le monde par la sagesse, et qu'il en a fait une réalité intelligible et parfaite, le sens des dires du prophète² ici sont clairs. A savoir que la sagesse précéda logiquement toute la création, car tout ce qui a été créé le fut à cause d'elle. Elle était contemporaine du temps lorsqu'il fut créé à l'origine, car le temps aussi a été créé par elle, c'est-à-dire qu'il est lui-aussi intelligible. Ainsi, bien que la sagesse ne soit pas une réalité subsistante en elle-même, cependant jamais son existence ne fait défaut dans aucune des créatures qu'a créées *Dieu*³. Et il expose ici l'ensemble de l'œuvre

[22] La sagesse se déclare antérieure au monde, soit parce qu'elle fut l'instrument de sa création, soit parce qu'elle en est la cause finale. Voir plus haut 3:19.

² Le roi Salomon, voir son commentaire sur 2:21-22 rapporté plus haut en note.

³ La sagesse n'est pas une substance, mais un accident de la substance (elle est une qualité des choses et non une chose en elle-même). Elle n'existe donc pas séparément des créatures et du monde en général, elle fait au contraire partie d'eux, et n'existe que par eux. C'est pourquoi tout ce passage ne peut être qu'une parabole : la sagesse n'existe pas avant le monde puisqu'elle n'a pas d'existence par elle-même, mais seulement dans quelque chose, en tant qu'elle qualifie ce quelque chose. Mais elle est aussi présente en toute chose, comme si toute chose dépendait d'elle et de son ministère.

de la création. Vis-à-vis de l'œuvre du premier jour il dit : « Alors qu'Il préparait les cieux », et « antérieurement au monde ». En regard des mots : « Que s'affermissent les cieux » (Genèse 1:6) il dit « lorsqu'Il traça un cercle sur l'abîme ». En regard des mots : « Que se rassemblent les eaux » (*ibid.* 9) il dit « lorsqu'Il imposa à la mer une limite ». En regard des mots : « Que les luminaires soient placés au firmament des cieux » (*ibid.* 14) il dit « quand Il affermit les nuées célestes ». Et en regard des mots : « Que les eaux fassent proliférer une bestiole » (*ibid.* 20) et « que la terre fasse surgir une animalité vivante » (*ibid.* 24), il dit « avant qu'Il n'ait fait le sol ferme et ses dehors ».

La sagesse obtient finalement la dignité suprême en déclarant « j'étais adoptée par Lui », car c'est grâce à elle qu'Il suscite et qu'Il crée chaque chose, la fait passer à l'acte et la produit. Et c'est sans aucun doute sur le mode de la parabole qu'elle se dit heureuse « jour après jour », au sens où elle se renouvelle avec chaque chose créée chaque jour. Et elle se réjouit à chaque instant et à chaque moment du temps qui passe, car elle est la substance de chaque instant et chaque moment du temps. Puis l'auteur explique la parabole et précise que la sagesse n'est pas joyeuse en elle-même, car elle n'est pas une réalité corporelle, mais qu'elle réjouit ceux qui la possèdent, selon les mots : « Jouant avec le monde habité ». Et il précise encore que son bonheur n'est pas pour elle-même, car elle n'est pas une réalité singulière¹, mais pour ceux qui en sont les dépositaires et les bénéficiaires, comme il dit : « Mon ravissement est pour l'humanité ». Et il tient ces propos, excessivement élogieux à l'égard des sages, parce que leur ouvrage est un ouvrage céleste². Considère comment le sage a inversé ici les attributs laids et répugnants de la femme débauchée³ !

Meïri

En guise d'éloge de la sagesse, l'auteur dit : « Dieu m'a acquise lors des prémices de son cheminement, etc. ». On peut interpréter cette section de la même façon que nous l'avons fait plus haut au sujet du verset : « Dieu fonda la terre sur la sagacité » (3:19), c'est-à-dire qu'Il fonda la terre *en vue de* la sagacité. Au sens où la sagesse est l'intention dernière de l'ensemble de la réalité. Elle est donc la finalité du monde, et il l'a appelée « début », du point de vue de la finalité, au sens où la fin est qualifiée de « commencement », lorsqu'elle est

¹ La sagesse est une qualité, non une substance.

² Ils accomplissent sur terre, à l'échelle humaine, ce que le Créateur a fait dans le monde.

³ Rappel de son commentaire, traduit plus haut dans la note sur 8:6.

IV. Naïveté et sottise, subtilité et sagesse

cause d'un commencement¹. Mais, si on explique qu'Il a créé la réalité grâce à Sa sagacité et Son intellect, il faudra dire nécessairement que la sagesse a précédé la réalité². Et telle était l'intention de nos maîtres lorsqu'ils disaient que la Torah déclare (*Midrach Béréchit Rabba* 1:2) : « J'étais l'instrument de l'œuvre de l'Unique, qui est providentiel³ ».

Il me semble, cependant, que ce passage fait allusion à l'intellect séparé, qui fait passer l'intellect humain de la puissance à l'acte, et auquel tout homme espère qu'il finira par se joindre, qu'il sera toute son attention et toute sa méditation⁴. C'est le niveau suprême de l'intellect humain, le point final qu'il ne peut dépasser. Car ce qui est supérieur à l'Intellect Agent, à savoir les autres Formes et, à plus forte raison, la Cause première, dépassent la faculté de l'intellect humain qui est incapable d'appréhender quoi que ce soit de leur essence. Il peut cependant appréhender leur existence à travers une enquête démonstrative reposant sur des prémisses justes, et démontrer que ces Formes et la Cause première existent⁵.

Et puisque l'Intellect Agent appartient au monde des Intellects séparés, Salomon le nomme « début de Son cheminement, avant Ses œuvres d'antan », ou en d'autres termes : la créature la plus ancienne parmi ses œuvres⁶. C'est pourquoi il poursuit, « D'éternité j'étais intronisé,

¹ La fin de l'existence d'une chose, le but auquel elle est destinée, est une des causes de son existence. Et la « cause finale » (dans la terminologie des philosophes) est la raison d'être des actions entreprises pour faire exister la chose. Ainsi, puisque le but du monde est la sagesse, c'est-à-dire son acquisition par l'humanité, celle-ci est la cause du monde et sa raison d'être. Elle n'existe donc pas avant le monde, puisque c'est le monde qui a vocation de la faire exister. Cependant, étant la raison d'être du monde, elle le précède logiquement, comme la finalité d'une chose précède sa réalisation.

² Dans ce cas, la sagesse précède réellement le monde puisqu'elle existe avant lui de toute éternité.

³ Jeu de mots sur אָמין (« adopté » dans le verset) et אָומנות (« ouvrage »).

⁴ Au sujet de l'intellect humain, de l'intellect agent et des autres Formes, voir notre traduction du *Séfer Roua'h Hèn* (*L'Esprit de Grâce*, Verdier, 1994), chapitre 3. Meïri cite ce livre parfois mot pour mot comme c'est le cas ici. Rappelons brièvement que l'intellect humain, comme toute chose qui progresse et se modifie, doit passer de la puissance à l'acte à chaque fois qu'il appréhende quelque chose, et, à plus forte raison, s'il s'agit d'une chose qu'il ignorait. L'état dans lequel l'intellect ne pense pas encore la chose est appelé « puissance », car l'intellect est privé « actuellement » de la connaissance de cette chose, bien que celle-ci lui soit possible. Lorsqu'il acquiert cette connaissance, l'intellect « passe alors à l'acte », réalisant ce qui lui était seulement possible auparavant. Cependant, un tel changement demande une cause, car tout ce qui se modifie change sous l'action d'une cause. Or, cette cause ne peut être l'intellect humain en tant que tel, car il n'y aurait plus aucune différence alors entre la puissance et l'acte, et l'homme saurait déjà tout dès sa naissance. Cette cause, qui fait passer l'intellect humain de la puissance à l'acte, est donc un autre intellect, toujours en acte. Et c'est l'Intellect Agent. Mais pour cette raison, il est impossible de connaître une réalité supérieure à l'Intellect Agent. Car ce dernier ne peut être la cause pour nous d'une intelligence qu'il ne possède pas.

⁵ Car il est possible (ou plutôt, il est obligatoire : c'est un précepte de la Torah) de savoir l'existence de la Cause première, et incidemment l'existence des autres Formes (les Intellects séparés = les Anges), par une démarche démonstrative, basée sur les principes de la physique et de la logique. La démonstration est faite par Rambam dans le *Guide*, au début de la deuxième partie. Ainsi, même si l'intellect humain n'a aucune intuition de la Cause première, il sait prouver rigoureusement son existence en remontant des effets à la cause. S'agissant de métaphysique, il faut donc distinguer entre l'essence des choses (de Dieu ou des Anges) qui est inconcevable, et leur existence qui est démontrable.

⁶ La procession des Intellects est antérieure à la création de la terre. Et l'Intellect Agent est la cause de toutes les formes du monde inférieur, depuis la forme des éléments jusqu'à la forme spécifique de l'humanité. Il est donc, en quelque sorte, le « souverain » du monde inférieur.

IV. Naïveté et sottise, subtilité et sagesse

dès l'origine » : le verbe est un passif, autrement dit le Créateur m'a intronisé, en me confiant la souveraineté du monde, dès l'origine, c'est-à-dire dès le début de la création [du monde inférieur]... Toute cette section développe ce sujet en décrivant longuement les détails et la manière dont se déroule l'ordre des choses, incluant finalement tous les détails de l'œuvre de la création. C'est à ce propos que [l'intellect Agent] dit : « J'étais là ! » c'est-à-dire que tout a été fait par son intermédiaire.

V. ÉGAREMENT ET DÉVIATION

מינות

Lorsque la sagacité pénétrera ton cœur (...), la délibération veillera sur toi et la perspicacité te protégera. Elles te sauveront de la pente du mal, de l'homme à la parole duplice, de ceux qui renoncent à la rectitude pour suivre des chemins obscurs, toujours contents de nuire, heureux d'inverser le bien en mal, dont les agissements sont insidieux et les façons sournoises. Elles te sauveront de la femme étrange, l'inconnue aux dires caressants, qui abandonne le prince de sa jeunesse et oublie le pacte avec son Souverain ; et qui précipite dans la mort sa demeure, etc. (2:10-18)

Saadia Gaôn

Il déclare qu'un des fruits de la sagacité est que le sage déteste les gens mauvais, fussent-ils hommes ou femmes. Vis-à-vis des hommes il dit : « pour te sauver de la pente du mal, de l'homme à la parole duplice ». Il associe la « pente du mal » aux hommes particulièrement, car ce sont en général les hommes qui professent des doctrines, les forment et s'en font les porte-parole. Or, la première chose répugnante dans leur attitude est qu'ils ont fait choix d'une mauvaise ligne de conduite ou d'une mauvaise doctrine, que l'intellect rejette. La seconde est que leur attitude est d'autant plus répugnante qu'elle exige de grands efforts, et que les adeptes de ces doctrines doivent peiner et souffrir sans profit véritable, et subissent même un préjudice. À propos de ces deux vices considérés ensemble, *Dieu* dit des peuples du monde : « Les peuples peinèrent pour beaucoup de vide » (Jérémie 51:58), à cause d'une doctrine qui demande beaucoup d'effort, même si elle ne comporte pas de mal en elle-même. Ensuite il ajoute : « Les royaumes firent grand feu et puis se fatiguèrent » (*Ibid.*), à cause d'une doctrine qui exige de grands sacrifices, et qui est une étrangeté pour l'intellect. Ainsi, parmi leurs comportements étranges à l'intellect, il y a celui de « l'homme à la parole duplice ». Ce sont les gens qui te disent : Oui ! mais tu n'obtiens pourtant rien d'eux ; ou bien, ils te disent : Non ! mais tu ne peux t'y fier. Et le sage indique plus loin qu'ils seront eux-mêmes victimes de leur perversité : « Qui contrefait sa langue finira dans le malheur » (17:20)...

Or, pour comble de leur erreur, non seulement ils ont abandonné la vérité, mais en plus ils poursuivent des illusions, ils « renoncent à la rectitude pour suivre des chemins obscurs ».

V. Égarement et déviation

C'est pourquoi ils se rendent passibles de deux châtiments. Car s'ils avaient abandonné toute prétention à la fois à la vérité et à l'illusion dans une chose donnée, mais sans rien renverser, ils n'auraient commis qu'une seule faute ; mais lorsqu'ils renversent la vérité et mettent à sa place une illusion, leur faute est double. C'est pourquoi nos sages dirent dans la Michna (*Pirqué Avot 2:1*) :

Compare le préjudice du précepte avec son salaire, et le salaire du dérèglement avec son préjudice.

Car l'homme judicieux évalue dans son cœur la différence entre le fait d'observer un précepte, ce qui est compté à son profit, et le fait de s'en retenir, ce qui est compté contre lui, et double son préjudice. Et pareillement, il évalue la différence entre le fait de se retenir de transgresser, ce qui est imputé à son mérite, et le fait de transgresser, ce qui est imputé contre lui, et ainsi il double son profit. C'est pourquoi l'auteur précise ici qu'ils suivent « des chemins obscurs »¹.

Et il ajoute qu'ils sont « contents de faire le mal ». Tu constates en effet que certaines personnes observent les préceptes de la Torah pendant une longue durée, comme si c'était contre leur gré, la mine défaite. Puis, lorsqu'ils s'en émancipent, ils se réjouissent et paraissent radieux, et pareillement de toute chose dont la situation se retourne. Leurs actes incluent en outre que « leurs voies sont trompeuses et leurs façons sournoises ». Cela signifie que lorsqu'ils sont en controverse avec toi, ils n'hésitent pas à mentir, lorsqu'ils commercent avec toi ils te trompent, et lorsqu'ils engagent une parole ils s'arrangent pour que rien de clair ne s'en dégage. Et toutes ces mœurs sont un dégoût pour *Dieu*, qui n'aime que la perfection, la sincérité et la rectitude, ainsi qu'il est dit : « Les cœurs tortueux sont un dégoût pour *Dieu*, Il n'agrée que les manières simples » (11:20).

Vis-à-vis des femmes il dit : « Pour te sauver de la femme étrange, etc. ». Puisque le Souverain a institué que la construction du monde et la perpétuation de l'espèce se font par l'intermédiaire du mâle et de la femelle, il est évidemment impossible que l'intention de l'auteur soit de nous écarter de la femme en général. Il ne nous met donc en garde que contre la femme « étrange », c'est-à-dire la femme qui t'est étrangère², et qui malgré cela t'aborde avec des paroles insinuantes et mielleuses, qui conduisent au plaisir et à la débauche. Et pour le plaisir qu'elle prend avec toi, elle abandonne son époux et l'oublie : « Qui abandonne le prince de sa jeunesse ». Or, pour que cela ne soit pas chose légère à ses yeux, car elle se

¹ Ils sont même fermés à un calcul de simple bon sens.

² Ce n'est pas ta femme.

V. Égarement et déviation

dirait : Qui ai-je ainsi bafoué, sinon un être humain comme moi ! On lui montre qu'avant même l'alliance conjugale elle oublie aussi l'alliance avec le Souverain qui est témoin de leur union, comme il est dit : « Et oublie le pacte avec son Souverain ». Tu constates dans l'Écriture que, de même que le mari qui n'agit pas équitablement envers sa femme, abandonne le pacte de son Souverain qui est témoin de leur union, et en conséquence son offrande et sa prière ne sont plus reçues, selon les mots : « Comment y aurait-il encore la moindre considération pour votre offrande et le moindre désir de recevoir de vos mains. Vous demandez pourquoi ? Parce que *Dieu* est témoin entre toi et l'épouse de ta jeunesse que tu as bafouée, alors qu'elle est ta compagne et ta femme par serment » (Malachie 2:13-14). Pareillement, on établit ici que la femme qui bafoue son mari commet une faute aussi grave. Et l'on ajoute qu'elle « précipite dans la mort sa demeure », pour avertir tous ceux qui se joindraient à elle et qui, l'espace d'un instant, croiraient avoir découvert la vraie vie et dont l'âme jouirait d'un doux bonheur, que leur fin est la mort sans suite.

Car l'hydromel goutte des lèvres de la femme étrange et son palais est plus caressant que l'huile, mais la mésaventure finit amère comme l'absinthe, coupante comme une lame à double tranchant. Ses pieds dévalent vers la mort, ses pas portent l'enfer. Tu ne saurais évaluer le chemin de la vie, sa voie se dérobe sans que tu le saches¹. (5:3-6)

Meïri

L'objet de la parabole est le désir de toute chose superflue et laide, mais l'auteur s'est servi de la figure de la femme dépravée parce que cette forme de jouissance est particulièrement en faveur auprès des imbéciles et qu'elle est la racine de tous les maux. Pareillement, il a comparé la matière à une femme dépravée du fait que son cœur la porte à changer constamment de forme². Et il nous avertit de méditer, avant d'agir, sur les conséquences de notre action. C'est là l'œuvre spécifique de l'intellect, qui est contraire à l'action de la nature. Car la nature aspire à toute jouissance prochaine qu'elle peut obtenir sur l'heure, et elle repousse toute élévation, même lorsqu'elle la reconnaît pour telle, parce qu'elle ne peut l'obtenir sans peine ni effort. Tandis que lorsque l'intellect perçoit un plaisir prochain et disponible sur-le-champ, il porte son regard plus loin pour considérer la manière dont la chose se déroulera et les conséquences qui en découleront nécessairement à la fin. Et l'intellect n'a

¹ Traduit conformément au commentaire de Meïri. Voir plus haut les notes complémentaires qui accompagnent la traduction de ce verset.

² Voir Rambam, *Guide*, Introduction, ainsi que I, 17 et III, 8.

V. Égarement et déviation

aucun goût pour le pain du mensonge, sachant qu'après en avoir mangé, sa bouche sera pleine de caries. Ainsi, lorsqu'il s'agit d'actions qui nous élèvent dans la vertu, il ne se soucie ni de la fatigue ni de l'effort qu'il peut en coûter, parce qu'il en a reconnu la valeur finale. C'est pourquoi Salomon nous enjoint de méditer la fin d'une chose dès son commencement.

Puis il ajoute qu'elle « ne saurait évaluer le chemin de la vie, etc. ». Le mot תפלט (« évaluer ») est accordé à la troisième personne du féminin singulier et de même le verbe תדע (« sache ») a pour sujet la femme mentionnée dans la parabole. Ce verset signifie que si, peut-être, en son chemin d'étrangeté, elle est une fois prise de regret et qu'elle tente d'évaluer son mode de vie et de peser en son cœur l'importance du chemin de la vie, aussitôt les voies de son cœur se dérobent à cette pensée, de sorte qu'elle finit par ne plus rien savoir de cette pensée et par ne plus la ressentir du tout¹. Mais on peut considérer aussi que le mot תדע (« sache ») est accordé à la deuxième personne du masculin singulier, ce qui signifierait alors : toi, tu ne le sauras pas, tu ne t'apercevras pas du renversement qui se produira rapidement, car tu t'es tellement enfoncé dans la voie perverse de cette femme que tu ne pourras en revenir. Il est dit ainsi : « L'homme noir peut-il changer de peau et le tigre perdre ses taches ? Vous-aussi, comment pourriez-vous améliorer vos mauvaises habitudes ? » (Jérémie 13:23).

Quant au sens implicite, il me semble que cette section est censée nous avertir de veiller aux voies de la Torah dans toutes ses parties, et de ne pas en être empêchés par les arguments de ceux qui s'opposent à elle, bien qu'ils soient agréables à l'oreille, comme le dirent les sages dans le Talmud (*Avoda Zara 27 b*) : « La dissidence (המינות)² est attirante », et c'est l'enjeu des mots : « Car l'hydromel goutte des lèvres de la femme étrange, etc. ». C'est pourquoi, à mon avis, il ajoute ensuite : « Tu ne saurais évaluer (תפלט) le chemin de la vie ». C'est-à-dire, lorsque tu vas sur le chemin de la vie, ou en d'autres termes lorsque tu mets en pratique les voies de la Torah et ses préceptes, qui sont à l'évidence une voie et un chemin pour marcher devant Dieu dans les terres de la vie³, si tu décides d'évaluer les voies de la Torah afin de la vérifier démonstrativement dans toutes ses parties, et de ne prêter foi qu'à la chose dûment prouvée, cela te conduiras à l'indécision et peut-être même au reniement ; car, en certaines de

¹ Les « voies de son cœur » sont les habitudes enracinées en elle.

² Je renonce à traduire les mots מינות et מינים par des termes uniques et exclusifs. Ils sont rendus à chaque fois en fonction du contexte du commentaire ou de la citation.

³ C'est la voie qui conduit l'homme à mériter la vie du monde à venir.

V. Égarement et déviation

ses parties, les voies de la Torah sont fuyantes¹ et « tu ne sauras pas », c'est-à-dire que tu ne pourras jamais les atteindre selon ce mode de pensée.

Prends un chemin qui t'éloigne d'elle, ne t'approche pas du seuil de sa demeure ! (5:8)

Talmud (*Avoda Zara 16 b*)

Lorsque Rabbi Élièzer fut arrêté sous l'inculpation d'appartenir à la secte chrétienne (מינות), ils le menèrent devant leur tribunal. Le gouverneur lui dit : Comment un vieillard comme toi peut-il s'occuper de choses aussi vaines² ? Il lui répondit : J'ai confiance dans le Juge. Le gouverneur crut qu'il parlait de lui, alors que Rabbi Élièzer pensait à son Père qui est aux cieux. Puisque tu te fies à moi, dit le gouverneur, par Dimos³ tu es libre ! Lorsqu'il rentra chez lui, ses disciples voulurent le consoler, mais il refusa toute consolation⁴. Rabbi Akiva lui dit : Maître, permets-moi de te répéter une chose que tu m'as apprise. Parle, répondit-il. Maître, dit Rabbi Akiva, peut-être as-tu entendu, à l'occasion, la parole d'un illuminé (מינות) et l'as-tu trouvée juste, et tu aurais été arrêté pour cette raison⁵. Akiva, répondit-il, tu viens de me rappeler qu'une fois, me trouvant dans le marché haut de Séphoris, je tombai sur l'un d'entre eux, Jacob du village de Sakhnia était son nom. Il est écrit dans votre Torah, me dit celui-ci : « Tu n'apporteras pas l'offrande d'une prostituée à la maison de Dieu ton Souverain » (Deutéronome 23:19) ; mais peut-on, cependant, se servir de cette offrande pour construire un lieu d'aisance pour le *Kohèn Gadol* ? Comme je me taisais, il ajouta : Voici ce que l'on m'a enseigné : « Puisqu'elles furent recueillies de l'offrande d'une prostituée, elles retourneront à l'offrande d'une prostituée » (Michée 1:7), autrement dit, une offrande issue d'un endroit de

¹ Non pas en toutes, car certaines parties de la Torah supportent, et même parfois exigent la démonstration, comme on le voit dans le chapitre II plus haut, *Confiance et Crainte de Dieu, Sagesse et Connaissance*, sur 1:7, et dans l'introduction de Meïri.

² L'interprétation du début de ce passage de la *Guemara* dépend du sens donné au mot מינות et de la position du pouvoir à son égard. Selon Rachi et Rambam, Rabbi Élièzer n'aurait pas été arrêté sous l'inculpation de מינות comme nous traduisons, mais « par les tenants de l'apostasie (מינות) ». L'interprétation de Rachi est la suivante : la מינות désigne l'idolâtrie et ces מינים, gouverneur en tête, voulaient contraindre Rabbi Élièzer à pratiquer l'idolâtrie. Pour Rambam (*Igèrèt Ha-Chemad*, éd. Y. Kappah, Jérusalem, 1987, p. 111) la מינות désigne ici l'athéisme qui nie la prophétie et se moque des religions ; et c'est pourquoi le gouverneur dit à Rabbi Élièzer : Comment un vieillard comme toi peut-il s'occuper de choses aussi vaines (la Torah), alors que ces derniers mots n'apparaissent pas dans toutes les versions. D'après nous, cependant, et la suite du texte paraît confirmer notre lecture, les choses vaines désignent la מינות elle-même.

³ Nom d'une divinité païenne.

⁴ Son arrestation est un châtime divin, or il n'y a pas de châtime sans crime.

⁵ Il ne veut pas dire que le pouvoir romain aurait eu vent d'une pareille histoire et l'aurait arrêté pour cela, mais que le tribunal divin a décidé de lui faire prendre conscience de la gravité de son attitude, et c'est pourquoi il a été arrêté par les Romains sous un pareil motif.

V. Égarement et déviation

souillure servira à un endroit de souillure. J'ai trouvée l'interprétation juste, et c'est pourquoi l'on m'arrêta sous l'inculpation d'appartenir à leur secte. Car j'ai transgressé les mots de la Torah : « Prends un chemin qui t'éloigne d'elle » c'est-à-dire de la dissidence (מינות) et « ne t'approche pas du seuil de sa demeure » c'est-à-dire du pouvoir. D'autres disent : « Prends un chemin qui t'éloigne d'elle » c'est-à-dire de la dissidence et du pouvoir, et « ne t'approche pas du seuil de sa demeure » c'est-à-dire de la femme dépravée. Et de quelle distance faut-il s'en éloigner ? Rav 'Hisda dit : Quatre coudées. Mais comment nos maîtres interprètent-ils le verset de Michée [rapporté par le judéo-chrétien] ? Comme Rav 'Hisda qui déclare : Une prostituée commence par se vendre et à la fin c'est elle qui doit acheter, selon les mots : « Il t'arrivera le contraire des femmes prostituées, car aucune prostitution n'égalera la tienne, c'est toi qui donneras l'offrande et aucune offrande ne te sera donnée » (Ézéchiel 16:34).

La sagesse a bâti sa demeure (...) La femme sotte siège à l'entrée de sa demeure, etc. (9:1-17)

Saadia Gaôn

Il convient d'analyser les deux sujets du chapitre en même temps, de façon parallèle¹. Les hommes authentiques n'invitent pas les autres à adopter leur doctrine tant qu'ils ne l'ont pas d'abord examinée eux-mêmes, tant qu'ils ne connaissent pas tout ce qu'elle implique d'obligation rationnelle, et qu'ils ne savent pas ce que comporte aussi la tradition qui l'accompagne. C'est seulement après cela qu'ils défendent leur doctrine, et repoussent toutes les critiques que ses adversaires sont susceptibles d'argumenter contre elle, et ferment toutes les brèches qu'ils pourraient y percer. C'est alors seulement que la chose devient correcte à leurs yeux et aux yeux de quiconque les rejoint. Sur ce point, ils ressemblent à celui qui n'invite pas ses amis ni sa famille avant d'avoir bâti une maison, d'y avoir apporté ustensiles et couverts, d'avoir découpé et cuit la viande, et même d'avoir dressé la table. C'est alors seulement qu'il les invite, comme on le dit ici : « La sagesse a bâti sa demeure, elle a taillé ses piliers, découpé sa viande et tiré son vin, et même dressé sa table », et ensuite seulement « elle a envoyé ses jouvencelles ». Ainsi se comportèrent les Monothéistes : ils n'établirent des preuves de la création du monde qu'après avoir établi la vérité de son existence, et après avoir montré que la réflexion nous dévoile le monde et nous le fait connaître. Ensuite seulement ils répliquèrent aux partisans de l'éternité du monde, puis aux Dualistes (Manichéens), puis aux

¹ Les descriptions de la sagesse et de la femme sotte sont symétriques, il convient donc de les analyser parallèlement.

V. Égarement et déviation

Trinitaires (Chrétiens), et enfin à tous les partisans et artisans du reniement. Ce n'est donc qu'après avoir répondu aux sots et après avoir dissipé leurs objections qu'ils invitèrent les hommes à adopter leur doctrine¹. Ainsi se comportèrent aussi les *Rabbanim* qui ont compté avec précision combien le Livre comporte de sections, de versets, de mots et de lettres ; et ils l'ont divisé correctement en parties et en chapitres, et ils ont compté les occurrences de bien des termes². Et ils conservèrent la tradition orale reçue des prophètes de *Dieu* concernant les jugements, les héritages, les lois, le permis et l'interdit, et les autres préceptes³. De sorte que la chose devint dans leur mains comme le pain cuit devant l'affamé, auquel il ne reste plus qu'à le consommer. Alors seulement, ils invitèrent le peuple à les écouter.

En revanche, les gens vains font le contraire de tout cela. Ils ressemblent à celui qui n'a pas bâti une habitation, ni apporté ustensiles et couverts, ni préparé nourriture et boisson, et qui se contente de s'abriter à l'ombre du portique d'une maison ; et malgré cela, il invite les autres à le rejoindre alors qu'il ignore ce qu'il pourrait leur proposer. Comme on le voit ici, car de la femme sotte il n'est dit ni qu'elle a bâti une maison, ni qu'elle a taillé, découpé et tiré son vin, ni encore dressé sa table, contrairement à ce qu'il est dit de la sagesse. Il dit simplement qu'elle « siège à l'entrée de sa maison ». Telle est la situation de tous ceux qui s'émancipent du joug du Souverain, adorateurs d'idoles et autres. Comme le dit Rabbi Yéhoçhoua ben 'Hanania à l'empereur de Rome⁴ : « Vous souhaitez rendre un culte à vos divinités, faites-le donc ! Mais faites-le hors du monde créé par notre Souverain, dans un monde qu'elles créeraient pour elles-mêmes ! Car s'abriter, comme vous le faites, sous le toit du voisin, est vraiment incorrect ! » Ainsi en va-t-il des sots et des partisans de l'éternité du monde, peu leur importe l'apprentissage de la sagesse, ils n'ont pour but que de produire des espèces de démonstrations usées pour impressionner le naïf et le sot. Et il en va pareillement aussi des

¹ Voir l'introduction et le premier chapitre du *Séfer Emounot Vedèot* (éd. Kappah, p. 11 sq.), et le *Perouch le-Séfer Yetsira* 2:1 (éd. Kappah, p. 69). Comparer au Rambam, *Guide* I, 73. Saadia Gaôn expose ici la démarche qu'il faut suivre pour que l'argumentation concernant la création du monde et l'unité divine soit ordonnée. Il faut établir d'abord la réalité du monde et prouver qu'il n'est pas une simple apparence. Cet argument est dirigé contre le Kalâm (théologie musulmane). Car pour les partisans de la création du monde, y compris le Kalâm, la preuve de l'existence et de l'unité de *Dieu* est déduite du monde ; or, si celui-ci n'est qu'un jeu d'apparences, s'il n'a pas de réalité intrinsèque, l'argument tiré de son existence n'a plus de poids. On ne prouve pas l'existence du Créateur par le néant de la créature, mais par son être. Il faut donc que le monde soit réel et vrai, pour que son créateur le soit aussi. Mais afin d'établir avec certitude l'être du monde, il faut examiner au préalable nos moyens de connaissance et vérifier qu'ils appréhendent l'être, et distinguent entre le réel et l'apparence. Une fois ces deux enquêtes menées à bien et leurs conclusions dûment établies, il reste à prouver que le monde est créé, puis que son créateur est unique. Telle est la démarche suivie par Saadia Gaôn dans son livre *Séfer Emounot Vedèot*.

² C'est la *Massorèt* (מסרת) : tradition d'écriture et de lecture de la Torah écrite.

³ Traditions orales consignées aujourd'hui dans la *Michna* et les deux *Guèmarot* (*Bavli* et *Yérouchalmi*). Les *Rabbanim*, héritiers de la tradition orale, dont est issu le judaïsme actuel, s'opposent aux *Karaïm* qui rejettent la tradition orale et n'acceptent que le texte écrit de la Torah.

⁴ Cf. *Midrach Tan 'houma* sur Juges 12 et Genèse 7.

V. Égarement et déviation

novateurs de notre peuple et des autres sectateurs¹, aucun d'entre eux n'a pris à cœur d'examiner l'ensemble du livre de la Torah, sa précision, ses modes d'écriture plein ou défectif, ses métaphores et ses difficultés. Aucun n'a pris non plus la peine de réfléchir sérieusement aux jugements et aux lois, et aux autres règles contenues dans la tradition orale. Car ils ont trouvé toutes ces choses réglées et vérifiées, et ils en ont assimilé une partie sans avoir besoin du moindre effort. Cependant, ils se montrèrent pointilleux envers les maîtres de la tradition qui, eux, avaient peiné pour établir ces choses, et ils leur reprochèrent des vétilles imaginaires. Et malgré cela, comme le montre la parabole que le sage a conçue à leur propos, ils veulent dominer et siègent « sur le trône des monts de la Cité ». Ils ne siègent pourtant pas « *au sommet* des monts de la Cité » comme le faisaient les premiers, car ils cherchent à attirer les intelligences moyennes et les naïfs, en les incitant à quitter le chemin de la rectitude, selon les mots : « Elle appelle les passants qui œuvrent à rectifier leur conduite : Que le naïf se tourne par ici ! » Or, le but des sages est de diriger le naïf pour l'améliorer, ainsi l'intention des Monothéistes et des *Rabbanim* est d'éliminer la sottise, comme il dit : « Laissez les naïvetés et vous vivrez ». Tandis que le but des émancipés et des sectateurs est au contraire de la répandre, comme il dit : « Les eaux volées sont délicieuses, le pain des secrets est voluptueux ! » Les eaux volées sont une métaphore des gains interdits, et le pain des secrets est une métaphore des jouissances interdites. Les émancipés les autorisent tous deux, les sectateurs ne les autorisent que partiellement, comme je l'ai expliqué dans le commentaire de la Torah.

¹ Les *Karaïm* récusent la Torah orale et les prescriptions des sages. Le combat contre les *Karaïm* occupe une bonne partie de l'œuvre de Saadia Gaôn. Voir aussi à leur sujet le commentaire de Rambam sur le traité *Avot* 1:3 et son jugement dans le *Michnè Torah, Hilkhot Mamerim*, début du troisième chapitre.

VI. CORRECTION, CHÂTIMENT ET SANCTION

תוכחה עונש ומוסר

Ne prends pas en aversion la sanction de *Dieu* et n'aie pas d'amertume à l'égard de sa correction, car *Dieu* corrige celui qu'il aime, tel un père à l'égard du fils préféré. (3:11-12)

Meïri

Le mot מוסר (*moussar*)¹ comporte plusieurs sens. Parfois ce terme désigne la douceur des manières d'un homme. C'est le cas par exemple au verset : « Sois ferme dans le מוסר, ne faiblis pas, prends-en soin car c'est ta vie » (4:13), c'est-à-dire : sois ferme dans les « bonnes manières » implantées naturellement dans ton cœur, et ne te laisse pas emporter par la colère du fait de causes extérieures ou parce que de méchants conseillers t'éloignent d'elles ; et à l'opposé : « Ils ont un mauvais fond (מוסר רע) ceux qui quittent le chemin » (15:10). Cet usage est très répandu dans la langue commune, on dit toujours de qui a ce genre de disposition qu'il a du מוסר. Parfois cependant, ce terme désigne une remontrance verbale et l'apprentissage des bonnes mœurs, par exemple aux versets : « Mon fils, conforme-toi à l'éducation (מוסר) de ton père » (1:8), « Écoutez mes enfants la leçon (מוסר) du père » (4:1). Ce sens est proche du précédent, car on dit de quelqu'un qu'il a du מוסר pour signifier que ses actions sont aussi belles que celles d'un homme qui accepte les leçons et l'éducation de ses parents et de ses maîtres. C'est la raison pour laquelle Onqelos traduit [le radical יסר du verset] : « Il te fit entendre sa voix ליסרך » (Deutéronome 4:36) par l'expression : « pour t'éduquer », « pour te raisonner »². Et pareillement le verset : « Car tel un homme יסר son fils, *Dieu* ton Souverain מיסרך » (*ibid.* 8:5) est traduit par lui : « Car tel un homme *éduquerait* son fils, *Dieu* ton Souverain *t'éduque* » ; sa traduction exprime l'idée d'un enseignement et d'un apprentissage,

¹ Traduit ici « sanction », et ailleurs en général « raison ». Les versets de *Michlé* cités plus loin sont traduits conformément au présent commentaire de Meïri.

² En d'autres termes, *Dieu* te fit entendre Sa voix au mont Sinaï, au moment des Dix Paroles, pour t'éduquer et te raisonner.

VI. Correction, châtement et sanction

comme on peut le vérifier en comparant avec d'autres versets (*ibid.* 4:5, 33:10). Parfois encore, le terme מוסר est employé pour signifier un reproche et un blâme, comme aux versets : « Qui raisonne (יוסר) le cynique y gagne l'infamie » (9:7), en effet, raisonner un cynique consiste toujours à lui adresser un blâme ; « Un fils judicieux est docile à la leçon (מוסר) de son père, le cynique n'écoute pas le blâme » (13:1). Enfin ce terme signifie parfois une correction infligée avec coups et douleurs, comme au verset : « Et si, même alors, vous ne m'écoutez pas, Je continuerai ליסרה אתכם » (Lévitique 26:18) qu'Onqèlos traduit : « Je continuerai à vous donner des coups » ; et pareillement les mots : « Ne modère pas le châtement (מוסר) du jeune homme, même si tu le frappes à coups de trique, il n'en mourra pas » (23:13). Mais lorsque cette forme est utilisé dans le sens de « emprisonner, enchaîner » (מאסר), comme au verset : « Tu fais tomber les chaînes (מוסר) des rois » (Job 12:18) cela ne concerne pas le sujet¹.

En revanche, le mot תוכחה (*tokha'ha*) désigne exclusivement une « correction » que l'on reçoit d'autrui, et il s'emploie selon les trois dernières significations mentionnées plus haut : soit en tant que « remontrance verbale » comme aux versets : « Réprimande ton frère » (Lévitique 19:17), « Abraham réprimanda Avimèlekh » (Genèse 21:25) ; soit en tant que « blâme » formulé de manière polémique, comme aux verset : « Car Dieu a une querelle avec Son peuple, Il dispute (יתוכח) Israël » (Michée 6:2), « Venez donc et disputons (נוכחה) » (Isaïe 1:18) ; soit en tant que coups et punitions corporelles, comme aux mots : « Lorsqu'il sera corrigé (הוכח) par la douleur » (Job 33:19).

Dans cette section les deux termes (מוסר et תוכחה) sont employés selon le dernier sens, autrement dit les mots « la sanction de Dieu et sa correction » désignent la douleur qu'Il t'impose et la sentence de châtement dont il te frappe. C'est ce que prouve un passage parallèle : « Heureux l'homme que le Souverain corrige, mon fils, ne prends pas en aversion la sanction de Chaddaï » (Job 5:17), dans lequel il est dit ensuite : « Car il blesse puis il panse, il oppresse et ensuite sa main soigne » (*ibid.* 18). C'est pourquoi l'auteur avertit de ne pas prendre en aversion Ses punitions et de ne pas concevoir d'amertume à l'égard de Ses corrections... Et l'on ne doit pas soupçonner Sa justice, ni s'accorder systématiquement un

¹ Le substantif מוסר est tiré du participe passé du verbe יסר (éduquer, raisonner, châtier) tandis que le mot מאסר est formé sur le radical אסר (lier, enchaîner, interdire). Mais la lettre א (*Aléf*) du radical tombe par simplification graphique, et le participe passé מאוסר devient מוסר. Ces deux termes ont la même graphie, mais ils proviennent de racines distinctes et leur signification ne doit pas être confondue. Telle est l'argumentation du Meïri. On est en droit de le retourner : il n'y pas de raison d'imputer davantage le mot מוסר à l'un des radicaux plutôt qu'à l'autre. Car l'éducation et la raison sont bien des entraves aux comportements débridés ; voir à ce sujet plus loin 7:22. Noter que cette difficulté est fréquente dans la Torah, voyez par exemple les verbes אסף et יסף, et le participe מוסף.

VI. Correction, châtement et sanction

passé-droit, et s'exclamer : C'est à mon égard un jugement indigne! Car la voie de *Dieu* est de demander compte de chaque détail de leur conduite à ceux qu'Il aime (...) et d'attraper les justes par le fil d'un cheveu, selon les mots :

Parmi toutes les nations de la terre, Je ne connais que vous, c'est pourquoi Je vous ferai payer toutes vos fautes (*Amos 3:2*).

Rabbénou Yona

Les mots : « Mon fils, ne prends pas en aversion la sanction du Souverain etc. » témoignent d'une élévation inouïe dans la confiance à l'égard de *Dieu*. Lorsqu'un homme qui pratique la charité et observe les préceptes de la Torah, vit dans la gêne ou bien subit la sanction de *Dieu*, il doit s'obstiner et renforcer sa confiance en *Dieu*, et prendre conscience que sa situation est meilleure pour lui que la prospérité et la tranquillité ; car le Souverain grandit ainsi son mérite et le purge de toute faute et de toute inconduite, afin d'augmenter son salaire dans le monde à venir. Et que vaut, en effet, le bonheur en ce monde-ci ? La vie humaine n'est qu'une ombre passagère, qui finit par disparaître totalement, et vivrions-nous même mille ans, cela n'y changerait rien. Or « une heure de contentement dans le monde à venir vaut mieux que toute l'existence en ce monde » (*Pirqué Avot 4:17*). Car l'homme ignore son bien, *Dieu* seul sait ce qu'il lui est profitable et utile, et si pour son bien il lui faut la sérénité ou bien la sanction.

Talmud (*Berakhot 5 a*)

Rava dit, et d'autres le rapportent au nom de Rav 'Hisda : Si des malheurs nous frappent, examinons nos actions, selon les mots : « Cherchons quelles sont nos manières, examinons-les et revenons vers *Dieu* » (*Ékha 3:40*). Si, après cet examen, on n'a rien trouvé [qui justifierait pareille sanction], c'est que nos malheurs proviennent de l'insuffisance de notre étude de la Torah, selon les mots : « Heureux l'homme que *Dieu* sanctionne et qui lui enseigne Sa Torah » (*Psaumes 94:12*). Enfin, si l'on sait que ce n'est pas le cas, on peut alors supposer qu'il s'agit d'une sanction d'amour, comme il est dit : « *Dieu* corrige celui qu'Il aime » (*3:12*).

Rava dit au nom de Rav qui le tient de Rav Sè'houra qui le rapporte au nom de Rav Houna : Quand quelqu'un lui est cher, l'Unique, qui est providentiel, le déprime par des malheurs, comme il est dit : « *Dieu* désire le déprimer et le rendre malade, pour voir s'il en endosse la culpabilité, alors il connaîtra sa descendance et vivra longtemps ; et le désir de *Dieu* réussira dans sa main » (*Isaïe 53:10*). Est-ce encore une sanction d'amour si, de son côté,

VI. Correction, châtement et sanction

l'homme n'accepte pas son sort avec amour ? L'Enseignement dit : « s'il en endosse la culpabilité », de même que la culpabilité est un acte de sa volonté¹, pareillement [la signification des] malheurs dépend de sa volonté. Et s'il les accueille avec amour, quel sera son salaire ? Il « connaîtra sa descendance et vivra longtemps », et en plus son étude de la Torah perdurera en sa main, selon les mots : « et le désir de *Dieu* réussira dans sa main ».

Rabbi Yaakov bar Idi et Rabbi A'ha bar 'Hanina ont un désaccord à ce sujet. L'un dit : Une sanction d'amour est une sanction qui n'occasionne pas un manquement dans l'étude, comme il est dit : « Heureux l'homme que *Dieu* sanctionne et qui lui enseigne Sa Torah » (Psaumes 94:12). L'autre dit : Une sanction d'amour est une sanction qui n'occasionne pas un manquement dans la prière, comme il est dit : « Comme le Souverain est providentiel de n'avoir pas écarté ma prière et de m'avoir conservé Sa bonté » (Psaumes 66:20).

Rabbi Aba, fils de Rabbi Hiya bar Ava, leur répliqua : Voici ce qu'enseigne Rabbi 'Hiya bar Ava au nom de Rabbi Yo'hanan : Ce sont toutes deux des sanctions d'amour, selon les mots : « *Dieu* corrige celui qu'il aime »². Quant au verset « Heureux l'homme que *Dieu* sanctionne, etc. », ne lis pas ensuite le mot תלמדנו : « et qui lui enseigne sa Torah », mais « et nous l'enseigne par Sa Torah »³. Car Il nous enseigne cela par Sa Torah grâce à un raisonnement *a fortiori*, basé sur les lois concernant la libération des esclaves. En effet, lorsqu'un esclave perd un œil ou une dent du fait de son maître, la perte d'un seul membre suffit à lui rendre la liberté⁴, à plus forte raison les sanctions qui purgent tout le corps. Tel est d'ailleurs l'enseignement de Rech Lakich : Il est écrit le mot « pacte » à propos du sel : « Tout sacrifice d'offrande devra être salé, ne supprime jamais le sel du *pacte* de ton Souverain de ton offrande » (Lévitique 2:13) et il est écrit le mot « pacte » à propos des malheurs : « Voilà les paroles du *pacte* que *Dieu* enjoint à Moïse de conclure avec Israël » (Deutéronome 28:69)⁵. De même qu'un « pacte » est mentionné à propos du sel, or le sel améliore le goût de la viande, pareillement un « pacte » est mentionné à propos des sanctions car elles servent à purger l'homme de toutes ses fautes.

¹ La traduction est littérale ; mais, peut-être, faut-il dire : « de même qu'apporter un sacrifice de culpabilité est un acte de volonté, etc.

² Sanctionner un homme pour l'amener à l'étude et à la prière est déjà, en soi, une marque d'amour. Car, l'étude et la prière étant des actes d'amour, toute sanction qui nous y oblige est, en fait, une demande d'amour ; comme un père sanctionne son fils, etc.

³ Le verset doit donc être compris ainsi : « Heureux l'homme que *Dieu* sanctionne et nous apprenons cela par Sa Torah ».

⁴ Cf. Exode 21:26-27.

⁵ La principale clause du pacte, explicite dans le contexte, est que des malheurs terribles frapperont les enfants d'Israël au cas où ils se déroberaient à leurs obligations.

VI. Correction, châtement et sanction

Ne corrige pas le cynique, etc. (9:8).

Talmud (*Yévamot* 65 b)

Rabbi Ila dit au nom de Rabbi Elazar ben Rabbi Chimôn : De même qu'il nous est commandé de réprimander notre semblable s'il peut l'entendre¹, inversement il nous est interdit de le faire s'il ne peut pas l'entendre. Rabbi Aba dit : C'est même une obligation d'agir ainsi², selon les mots : « Ne corrige pas le cynique, il te haïrait, corrige le sage et il t'aimera » (9:8).

¹ Voir Lévitique 19:17 : « Réprimande ton semblable, sans l'humilier par ta faute ».

² Tancer quelqu'un qui ne supporte pas la réprimande n'est pas simplement déconseillé, c'est une interdiction totale que l'on n'a pas le droit de transgresser.

VII. TORAH ET PRÉCEPTE, ÉTUDE ET ENSEIGNEMENT

תורה ומצוה, תלמוד והוראה

Prends soin, mon fils, du précepte de ton père et ne délaisses pas l'enseignement (*torah*) de ta mère. Dans ton cheminement il te guidera, à ton coucher il veillera sur toi et à ton réveil il s'entretiendra avec toi. Car le précepte est une chandelle, la Torah est la lumière et les remontrances de la raison sont la voie de la vie. (6:20-23)

Talmud (*Sota* 21 a)

Discours (*dracha*) de Rabbi Mena'hem bar Yossé : « Le précepte (מצוה) est une chandelle, la Torah est la lumière et les remontrances de la raison sont la voie de vie ». L'Écriture a associé le précepte à la lueur d'une chandelle et la Torah à la lumière. C'est pour t'enseigner que de même qu'une chandelle [n'éclaire] [ne protège] que momentanément, le précepte ne te protège que momentanément. Et l'Écriture a associé la lumière à la Torah pour t'enseigner que de même que la lumière [éclaire] [protège] tout le temps, la Torah protège aussi toujours¹.

Il est dit : « Dans ton cheminement il te guidera » — c'est ce monde ; « à ton coucher il veillera sur toi » — c'est la mort ; « à ton lever il s'entretiendra avec toi » — pour les temps à venir. Parole : un homme marche au cœur de la nuit obscure, il craint les ronces, les ravins, les orties, les bêtes fauves et les brigands, et il ne sait pas quelle voie suivre. S'il trouve une chandelle, il est délivré des ronces, des ravins et des orties ; mais il continue à craindre les bêtes fauves et les brigands, et ne sait toujours pas quelle voie suivre. Dès que l'aube se lève,

¹ Les préceptes observés et la Torah étudiée protègent des châtiments (individuels ou collectifs) qui frappent l'humanité en ce monde. Leur protection tient à ce qu'ils confèrent du mérite à celui qui les accomplit, dans la mesure où ils demandent effort, attention, dévouement, et bien d'autres qualités morales propres à chaque situation et à chaque précepte. Or le mérite rend la vie d'un homme précieuse et chère, aussi bien aux yeux des hommes qu'aux yeux du Juge Souverain. Qui ne fait rien de sa vie, sa vie ne vaut rien ; inversement, qui fait effort en vue du bien, son existence est précieuse à tous, elle acquiert une qualité et une élévation qui la rendent irremplaçable, et sont sa meilleure protection devant *Dieu* et les hommes. Le mérite varie évidemment selon la qualité de l'ouvrage accompli et selon l'effort de l'ouvrier. Rabbi Mena'hem bar Yossé établit ici que le mérite de l'étude de la Torah est en soi supérieur à celui de l'observation de ses préceptes.

VII. Torah et précepte, étude et enseignement

il est sauvé des bêtes fauves et des brigands, mais ne sait pas encore quelle voie suivre. Il arrive à une croisée de chemin, il est enfin sauvé de tout¹.

Autre interprétation² : La faute éteint [la lueur du] précepte, mais elle n'éteint pas [la lumière de] la Torah, selon les mots : « Beaucoup d'eaux ne peuvent éteindre l'amour » (*Chir Hachirim* 8:7)³. Rav Yossef dit : Le précepte protège et sauve tant qu'on s'y affine, ensuite il protège encore, mais ne sauve plus. Tandis que la Torah protège et sauve tout le temps⁴. Mais, lui objecta Rava, Doèg et A'hitophel ont étudié la Torah, pourtant, elle ne les a pas protégés⁵. Rava corrigea donc ainsi : La Torah protège et sauve au moment où on l'étudie, lorsqu'on ne l'étudie pas elle protège encore, mais ne sauve plus. Le précepte protège toujours, tant au moment où on l'observe qu'après cela, mais il ne sauve pas...

Qu'est-ce que « la croisée des chemins »⁶ ? Rav 'Hisda répondit : C'est un disciple des sages à l'heure de sa mort⁷. Rav Na'hman bar Yits'hak répondit : C'est un disciple des sages et la crainte de la faute⁸. Mar Zoutra répondit : C'est un disciple des sages dont l'enseignement est devenu une *halakha*⁹.

¹ La chandelle représente le précepte ; l'aube, qui est la lumière du jour, représente la Torah ; et la croisée des chemins est expliquée plus loin.

² Autre interprétation des mots « le précepte est une chandelle, la Torah est la lumière, etc. ».

³ Rachi : La faute éteint, c'est-à-dire annule, le salaire du précepte, mais non le salaire de l'étude menée antérieurement. Le précepte protège donc moins que l'étude.

⁴ Il s'agit du fait d'être protégé de la faute et/ou d'un péril. Cette interprétation reprend les éléments de la parabole précédente : on peut être *protégé* de certaines choses, mais non de toutes, et c'est seulement lorsque tout péril a disparu que l'on est *sauvé*. Mais, Rachi combine les deux éléments, selon lui il s'agit d'être protégé du péril et sauvé de la faute.

⁵ Cf. I Samuel 22:9 sq. et II, 16 :20 sq.

⁶ Dans la parabole précédente, la « croisée des chemins » est le lieu où l'on est sauvé, où l'on ne craint plus ni la faute ni les châtements qui en découlent.

⁷ C'est le moment où il ne craint plus davantage de fauter, il peut alors faire le bilan de sa vie, et s'il a suivi le chemin de la justice et de la vérité, il est maintenant sauvé.

⁸ Rachi : S'il a mérité de craindre la faute après avoir déjà mérité l'étude de la Torah, il est sauvé de tout. Car la Torah lui enseigne les préceptes, les choses interdites et celles dont il doit se tenir éloigné. Et la crainte de la faute le retient de courir au train de son penchant.

⁹ *Halakha* : loi, règle de conduite pour tout le peuple d'Israël. Rachi : En méritant la Torah, il s'est délivré du penchant au mal et de la faute. Pourtant, il ne sait encore quelle voie suivre. Si, grâce aux Cieux, ses paroles sont acceptées des autres sages et que son enseignement devient la norme de la Torah et du jugement, il est arrivé à la croisée des chemins et il est sauvé de tout.

VII. Torah et précepte, étude et enseignement

Tu ne saurais évaluer le chemin de la vie, sa voie se dérobe sans que tu le saches (5:6)¹.

Midrach Tan'houma (Èqèv, Buber [3])

Rav Aba bar Kahana dit : N'aie pas un rapport de commerce avec les préceptes de la Torah, ne cherche pas à accomplir spécifiquement le précepte qui rapporte le plus grand salaire. Pourquoi ? Parce que « la voie de la Torah se dérobe sans que tu le saches ». Les chemins de la Torah ont été dérobés. Rabbi 'Hya dit : Parabole, à quoi est-ce comparable ? Un roi possédait un verger, il y fit entrer les ouvriers sans leur dévoiler quel salaire leur rapportera leurs plantations. Car s'il l'avait fait, chacun d'eux n'aurait pris en considération que le type de plantation qui rapporte le plus, et il n'aurait accompli que ce travail. Le verger aurait été ainsi à moitié planté et à moitié en friche. Pour la même raison l'Unique, qui est providentiel, ne dévoila pas le salaire des préceptes de la Torah, afin qu'une partie d'entre eux ne reste pas en friche. Rav A'ha dit au nom de Rav Aba bar Kahana : L'Unique, qui est providentiel, déroba le salaire des préceptes de la Torah en ce monde, de sorte que les enfants d'Israël les accomplissent d'un cœur entier.

Rabbi Chimon ben Yo'haï dit : L'Unique, qui est providentiel, dévoila le salaire de deux préceptes de la Torah, du plus léger d'entre eux et du plus lourd d'entre eux. Le plus léger : « Chasse la mère et prends les petits pour toi, afin que ta vie se prolonge » (*Dèvarim* 22:7). Le plus lourd : « Honore ton père et ta mère afin que ta vie se prolonge » (*ibid.* 5:16). Vois, malgré leur différence, leur salaire sont égaux en ce monde.

Dieu fonda la terre sur la sagacité, Il établit les cieux sur la perspicacité, par sa réflexion les abîmes furent percés et les nues ruissellent de rosée. Mon fils, qu'elles ne se dérobent jamais à tes yeux, préserve toujours clairvoyance et délibération, etc. (3:19-21)

Rabbénou Yona

Mon fils, que la sagacité, la perspicacité et la connaissance ne se dérobent jamais à tes yeux, puisque tu sais que c'est par leur force immense que furent créés les cieux et la terre. Et tu dois méditer ces faits : que les êtres d'en-haut comme ceux d'en-bas ne comprennent pas la plus petite partie de la sagesse du Créateur et que tout leur savoir ne leur permet pas de créer un simple moustique.

¹ Traduit conformément au commentaire du Midrach. Voir plus haut les notes complémentaires qui accompagnent la traduction de ce verset.

VII. Torah et précepte, étude et enseignement

Mais on peut expliquer ce passage autrement : tout ce qu'on appréhende par la sagacité est important, puisque qu'Il « fonda la terre sur la sagacité ». Mais le mieux est de le comprendre comme un avertissement en regard de la Torah : puisque tu sais que *Dieu* a créé le monde par la sagacité, tu peux en conclure que Sa Torah est limpide et pure, que les actes qu'Il a choisis de commander sont les meilleurs que l'homme puisse accomplir et grâce auxquels il puisse vivre, et il est dit : « Les paroles de *Dieu* sont pures » (Psaumes 12:7). Et, sur le même mode, il est dit pareillement plus loin : « Qui s'est élevé aux cieux et en est redescendu (...) toute parole du Souverain est limpide » (30:4-5). Le verset doit donc être compris ainsi : « Mon fils, que sagacité, perspicacité et connaissance ne se dérobent jamais à tes yeux » [parce que le monde a été créé par elles, en conséquence] « préserve toujours clairvoyance et délibération », c'est-à-dire la Torah, qui est appelée de ces deux noms¹.

La sagesse proclame au-dehors, dans les rues elle fait entendre sa voix, elle appelle à l'entrée des lieux publics et porte ses dires au seuil des portes des villes. (1:20-21)

Talmud (*Moèd Katân* 16 a-b)

Rabbi décréta qu'il est interdit d'enseigner à des disciples sur la place du marché². Quel verset lui inspira cela ? « Les rondeurs de tes cuisses sont comme des bijoux, œuvre des mains d'un artiste » (*Chir Hachirim* 7:2), de même que la cuisse se déroule en secret, les paroles de Torah aussi se déroulent en secret. Rabbi 'Hiya sortit sur la place du marché pour enseigner aux deux fils de son frère, Rav et Rabba bar bar 'Hana. Rabbi en fut irrité. Lorsque Rabbi 'Hiya vint lui rendre visite, Rabbi lui lança : *Iyyaa*, on t'appelle dehors³ ! Rabbi 'Hiya comprit que Rabbi avait pris la chose au sérieux. Il décida de s'imposer lui-même un blâme de trente jours. [Puis il revint le voir au bout des trente jours...], Rabbi lui demanda : Pourquoi as-tu agi ainsi ? Il lui répondit : Parce qu'il est écrit : « La sagesse proclame au-dehors » (1:20). Si

¹ En d'autres termes, l'univers étant le fruit de la sagesse et de la sagacité, il ne comporte aucune obscurité, aucune « scorie » ou « impureté ». Il n'existe pas de « puissances mauvaises », ni aucune force étrange ou dégoûtante, cachées dans les replis de l'univers. Du point de vue moral le monde créé par le Souverain est pur, et pareillement la Torah, donnée par le Créateur, est « limpide », son enseignement est pure sagacité et réflexion. Par voie de conséquence, elle ne recèle aucune nuisance cachée ni aucun dessein obscur, elle est pure de toute salissure, de toute étrangeté. Ainsi, même ses lois qui paraissent étrangères aux obligations de l'intellect, sont encore fondées sur la raison et la clairvoyance, et relèvent encore exclusivement de l'intelligible. Tout son dessein est raisonnable. Et c'est ce qui la différencie des religions idolâtres, qui cultivent l'étrange autant qu'elles peuvent, soupçonnant l'univers de desseins cachés, et attribuant son gouvernement à des puissances irrationnelles.

² L'autorité de Rabbi, l'auteur de la Michna, est reconnue des autres sages. En tant que chef du Sanhèdrin, il légifère aussi pour eux sur la manière d'enseigner la Torah.

³ Il le plaisante sur son nom pour le rabaisser, puis fait allusion à sa désobéissance en l'invitant à retourner dehors avec ses deux disciples.

VII. Torah et précepte, étude et enseignement

tu as lu, lui dit Rabbi, tu n'as pas relu, et si tu as relu, tu n'as pas relu une troisième fois, et même si tu l'as fait on ne t'a pas enseigné le sens des mots « La sagesse proclame au-dehors ». Il faut l'entendre comme l'interprétait Rava, car on rapporte en son nom : Qui s'affaire à la Torah à l'intérieur, la Torah qu'il a acquise est son héraut au dehors. N'est-il pas écrit cependant : « Dès le début je n'ai pas parlé en secret » (Isaïe 48:16) ? Cela ne concerne que les sermons en public¹. Mais comment Rabbi 'Hiya comprenait-il à l'origine les mots : « Les rondeurs de tes cuisses etc. »² ? Il les appliquait à la charité et à la générosité à l'égard d'autrui³.

Ne laisse jamais ton cœur se dévoyer sur ses chemins, ne te fourvoie pas dans ses pentes. Car elle a abattu bien des cadavres et une foule de gens sont ses victimes. (7:25-26)

Talmud (*Sota* 22 a)

Rabbi Abahou dit au nom de Rav Houna qui le tient de Rav : Que signifient les mots : « Car elle a abattu bien des cadavres et une foule de gens sont ses victimes » ? « Elle a abattu bien des cadavres » c'est le disciple des sages qui n'a pas la maturité suffisante pour décider la loi et qui l'enseigne quand-même ; « et une foule de gens sont ses victimes » c'est le disciple des sages qui a atteint cette maturité et pourtant n'enseigne pas. Et quand devient-on suffisamment mûr ? A partir de quarante ans. Mais tu vois bien que Raba a enseigné [alors qu'il n'a vécu en tout que quarante ans] ! Parce qu'il était l'égal [des autres sages de sa ville]⁴.

¹ Ce sont des occasions où les gens se réunissent en foule, la veille des fêtes par exemple.

² *Chir Hachirim* est une mise en scène de la relation entre Israël et le Créateur, et ses paroles doivent être interprétées dans cet horizon. Or, un sage de l'envergure de Rabbi 'Hiya ne peut ignorer pareil verset, dont l'implication est si forte. Comment interprétait-il ce passage avant d'entendre l'explication de Rabbi ?

³ Il leur appliquait le même raisonnement, à savoir que la charité et la générosité aussi n'ont lieu qu'en secret, car la publicité les corrompt.

⁴ Cette lecture suit l'explication de Rachi. Pour une lecture différente, voir Baalé Hatossefot (*ad. loc.*).

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE DE LA TRADUCTION

Seuls les ouvrages systématiquement consultés pour la traduction sont mentionnés ici ; les œuvres utilisées ponctuellement sont signalées dans les notes.

Texte de référence

Michlé : *Paraboles*, l'édition de référence pour notre traduction est celle de M. Brauer, éditée par le Mossad Harav Kook (1989), établie essentiellement sur la base du Ms. de Ketêr Aram Tsova (codex d'Alep).

Les autres éditions consultées sont les suivantes :

- Biblia Hebraica Stuttgartensia, 1977, établie sur la base du codex de Leningrad.
- The British and Foreign Bible Society, Londres, 1958 (éditée par F. Talmage dans *Perouchim le Séfer Michlé le-Beit Kim'hi*, cité plus loin), fondée sur des manuscrits portugais et yéménite de la fin du XV^{ème} siècle, et un manuscrit espagnol du début du XIV^{ème} siècle.
- Édition Koren, Jérusalem, 1989.

Talmud et Midrach

Midrach Michlé : compilation d'interprétations midrachiques disposées selon l'ordre des versets de *Michlé*, édition Buber, Vilna, 1893. La date de composition du livre est inconnue, mais la plupart des interprétations sont sans doute antérieures aux *Richonim*, et certaines sont citées par Rachi.

Midrach Tan'houma : compilation d'interprétations midrachiques anciennes (toutes antérieures aux *Richonim*) disposées selon l'ordre des versets de la Torah, édition Buber, Lemberg, 1883.

Talmud¹ : (Babylonie, II-VI^{ème} siècle), compilation par Ravina et Rav Achi de l'enseignement des académies de Babylonie, cité d'après l'édition de Vilna, accompagné des commentaires de Rachi et Tossefot.

Commentateurs²

Meïri : Mena'hèm ben Rabbi Chlomo Ha-Meïri (Perpignan, XIII^{ème} siècle)

- *Perouch Ha-Meïri al Séfer Michlé*, éd. Mena'hèm Mendel Mechi Zaav, Jérusalem, 1969.
- *Perouch le-Séfer Tehilim*, éd. Yossef bar 'Hayim Hacoheh, Jérusalem, 1977.
- *'Hibbour Ha-Téchouva* (« Livre du Repentir »), éd. A. Schreiber, Jérusalem, 1950.
- Introduction du *Beit Ha-Be'hira*, éd. A. Schreiber, incluse dans le volume sur le traité *Berakhot*, Jérusalem, 1960.

Rachi : Rabbi Chelomo ben Yits'hak (Troyes, XI-XII^{ème} siècle).

- Commentaire du livre des *Paraboles*, cité d'après les éditions courantes.

Radak : Rabbi David Kim'hi (Narbonne, XII-XIII^{ème} siècle) est le frère du précédent

¹ Les références au Talmud renvoient toujours au Talmud *Bavli* (de Babylone), sauf mention expresse du Talmud *Yérouchalmi* (de Jérusalem).

² Nous avons en général passé délibérément sous silence les sources utilisées par les auteurs mentionnés ou traduits (hormis les sources rabbiniques traditionnelles) ainsi que les différences de versions à l'intérieur de ces commentaires, les passages parallèles, etc.

Bibliographie

- Commentaire du livre des *Paraboles*, édité par F. Talmage dans *Perouchim le-Séfer Michlé le-Beit Kim'hi*, Jérusalem, 1990. Le commentaire est incomplet, il ne traite que des 21 premiers chapitres.
- *Séfer Ha-Chorachim* (lexique de la langue biblique), éd. J.H. Biesenthal et F. Lebrecht, Berlin, 1847.

Ramak : Rabbi Moché Kim'hi (Narbonne, XIIème siècle).

- Commentaire sur le livre des *Paraboles*, édité par F. Talmage dans *Perouchim le-Séfer Michlé le-Beit Kim'hi*, Jérusalem, 1990. Le commentaire imprimé dans les *Miqraot Guedolot* sous le nom d'Abraham ibn Ezra est une version écourtée du commentaire de Ramak. À ma connaissance, il n'existe pas de commentaire d'Ibn Ezra sur *Michlé*.

Rambam : Rabbi Moché ben Maïmon, ou Maïmonide (Andalousie-Égypte, XIIème siècle). Plusieurs de ses livres sont utilisés, soit dans les notes de la traduction, soit par les commentateurs tels Radak, Rabbénou Yona et Meïri.

- Commentaire sur la Michna, *Michna im Perouch Ha-Rambam*, éd. Y. Kappah, Jérusalem, 1963.
- *Morè Nèvoukhim, Guide des Égarés*, traduit par S. Munk, Verdier, 1979 (réédition sous la direction de R. Lévy, 2012).
- *Michnè Torah* (compilation de la *Halakha*) cité d'après les éditions courantes.

Rabbénou Yona : Rabbénou Yona Girondi (Gérone, XIIIème siècle).

- *Séfer Michlé im Béour Ha-Hassid Rabbénou Yona Girondi*, éd. Echkol, Jérusalem, 1992. Le texte est incomplet, à un double titre : certains passages ne sont pas commentés alors que leur explication est prévue dans le plan du livre défini à plusieurs reprises par l'auteur (par exemple, lacune du chapitre 5 au chapitre 10). D'autre part, en comparant ses commentaires on s'aperçoit que certains passages sont manifestement de simples notes que l'auteur n'a pu (faute de temps ?) développer.
- Nous avons aussi utilisé dans les notes un autre ouvrage, le *Chaaré Téchouva*, dont il existe un grand nombre d'éditions.

Bibliographie

Saadia Gaôn : Rav Saadia Gaôn (Égypte-Perse, IX-Xème siècle).

- *Michlé im Targoum ve-Perouch Rabbénou Saadia Gaôn* (traduction arabe et commentaire du livre des *Paraboles*), édition du texte arabe et traduction hébraïque de Y. Kappah, Jérusalem, 1976 ; l'ouvrage a pour titre « Recherche de la Sagesse ».
- *Séfer Èmounot ve-Dèot* (« Livre des Croyances et Opinions »), éd. Y. Kappah, Jérusalem, 1970.

Grammairiens

Dounach ben Labrat : Dounach Halèvi ben Labrat (Maroc, Xème siècle).

- *Téchouvot Dounach ben Labrat im Akheraot Rabbénou Tam*, éd. H. Filipowski, Londres, 1855 (critique du livre de Mena'hèm ben Sarouk) ; référence abrégée : *Téchouvot Dounach I*.
- *Téchouvot Dounach Halèvi ben Labrat al Rabbi Saadia Gaôn*, éd. R. Schröter, Breslau, 1866 (critique de la traduction arabe de la Torah par Saadia Gaôn) ; référence abrégée : *Téchouvot Dounach II*.

Mena'hèm ben Sarouk : Rabbénou Mena'hèm ben Sarouk Ha-Sepharadi (Espagne, Xème siècle).

- *Ma'hbérèt Mena'hèm*, éd. H. Filipowski, Londres, 1854 ; premier lexique de la langue biblique.

Rabbénou Tam : Rabbénou Yaakov Tam (Champagne, XIIème siècle).

- Réponse aux critiques de Dounach ben Labrat contre Mena'hèm ben Sarouk, incluses dans l'édition de Filipowski.

Instruments de référence

M. Brauer, *Taamé hamikra békaf-alèf Séfarim oubeSifré Émet*, éd. Horev, Jérusalem, 1990.

A. Eben Shoshan, *Concordance of the Bible*, Jérusalem, 1981.

David-Marc d'Hamonville, *La Bible d'Alexandrie* (t. 17), *Les Proverbes*, Cerf, 2000.

Moché Katân, *Otsar Léazè Rachi al Hatanakh*, Jérusalem, 1990.

Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi et Christophe Nihan, *Introduction à l'Ancien Testament*, Labor et Fides, 2004.

BIBLIOGRAPHIE DE L'INTRODUCTION

Ne sont recensés ici que les ouvrages qui jouent un rôle effectif dans l'introduction et dont dépend l'argumentation ; les œuvres mentionnées ponctuellement sont signalées dans les notes. Les ouvrages hébraïques sont ceux qui ne figurent pas dans la liste précédente.

Sur la Septante :

Cécile Dogniez et Marguerite Harl, *Le Pentateuque d'Alexandrie, texte grec et traduction*, Paris 2001.

Gilles Dorival - Marguerite Harl - Olivier Munnich, *La Bible grecque des Septante, Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Cerf, 1988 (1994, 2011) ; sur le site des éditions du Cerf, <http://fdier02140.free.fr/LXXCerf.pdf>.

Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, in *Histoire ancienne des Juifs*, etc., A. d'Andilly, J.A.C. Buchon, Éditions Lidis, 1981.

Hirsch Graetz, *Histoire des Juifs*, traduit par Wogue et Bloch, Paris, A. Lévy, 1882.

M. Harl, *La Bible d'Alexandrie, La Genèse*, Cerf, 2010.

J. Juster, *Les juifs dans l'empire romain*, Paris 1914.

André Pelletier, *Lettre d'Aristée*, Cerf, 1962.

Marcel Simon, *Verus Israël. Études sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, Paris, 1964.

Selon les Septante, ouvrage collectif, éd. Du Cerf, 1995.

Sur la Novelle 146 de Justinien

J. Juster, *Les juifs dans l'empire romain*, Paris 1914.

Pierre Legendre, « Les juifs se livrent à des interprétations insensées, expertise d'un texte », dans *La psychanalyse est-elle une histoire juive ? Colloque de Montpellier*, Paris, éd. du Seuil, 1981, p. 93-113.

Nicholas de Lange, « Jews in the Age of Justinian », dans *The Cambridge Companion to The Age Of Justinians*, edited by Michael Maas, Cambridge University Press, USA, 2005, p. 401-426.

J. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, Cleveland-New York, 1961.

Marcel Simon, *Verus Israël. Études sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, 1964.

Bibliographie

Willem F. Smelik, « Justinian's Novella 146 and Contemporary Judaism », dans *Greek scripture and the rabbis*, edited by Timothy Michael Law and Alison Salvesen, Leuven-Paris-Walpole (Mass.), Peeters, 2012, p. 141-163.

Ouvrages hébraïques :

Rabbi Juda ben Balam (?), *Séfer Taamé Hamikra*, édité par Mercerus, Paris 1565 (fac-similé, Jérusalem, 1975).

Rabbi Juda ben Balam (?), *Taamé chelocha sifré émet*, édité par Mercerus, Paris 1556 ; reprise par G.I. Polak, Amsterdam, 1858.

Chéïltot de Rav A'hay Gaon, éd. Mossad Harav Kook, Jérusalem, 1986.

C.D. Ginsburg, *Jacob ben Chajim ibn Adonijah's Introduction to the Rabbinic Bible*, London, 1865.

C.D. Ginsburg, *The Massorah*, 1865-1905 (4 volumes plus 3 volumes).

Rabbi Juda Hallévi, *Le Kuzari*, trad. C. Touati, Verdier, 1994.

Rabbi Samson Raphael Hirsch, *The Psalms*, New-York, 1978.

David Kim'hi, *Séfer Hamikhlol*, Lyck, 1862.

Elie Lévitá, *Massoret ha-Massoret*, éd. Ginsburg, Londres, 1867.

Midrach Rabba, éd. Vilna, 1909.

Thorat Emeth, S. Baer, Redelhaim, 1852

Torat 'Haïm, incluant la traduction d'Onkelos, et les commentaires sur le Pentateuque de Rachi, Saadia Gaôn, Rachbam, Ibn Ezra, Radak, Ramban, etc., éd. Mossad Harav Kook, Jérusalem, 1986-1993.

Ouvrages généraux :

Aristote, *Rhétorique*, Livre de poche, 1991.

Aristote, *Métaphysique*, trad. J Tricot, Vrin, 1991.

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. J Tricot, Vrin, 1972.

Walter Benjamin, *La tâche du traducteur*, Folio Gallimard, in Œuvres, T. 1, 2000.

Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, T.1 1966, T.2 1974.

David Banon, *Lecture infinie*, Seuil, 1987 ;

David Banon, *Entrelacs*, Cerf, 2008.

André Chouraqui, *La Bible*, Paris, Desclée de Brouwer, 2010.

A. Davis, *The Hebrew accents of the twenty-one books of the Bible*, Londres, 1900.

Bibliographie

- Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, 1967.
- Jacques Derrida, *La Voix et le phénomène*, Presses universitaires de France, 1967
- Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence*, Seuil, 1967.
- Jacques Derrida, *Marges – de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, 1972.
- Jacques Derrida, *La dissémination*, Seuil, 1972.
- Pierre Fontanier, *Les figures du discours*, Flammarion, 1977.
- Guy Le Gaufey, *L'incomplétude du symbolique*, EPEL, Paris, 1996.
- M. Hadas-Label, *Histoire de la langue hébraïque*, Publications Orientalistes de France, Paris, 1986.
- E. A. Havelock, *Aux origines de la civilisation écrite en Occident*, Maspéro, 1981.
- Justin, *Dialogue avec Tryphon*, éd. par P. Bobichon, Fribourg, Academic press, 2003.
- La Religion*, ouvrage collectif, sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo, Paris, Seuil, 1996.
- E. Lévinas, *À l'heure des Nations*, Minuit, Paris, 1988.
- Porphyre, *L'ancre des nymphes dans l'Odyssée*, traduction de Yann Le Lay, introduction de G. Lardreau, Verdier, 1989.
- Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, Christian Bourgeois, 1987, 1998.
- La Sagesse de ben Sira*, traduit par Charles Mopsik, Verdier, 2003.
- Léon Lemonnier, *Les Traducteurs d'Edgar Poe en France de 1845 à 1875 : Charles Baudelaire*, Paris, 1928.
- Benny Lévy, *Le logos et la lettre*, Verdier, 1988.
- Henri Meschonnic, *Poétique du traduire*, Verdier, 1999.
- Henri Meschonnic, *Au commencement*, Desclée de Brouwer, 2002.
- Henri Meschonnic, *Les Noms*, Desclée de Brouwer, 2003.
- Henri Meschonnic, *Discours de réception du prix de littérature francophone Jean Arp*, prononcé le 4 mars 2006 à Strasbourg, sur le site « Prix Européen de littérature ».
- Henri Meschonnic, *Éthique et politique du traduire*, Verdier, 2007.
- J.C. Milner, *Le périple structural*, Verdier, 2008.
- C. Mopsik, *Chemins de la cabale*, éditions de l'éclat, Paris-Tel Aviv, 2004.
- J. Pépin, *Mythe et Allégorie*, Paris, 1976.
- Platon, *Théétète*, édition de Léon Robin, Belles Lettres, Paris, 1970.
- Platon, *Banquet*, trad. Émile Chambry, GF, 1991.
- Paul Ricœur, *Sur la traduction*, Bayard, 2004.
- Philon d'Alexandrie, *De Opificio Mundi*, trad. R. Arnaldez, Cerf, 1961.

Bibliographie

Philon d'Alexandrie, *De migratione Abrahami*, trad. Jacques Cazeaux, Cerf, 1965.

Philon d'Alexandrie, *De vita Mosis*, II, 40 ; traduction Roger Arnaldez, Claude Mondésert, Jean Pouilloux, Pierre Savinel, Cerf, 1967.

Alfred-Louis de Prémare, *Les Fondations de l'Islam. Entre écriture et histoire*, Le Seuil, 2000.

E. Smilevitch, *Histoire du judaïsme*, « Que sais-je », PUF, 2012.

Spinoza, *Œuvres*, trad. C. Appuhn, T. 1 à 4, GF, 1964-1966.

Spinoza, *Traité Théologico-Politique*, trad. J. Lagrée et P. F. Moreau, Puf, 1999.

Georges Steiner, *Après Babel*, Albin Michel, 1998.

M. Tapiero (sous la direction de), *Fondements de l'humanité*, Cerf, 2010.

Sites web consultés

« Academia », <https://www.academia.edu/>.

« Daat », <http://www.daat.ac.il/index.aspx>.

« Lexilogos », <http://www.lexilogos.com/index.htm>.

« Mechon Mamre », מקורות תורה שבעל פה <http://www.mechon-mamre.org/b/b0.htm>.

Traduction et interprétation du livre des Proverbes

Résumé

Depuis la traduction grecque des Septante, le livre biblique *Michlé* est traduit par « Livre des Proverbes ». Or, dans la tradition herméneutique juive, la signification correcte n'est pas « proverbes » mais « paraboles ». Ce choix de signification modifie le contenu de l'ensemble du livre, puisqu'il invite à lire et à interpréter ses assertions dans un tout autre horizon que la perspective reçue depuis la Septante. Il fallait donc traduire le texte hébraïque de *Michlé* sur de nouvelles bases, en suivant l'herméneutique talmudique et midrachique, reprise et développée à l'époque médiévale par les commentateurs, les philosophes et les grammairiens juifs. Nous proposons ainsi une traduction nouvelle, accompagnée de commentaires et de notes philologiques qui explorent « les » sens du texte hébreu en fonction de ses strates métaphoriques et allégoriques, et en déploient le contenu.

Cette traduction est précédée d'une longue introduction qui permet de comprendre les prémisses de l'herméneutique juive ; et s'efforce de déchiffrer les processus littéraires et historiques qui en empêchent l'accès, et engendrent les malentendus dont *Michlé* est un exemple crucial. Il importait encore de faire le point sur l'état actuel de la traduction des textes bibliques, tant du point de vue des travaux réalisés en France que du point de vue des impératifs internes de la tradition hébraïque. Une part importante de l'introduction est donc aussi consacrée aux problèmes méthodologiques particuliers à la traduction des écrits bibliques ; et à l'esquisse d'une démarche dont la traduction de *Michlé* est la mise en pratique.

Mots-clés : Bible, traduction, interprétation, judaïsme, Septante, proverbe, parabole, écriture, oralité.

Résumé en anglais

Since the Greek Septuagint, the biblical book *Mishlei* is translated "Book of Proverbs". But in the Jewish hermeneutic tradition, the correct translation is "parables". This new meaning changes the meaning of the whole book. It was therefore necessary to translate the Hebrew text of *Mishlei* on a new basis, following the Talmudic and midrashic hermeneutics, extended and developed in medieval times by commentators, philosophers and Jewish grammarians. Thus, we propose a new translation, with commentary and philological notes that explore the meanings of the Hebrew text including its metaphorical and allegorical layers.

This translation is preceded by a long introduction devoted to locate the premises of Jewish hermeneutics, and to understand the literary and historical proces that prevent access, and create misunderstandings which *Mishlei* is a crucial example. An important part of the introduction is also devoted to methodological problems of translation of biblical writings.

Keywords: Bible, translation, interpretation, Judaism, Septuagint, parable, writing, orality.