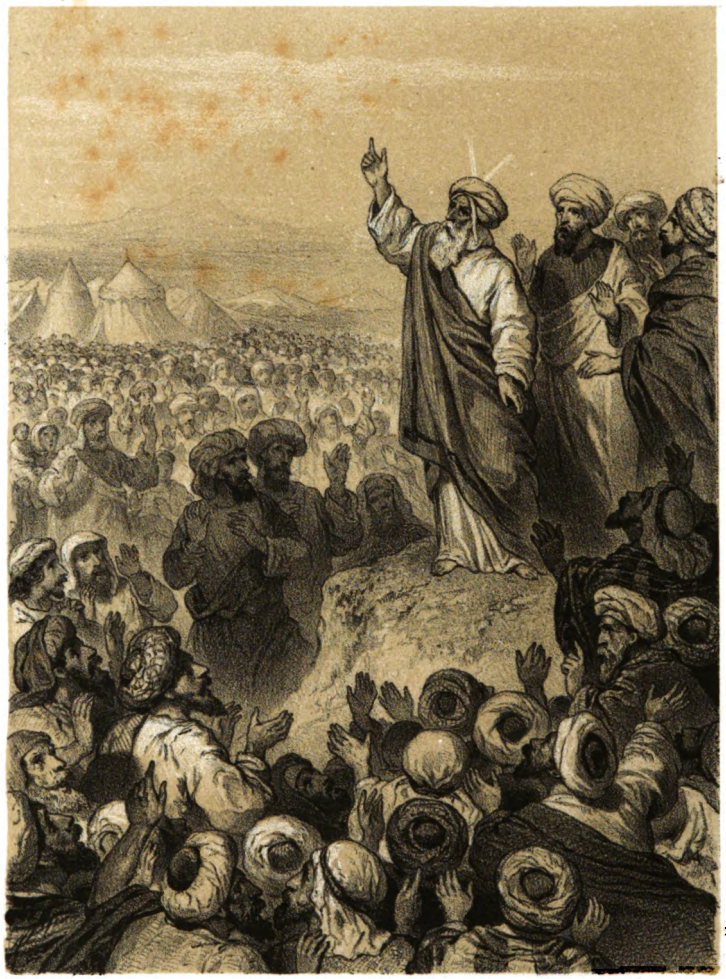
חמשה חומשי תורה

LE PENTATEUQUE

— V —

METZ. — TYPOGRAPHIE J. MAYER.



E. Sorrieu del. et lith. Imp. Lemercier Paris

Proclamation de l'unité de Dieu.

Deut. Chap. 6. v. 4.

I. — LEUTÈRAONOMIE

PARIS
E. DURLACHER, EDITEUR
70, rue de Turbigo.

1869

LE PENTATEUQUE

OU

LES CINQ LIVRES DE MOÏSE

TRADUCTION NOUVELLE

AVEC LE TEXTE HÉBREU PONCTUÉ ET ACCENTUÉ (נקדות ונגינות)
D'APRÈS LES MEILLEURES ÉDITIONS;

ACCOMPAGNÉE

De NOTES explicatives, scientifiques, grammaticales et littéraires;
de la division liturgique en *sedarîm* et *paraschôth*;
de l'indication des principales variantes,

ET SUIVIE

DE LA TRADUCTION COMPLÈTE DES HAPHTAROTH
(LECTURES COMPLÉMENTAIRES)

Cette dernière accompagnée également du Texte hébreu et de Notes raisonnées
et renfermant l'indication des ANALOGIES qui rattachent les Haphtârôth
aux Sections correspondantes.

—

PAR L. WOGUE

GRAND-RABBIN, PROFESSEUR DE THÉOLOGIE ET D'HÉBREU AU SÉMINAIRE
ISRAÉLITE DE PARIS, MEMBRE DE L'ACADÉMIE IMPÉRIALE DE METZ
ET DE PLUSIEURS SOCIÉTÉS SAVANTES,
AUTEUR DU *Guide du Croyant israélite*, ETC.

Ouvrage approuvé et recommandé par MM. les Grands-Rabbins.

Tome V — DEUTÉRONOME

—

PARIS
E. DURLACHER, ÉDITEUR
70, rue de Turbigo.

1869

Vignaud Library
7-31-1925

ספר דברים

—

LE DEUTÉRONOME.

ספר דברים

סדר א׳. דברים

א — 1 אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל־כָּל־יִשְׂרָאֵל
בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בַּמִּדְבָּר בָּעֲרָבָה מוֹל סוּף בֵּין־פָּארָן וּבֵין
תֹּפֶל וְלָבָן וַחֲצֵרֹת וְדִי זָהָב: 2 אַחַד עָשָׂר יוֹם מֵחֹרֵב
דֶּרֶךְ הַר־שֵׂעִיר עַד קָדֵשׁ בַּרְנֵעַ: 3 וַיְהִי בְּאַרְבָּעִים שָׁנָה

(1) En hébreu Debharîm, mieux Haddebharîm ; anciennement, Mischneh-Tôrah = Répétition ou Récapitulation de la Loi, ce qui répond au *Deutéronome* des Alexandrins. *V. inf.* xvii, 18 et les notes initiales sur la Genèse (où il faut lire : le nom hébreu *vulgaire*), le Lévitique et les Nombres. On voit que les Juifs hellénistes avaient calqué les noms des diverses parties du Pentateuque sur leurs titres palestiniens. L'*Exode* seul ferait exception ; mais on peut conjecturer, par analogie, que ce livre avait également en hébreu un nom significatif, et que ce nom était ס׳ יציאת מצרים. — Quant à celui de « Mischneh-Tôrah », que Maïmonide a donné aussi à l'un de ses ouvrages les plus importants, il ne paraît pas, quoi qu'on en dise, et malgré l'analogie de la δευτερωσις de Justinien, avoir rien de commun avec la « Mischnah » des rabbins. *Voir* Frankel : Ueber palästi. u. alex. Schriftf., p. 7, et Hodegetik, p. 8.

(2) Communément : *au-delà ;* mais *V.* Nomb. p. 303, n. 7. Dans cette expression, non plus que dans les autres arguments qu'on invoque, il n'y a rien, selon nous, qui autorise à supposer une rédaction postérieure à Moïse. — « A *tout* Israël », représenté par ses chefs ; ou *pour* tout Israël, les Hébreux contemporains comme ceux de l'avenir.

(3) Il est difficile, pour ne pas dire impossible, de déterminer d'une manière satisfaisante le placement chronologique et géographique de ces quatre ou cinq premiers chapitres en général, et de ce préambule en particulier. Il n'est même pas sûr que ce soit un préambule, malgré l'opinion des rabbins et des Targoumistes (cf. Raschi), qui expliquent : « Voici les remontrances que etc. » L'emploi de אלה pour ואלה, et les données géographiques du verset, quelque obscures qu'elles soient, y montrent plutôt une *conclusion*, servant de transition à ce qui suit, et résumant, soit les

LE DEUTÉRONOME [1].

Section Ire: [Êlleh had-]Debharim.

* Chapitre Ier, *verset* 1. Ce sont là les paroles que Moïse adressa à tout Israël en deçà [2] du Jourdain, — dans le désert, dans la plaine en face de Souph, — entre Pharan et Tôphel, Labhân', Chatsêrôth et Di-Zahâbh [3]. 2. *Il y a* onze journées depuis Horeb — en passant par le mont Séir — jusqu'à Qadêsch-Barnéa [4]... 3. Or, ce fut dans

* 1re Paraschah.

discours de la dernière partie des Nombres, soit, comme le veut le Biour, tous les discours mosaïques antérieurs à ceux qu'on va lire. Mais ce Commentaire semble peu d'accord avec lui-même. — Un mot sur chacune des données en question. Elles se résument toutes, selon le Biour, en un seul point : les « plaines de Moab », nommées ici ערבה ; mais, dans son système, il devrait plutôt les considérer comme autant d'indications distinctes (*V.* note suivante) et expliquer מדבר le *désert d'Arabie* en général, ou même le *désert de Sinaï*. — « En face de Souph » (מול pour מול, peut-être à cause de la cacophonie מול סוף ; cf. Néh. xii, 38) semblerait se rapporter à la station d'Asiongaber, près du golfe Élanitique, qui est en effet à l'opposite de la mer de *Souph* (Nomb. p. 460, n. 2). Plusieurs, prenant pour théâtre unique de ces discours les plaines de Moab, identifient ce nom avec le *Souphah* des Nombres (xxi, 14) ou, comme le Biour et en dépit de la carte, placent la mer Rouge près de la mer Morte. — « Pharan » désigne, ou le grand désert de ce nom, ou mieux, d'après le contexte, une simple localité (*l. c.* p. 137, n. 4). — Si notre « Chatsêrôth » est celui des Nombres xi, 35, il semble cadrer assez mal avec les Plaines de Moab. — Les trois autres noms ne figurent qu'ici, sauf peut-être לבן = לבנה *l. c.* xxxiii, 20. Mais est-il bien prouvé que tous ces noms désignent des *stations ?*

(4) Le mont Horeb, de la chaîne sinaïque, est, comme on sait, le point de départ de la législation de Moïse ; Cadès-Barné est sur la limite méridionale de la Palestine (*l. c.* xxxiv, 4, cf. *inf.* 19). Les Israélites, après avoir reçu une constitution et des lois, pouvaient donc et devaient arriver en peu de jours à la Terre promise ; mais, par suite de leur faute (que Moïse va remémorer tout à l'heure), ils durent errer et mourir dans le

בְּעַשְׁתֵּי־עָשָׂר חֹדֶשׁ בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל־בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֹתוֹ אֲלֵהֶם׃ 4 אַחֲרֵי
הַכֹּתוֹ אֶת סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר יוֹשֵׁב בְּחֶשְׁבּוֹן וְאֶת
עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן אֲשֶׁר־יוֹשֵׁב בְּעַשְׁתָּרֹת בְּאֶדְרֶעִי׃
5 בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בְּאֶרֶץ מוֹאָב הוֹאִיל מֹשֶׁה בֵּאֵר אֶת־
הַתּוֹרָה הַזֹּאת לֵאמֹר׃ 6 יְהוָה אֱלֹהֵינוּ דִּבֶּר אֵלֵינוּ בְּחֹרֵב
לֵאמֹר רַב־לָכֶם שֶׁבֶת בָּהָר הַזֶּה׃ 7 פְּנוּ וּסְעוּ לָכֶם
וּבֹאוּ הַר הָאֱמֹרִי וְאֶל־כָּל־שְׁכֵנָיו בָּעֲרָבָה בָּהָר וּבַשְּׁפֵלָה
וּבַנֶּגֶב וּבְחוֹף הַיָּם אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַלְּבָנוֹן עַד־הַנָּהָר

désert, et (v. 3) la quarantième année, Moïse dut, pour une génération nouvelle, renouveler ses enseignements. C'est ainsi que nous comprenons, avec Raschbam, la transition des vv. 2 à 3; et rattacher le premier au v. 1, comme font le Biour et M. Herxheimer, n'est pas seulement une erreur, c'est une contradiction. Aucun homme de goût n'admettra davantage le bizarre système de Sforno et de feu Luzzatto (dans le *Mischtaddél*), qui placent le présent verset dans la bouche de Moïse et sous la dépendance de אלה הדברים כו׳, comme un mystérieux refrain, une monotone et invariable *ritournelle*, qu'il nous aurait répétée à chacune de nos stations.

(1) De la sortie d'Égypte, et après l'extinction de tous les adultes mâles qui en étaient sortis (*inf.* II, 14-16). D'après le calcul rabbinique (*Séder Olâm*, ch. X), Moïse est mort le 7 adar, après quoi les Hébreux restent encore un mois dans les plaines de Moab (*inf.* XXXIV, 8); le présent début indique le 1er schebhat'. D'où il suit que les allocutions de Moïse comprennent un espace de cinq semaines, et le Deutéronome entier deux mois et sept jours.

(2) Développé vv. 5 s. On peut expliquer à volonté : « ce que Dieu lui avait ordonné » dès la première génération, et qu'il s'agit de redire à celle-ci ; ou « ce qu'il lui avait ordonné » spécialement pour cette dernière. Dans la seconde hypothèse, qui est préférable, le sens de צוה ne paraît pas absolu. Le Deutéronome se compose principalement de lois, de prophéties et d'exhortations ; or, si les deux premiers ordres de faits sont d'inspiration divine, c'est évidemment dans sa conscience que Moïse a puisé le troisième.

(3) Cf. Nomb. XXI, 21 s. Nous joignons ce verset au suivant. D'autres le

la quarantième année [4], le onzième mois, le premier *jour* du mois, que Moïse redit aux enfants d'Israël tout ce que l'Éternel lui avait ordonné à leur égard [2]. 4. Après avoir défait Sichôn, roi des Amorréens, qui résidait à Hesbon, et Og, roi du Basan [3], qui résidait à Astaroth *et* à Édréi [4]; 5. En deçà du Jourdain, dans le pays de Moab, Moïse se mit en devoir de développer cette doctrine [5], et il dit : 6. « L'Éternel notre Dieu nous avait parlé à Horeb [6] en ces termes : « Assez longtemps vous » avez demeuré dans cette montagne. 7. Partez, pour- » suivez votre marche, dirigez-vous vers les monts » amorréens [7] et les contrées voisines, — la Plaine, la » Montagne, la Vallée, la région méridionale, les côtes » de la mer ; le pays des Cananéens et le Liban, jusqu'au

rattachent au précédent ; mais il aurait dû, dans ce système, se placer avant דבר משה.

(4) Alternativement dans ces deux villes, à en juger par Jos. XII, 4 et XIII, 12. Ces deux passages réfutent ceux qui traduisent « à Astaroth *en* Édréi, ou *près d'*Édréi », ou qui, avec Mendelssohn, font de ce mot le complément de הכתו, ainsi : « Après avoir défait Sichôn... et Og etc., *ce dernier* à Édréi » ; système contraire d'ailleurs à la prosodie et même à la logique, car la mention d'*Édréi* au second hémistiche demandait pour pendant celle de *Yahtsa* au premier. Il est vrai que M. Cahen, par une de ces grosses méprises dont il a le secret, fait succomber l'un et l'autre roi à Édréi. — *Astaroth*, texte : ASCHTARÔTH.

(5) Le développement de la doctrine proprement dite, comprenant, avec le rappel des lois antérieures, nombre d'exhortations et de dispositions nouvelles, n'aura lieu qu'au ch. IV, et plus solennellement encore ch. V et suivants. Jusque-là ce n'est qu'un préliminaire historique. — « Le pays (c.-à-d. l'ancien pays) de Moab », synonyme des « plaines de Moab » ; cf. *inf.* XXVIII, 69, qui est comme la conclusion correspondant au présent début. — Sur הוֹאִיל, *V.* Gen. p. 123, n. 3, où la contradiction apparente des deux scolies de Raschi se trouve résolue par notre explication. — בֵּאֵר (le passé pour l'infinitif, hébraïsme, *V. inf.* Hapht. V, v. 13), propr. *creuser, approfondir ;* d'où בְּאֵר puits, et peut-être *boyren*, le latin *forare*, et *percer*.

(6) C.-à-d. quand nous étions, non *sur* cette montagne, mais dans la région qu'elle domine. C'était près d'une année après la promulgation du Décalogue : *V.* Nomb. X, 11, où l'ordre qu'on va lire n'est pas exprimé, comme ici, sous la forme verbale, mais symbolisé par le mouvement de la colonne nébuleuse.

(7) Au singulier collectif dans le texte. Il s'agit de la chaîne ou plutôt de

הַגָּדֹל נָהַר־פְּרָת׃ 8 רְאֵה נָתַתִּי לִפְנֵיכֶם אֶת־הָאָרֶץ בֹּאוּ
וִרְשׁוּ אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְהוָה לַאֲבֹתֵיכֶם לְאַבְרָהָם
לְיִצְחָק וְלְיַעֲקֹב לָתֵת לָהֶם וּלְזַרְעָם אַחֲרֵיהֶם׃ 9 וָאֹמַר
אֲלֵכֶם בָּעֵת הַהִוא לֵאמֹר לֹא־אוּכַל לְבַדִּי שְׂאֵת אֶתְכֶם׃
10 יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם הִרְבָּה אֶתְכֶם וְהִנְּכֶם הַיּוֹם כְּכוֹכְבֵי
הַשָּׁמַיִם לָרֹב׃ 11 יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם יֹסֵף עֲלֵיכֶם כָּכֶם
אֶלֶף פְּעָמִים וִיבָרֵךְ אֶתְכֶם כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָכֶם׃ * 12 אֵיכָה

* שני. (יש מפסיקין כפ׳ הקדש)

la région montueuse qui borne la Palestine au midi. D'autres l'entendent de la Palestine dans son ensemble, le nom d'*Amorréens* s'appliquant aussi, comme nous l'avons dit dans les Nombres (pp. 180, 304, etc.), à tous les Palestiniens. Cf. 19. — La *Plaine* est probablement celle du Jourdain, dans la partie qui s'étend à l'ouest de ce fleuve, entre le lac de Tibériade et la mer Morte. La *Montagne* et la *Vallée* (propr. lieu bas) sont moins déterminées ; peut-être, en général, les parties montagneuses et le pays plat. Plusieurs prennent שפלה pour la partie méridionale du littoral de la Méditerranée (de Gaza à Joppé), et חוף הים pour le nord de la même côte ; mais le dernier nom paraît plus général, et n'aurait pas dû, d'ailleurs, être séparé du premier par כנען. Enfin, le *Pays des Cananéens*, s'il n'est un terme générique résumant ce qui précède, pourrait désigner la province habitée par les Cananéens proprement dits ou *Canaanites* (Munk, *Palest.* pp. 78 et 79), que nous avons rencontrés dans le livre des Nombres (XIII, 29, *V.* note *ib.*). — Du reste, il y a quelque part dans la Mischnah (*Schebhiith*, IX, 2) un passage intéressant, qui divise la Palestine, à certains égards, en trois régions : la Judée, la Pérée et la Galilée, attribue à chacune d'elles trois circonscriptions, et nomme celles de la *Judée* (כ״ל והנגב) ההר השפלה והעמק, ce qui fournirait ici une exégèse nouvelle.

(1) Le Liban et l'Euphrate (héb. LEBHANÔN, PERÂTH) constituent les limites extrêmes du « pays d'Israël » ou du moins de sa domination, telle que Dieu l'avait promise à Abraham et que Salomon paraît l'avoir possédée. *V. inf.* XI, 24, XIX, 8, et Nomb. p. 468, n. 1.

(2) Au singulier en hébreu, comme interjection. *V.* Gen. p. 207, n. 7, et comparez encore le latin *puta*, le français *tiens !* etc.

(3) *V. ib.* p. 88, n. 2, et Ex. p. 43, n. 5. Ce passage est un de ceux que le Talmud considère, à tort ou à raison, comme preuves scripturaires à

» grand fleuve, — le fleuve d'Euphrate [1]. 8. Voyez [2],
» je vous livre ce pays! Allez prendre possession du pays
» que l'Éternel a juré à vos pères — Abraham, Isaac et
» Jacob — de donner à eux [3] et à leur postérité après
» eux... » 9. Dans ce temps-là, je vous parlai ainsi [4] :
« Je ne puis suffire, moi seul, à votre charge. 10. L'Éternel votre Dieu vous a fait multiplier, et vous voilà, aujourd'hui, nombreux comme les étoiles du ciel [5]. 11. Veuille l'Éternel, Dieu de vos pères, vous rendre mille fois plus nombreux encore [6], vous bénissant comme il vous l'a promis [7]! * 12. *Mais* comment

* 2me Paraschah (*al.* au v. 11).

l'appui de la résurrection, argumentation qui a quelque rapport avec celle de l'Évangile. *V. Synhéd.* 90 *b* (sur l'Ex. VI, 4) ; Siphrê, *ad* Deut. XI, 21 ; Matth. XXII, 32 ; Pococke, *Not. Miscell.* pp. 98s. éd. Reinecke, et cf. Nomb. p. 256, n. 2.

(4) « A vous », c.-à-d. à vos pères ; petite impropriété, qui se reproduira fréquemment ci-après. — On sait que l'initiative de la proposition qui suit appartient à Jéthro (Ex. XVIII) ; mais il n'est pas bien établi si elle fut faite avant ou après le Décalogue, par conséquent avant ou après le discours qu'on vient de lire. Le contexte de l'Exode indiquerait la première hypothèse, celui du Deutéronome la seconde ; de là, dissidence entre les interprètes. Quoi qu'il en soit, la tirade 9-18 n'est nullement un hors-d'œuvre. Au moment de se diriger vers la Palestine, où les tribus devaient s'éparpiller et les affaires se décentraliser, une organisation judiciaire et administrative devenait une mesure urgente, dont le récit se place naturellement avant celui du départ (v. 19).

(5) Cette assertion hyperbolique semble contredite et par le vœu qui suit, et par la déclaration VII, 7 (*Voir* toutefois la note *ib.*), et surtout par la réalité des faits. Nous croyons que l'appréciation de Moïse est toute relative et fait suite au הרבה אתכם : « A peine cinq générations se sont succédé depuis Jacob ; et de soixante-dix personnes que vous étiez lors de son émigration en Égypte, vous êtes arrivés à près de trois millions. » Accroissement prodigieux, en effet, eu égard à sa rapidité. Cf. X, 22.

(6) Litt. qu'il ajoute, par-dessus vous, mille fois autant que vous. Ce vœu, autre hyperbole, n'est, suivant le Biour, qu'un correctif de la phrase précédente, qui (combinée avec le v. 9) semblait trahir chez Moïse un certain mécontentement à l'endroit de cette « multiplication » des Hébreux.

(7) Ou mieux « l'a promis à votre égard », acception fréquente de ל après דבר ; car nous ne voyons pas que Dieu ait jamais fait cette promesse directement au peuple israélite.

אֶשָּׂא לְבַדִּי טָרְחֲכֶם וּמַשַּׂאֲכֶם וְרִיבְכֶם׃ 13 הָבוּ לָכֶם
אֲנָשִׁים חֲכָמִים וּנְבֹנִים וִידֻעִים לְשִׁבְטֵיכֶם וַאֲשִׂימֵם
בְּרָאשֵׁיכֶם׃ 14 וַתַּעֲנוּ אֹתִי וַתֹּאמְרוּ טוֹב־הַדָּבָר אֲשֶׁר־
דִּבַּרְתָּ לַעֲשׂוֹת׃ 15 וָאֶקַּח אֶת־רָאשֵׁי שִׁבְטֵיכֶם אֲנָשִׁים
חֲכָמִים וִידֻעִים וָאֶתֵּן אוֹתָם רָאשִׁים עֲלֵיכֶם שָׂרֵי אֲלָפִים
וְשָׂרֵי מֵאוֹת וְשָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשָׂרֵי עֲשָׂרֹת וְשֹׁטְרִים
לְשִׁבְטֵיכֶם׃ 16 וָאֲצַוֶּה אֶת־שֹׁפְטֵיכֶם בָּעֵת הַהִוא לֵאמֹר
שָׁמֹעַ בֵּין־אֲחֵיכֶם וּשְׁפַטְתֶּם צֶדֶק בֵּין־אִישׁ וּבֵין־אָחִיו
וּבֵין גֵּרוֹ׃ 17 לֹא־תַכִּירוּ פָנִים בַּמִּשְׁפָּט כַּקָּטָן כַּגָּדֹל
תִּשְׁמָעוּן לֹא תָגוּרוּ מִפְּנֵי־אִישׁ כִּי הַמִּשְׁפָּט לֵאלֹהִים

V. 13. ואשימם, נ׳ המלרע ורש״י ואשמם, וע׳ ת״כ והבנת המקרא

(1) Suppl. *dès à présent*, avant même ce nouvel accroissement que je vous souhaite. — Les deux noms suivants sont pris dans le sens actif : le labeur, le fardeau que vous imposez à qui vous gouverne. Cf. Ex. XVIII, 18, où la même idée est exprimée par Jéthro ; et Nomb. XI, 11 s., où Moïse l'exprime dans une circonstance différente.

(2) Litt. connus, c.-à-d., selon d'autres, *distingués, considérés ;* selon d'autres encore (Sept., Luth., etc.), *avisés*, *expérimentés*, ce qui conviendrait mieux à יודעים. — L'accent tonique rapporte לשבטיכם à הבו ; exégèse confirmée par le v. 15, et que nous avons adoptée.

(3) L'expression du texte a quelque chose d'irrégulier, soit qu'on traduise litt. « à votre tête », car il faudrait בראשכם, soit qu'on l'explique comme nous, auquel cas לראשיכם serait préférable. Le v. 15 favorise cette dernière version. Quant au fond de la phrase, il semble que Moïse ordonne aux Israélites de lui *proposer* les fonctionnaires en question et qu'il se réserve, lui, leur *nomination* officielle ; mais cela ne résulterait pas des passages correspondants de l'Exode, et nous ne croyons pas d'ailleurs devoir attribuer une telle importance au mot הבו, qui n'est d'ordinaire qu'une vague interjection.

(4) La Vulgate et Luther traduisent, contrairement aux accents : « ce que tu te proposes de faire est bon. »

(5) *V.* Ex. XVIII, 21 (n. 8), où il n'est pas question des שטרים, terme

supporterais-je seul [1] votre labeur, et votre fardeau et vos contestations? 13. Choisissez parmi vous, dans chaque tribu, des hommes sages, judicieux et éprouvés [2]; je les établirai vos chefs [3]. » 14. Vous me répondîtes en disant: « Ce que tu proposes est bon à faire [4]. » 15. Et je désignai les principaux de vos tribus, — hommes sages et éprouvés, — et je vous les donnai pour chefs, soit commandants de chiliades, de centuries, de cinquantaines et de dizaines [5], soit commissaires de vos tribus. 16. Je donnai alors à vos juges les instructions suivantes: « Écoutez également tous vos frères [6] et prononcez équitablement, — entre chacun et son frère, entre chacun et l'étranger [7]. 17. Ne faites point, en justice, acception de personnes: donnez audience au petit comme au grand [8]; ne craignez qui que ce soit, car la justice est à Dieu [9]! — Que si une affaire est trop

élastique, également applicable à des employés subalternes ou à des magistrats, et sur lequel nous reviendrons ci-après XVI, 18. — Ce qui suit, ainsi que le ריבכם du v. 12, semble indiquer une organisation *judiciaire*, organisation assez étrange en elle-même et en désaccord avec celle qu'indiquent les données mosaïco-talmudiques (*V.* Nomb. p. 154, n. 3). Selon Sforno, elle était dictée exceptionnellement par le mauvais caractère des Hébreux (ולפי זה כ"ל מרוע לב), tellement hargneux et processifs que ce n'était pas trop d'un juge pour dix personnes.

(6) « Écoutez entre vos frères », sorte de *constructio prægnans*. Sur l'infinitif-gérondif (que Raschi traduit, non *entendant*, mais *oyant*), *V.* l'Exode, p. 112, n. 6. — Ce beau principe de l'impartialité pour tous rappelle la célèbre formule des lois athéniennes, citée par Démosthène et par Lucien: ὁμοίως ἀμφοῖν ἀκροᾶσθαι.

(7) Le *frère*, l'*étranger*, sont pris visiblement pour le *Juif* et le *non-Juif*. — גרן, litt. son étranger, c.-à-d. celui qui est étranger à son égard; cf. גרך, qui se rencontre plus souvent. Devant le juge, commente excellemment le Biour, il n'y a plus d'étrangers: tous également sont pour lui des « frères. »

(8) Et au grand comme au petit (d'après l'énergique répétition du כ, intraduisible en français), car la partialité généreuse est encore partialité: cf. Ex. XXIII, 3 et note. — Talm. et Targ.: « Écoutez les *causes* minimes avec le même soin que les grandes », version contraire et à l'esprit du contexte et à celui de la langue. Le כתלגומו de Raschi est une faute; *V.* la note de M. Berliner dans son édition critique.

(9) Pensée profonde, exprimée avec moins de concision II Chr. XIX, 6.

הוּא וְתַדְּבָר אֲשֶׁר יִקְשֶׁה מִכֶּם תַּקְרִבוּן אֵלַי וּשְׁמַעְתִּיו׃
18 וָאֲצַוֶּה אֶתְכֶם בָּעֵת הַהִוא אֵת כָּל־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר
תַּעֲשׂוּן׃ 19 וַנִּסַּע מֵחֹרֵב וַנֵּלֶךְ אֵת כָּל־הַמִּדְבָּר הַגָּדוֹל
וְהַנּוֹרָא הַהוּא אֲשֶׁר רְאִיתֶם דֶּרֶךְ הַר הָאֱמֹרִי כַּאֲשֶׁר
צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֹתָנוּ וַנָּבֹא עַד קָדֵשׁ בַּרְנֵעַ׃ 20 וָאֹמַר
אֲלֵכֶם בָּאתֶם עַד־הַר הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ נֹתֵן
לָנוּ׃ 21 רְאֵה נָתַן יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ אֶת־הָאָרֶץ עֲלֵה
רֵשׁ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ לְךָ אַל־תִּירָא
וְאַל־תֵּחָת׃ * 22 וַתִּקְרְבוּן אֵלַי כֻּלְּכֶם וַתֹּאמְרוּ נִשְׁלְחָה
אֲנָשִׁים לְפָנֵינוּ וְיַחְפְּרוּ־לָנוּ אֶת־הָאָרֶץ וְיָשִׁבוּ אֹתָנוּ דָּבָר
אֶת־הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר נַעֲלֶה־בָּהּ וְאֶת הֶעָרִים אֲשֶׁר נָבֹא
אֲלֵיהֶן׃ 23 וַיִּיטַב בְּעֵינַי הַדָּבָר וָאֶקַּח מִכֶּם שְׁנֵים עָשָׂר

* שלישי. V. 19. את, כ״ל אֶת־

Dieu veut l'ordre dans la société ; toute injustice, toute violence, est une atteinte à l'ordre, partant à la volonté divine. Or, le juge est le représentant de Dieu, et lorsqu'il tolère ou absout l'injustice, injuste lui-même, il trahit son mandat. (*Nachm.*) *V.* la note *inf.* XIX, 17.

(1) Ou peut-être : *j'entendrai* ce que Dieu décide à cet égard : cf. ואשמעה, Nomb. IX, 8.

(2) La part des juges faite, il fallait faire celle du peuple. Il fallait apprendre à ces nouveaux affranchis qu'on ne se fait pas justice soi-même ; qu'on n'a droit à la liberté qu'autant qu'on respecte celle d'autrui ; qu'ils devaient obéissance aux lois établies ou qui le seraient plus tard, ainsi qu'aux magistrats chargés de les appliquer. C'est à ces instructions et à d'autres semblables que le présent verset nous paraît faire allusion.

(3) « Que vous avez vu. » C'est le désert de Pharan ; *V.* Nomb. X, 12.

(4) Communément : « en passant par les monts... » Il est vrai que דרך répond habituellement, comme *sup.* 2, à la question *quà :* (par) le chemin. Mais il résulte clairement des vv. 7 et 20 qu'il s'explique ici par la rela-

difficile pour vous, déférez-la moi et j'en prendrai connaissance [1]. » 18. Et je vous prescrivis, dans ce même temps, tout ce que vous aviez à observer [2]... 19. Nous partîmes d'Horeb ; nous traversâmes tout ce vaste et redoutable désert que vous savez [3], nous dirigeant vers les monts amorréens [4], comme l'Éternel notre Dieu nous l'avait prescrit, et nous atteignîmes Qadèsch-Barnéa [5]. 20. Et je vous dis : « Vous voici arrivés au pied des monts amorréens, que l'Éternel notre Dieu nous donne. 21. Regarde ! l'Éternel ton Dieu t'a livré ce pays ; va, prends-*en* possession [6], comme te l'a dit l'Éternel, Dieu de tes pères ; sois sans peur et sans faiblesse ! » * 22. Mais vous vîntes vers moi, tous, en disant : « Nous voudrions [7] envoyer quelques hommes en avant, qui exploreraient pour nous ce pays, et qui nous renseigneraient sur le chemin que nous devons suivre, sur les villes où nous devons aller [8]... » 23. La proposition me plut [9] ; et je choisis parmi vous douze hommes, —

* 3me Paraschah.

tion *quò* : (vers) le chemin, ou comme appositif du « désert », considéré comme le « chemin » des montagnes en question. La région amorréenne n'est pas un acheminement, c'est le terme même du voyage.

(5) Probablement le même que *Qadèsch* tout court, mentionné Nomb. XIII, 26. *V.* les notes *ib.* et v. 21 ; XX, 1, XXXII, 8, et p. 458, n. 3.

(6) « Monte — conquiers ! » Remarquez la rapidité de ce tour elliptique, qui ressemble assez au classique *Veni, vidi, vici.*

(7) Ce mot répond au *hé* emphatique de נשלחה. Au sujet de la proposition des Hébreux, *V.* Nomb. p. 171, n. 5.

(8) Légère équivoque, נבא pouvant être un simple futur (Les villes où nous *arriverons*) ou, comme נעלה, exprimer un devoir, une convenance (Les villes où il *serait utile d'aller* d'abord, comme plus aisées à prendre). Ce dernier système est celui de Raschi. Nous avons conservé l'équivoque. — Selon Johlson, את הדרך et את הערים sont compléments de יחפרו, et וישבו אתנו דבר forme une parenthèse. C'est un peu forcé, et contraire aux accents.

(9) Cette proposition pouvait-elle plaire à Moïse, surtout après ce qu'il vient de dire v. 21 ? Oui ; car, formulée ainsi, elle n'annonçait à la rigueur aucune arrière-pensée de la part des Hébreux. La confiance en Dieu, essentiellement relative au résultat, n'exclut pas la prudence dans l'emploi des moyens. Moïse ne pouvait donc supposer chez le peuple ni

אֲנָשִׁים אִישׁ אֶחָד לַשָּׁבֶט׃ 24 וַיִּפְנוּ וַיַּעֲלוּ הָהָרָה וַיָּבֹאוּ
עַד־נַחַל אֶשְׁכֹּל וַיְרַגְּלוּ אֹתָהּ׃ 25 וַיִּקְחוּ בְיָדָם מִפְּרִי
הָאָרֶץ וַיּוֹרִדוּ אֵלֵינוּ וַיָּשִׁבוּ אֹתָנוּ דָּבָר וַיֹּאמְרוּ טוֹבָה
הָאָרֶץ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ נֹתֵן לָנוּ׃ 26 וְלֹא אֲבִיתֶם
לַעֲלֹת וַתַּמְרוּ אֶת־פִּי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם׃ 27 וַתֵּרָגְנוּ
בְּאָהֳלֵיכֶם וַתֹּאמְרוּ בְּשִׂנְאַת יְהוָה אֹתָנוּ הוֹצִיאָנוּ מֵאֶרֶץ
מִצְרַיִם לָתֵת אֹתָנוּ בְּיַד הָאֱמֹרִי לְהַשְׁמִידֵנוּ׃ 28 אָנָה
אֲנַחְנוּ עֹלִים אַחֵינוּ הֵמַסּוּ אֶת־לְבָבֵנוּ לֵאמֹר עַם גָּדוֹל
וָרָם מִמֶּנּוּ עָרִים גְּדֹלֹת וּבְצוּרֹת בַּשָּׁמָיִם וְגַם־בְּנֵי עֲנָקִים

irrésolution, ni défiance à l'égard de Dieu. D'ailleurs, plein de confiance lui-même, il ne pouvait qu'approuver la mesure, lors même qu'il eût suspecté les vues de ceux qui la proposaient. — Au reste, ויטב בעיני peut signifier simplement « j'acceptai ».

(1) Le Siphrê, copié par Raschi, infère de là que la tribu de Lévi n'eut pas de représentant (*V.* Nomb. p. 172, n. 1). Induction discutable et bien superflue, puisque le fait résulte directement de l'énumération même des tribus commettantes, Nomb. XIII, 4-15.

(2) Et non cette *vallée,* comme plusieurs expliquent, contrairement à la grammaire, car נחל est du masculin, et à l'accentuation, car אשכל porte l'*athnach.* Ce dernier a aussi l'avantage de rectifier la petite interversion du texte au sujet de la « vallée d'Eschkôl », interversion semblable à celle des Nomb. XXXII, 9 ; *V. ib.* note.

(3) *L. c.* XIII, 27, cf. XIV, 7. Moïse omet avec raison la partie désavantageuse du rapport, parce que cette partie, relative surtout aux habitants, n'aurait dû avoir aucune influence sur un peuple conduit par l'Éternel. La contrée était bonne, cela devait leur suffire.

(4) פי ה׳, ici et IX, 23, est accentué *mérekha tippecha ;* la logique exigerait l'inverse, comme Nomb. XX, 18. On a voulu, probablement, éviter une équivoque (imaginaire), פי isolé paraissant signifier « ma bouche. »

(5) Ils s'excitent mutuellement à la résistance dans les entretiens intimes, puis ces dispositions se traduisent par une protestation publique *adressée à Moïse,* témoin la réponse de ce dernier (29 s.). — רגן, onomatopée expressive, comme *grunnire* et *grogner ;* cf. Ps. CVI, 25.

(6) Dieu capable de haïr ! de haïr Israël ! Jamais la folie du blasphème

un homme par tribu [1]. 24. Ils partirent, s'avancèrent sur la montagne, atteignirent la vallée d'Eschkôl, et explorèrent cette *contrée* [2]. 25. Puis ils prirent de ses fruits, qu'ils nous apportèrent, et nous rendirent compte en disant : « Il est bon, le pays que l'Éternel notre Dieu nous donne [3]... » 26. Mais vous refusâtes d'*y* monter, désobéissant ainsi à la voix de l'Éternel votre Dieu [4]; 27. Et vous murmurâtes dans vos tentes [5] et vous dîtes : « C'est parce qu'il nous hait [6] que l'Éternel nous a fait sortir de l'Égypte ! *c'est* pour nous livrer au pouvoir de l'Amorréen, pour nous anéantir ! 28. C'est là que nous irions [7] ! Nos frères ont abattu notre courage, en disant : — *Il y a là* une race plus grande et plus forte que la nôtre [8], des villes considérables et fortifiées *jusqu'*au ciel ; et nous y avons même vu des enfants d'Anâq [9]. »

ne fut poussée plus loin. Toutefois, comme la folie même a sa logique, Sforno suppose que les Hébreux attribuaient cette prétendue haine de Dieu à ce qu'ils avaient adoré des idoles en Égypte (ou mieux : le veau d'or au désert). — שנאת, infinitif par la construction, et substantif par la forme. En réalité, c'est un nom verbal, c.-à-d. doué, par un idiotisme élégant, des propriétés du verbe. *V.* Lév. p. 547, n. 4 ; Nomb. p. 132, n. 3, et 325, n. 7 ; *inf.* IX, 28 ; Is. XXIX, 13, etc.

(7) M. à m. : « Où montons-nous ! » Dans quel pays on veut nous faire aller ! Le Biour rappelle ici, avec assez d'à-propos, une phrase de la Genèse (XXXVII, 30). — On sait que, pour ceux qui vont en Palestine, pays montagneux, la Bible emploie d'ordinaire le verbe *monter*, et *descendre* pour ceux qui s'en éloignent. Nous remarquerons en outre que אנה, adverbe de lieu, est ici barytone par exception (cf. Ps. CXXXIX, 7), sans doute à cause de la gutturale qui suit.

(8) Biour : « גדול a rapport au nombre, רם à la taille ou à la force. » Mais l'adjonction de רב, *nombreux* (*inf.* II, 10, 21), exclut cette acception pour גדול. Le même commentaire place עם et ערים sous la dépendance de ראינו : « Nous y avons vu une race etc. » Système confirmé en partie par l'absence de l'article dans ces noms, mais repoussé par la prosodie et par le verset analogue Nomb. XIII, 28. — On remarquera que *jusque* n'est pas dans le texte ; c'est sans doute ce qui a porté les prosodistes à disjoindre, ici et IX, 1, בצורת de בשמים, et à expliquer cette incise un peu différemment.

(9) Tous, en général, sont d'une taille supérieure à la nôtre (עם גדול וג', cf. Nomb. *l. c.* 32) ; mais nous y avons vu, en outre, de véritables géants, litt. *des enfants d'Anâqéens* (sorte de redondance, comme Nomb. p. 56,

רָאִינוּ שָׁם׃ 29 וָאֹמַר אֲלֵכֶם לֹא־תַעַרְצוּן וְלֹא־תִירְאוּן
מֵהֶם׃ 30 יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם הַהֹלֵךְ לִפְנֵיכֶם הוּא יִלָּחֵם לָכֶם
כְּכֹל אֲשֶׁר עָשָׂה אִתְּכֶם בְּמִצְרַיִם לְעֵינֵיכֶם׃ 31 וּבַמִּדְבָּר
אֲשֶׁר רָאִיתָ אֲשֶׁר נְשָׂאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ כַּאֲשֶׁר יִשָּׂא־אִישׁ
אֶת־בְּנוֹ בְּכָל־הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הֲלַכְתֶּם עַד־בֹּאֲכֶם עַד־
הַמָּקוֹם הַזֶּה׃ 32 וּבַדָּבָר הַזֶּה אֵינְכֶם מַאֲמִינִם בַּיהוָה
אֱלֹהֵיכֶם׃ 33 הַהֹלֵךְ לִפְנֵיכֶם בַּדֶּרֶךְ לָתוּר לָכֶם מָקוֹם
לַחֲנֹתְכֶם בָּאֵשׁ ו לַיְלָה לַרְאֹתְכֶם בַּדֶּרֶךְ אֲשֶׁר תֵּלְכוּ־בָהּ
וּבֶעָנָן יוֹמָם׃ 34 וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֶת־קוֹל דִּבְרֵיכֶם וַיִּקְצֹף
וַיִּשָּׁבַע לֵאמֹר׃ 35 אִם־יִרְאֶה אִישׁ בָּאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה הַדּוֹר
הָרָע הַזֶּה אֶת הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לָתֵת

n. 3 et p. 474, n. 1); en d'autres termes, des descendants d'Anâq, lesquels paraissent avoir formé une peuplade de quelque importance (*l. c.* p. 177, n. 4), exterminée ultérieurement et en grande partie, d'abord par Josué (Jos. XI, 21, 22), puis par Caleb (*ib.* XIV, 12-15). — Le discours rapporté ici par Moïse n'est pas textuellement dans les Nombres, mais la pensée y est. Dans le Deutéronome, en général, faits, discours et lois ne sont pas toujours d'accord avec le texte des volumes précédents. On résout ces antinomies, tantôt en complétant les textes l'un par l'autre, tantôt en n'y voyant que des variantes sans conséquence, ou des oublis presque inévitables après un intervalle de trente-huit ans.

(1) Ou, comme on traduit communément : *en* Égypte, ce qui ferait allusion à la série des dix plaies. Mais notre version, justifiée par ילחם et par l'Exode XIV, 25 (cf. *ib.* 14), nous paraît et plus juste et plus expressive.

(2) « Que l'Éternel ton Dieu t'a porté », c.-à-d. soutenu. Comp. Ex. XIX, 4 et Nomb. XI, 12. Mendelssohn : « dans ce désert *que tu as vu* (cf. v. 19), où l'Éternel etc. » Version plausible, sauf que la grammaire exigerait à la rigueur : אשר נשאך י׳ א׳ בו. — Ce verset, dit avec raison Raschi, doit se lier au précédent.

29. Et je vous répondis : « Vous n'avez pas à trembler ni à les craindre. 30. L'Éternel votre Dieu, qui marche à votre tête, — lui-même combattra pour vous, tout comme il l'a fait contre l'Égypte [1] sous vos yeux ; 31. Et aussi dans ce désert, où tu as vu l'Éternel ton Dieu te porter [2] comme un père [3] porte son fils, durant tout le trajet que vous avez fait, jusqu'à votre arrivée en ce lieu-ci. 32. Et dans cette circonstance, vous ne vous confieriez pas en l'Éternel votre Dieu [4] ! 33. Lui qui précède votre marche, choisissant [5] les lieux propices à vos stations ; la nuit par le feu, pour vous montrer la route à suivre, et le jour par la nuée !... » 34. L'Éternel entendit vos paroles, — et il s'irrita, et il proféra ce serment : 35. « Si jamais un seul de ces hommes, de cette génération mauvaise [6], voit l'heureux pays que

(3) « Un homme. » — Nous avons signalé plus d'une fois ces variations de nombre ou de personne, familières à la langue biblique et fréquentes surtout dans le Deutéronome, où *vous* signifie les Israélites, et *toi*, le peuple pris collectivement.

(4) Plusieurs mettent ce verset et le suivant en récit, et traduisent : « Malgré ce discours, *ou* malgré cette promesse (de Dieu, de vous donner le Canaan), vous n'eûtes pas confiance etc. » Nous objectons à la première version qu'il faudrait ההוא, non הזה ; à la seconde, que l'apostrophe de Moïse n'avait dit mot de la promesse en question : à toutes les deux, que ב paraît trop faible, et surtout que le passé eût exigé לא האמנתם au lieu de אינכם מאמינם. Nous ne pouvons donc voir là qu'une éloquente conclusion du discours de Moïse. — Les mêmes versions mettent ההלך au présent, ce qui nous paraît une faute dans le système ; car les Israélites étant, à l'époque du Deutéronome, arrivés au terme de leur voyage, il est probable que la colonne indicatrice avait cessé de fonctionner. Pour être conséquent, il faudrait donc traduire : « qui *marchait* devant vous..., le chemin que vous *deviez* suivre. »

(5) Cf. Nomb. x, 33, et *V. ib.* n. 4. — « La nuit... » est le complément de la première incise, non de la seconde, comme l'indique bien l'accentuation.

(6) La génération adulte, comme on l'a vu Nomb. xiv. Les mineurs n'avaient pas pris part à la rébellion, ou sont réputés avoir agi sans discernement (*inf.* 39).

לַאֲבֹתֵיכֶם׃ 36 זוּלָתִי כָּלֵב בֶּן־יְפֻנֶּה הוּא יִרְאֶנָּה וְלוֹ־אֶתֵּן
אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר דָּרַךְ־בָּהּ וּלְבָנָיו יַעַן אֲשֶׁר מִלֵּא אַחֲרֵי
יְהוָה׃ 37 גַּם־בִּי הִתְאַנַּף יְהוָה בִּגְלַלְכֶם לֵאמֹר גַּם־אַתָּה
לֹא־תָבֹא שָׁם׃ 38 יְהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן הָעֹמֵד לְפָנֶיךָ הוּא יָבֹא
שָׁמָּה אֹתוֹ חַזֵּק כִּי־הוּא יַנְחִלֶנָּה אֶת־יִשְׂרָאֵל׃ * 39 וְטַפְּכֶם
אֲשֶׁר אֲמַרְתֶּם לָבַז יִהְיֶה וּבְנֵיכֶם אֲשֶׁר לֹא־יָדְעוּ הַיּוֹם
טוֹב וָרָע הֵמָּה יָבֹאוּ שָׁמָּה וְלָהֶם אֶתְּנֶנָּה וְהֵם יִירָשׁוּהָ׃
40 וְאַתֶּם פְּנוּ לָכֶם וּסְעוּ הַמִּדְבָּרָה דֶּרֶךְ יַם־סוּף׃
41 וַתַּעֲנוּ וַתֹּאמְרוּ אֵלַי חָטָאנוּ לַיהוָה אֲנַחְנוּ נַעֲלֶה
וְנִלְחַמְנוּ כְּכֹל אֲשֶׁר־צִוָּנוּ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וַתַּחְגְּרוּ אִישׁ
אֶת־כְּלֵי מִלְחַמְתּוֹ וַתָּהִינוּ לַעֲלוֹת הָהָרָה׃ 42 וַיֹּאמֶר

* רביעי V. 38. יבא, נכ״ל מלרע

(1) Et que je leur donnai en effet (*sup.* 8, n. 3), mais que je ne vous donnerai pas. On serait tenté d'expliquer, sauf l'accent : « que j'ai juré à vos pères de donner » à leur postérité ; mais le susdit passage et d'autres encore s'y opposent. *V.* aussi les notes *inf.* XI, 21 et XIX, 8. — Sur ce serment et sa formule elliptique, *V.* Nomb. XXXII, 11 et n. 1.

(2) Ainsi que Josué, qui sera mentionné tout à l'heure et à part, vu l'importance de son rôle. Cf. Nomb. p. 191, n. 4.

(3) Une part de ce sol, s'entend. Pseudojonathan et les commentaires rabbiniques : « je lui donnerai la *province*... », c.-à-d. Hébron. Mais *V. l. c.* p. 176, n. 3. Il n'est pas probable que Caleb ait exploré seulement Hébron, ni qu'il l'ait exploré seul.

(4) Dans une autre occurrence (*l. c.* XX, 2-13) ; non précisément *à cause* des Israélites, mais tout au moins en furent-ils la cause indirecte et première. Cf. Ps. CVI, 32. Il est visible, du reste, que cette circonstance n'est rappelée ici que pour amener le verset suivant ; et c'est pour cela que Moïse ne parle que de sa propre condamnation et se tait sur celle de son frère. Cf. III, 26 s.

* Division inintelligente, puisqu'elle coupe en quelque sorte la parole

j'ai juré de donner à vos pères [1] !... 36. Seul, Caleb fils de Yephounneh le verra [2] ; ce sol qu'il a foulé, je le donnerai [3] à lui et à ses enfants, parce qu'il est resté fidèle au Seigneur. » 37. Contre moi aussi l'Éternel s'est irrité à cause de vous [4], au point de dire : « Tu n'y entreras pas, toi non plus ! 38. Josué, fils de Noun, qui est à ton service, c'est lui qui doit y entrer : affermis son courage, car c'est lui qui en donnera possession à Israël. * 39. Et vos familles, dont vous avez dit : « Elles *nous* seront ravies [5] » ; et vos enfants, qui ne discernent pas encore le bien du mal, — ceux-là entreront dans ce pays ; je le leur donnerai à eux et ils le posséderont. 40. Pour vous, changez de direction et acheminez-vous vers le désert, du côté de la mer des Joncs [6]. » 41. Alors vous vous écriâtes, vous me dites : « Nous avons péché contre le Seigneur ; nous voulons monter et combattre, comme nous l'a ordonné le Seigneur notre Dieu... » Et chacun de vous ceignit ses armes, et vous vous disposâtes [7] à gravir la montagne. 42. Mais

* 4me Paraschah.

à Dieu. C'est, en effet, toujours Dieu qui parle ; mais il s'adresse maintenant au peuple, ou plutôt il charge Moïse de lui parler en son nom.

(5) *V.* Nomb. XIV, 3, 31 et notes. טף est un mot précieux, dont le correspondant exact manque à notre langue et à beaucoup d'autres. Le présent verset, où il est rapproché de בניכם, prouve bien qu'il n'en est pas absolument synonyme. Ainsi : d'abord le טף, quel que soit son âge ; puis les בנים (*enfants* ou mieux *fils*), ces derniers en tant qu'ils n'ont pas atteint l'âge légal du « discernement », c.-à-d. celui de vingt ans révolus. *V.* aussi Ibn-Ezra.

(6) *V. l. c.* 25, note 7.

(7) On a assimilé la racine הון ou הין à son congénère arabe ; mais l'étymologie qui la rapproche de הֵן, הִנֵּה (cf. *l. c.* 40 : הנני), bien qu'un peu moins grammaticale, nous semble plus élégante, de quelque façon d'ailleurs qu'on entende ce rapprochement. La racine arabe elle-même nous paraît tenir à cette particule, et la langue allemande présente une formation toute pareille dans le verbe bejahen, dérivé de ja (dire oui, affirmer). D'après le génie de la langue hébraïque, nous traduirions volontiers : « Vous montâtes résolûment. » On sait que le hiph'il suivi d'un gérondif équivaut souvent à une modification adverbiale.

יְהוָה אֵלַי אֲמֹר לָהֶם לֹא תַעֲלוּ וְלֹא־תִלָּחֵמוּ כִּי אֵינֶנִּי
בְּקִרְבְּכֶם וְלֹא תִנָּגְפוּ לִפְנֵי אֹיְבֵיכֶם : 43 וָאֲדַבֵּר אֲלֵיכֶם
וְלֹא שְׁמַעְתֶּם וַתַּמְרוּ אֶת־פִּי יְהוָה וַתָּזִדוּ וַתַּעֲלוּ הָהָרָה :
44 וַיֵּצֵא הָאֱמֹרִי הַיֹּשֵׁב בָּהָר הַהוּא לִקְרַאתְכֶם וַיִּרְדְּפוּ
אֶתְכֶם כַּאֲשֶׁר תַּעֲשֶׂינָה הַדְּבֹרִים וַיַּכֻּתוּ אֶתְכֶם בְּשֵׂעִיר
עַד־חָרְמָה : 45 וַתָּשֻׁבוּ וַתִּבְכּוּ לִפְנֵי יְהוָה וְלֹא־שָׁמַע יְהוָה
בְּקֹלְכֶם וְלֹא הֶאֱזִין אֲלֵיכֶם : 46 וַתֵּשְׁבוּ בְקָדֵשׁ יָמִים רַבִּים
כַּיָּמִים אֲשֶׁר יְשַׁבְתֶּם : ב — 1 וַנִּפֶן וַנִּסַּע הַמִּדְבָּרָה דֶּרֶךְ
יַם־סוּף כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה אֵלַי וַנָּסֹב אֶת־הַר־שֵׂעִיר
יָמִים רַבִּים : ס * 2 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר : 3 רַב־

* חמישי V. 42. ולא תלחמו , גי׳ רו״ה ולא תלחמו

(1) Pour le commencement et la fin de ce verset, *V. l. c.* 45 et notes.

(2) Pluriel en rapport avec un collectif. — La comparaison des « abeilles » est d'autant plus juste, que ces insectes ne bataillent que lorsqu'on les provoque, et qu'ici les Israélites étaient les agresseurs. (*Ibn-Ezra.*) Toutefois, nous ignorons s'il en est de même Ps. CXVIII, 12, où se trouve la même image.

(3) Non *sur* le mont Séir, où les Hébreux ne paraissent pas avoir mis le pied, mais dans la région qu'il domine. Septante et Vulgate : *depuis* le Séir, ou plutôt *du* Séir (comme s'il y avait משעיר), c.-à-d. en descendant du Séir, qui ne serait autre que la « montagne » dont il a été question jusqu'ici.

(4) Dans vos tentes, *ou* à Qadêsch. L'accent tonique, liant les deux verbes, donne au premier la force d'un adverbe : « Vous pleurâtes de nouveau », sans doute pour obtenir le retrait de la sentence du v. 35. Sforno essaie d'expliquer pourquoi Dieu se montre inflexible et à leur repentir et à leur changement de conduite (v. 41), au point non-seulement de maintenir son arrêt, mais de les faire repousser avec perte par l'ennemi. La meilleure raison, c'est qu'il avait *juré* par sa propre existence, et qu'il y a ici, comme dit le Talmud (*Rôsch-hasch.* 18 *a*, *Yebham.* 105 *a*), גזר דין שיש עמו שבועה.

(5) Tour de phrase analogue, selon nous, à celui que nous avons relevé Nomb. XXX, 8; cf. *inf.* IX, 25. Moïse voulait d'abord préciser la durée du séjour à Cadès; jugeant ensuite cette précision inutile, il se contente de

l'Éternel me parla ainsi : « Dis-leur : Ne montez pas, ne livrez point de combat, car je ne serai point avec vous ; ne vous exposez pas aux coups de vos ennemis. » 43. Je vous *le* redis, mais vous n'en tîntes pas compte ; vous désobéîtes à la parole du Seigneur, vous eûtes la témérité de vous avancer sur la montagne. 44. L'Amorréen [1], qui occupe cette montagne, marcha à votre rencontre ; et ils vous poursuivirent [2] comme font les abeilles, et ils vous taillèrent en pièces dans Séir [3], jusqu'à Chormah. 45. De retour [4], vous pleurâtes devant le Seigneur ; mais le Seigneur fut insensible à vos cris, il ne vous écouta point. 46. Vous demeurâtes de longs jours à Qadêsch... *vous savez* combien de jours vous *y* avez demeuré [5]. Ch. II, 1. Nous partîmes alors [6] en rétrogradant vers le désert, du côté de la mer des Joncs, comme l'Éternel me l'avait ordonné ; et nous fîmes un long circuit autour du mont Séir [7].

* 2. » Puis l'Éternel me parla en ces termes : 3. « Asséz

* 5me Paraschah.

dire : « Vous êtes restés à Cadès... le temps que vous y êtes restés. » Tel est, à peu près, le sentiment de Raschbam et de Mendelssohn. D'autres disent : *près* de Cadès, ou *dans* (le désert de) Cadès, c.-à-d. dans le désert qui s'étend au sud de cette station ; ce qui nous paraît une inexactitude géographique. Ibn-Ezra : « Vous restâtes à Cadès-*Barnéa* aussi longtemps que vous étiez restés (*vous*, c.-à-d. vos émissaires, cf. *l. c.* xiv, 34) à explorer la Palestine. » Cette version répugne à la langue, et est démentie par l'histoire. Enfin le *Séder olâm*, suivi par Raschi, explique : « ... autant de jours que vous demeurâtes *dans les stations subséquentes* », soit dix-neuf ans, puisque la durée totale du voyage fut de trente-huit années. Le fait est possible, mais l'ellipse est dure.

(6) Après ce séjour de Qadêsch, et en exécution de l'ordre mentionné I, 40. Il est vrai que, d'après Nomb. *l. c.* 25, ce départ « pour le désert » devait s'effectuer dès le lendemain ; mais cet ordre, deux fois violé (*sup.* 41 et 43) par la résolution intempestive des Hébreux, fut probablement suivi d'un contre-ordre, par suite duquel ils restèrent, comme on vient de le voir, « de longs jours » à Qadêsch. Plusieurs font correspondre le présent verset à Nomb. xxi, 4 ; mais ce dernier détail se rapporte à l'an XL, c.-à-d. au terme seulement des ימים רבים dont il va être question. Cette erreur paraît être une conséquence de la division capitulaire, qui fait du présent verset un *début*, tandis que la division massoréthique, plus rationnelle à son ordinaire, en fait une *conclusion*.

(7) Jusqu'au point extrême d'Asiongaber (*inf.* 8), ce qui comprend un

לָכֶם סָב אֶת־הָהָר הַזֶּה פְּנוּ לָכֶם צָפֹנָה : 4 וְאֶת־הָעָם
צַו לֵאמֹר אַתֶּם עֹבְרִים בִּגְבוּל אֲחִיכֶם בְּנֵי־עֵשָׂו
הַיֹּשְׁבִים בְּשֵׂעִיר וְיִרְאוּ מִכֶּם וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד : 5 אַל־
תִּתְגָּרוּ בָם כִּי לֹא־אֶתֵּן לָכֶם מֵאַרְצָם עַד מִדְרַךְ כַּף־
רָגֶל כִּי־יְרֻשָּׁה לְעֵשָׂו נָתַתִּי אֶת־הַר שֵׂעִיר : 6 אֹכֶל תִּשְׁבְּרוּ
מֵאִתָּם בַּכֶּסֶף וַאֲכַלְתֶּם וְגַם־מַיִם תִּכְרוּ מֵאִתָּם בַּכֶּסֶף
וּשְׁתִיתֶם : 7 כִּי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בֵּרַכְךָ בְּכֹל מַעֲשֵׂה יָדֶךָ יָדַע
לֶכְתְּךָ אֶת־הַמִּדְבָּר הַגָּדֹל הַזֶּה זֶה ו אַרְבָּעִים שָׁנָה יְהוָה

V. 5. תתגרו, כ"ל מלרע, ע' הערתכו

espace de trente-huit ans et complète les quarante années stipulées par la sentence divine : cf. *inf.* 7 et 14.

(1) Vers le nord-est (*Raschi*, d'après Jug. XI, 18) ; ou plutôt vers le nord d'abord, puis vers l'est. La Moabie est à l'est de l'Idumée, qui est elle-même au sud de la Palestine, et il s'agit maintenant de se rapprocher de ce dernier pays.

(2) *V.* Nomb. p. 279, n. 5. — La double ambiguïté du verbe (עברים, présent ou futur) et du substantif (גבול, *territoire* ou *frontière*) donne à cet hémistiche une obscurité qui s'accroît encore, lorsqu'on le compare aux vv. 8 et 29 ci-après, et à Nomb. XX, 14-21. D'après nos remarques *ib.* p. 280, n. 1 et p. 296, n. 3, בגבול signifierait plutôt « par le territoire » ; mais il resterait à savoir si les Hébreux l'ont traversé en effet, question que nous examinerons plus loin.

(3) Plus exactement : « Ils vous craindront », c.-à-d. ils vous manifesteront leur crainte, qui est, du reste, moins de la *peur* que de la *défiance*, car nous les avons vus dans les Nombres (XX, 18 s.) faire assez bonne contenance. — Or, à ce sentiment hostile, les Hébreux doivent « bien se garder » de répondre par des dispositions de même nature, et par conséquent (v. 5) de les attaquer... Dans une autre hypothèse (*V. inf.* 29) : « Ils auront peur de vous » et vous livreront passage ; mais malgré cela « vous vous garderez bien » de céder à des tentations de conquête.

(4) התגרה, propr. *s'attaquer* à quelqu'un, ou *s'exciter, s'animer* à une lutte. De là תגרה (Ps. XXXIX, 11), le talmudique תגר, le celtique *gher* et le français *guerre*. D'après les meilleures éditions, תתגרו est ici

longtemps vous avez tourné autour de cette montagne ; acheminez-vous vers le nord [4]. 4. Et *toi*, ordonne au peuple ce qui suit : — Vous touchez aux confins de vos frères [2], les enfants d'Ésaü, qui habitent en Séir. Ils vous craignent [3] ; mais tenez-vous bien sur vos gardes, 5. Ne les attaquez point [4] ! car je ne vous accorde pas, de leur pays, même la largeur d'une semelle [5], attendu que j'ai donné la montagne de Séir comme héritage à Ésaü. 6. Les aliments que vous mangerez, achetez-les leur à prix d'argent ; l'eau même que vous boirez, payez-la leur à prix d'argent [6]. 7. Car l'Éternel ton Dieu t'a béni dans toutes les œuvres de tes mains [7] ; il a veillé sur ta marche [8] à travers ce long désert. Voici quarante

oxytone, par l'effet du *naçóg achór*. *V.* Heidenheim dans l'*Én ka-qóré*, et cf. Prov. XXVIII, 4.

(4) « Ce que peut fouler une plante de pied. » Il nous est défendu soit d'attaquer, soit de déposséder les Iduméens, ainsi que les Moabites et les Ammonites (*inf.* 9 et 19), parce qu'ils descendent comme nous d'Abraham, les premiers directement par Ésaü, les autres en ligne collatérale par Loth. Nous voyons bien, dans le cours de l'histoire, les uns et les autres tributaires de plusieurs rois juifs ; mais, sauf une quasi-exception pour les Iduméens (sous Jean Hyrcan), leurs pays ne furent jamais incorporés à celui d'Israël.

(6) Si vous en avez besoin, *ou* s'ils vous laissent passer à cette condition : deux hypothèses qui ne devaient peut-être pas se réaliser, si l'on en juge par le verset suivant, quant à la première, et par le récit des Nombres, quant à la seconde. — כרה signifie en hébreu *acheter*, en arabe *louer*, en phénicien (d'après le Talmud) *vendre* : toutes acceptions analogues. C'est ainsi que *louer*, *fréter*, etc., s'appliquent indistinctement aux deux parties contractantes ; cf. Gen. p. 351, n. 11.

(7) « L'œuvre de ta main », ce qui implique une certaine activité, l'existence de certains travaux industriels, agricoles ou autres, chez les Hébreux du désert. Et de fait, ils avaient bien la manne ; mais elle ne se consommait pas sans préparation (Nomb. XI, 8), et puis l'homme a d'autres besoins, même physiques, que celui de la nourriture. Nous savons d'ailleurs qu'ils avaient beaucoup de bétail, dont l'élève exigeait des soins, et dont ils utilisaient les produits soit pour eux-mêmes, soit par voie d'échange ou de vente avec les peuplades disséminées sur leur route. Et quand même on prendrait au pied de la lettre les assertions de Moïse, *inf.* VIII, 4 et XXIX, 3, 4, le seul fait de la construction du tabernacle indique suffisamment la culture d'un grand nombre d'arts et d'industries.

(8) « Il a connu ton marcher... » Remarquez le complément direct de

אֱלֹהֶיךָ עִמָּךְ לֹא חָסַרְתָּ דָּבָר׃ 8 וַנַּעֲבֹר מֵאֵת אַחֵינוּ
בְּנֵי־עֵשָׂו הַיֹּשְׁבִים בְּשֵׂעִיר מִדֶּרֶךְ הָעֲרָבָה מֵאֵילַת
וּמֵעֶצְיֹן גָּבֶר ס וַנִּפֶן וַנַּעֲבֹר דֶּרֶךְ מִדְבַּר מוֹאָב׃
9 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי אַל־תָּצַר אֶת־מוֹאָב וְאַל־תִּתְגָּר בָּם
מִלְחָמָה כִּי לֹא־אֶתֵּן לְךָ מֵאַרְצוֹ יְרֻשָּׁה כִּי לִבְנֵי־לוֹט
נָתַתִּי אֶת־עָר יְרֻשָּׁה׃ 10 הָאֵמִים לְפָנִים יָשְׁבוּ בָהּ עַ

nom verbal, et surtout la nuance exquise du verbe ידע, nuance que ous avons déjà rencontrée Gen. XVIII, 19; Ex. II, 25, XXXIII, 13, 17, et ie nous retrouvons : Amos, III, 2; Nah. I, 7; Ps. CXLIV, 3; Prov. XII, 10, XVII, 23, etc. C'est l'idée de *providence* dans son acception la plus com- ète, dérivant de l'idée d'*omniscience*, comme l'entendent tous nos théo- giens.

(1) Fiez-vous donc encore à sa sollicitude, et si, par impossible, vous aviez uelque chose à demander à vos frères, n'ayez pas recours à la violence. 'el paraît être le sens de ce verset, qui fait sans doute partie du discours e Dieu, et dont le désaccord apparent avec le précédent a fait croire (*V.* bn-Ez.) que ce dernier avait un sens exclamatif; système d'ailleurs très- orcé, et peu compatible avec le v. 28.

(2) Il y a ici une équivoque que nous avons dû conserver. On ne voit lairement, ni par ce texte, ni par l'ensemble des données du Pentateuque, ii les Hébreux ont quitté, *après l'avoir traversé* (4-6), le territoire des Iduméens, ou si, nonobstant l'allocution précédente, ils ont dû, en pré- sence de leur attitude hostile, s'abstenir d'y pénétrer et se résigner à un détour. *Voy.* 4 et 29. Dans l'un et l'autre cas, il y aurait une sorte de lacune avant ce verset, puisque Moïse devrait dire, ou que les Hébreux obéirent à l'ordre divin et obtinrent le passage, ou que cet ordre resta sans effet par suite de la résistance des Iduméens. Cette dernière omission, plus grave, est comblée par le texte samaritain, qui reproduit, à quelques variantes près, le passage Nomb. XX, 14, 17, 18, et se prononce ainsi pour la première des deux hypothèses.

(3) *Ou* de la Steppe; probablement cette partie du désert arabique qui s'étend depuis le S.-E. du Jourdain et de la mer Morte jusqu'aux deux villes qu'on va nommer, et sur lesquelles *V.* Nomb. p. 460, n. 2. — D'après l'accent et la vraisemblance, מדרך est complément de ונעבר. Il résulte de ce passage, comme de I Rois, IX, 26, etc., qu'Asiongaber était idu-

ans que l'Éternel ton Dieu est avec toi, — tu n'as manqué de rien [1]. » 8. Nous quittâmes ainsi nos frères les enfants d'Ésaü [2], qui habitent le Séir, *nous éloignant* du chemin de la Plaine [3], d'Èlath et d'Asiongaber,

» Et, changeant de direction, nous traversâmes le désert de Moab [4]. 9. Et l'Éternel me dit : « Ne moleste pas Moab et ne le provoque pas à la guerre [5] : je ne te laisserai rien conquérir de son territoire, car c'est aux enfants de Loth que j'ai donné Ar [6] en héritage. 10. (Les Émîm y demeuraient primitivement [7], — nation grande,

méenne ; et comme, au témoignage des Nombres *l. c.*, les Hébreux y ont campé, ils ont donc, au moins sur ce point, rencontré des dispositions plus amicales.

(4) Le même apparemment dont il est question Nomb. XXI, 11, et qui ne doit pas se confondre avec les « Plaines de Moab », où l'on n'arriva que plus tard. — Sur la pause massoréthique qui fait alinéa dans ce verset (פסקא נחמצע פסוק), *Voir* Genèse, p. 291, n. 7.

(5) Plus litt. « ne t'attaque pas (cf. 5, n. 4) à eux (à *Moab*, pris collectivement) par un combat, *ou* par des hostilités » ; מלחמה, expression elliptique ou ayant force d'adverbe. De même v. 24.

(6) Capitale de la Moabie (*V.* les notes Nomb. *l. c.* 15 et 28) ; désigne ici, par synecdoque, la province entière. Le véritable motif de son inviolabilité est encore, on le voit, la communauté d'origine. Moab, fils de Loth et souche des Moabites, était le petit-neveu d'Abraham. Cette peuplade, comme celle des Ammonites (v. 19), fait donc partie, jusqu'à un certain point, de cette « postérité » que Dieu avait bénie, et, nonobstant les griefs et les dispositions sévères que nous lirons plus tard (XXIII, 4-7), Israël doit respecter leur territoire.

(7) En effet, encore du temps d'Abraham (Gen. XIV, 5), on trouve cette peuplade établie dans une contrée depuis moabite. *V. inf.* 11, n. 3. — Ce verset et les deux suivants, de même que 20-23 ci-après, sont considérés par les rationalistes comme des interpolations. Hypothèse gratuite. Le sens et le but de l'interpolation seraient évidemment ceux-ci : « Moab, Édom, etc., n'ont dû leurs conquêtes qu'à la protection surnaturelle du Dieu d'Abraham. Donc, 1° vous devez respecter ces conquêtes ; 2° vous devez compter que Dieu vous assistera également dans les vôtres et saura également vous les garantir. » Or, ces idées étaient au moins aussi opportunes dans le discours de Dieu, ou plutôt dans la bouche de Moïse qui s'en fait le commentateur. Ce n'est donc pas une addition posthume, c'est une simple parenthèse.

גָּדוֹל וְרַב וָרָם כָּעֲנָקִים׃ 11 רְפָאִים יֵחָשְׁבוּ אַף־הֵם
כָּעֲנָקִים וְהַמֹּאָבִים יִקְרְאוּ לָהֶם אֵמִים׃ 12 וּבְשֵׂעִיר יָשְׁבוּ
הַחֹרִים לְפָנִים וּבְנֵי עֵשָׂו יִירָשׁוּם וַיַּשְׁמִידוּם מִפְּנֵיהֶם
וַיֵּשְׁבוּ תַּחְתָּם כַּאֲשֶׁר עָשָׂה יִשְׂרָאֵל לְאֶרֶץ יְרֻשָּׁתוֹ אֲשֶׁר־
נָתַן יְהוָה לָהֶם׃ 13 עַתָּה קוּמוּ וְעִבְרוּ לָכֶם אֶת־נַחַל זָרֶד
וַנַּעֲבֹר אֶת־נַחַל זָרֶד׃ 14 וְהַיָּמִים אֲשֶׁר־הָלַכְנוּ מִקָּדֵשׁ
בַּרְנֵעַ עַד אֲשֶׁר־עָבַרְנוּ אֶת־נַחַל זָרֶד שְׁלֹשִׁים וּשְׁמֹנֶה
שָׁנָה עַד־תֹּם כָּל־הַדּוֹר אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה מִקֶּרֶב הַמַּחֲנֶה

V. 10. ורב, כ״מ וָרָב — Vv. 10, 11, 21. כענקים, כ״מ כָּ

(1) *V.* les notes 1, 28. « Grande », probablement par ses exploits, son courage ou sa renommée. La comparaison, d'après les accents toniques, ne porte pas seulement sur la dernière qualité, mais sur toutes les trois. De même *inf.* 21. Dans les deux endroits et au v. 11, les éditions varient sur l'orthographe de כענקים et peu l'écrivent uniformément. Nous croyons, comme Heidenheim, qu'il faut opter partout ou pour כָּ ou pour כָּ; mais nous n'admettons pas, avec ce savant et S. Meseritz (dans le *Tiqq. sôpherim*), que cette distinction intéresse le sens. ענקים, comme nom patronymique, peut se passer de l'article, mais il n'en est pas moins *déterminé*.

(2) *Ou* doivent être, *ou* étaient réputés etc.; de même יקראו, *nomment* ou *nommaient*. רפאים est attribut et non sujet de יחשבו, comme l'indique l'accentuation et comme le prouve le v. 20. Ce terme, comme נפילים et ענקים, flotte entre le sens patronymique *(Rephaïtes)* et le sens appellatif *(géants)*, et nombre de versions, ici et *infrà*, lui donnent ce dernier sens. Mais alors יחשבו serait impropre, et le texte aurait dit simplement : *Ce sont* des géants. Il s'agit donc ici d'une race athlétique, issue de *Rapha* ou *Raphah*, nom qui, du reste, est lui-même une antonomase *(le Géant)*, témoin l'article qui l'accompagne toujours (II Sam. xxi, 16-22 et I Chr. xx, 4-8) ; et il résulte du présent verset que Anâq ou les Anâqéens descendaient aussi de ce personnage. Nous voyons ici les Rephaïtes, ou une fraction de ce peuple, établis au S.-E. du Jourdain ; la Genèse *l. c.* nous les montre au N.-E., dans le Basan, où nous retrouverons bientôt un de leurs derniers représentants (*inf.* III, 11). Plus tard encore, on les voit figurer à l'ouest du fleuve et jusque dans la Philistée (Jos. xv, 8,

nombreuse et de haute stature, comme les Anâqéens [1]; 11. Eux aussi, ils sont réputés Rephaïtes [2] comme les Anâqéens, et les Moabites les nomment Émîm [3]. 12. De même, dans le Séir habitaient autrefois les Chôréens [4]; mais les enfants d'Ésaü les dépossédèrent [5], les exterminèrent et s'établirent à leur place, comme l'a fait [6] Israël pour le pays de sa possession, que l'Éternel lui a donné...) 13. Donc, mettez-vous en devoir de passer le torrent de Zéred [7]. » — Et nous passâmes le torrent de Zéred. 14. La durée de notre voyage, depuis Qadêsch-Barnéa [8] jusqu'au passage du torrent de Zéred, avait été de trente-huit ans. A cette époque, toute la génération guerrière avait disparu [9] du milieu du camp, comme

XVIII, 16; II Sam. *l. c.*), soit que les Transjordaniens de la Genèse y aient émigré, soit qu'il s'agisse de différentes familles issues d'une souche commune. La plupart d'entre elles, aux termes de la promesse divine, devaient être dépossédées un jour par les Israélites (Gen. XV, 20).

(3) « Les Redoutables »; suppl. ce qui ne les empêcha pas d'être vaincus par les heureux collatéraux d'Abraham.

(4) Probablement de חֹר, *trou:* habitants de cavernes ou de souterrains, troglodytes. Cf. 5 et 22; Gen. XIV, 6, XXXVI, 20 s. Plusieurs pensent, d'après ce dernier passage, que les Chôréens ne furent pas absolument évincés du Séir, mais continuèrent longtemps encore à en occuper une partie.

(5) יירשום, licence pour יִרְשׁוּם; ou litt. *devaient* les déposséder, *étaient destinés à* les... *V.* aussi Raschi, développé par Él. Mizrachi.

(6) C.-à-d. le fera; c'est l'inverse de l'anomalie précédente. L'hébreu est peu sévère dans l'emploi des temps: comp. surtout Lév. p. 218, n. 1, et p. 219, n. 4. Toutefois, le passé est très-concevable, si l'on admet, comme nous l'avons fait *sup.* 10, n. 7, que la parenthèse est de Moïse. A l'époque du discours de Dieu, les Israélites n'avaient encore fait aucune conquête; mais ils en avaient fait plusieurs au moment où Moïse leur parle.

(7) *V.* Nomb. XXI, 12 et note.

(8) Où se trouvaient les Hébreux (I, 19) lorsqu'ils furent condamnés à mourir dans le désert.

(9) Litt.: (temps qui devait s'écouler) jusqu'à l'extinction de toute la génération, (c.-à-d.) des gens de guerre... אנשי המלחמה est un appositif, comme Jos. V, 6, et désigne la population virile (Lév. p 511, n. 3). D'après les Targoumistes et une glose anonyme dans Raschbam, cette expression signifierait « les hommes du combat », qui livrèrent combat malgré Dieu, le lendemain de l'insurrection (Nomb. XIV, 40 s., *sup.* I, 41 s.), ou qui luttèrent contre Dieu même en résistant coup sur coup à sa volonté. En

כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְהוָה לָהֶם׃ 15 וְגַם יַד־יְהוָה הָיְתָה בָּם
לְהָמֵם מִקֶּרֶב הַמַּחֲנֶה עַד תֻּמָּם׃ 16 וַיְהִי כַּאֲשֶׁר־תַּמּוּ
כָּל־אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה לָמוּת מִקֶּרֶב הָעָם׃ ס 17 וַיְדַבֵּר
יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר׃ 18 אַתָּה עֹבֵר הַיּוֹם אֶת־גְּבוּל מוֹאָב
אֶת־עָר׃ 19 וְקָרַבְתָּ מוּל בְּנֵי עַמּוֹן אַל־תְּצֻרֵם וְאַל־תִּתְגָּר
בָּם כִּי לֹא־אֶתֵּן מֵאֶרֶץ בְּנֵי־עַמּוֹן לְךָ יְרֻשָּׁה כִּי לִבְנֵי־לוֹט
נְתַתִּיהָ יְרֻשָּׁה׃ 20 אֶרֶץ־רְפָאִים תֵּחָשֵׁב אַף־הִוא רְפָאִים
יָשְׁבוּ־בָהּ לְפָנִים וְהָעַמֹּנִים יִקְרְאוּ לָהֶם זַמְזֻמִּים׃ 21 עַם
גָּדוֹל וְרַב וָרָם כָּעֲנָקִים וַיַּשְׁמִידֵם יְהוָה מִפְּנֵיהֶם וַיִּירָשֵׁם
וַיֵּשְׁבוּ תַחְתָּם׃ 22 כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לִבְנֵי עֵשָׂו הַיֹּשְׁבִים

fait, cela revient au même ; en droit, l'explication n'est pas prouvée, car elle s'appuie sur l'article de המלחמה, lequel est, en tout état de cause, exigé par la grammaire.

(1) *Ou* en les anéantissant. הָמַם, ici et dans plusieurs autres passages, signifie propr. frapper par un coup *violent et étourdissant*, peut-être foudroyer : cf. Jér. LI, 34 ; Ps. CXLIV, 6, etc. — « Aussi », c.-à-d. qu'indépendamment de ceux qui moururent de vieillesse, les autres périrent d'une manière surnaturelle et tragique, afin, dit Raschi, que les innocents ne restassent pas plus longtemps dans le désert par le fait des coupables. Nous avons vu dans les Nombres (XVI, XVII, XXI et XXV) des exemples de ces morts violentes, et c'est peut-être à ces exemples mêmes que Moïse fait allusion.

(2) « Eurent achevé de mourir », c.-à-d. furent morts jusqu'au dernier. *V.* Nomb. p. 197, fin de la n. 3. — La phrase se continue évidemment au verset suivant, ce que les prosodistes auraient dû, semble-t-il, indiquer par une *pisqa* comme au v. 8, c.-à-d. en ne mettant sous העם qu'un *athnach*.

(3) Suppléez : « Dis ce qui suit aux enfants d'Israël. »

(4) Même préambule à peu près et même équivoque qu'au v. 4, malgré la dissemblance du complément את גבול avec בגבול. Les Hébreux ont pu dépasser la frontière ou le territoire de Moab, soit en les traversant (pacifiquement, selon l'ordre du v. 9), soit simplement en les côtoyant.

l'Éternel le leur avait juré. 15. La main du Seigneur les avait aussi frappés, pour les anéantir [4] du milieu du camp, jusqu'à leur entière extinction. 16. Or, lorsque tous ces gens de guerre eurent disparu, par la mort [2], du milieu du peuple,

17. » L'Éternel me parla ainsi [3] : 18. « Tu vas dépasser maintenant la frontière de Moab [4], — Ar ; 19. Tu vas arriver [5] en face des enfants d'Ammon... Ne les attaque pas, ne les provoque point : je ne te permets aucune conquête sur le sol des enfants d'Ammon, car c'est aux descendants de Loth [6] que je l'ai donné en héritage. 20. (Celui-là aussi est considéré [7] comme pays de Rephaïtes : des Rephaïtes l'occupaient d'abord, — les Ammonites les appellent Zamzoummîm [8], 21. — Peuple grand, nombreux et de haute taille, comme les Ânâqéens ; mais le Seigneur les extermina au profit des *Ammonites*, qui les vainquirent et les remplacèrent. 22. Ainsi a-t-il fait pour les enfants d'Ésaü, qui habitent

Seulement, « Ar » étant en apposition et explicatif de גבול, paraît être pris ici (cf. 9, n. 6) dans son sens propre et désigner la capitale. Or, elle est, nous l'avons vu, sur la rive sud de l'Arnon, qui ferme la Moabie au nord ; situation peu avantageuse pour une capitale, mais combien d'autres méritaient ou méritent encore le même reproche !

(5) *Ou* lorsque tu arriveras, t'avanceras... En dépassant l'Arnon (v. 24), c.-à-d. en continuant de monter au nord, les Hébreux allaient se trouver entre les Amorréens à gauche et les Ammonites à droite. Or, ils ne doivent rien entreprendre sur le territoire de ces derniers, et ils n'ont pas même besoin de le traverser (Nomb. xxi, 24 et *inf.* 37). — תצרם, défectif pour תצורם, paraît venir non de צרר, mais de צור, comme תצר v. 9; cf. סור de תסר.

(6) Cf. 9, n. 6. Ammon, père des Ammonites, était le second fils de Loth : Gen. xix, 38. — Suit une digression justificative, analogue à celle des vv. 10-12.

(7) Ou « doit être considéré » comme ayant appartenu primitivement aux Rephaïtes ; et, nonobstant leur droit de premiers occupants, nonobstant l'infériorité avouée des Ammonites (n. suiv.), Dieu permit que ceux-ci le ravissent à ses puissants autochthones.

(8) « Les Entreprenants » ou « les Perfides » (de זמם) ; ce qui ne les empêcha pas d'être dépossédés par les Ammonites, favorisés de Dieu. Plusieurs identifient cette appellation avec celle des *Zouzim* de la Genèse, xiv, 5.

בְּשֵׂעִיר אֲשֶׁר הִשְׁמִיד אֶת־הַחֹרִי מִפְּנֵיהֶם וַיִּירָשֻׁם וַיֵּשְׁ
תַּחְתָּם עַד הַיּוֹם הַזֶּה׃ 23 וְהָעַוִּים הַיֹּשְׁבִים בַּחֲצֵרִים
עַד־עַזָּה כַּפְתֹּרִים הַיֹּצְאִים מִכַּפְתֹּר הִשְׁמִידֻם וַיֵּשְׁ
תַּחְתָּם׃ 24 קוּמוּ סְעוּ וְעִבְרוּ אֶת־נַחַל אַרְנֹן רְאֵה נָתַ
בְּיָדְךָ אֶת־סִיחֹן מֶלֶךְ־חֶשְׁבּוֹן הָאֱמֹרִי וְאֶת־אַרְצוֹ הָ
רָשׁ וְהִתְגָּר בּוֹ מִלְחָמָה׃ 25 הַיּוֹם הַזֶּה אָחֵל תֵּת פַּחְדְּ
וְיִרְאָתְךָ עַל־פְּנֵי הָעַמִּים תַּחַת כָּל־הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר יִשְׁמְ
שְׁמָעֲךָ וְרָגְזוּ וְחָלוּ מִפָּנֶיךָ׃ 26 וָאֶשְׁלַח מַלְאָכִים מִמִּדְבַּ

V. 24. סעו, בכ"ל ס' רפה

(1) Litt. « comme il a *ou* avait fait pour etc., de devant lesquels il ex-
mina etc., et ils s'établirent à leur place jusqu'à ce jour. » החרי, collec-
, équivalant au pluriel החרים du v. 12. — Celui qui parle se répète
rfois, rarement celui qui écrit. Cette oiseuse redite du v. 12 prouverait
jà suffisamment qu'ici comme là, selon notre conjecture v. 10, n. 7, il
ut voir plutôt l'insistance d'un orateur que la glose explicative d'un
ribe.

(2) *V.* Gen. x, 19. חצרים, des villages (mobiles ou *douars*, Nomb. p.
15, n. 4). Toutefois, d'après l'opposition עד עזה, ce substantif serait
utôt nom propre (cf. Sept. et Vulg.), ou mieux encore signifierait le *plat
ays*, la *plaine*, c.-à-d. le littoral sud-ouest dont Gaza forme la limite ;
pathach du ב serait alors article. *V.* une semblable équivoque Gen. p.
37, n. 7. — Sur « Kaphtor », que toutes les anciennes versions rendent à
ort par « Cappadoce », *V.* Lév. p. 444, n. 2. Du présent verset, combiné
vec ce dernier passage et d'autres données, il résulte clairement que les
Kaphtorim ne sont autres que les Philistins de l'histoire, et que ceux-ci, à
ne certaine époque antérieure à Moise, dépossédèrent les Avvîm ou
Avvéens, habitants primitifs de la côte méridionale (*V.* encore Munk,
Palest. pp. 77 et 82 s.). Sur quoi l'on peut se demander : 1° D'où vient que
es Avvîm figurent encore dans le livre de Josué (XIII, 3) à côté des Philis-
tins ? 2° Que veut prouver Moïse par cette mention ? Ne va-t-elle pas contre
son but, et si les Hébreux sont tenus de respecter les conquêtes d'Édom,
de Moab et d'Ammon, l'analogie n'indique-t-elle pas le même privilége
pour celle des Philistins ? Nous répondrons, sur le premier point, comme
on l'a fait à l'égard des Chôréens (12, n. 4) ; le second est résolu comme il
suit par Raschi (cf. Talm. *Choullin*, 60 *b*) : Liés par le serment d'Abraham
à Abimélek (Gen. XXI, 22 s., ולניני ולנכדי), ses descendants ne pouvaient

en Séir ; car il a exterminé devant eux le Chôréen, qu'ils ont dépossédé, et qu'ils remplacent encore aujourd'hui [1]. 23. De même les Avvéens, qui habitaient des bourgades jusqu'à Gaza [2], des Kaphtorîm sortis de Kaphtor les ont détruits et se sont établis à leur place...) 24. Allez, mettez-vous en marche [3], et passez le torrent de l'Arnon. Vois, je livre en ton pouvoir Sichôn, roi de Hesbon, l'Amorréen, avec son pays ; commence *par lui* la conquête [4] ! engage la lutte avec lui ! 25. D'aujourd'hui je veux imprimer ta crainte et ta terreur à tous les peuples sous le ciel [5] ; tellement qu'au bruit de ton nom [6], l'on frémira et l'on tremblera devant toi. » 26. Et j'envoyai, du désert de Qedêmôth [7], une députa-

rien prendre aux *Avvim* ; mais ils pouvaient déposséder sans scrupule les Kaphtorîm leurs successeurs, exactement comme ils purent conquérir le territoire de Sichôn, usurpé sur les Moabites. Seulement, le Talmud n'aurait pas dû confondre les Avvîm avec les Philistins et distinguer ces derniers des Kaphtorîm.

(3) Sur le daghesch que beaucoup de bonnes éditions donnent à סעו, V. Ex. p. 98, n. 4.

(4) Nous avons vu (Nomb. XXI, 21 s.) et nous allons voir Moïse débuter d'une manière toute pacifique et ne demander à Sichôn que le libre passage; or, on ne peut admettre ni mauvaise foi dans cette démarche, ni contravention à la volonté divine. Il n'y a donc ici qu'un ordre *anticipé* ou, si l'on veut, une prédiction, fondée sur la prévision du refus de Sichôn ; ce que confirme la teneur du v. 30. — Litt. *commence conquiers*, hébraisme analogue à celui de הוּאיל באר I, 5 ; רָשׁ pour רַשׁ, et celui-ci pour רֵשׁ. Ici et v. 31, nous suivons Mendelssohn ; on pourrait aussi traduire *Entreprends* de conquérir, comme Hapht. des Nomb., p. 515 et n. 10. Mais ne dites pas : *Prends l'initiative* de la lutte et de la dépossession, idée contraire et à l'événement et, comme nous venons de le dire, à la volonté divine. C'est également une erreur de joindre ואת ארצו החל רש, comme fait la Vulgate.

(5) « Sur la face des peuples sous tous les cieux », hyperbole : le bruit de cet exploit se propagera au loin. La *face* des peuples, pour leur *esprit*, est une métalepse des plus remarquables.

(6) Plus litt. de ta nouvelle, de ta renommée. Les Latins disent *fama* (de *fari*), ce qu'on raconte ; les Hébreux שמע, ce qu'on entend dire. Les Sept. et la Vulg. paraissent lire שמך. — וחלו, barytone, vient peut-être de חלה, être malade, défaillir. — Cette promesse n'a sans doute pour but que d'encourager le peuple et n'est pas d'une vérité absolue, puisque, bientôt après, Og devait la démentir.

(7) Du désert où se trouvait la ville de Qedêmôth, située dans la région

קְדֵמוֹת אֶל־סִיחֹן מֶלֶךְ חֶשְׁבּוֹן דִּבְרֵי שָׁלוֹם לֵאמֹ
27 אֶעְבְּרָה בְאַרְצֶךָ בַּדֶּרֶךְ בַּדֶּרֶךְ אֵלֵךְ לֹא אָסוּר יָ
וּשְׂמֹאוֹל : 28 אֹכֶל בַּכֶּסֶף תַּשְׁבִּרֵנִי וְאָכַלְתִּי וּמַיִם בַּכֶּסֶ
תִּתֶּן־לִי וְשָׁתִיתִי רַק אֶעְבְּרָה בְרַגְלָי : 29 כַּאֲשֶׁר עָשׂוּ־
בְנֵי עֵשָׂו הַיֹּשְׁבִים בְּשֵׂעִיר וְהַמּוֹאָבִים הַיֹּשְׁבִים בְּעָר עַ
אֲשֶׁר־אֶעֱבֹר אֶת־הַיַּרְדֵּן אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֵי
נֹתֵן לָנוּ : 30 וְלֹא אָבָה סִיחֹן מֶלֶךְ חֶשְׁבּוֹן הַעֲבִרֵנוּ בּ
כִּי־הִקְשָׁה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת־רוּחוֹ וְאִמֵּץ אֶת־לְבָבוֹ לְמַעַ
תִּתּוֹ בְיָדְךָ כַּיּוֹם הַזֶּה : ס * 31 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי רְאֵה
הַחִלּוֹתִי תֵּת לְפָנֶיךָ אֶת־סִיחֹן וְאֶת־אַרְצוֹ הָחֵל רָשׁ לָרֶשֶׁ

* ששי V. 27. ושמאול, יתיר ו׳ — V. 30. סיחון, כ״מ מ״ו

le l'Arnon (Jos. XIII, 16-18) ; ce désert est compris dans le « plateau » mentionné Nomb. XXI, 20, s'il n'est identique avec lui.

(1) « La route, (toujours) la route » ; hébraïsme, expliqué par ce qui suit.

(2) En voyageur, non en conquérant. J'entends donc payer les vivres, si *j'ai à t'en demander,* comme Nomb. XX, 19, cf. *sup.* 6, 7. La contradiction de cette phrase avec Nomb. XXI, 22, est purement apparente.

(3) Litt. « ainsi que m'ont fait les enfants etc. » עד אשר כו׳, que Raschi et Mendelssohn rapportent au verset précédent, peut sans inconvénient se rapporter aussi à celui-ci. Mais comment concilier les assertions de Moïse avec la vérité des faits ? Est-ce que les Iduméens (Nomb. XX) et les Moabites (Jug. XI, 17 ; Néh. XIII, 2) n'ont pas, au contraire, formellement refusé le passage ? Peut-être en effet n'y a-t-il ici qu'une *fraus pia,* un de ces artifices diplomatiques que le Talmud et la raison absolvent מפני דרכי שלום, par le désir d'éviter la guerre ; mais on a proposé d'autres solutions, entre lesquelles le lecteur peut choisir : 1° Les Iduméens ont refusé le passage, mais non la vente des vivres ; assertion qui s'appliquerait mal aux Moabites (Jug. *l. c.* et *inf.* XXIII, 5) et qui, dans tous les cas, a besoin de se combiner avec la suivante. 2° Ils se sont opposés à ce qu'on *traversât* leur pays, mais on a pu du moins en longer la frontière (*sup.* 1, 4 ; Jug. XI, 18). Argument malheureux, puisqu'il s'agit précisément de *traverser* le pays de Sichôn. 3° et 4° Ils auraient accordé d'abord, puis

tion à Sichôn, roi de Hesbon, avec ces paroles pacifiques : 27. « Je voudrais passer par ton pays. Je suivrai constamment la *grande* route [4], je n'*en* dévierai ni à droite ni à gauche. 28. Les vivres que je consommerai, vends-les moi à prix d'argent ; donne-moi à prix d'argent l'eau que je veux boire. Je voudrais simplement passer à pied [2]. 29. Ainsi en ont usé avec moi les enfants d'Ésaü, habitants de Séir, et les Moabites habitants d'Ar [5] ; — pour que je puisse atteindre, par le Jourdain, le pays que l'Éternel notre Dieu nous destine. » 30. Mais Sichôn, roi de Hesbon, ne voulut pas nous livrer passage [4] ; car l'Éternel ton Dieu avait endurci son cœur et rendu son esprit tenace, pour le [3] faire tomber en ton pouvoir comme *il y est* aujourd'hui.

* 31. » L'Éternel me dit : « Vois, je t'ai d'avance livré [6] Sichôn et son pays ; commence la conquête en

* 6me Paraschah.

refusé le passage ; ou au contraire, après un premier refus, ils l'auraient permis malgré eux en voyant les Hébreux reparaître sur un point plus vulnérable de leur frontière (*V.* Scholz *ad h. l.*). 5° Les Iduméens de ce chapitre ne sont pas les mêmes que ceux des Nombres. Ceux-ci, qui habitaient le Djebâl, au N.-E. du Jourdain, avaient adopté le gouvernement monarchique (Gen. xxxvi, 31 s.), et c'est leur *roi* qui nous défendit le passage. Les autres, répandus sur la chaîne du Séir, avaient gardé la constitution patriarcale ou fédérative, étaient gouvernés par des chefs de tribus (*allouph*, ib. 15 s.), et ces derniers, dominés par la terreur (Ex. xv, 15 et *sup.* 4), n'osèrent se montrer hostiles. Ce système, soutenu par Houbigant, Rosenmüller, Munk (*Palest.* pp. 97 et 130), et en partie par Raschbam, est fort ingénieux, plausible même à certains égards, mais résout mal la difficulté en ce qui concerne les Moabites.

(4) בו *par lui* (Sichôn) = par son pays. Cf. בי, Nomb. xx, 18.

(5) Ici encore, le *roi* est pris pour son *pays*, témoin la fin du verset, pour laquelle *V.* Lév. p. 466, n. 1, et cf. *inf.* iv, 20 etc. — Ce verset et les passages analogues rappellent, moins peut-être dans le fond que dans la forme, cette sentence de la philosophie païenne : *Quos vult perdere Jupiter, dementat.* Tout ce qui se passe dans le monde reconnaît Dieu pour cause ; seulement, le bien quelquefois, le mal toujours, ne viennent de lui qu'indirectement. Le mal physique n'est que relatif ou imaginaire ; le mal moral est toujours la conséquence du libre arbitre, et c'est précisément par là qu'il remonte à Dieu, auteur de notre liberté. *Voy.* d'ailleurs nos réflexions sur l'Exode vii, 3.

(6) « J'ai commencé de livrer », par l'endurcissement en question : l'or-

אֶת־אַרְצוֹ : 32 וַיֵּצֵא סִיחֹן לִקְרָאתֵנוּ הוּא וְכָל־עַ
לַמִּלְחָמָה יָהְצָה : 33 וַיִּתְּנֵהוּ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ לְפָנֵינוּ וַ
אֹתוֹ וְאֶת־בָּנָיו וְאֶת־כָּל־עַמּוֹ : 34 וַנִּלְכֹּד אֶת־כָּל־עָרָ
בָּעֵת הַהִוא וַנַּחֲרֹם אֶת־כָּל־עִיר מֻתִּם וְהַנָּשִׁים וְהַטַּ
לֹא הִשְׁאַרְנוּ שָׂרִיד : 35 רַק הַבְּהֵמָה בָּזַזְנוּ לָנוּ וּשְׁלַ
הֶעָרִים אֲשֶׁר לָכָדְנוּ : 36 מֵעֲרֹעֵר אֲשֶׁר עַל־שְׂפַת־נַחַ
אַרְנֹן וְהָעִיר אֲשֶׁר בַּנַּחַל וְעַד־הַגִּלְעָד לֹא הָיְתָה קִרְיָ
אֲשֶׁר שָׂגְבָה מִמֶּנּוּ אֶת־הַכֹּל נָתַן יְהוָה אֱלֹהֵינוּ לְפָנֵינוּ
37 רַק אֶל־אֶרֶץ בְּנֵי־עַמּוֹן לֹא קָרַבְתָּ כָּל־יַד נַחַל יַבֹּ

V. 33. ונך , נק'ס ך רנתי — בָּנָיו ק'

ueil est l'avant-coureur de la chute. Ou : « j'avais commencé », au moyen e l'ordre donné v. 24, et que je réitère cette fois irrévocablement. Invita-on ou promesse, l'heure est venue de l'accomplir. Il est probable que ce 'est ici encore qu'une parole d'encouragement, et qu'elle s'adresse aux sraélites plutôt qu'à Moïse.

(1) *Ou* pour hériter, pour posséder son pays. — רש, comme v. 24 (n. 4).

(2) *Al.* Yahats ; *V.* Nomb. p. 296, n. 4.

(3) *Son fils* d'après le kethibh.

(4) En d'autres termes : nous exterminâmes toute la population. On sait, lit Nachmanide, qu'elle était amorréenne, conséquemment passible de 'anathème (*inf.* xx, 16, 17), traitement qu'elle aurait toutefois évité par ıne attitude pacifique. — On s'arrête communément à עיר, et l'on coor-lonne מתם והנשים והטף ; système condamné par l'accentuation et par la langue. מתם signifie simplement *mortels* et ne s'applique pas exclusive-ment aux mâles. De plus, l'article devrait accompagner chaque substantif ou être omis pour tous ; et *inf.* III, 6, הנשים pour והנשים est encore plus intolérable. Enfin, la partie *virile* de la population avait déjà péri tout entière (v. 33) ; il ne reste donc que les femmes et le טף, propr. la partie invalide. Cf. Ibn-Ezra. Toutefois, Jug. xx, 48, on lit מתם *(integritas)*, ce qui pourrait suggérer une explication nouvelle : *l'ensemble* de la popu-lation, cf. Sept. ἐξῆς ? — Quant au sens propre et à l'origine de מתים, dont le singulier inusité serait מַת (?) ou מְתִי, c'est peut-être simplement מֵתִים adouci, celui-ci signifiant *morts*, celui-là *mortels*. Selon feu Munk (*Essai sur l'inscr. phénic. d'Eschmoun-Ézer*, p. 31), il diffère de אנשים en ce

t'emparant de son pays [4]. » 32. Sichôn s'avança à notre rencontre avec tout son peuple, pour la bataille, à Yahtsah [2]. 33. L'Éternel notre Dieu le livra à notre merci et nous le battîmes, *lui*, ses fils [3] et tout son peuple. 34. Nous prîmes alors toutes ses villes, et nous frappâmes d'anathème toute ville *où étaient* des êtres humains [4], même les femmes et les enfants ; nous ne laissâmes pas un survivant. 35. Nous ne prîmes pour nous que le bétail, ainsi que le butin [5] des villes que nous avions conquises. 36. Depuis Aroêr (qui est au bord du torrent d'Arnon [6]) et la ville située dans cette vallée [7], jusqu'au Galaad, pas une place n'a pu tenir devant nous : l'Éternel notre Dieu nous a tout livré. 37. Mais tu as laissé intact le territoire des Ammonites [8] : tout le bassin du torrent de Jaboc [9], les villes de la

que « les vices sont attribués aux מתים, et les vertus aux אנשים. » Il serait facile de prouver que cette distinction est loin d'être absolue.

(4) S'il n'y a pas ici une dérogation exceptionnelle à la loi précitée du ch. xx, il faut admettre que la mesure du v. 16 *l. c.* ne porte que sur les individus *humains* et n'est applicable ni aux bestiaux ni, à plus forte raison, aux choses inanimées, dont traite le v. 14 du même chapitre. *Voir* III, 7.

(6) Ce qui a sans doute donné lieu à cette explication incidente, c'est qu'il y avait deux *Aroêr* (sans parler d'une troisième dans le canton de Juda, I Sam. xxx, 28) : l'une aux Moabites, sur l'Arnon, auj. *Arâir*, et qui échut à la tribu de Ruben ; l'autre aux Ammonites, sur un bras du Jaboc, et qui fut adjugée à Gad (Jos. XIII, 16 et 25) : toutes deux, du reste, légitimement, puisqu'elles étaient devenues amorréennes (*V.* Nomb. p. 547, n. 5). C'est de la dernière qu'il a été question dans les Nombres (XXXII, 34) ; c'est de la première qu'il s'agit ici. « D'Aroêr au Galaad » = du sud au nord de la Pérée.

(7) Dans le bas-fond arrosé par l'Arnon et qui, d'après le sens complexe du mot נחל (Nomb. p. 290, n. 4), peut être compris dans la même dénomination. ומהעיר = והעיר Et *depuis* la ville..., laquelle n'est pas autrement désignée, sans doute à cause de son peu d'importance. Plusieurs traduisent Et les *autres* villes, ou, plus violemment encore, supposent qu'Aroêr se composait de deux parties, l'une sise au bord de l'Arnon, l'autre dans une île, au beau milieu de ce torrent ou de cette rivière ! *V. inf.* III, 12 et 16. — Mendelssohn et Lœwenstein ont trouvé une solution bien plus simple : ils suppriment toute l'incise.

(8) Leur territoire *actuel* (*sup.* n. 6), d'après la défense du v. 19.

(9) Frontière de l'Ammonie, d'après III, 16 et Nomb. XXI, 24, *V.* les

וְעָרֵי הָהָר וְכֹל אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ : ג — 1 וַנֵּפֶן
וַנַּעַל דֶּרֶךְ הַבָּשָׁן וַיֵּצֵא עוֹג מֶלֶךְ־הַבָּשָׁן לִקְרָאתֵנוּ הוּא
וְכָל־עַמּוֹ לַמִּלְחָמָה אֶדְרֶעִי : 2 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי אַל־
תִּירָא אֹתוֹ כִּי בְיָדְךָ נָתַתִּי אֹתוֹ וְאֶת־כָּל־עַמּוֹ וְאֶת־אַרְצוֹ
וְעָשִׂיתָ לּוֹ כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתָ לְסִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר יוֹשֵׁב
בְּחֶשְׁבּוֹן : 3 וַיִּתֵּן יְהוָה אֱלֹהֵינוּ בְּיָדֵנוּ גַּם אֶת־עוֹג מֶלֶךְ־
הַבָּשָׁן וְאֶת־כָּל־עַמּוֹ וַנַּכֵּהוּ עַד־בִּלְתִּי הִשְׁאִיר־לוֹ שָׂרִיד :
4 וַנִּלְכֹּד אֶת־כָּל־עָרָיו בָּעֵת הַהִוא לֹא הָיְתָה קִרְיָה אֲשֶׁר
לֹא־לָקַחְנוּ מֵאִתָּם שִׁשִּׁים עִיר כָּל־חֶבֶל אַרְגֹּב מַמְלֶכֶת
עוֹג בַּבָּשָׁן : 5 כָּל־אֵלֶּה עָרִים בְּצֻרֹת חוֹמָה גְבֹהָה דְּלָתַיִם
וּבְרִיחַ לְבַד מֵעָרֵי הַפְּרָזִי הַרְבֵּה מְאֹד : 6 וַנַּחֲרִם אוֹתָם

notes. Il ne s'agit, bien entendu, que de la partie orientale de ce bassin, la partie occidentale étant nécessairement enclavée dans la zone du Jourdain. Quant à la « montagne », qui n'est pas nommée dans la Bible, il s'agit probablement de la chaîne voisine du Jaboc, laquelle s'étend du nord au sud et constituait cette limite naturelle dont la *force* est vantée par le livre des Nombres *l. c.*

(1) Complément de « s'avança », comme יהצה *sup.* II, 32. — Comp. le présent paragraphe avec Nomb. *l. c.* 33-35, et *V.* les notes *ibid.*

(2) *Ib.* n. 5. La justesse de notre analyse, qui fait de השאיר un *infinitif passé*, est encore plus frappante ici qu'au livre des Nombres; car le passé indicatif, si péniblement justifié par Ibn-Ezra et le Bîour, eût évidemment exigé השארנו.

(3) Ou *de* l'Argobh (v. 13). חבל, *corde*, répond ici à peu près au lat. *tractus*, à l'all. Landstrich, et on l'a même comparé au lat. *fines* (confins), qu'Isidore de Séville dérive de *funes*. Ce nom désigne une province considérable, qui n'était toutefois ni la Trachonitide, comme l'expriment les Targoumistes, ni même le royaume d'Og tout entier, comme paraît l'entendre Mendelssohn. La Trachonitide était voisine de la Batanée; mais on sait qu'elle était en dehors de la limite N.-E. de la Palestine, et il est douteux

Montagne, enfin tout ce que l'Éternel notre Dieu nous avait enjoint *de respecter*. CH. III, 1. Nous nous dirigeâmes alors, en montant *plus haut*, du côté du Basan. Og, roi du Basan, s'avança à notre rencontre avec tout son peuple, pour *livrer* bataille, vers Édréi [1]. 2. Et l'Éternel me dit : « Ne le crains point, car je le livre en ton pouvoir, lui et tout son peuple, et son pays ; et tu le traiteras comme tu as traité Sichôn, roi des Amorréens, qui résidait à Hesbon. » 3. Et l'Éternel notre Dieu nous livra pareillement Og, roi du Basan, avec tout son peuple ; et nous le défîmes au point de n'en pas laisser survivre un seul [2]. 4. Nous prîmes alors toutes ses villes ; il n'y a pas une place que nous ne leur ayons prise : — soixante villes formant le district d'Argobh [3], — *tout* le royaume d'Og en Basan. 5. (C'étaient toutes villes fortifiées [4] de hauts remparts, *avec* portes et verrous, — sans compter les villes ouvertes [5], très-nombreuses.) 6. Nous les frappâmes d'anathème,

qu'elle ait jamais fait partie du royaume d'Og, quelque diverses que soient les acceptions géographiques de l'un et de l'autre nom. D'un autre côté, le « Basan » de la Bible comprenait plus que le seul district d'Argobh, témoin Jos. XIII, 30, I Rois, IV, 13 et *inf.* 14, où nous voyons l'Argobh tout entier conquis par Yaïr seul. V. Munk, *Palest.* pp. 65-67, et *Aroukh* de Landau, v° טרכונא, note. ממלכת עוג signifie donc « *faisant partie* du royaume d'Og », ou bien : « *et le reste* du royaume d'Og », de sorte que l'énumération comporterait trois membres : les villes de l'Argobh, — les autres places fortes, — les villes non fortifiées.

(4) ערים est l'attribut de אלה, et c'est à tort que plusieurs traduisent *ces villes*, contrairement à l'accentuation qui disjoint ces deux mots, et à la grammaire qui exigerait הערים האלה. Le littéral est : « Toutes ces (villes étaient) des villes fortifiées... » ; ce qui n'empêche pas לבד וגו' d'être le complément de לקחנו.

(5) Non murées, comme le sont les bourgs et les villages. Ces villes se nomment aussi simplement פרזות et leurs habitants פרזים (Esth. IX, 19), ou collectivement, comme ici, פרזי (= *paganus*, de *pagus*). Ainsi, litt. : les villes des paysans. De là peut-être encore la peuplade des פְּרִזִּי, nom qui répondrait, comme dit Gesenius, à l'allemand Plattländer. Comp. ce verset avec Éz. XXXVIII, 11.

כַּאֲשֶׁר עָשִׂינוּ לְסִיחֹן מֶלֶךְ חֶשְׁבּוֹן הַחֲרֵם כָּל־עִיר מְתִם
הַנָּשִׁים וְהַטַּף׃ 7 וְכָל־הַבְּהֵמָה וּשְׁלַל הֶעָרִים בַּזּוּנוּ לָנוּ׃
8 וַנִּקַּח בָּעֵת הַהִוא אֶת־הָאָרֶץ מִיַּד שְׁנֵי מַלְכֵי הָאֱמֹרִי
אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִנַּחַל אַרְנֹן עַד־הַר חֶרְמוֹן׃ 9 צִידֹנִים
יִקְרְאוּ לְחֶרְמוֹן שִׂרְיֹן וְהָאֱמֹרִי יִקְרְאוּ־לוֹ שְׂנִיר׃ 10 כָּל
עָרֵי הַמִּישֹׁר וְכָל־הַגִּלְעָד וְכָל־הַבָּשָׁן עַד־סַלְכָה וְאֶדְרֶעִי
עָרֵי מַמְלֶכֶת עוֹג בַּבָּשָׁן׃ 11 כִּי רַק־עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן
נִשְׁאַר מִיֶּתֶר הָרְפָאִים הִנֵּה עַרְשׂוֹ עֶרֶשׂ בַּרְזֶל הֲלֹה הִוֹא

V. 9. שרין, שניר, כ״ל בש׳ ימכית, ע׳ הערתכו
V. 10. סלכה, גי׳ רוו״ה סלכה — V. 11. ערש, נק״ס ש׳ רנתי

(1) *Voir* la note II, 34.

(2) Mendelssohn et Lœwenstein traduisent « qui *est situé* », rapportant *qui* au *pays*. Ce système répugne à la syntaxe, et plus encore à l'accentuation. *V.* toutefois *inf.* IV, 47. M. Herxheimer rapporte אשר aux Amorréens ; c'est plus correct, mais nous croyons notre version préférable. — « Rois amorréens », exactement « rois *des* Amorréens » ; et de fait, Sichôn appartenait peut-être à cette nation, mais non pas Og (*inf.* 11). Seulement, cette dénomination, qui apparaît pour la première fois, prouverait que les Amorréens, avant l'arrivée de Moïse, avaient conquis aussi le nord de la Transjordanie, occupé primitivement par des Rephaites (Gen. XIV, 5) ; ce qui ne les empêchait pas d'être actuellement soumis à un Rephaïte, par suite de circonstances que l'histoire nous laisse ignorer. Cf. Nomb. p. 296, n. 1, et *inf.* n. 8.

(3) Texte : CHERMÔN, une des branches de l'Antiliban, au nord-est du Jourdain, et qui forme la limite nord de la Pérée, comme la limite sud est marquée par l'Arnon. C'est pour mieux déterminer cette frontière que Moïse intercale le verset suivant, qui indique les synonymes du nom hébreu de cette montagne.

(4) Texte : TSIDÔNIM, habitants de l'antique et fameuse Sidon (Gen. X, 19 et XLIX, 13), prise ici pour la Phénicie dont elle était la capitale.

(5) Ce nom a peut-être rapport à la *Syrie*, dont faisait partie une certaine étendue du Hermon. On explique communément « cuirasse », dont cette montagne aurait la forme, et l'on compare de même שניר à l'arabe *sanawwaroun*, même sens. Mais « cuirasse » se dit שִׁרְיוֹן et notre texte porte שִׂרְיֹן. A la vérité, la plupart des éditions et des dictionnaires ont le

comme nous l'avions fait pour Sichôn roi de Hesbon, condamnant toute ville *où étaient* des êtres humains [1], — les femmes et les enfants. 7. Mais tout le bétail, et le butin de ces villes, nous le prîmes pour nous. 8. Nous conquîmes donc à cette époque le pays des deux rois amorréens qui *régnaient* [2] en deçà du Jourdain, — depuis le torrent de l'Arnon jusqu'à la montagne de Hermon [3]... 9. (Les Sidoniens [4] nomment le Hermon Sirion [5], et les Amorréens l'appellent Senir) ; 10. Toutes les villes du plat pays [6], tout le Galaad, tout le Basan jusqu'à Salkhah [7] et Édréi, villes de la domination d'Og en Basan. 11. De fait, Og seul, roi du Basan, avait survécu aux derniers Rephaïtes [8] ; son lit — un lit de fer —

schin' ; mais notre leçon est seule exacte (*V.* le *Min'chath Schaï* et Heidenheim, ע"הק *h. l.*), et elle explique mieux aussi les autres noms de la montagne ; car, à notre avis, שׂנִיר n'en est que l'anagramme, et שׂיאון (IV, 48) que la contraction. — Au reste, le *Senir*, ici synonyme du Hermon, en semblerait distinct d'après I Chr. V, 23 et Cant. IV, 8 (où quelques exemplaires ont שׂניר). Onqelos et le Pseudojonathan le rendent par טור תלגא « Mont neigeux », cf. *Sierra Nevada*, et Raschi remarque à cette occasion que *senir* signifie *neige*, « en allemand et en cananéen », c.-à-d. en slavon (*V.* l'édition critique de M. Berliner, *Appendice*, p. 367). Il faut convenir que l'allemand (Schnee) n'offre qu'une ressemblance lointaine. D'autres vont jusqu'à rapprocher שׂיאון du grec χιών (même sens), ce qu'on ne peut admettre qu'en faussant la prononciation et de l'hébreu et du grec.

(6) Propr. de la *plaine* ; opposé aux *montagnes* qui précèdent et qui suivent. Ce verset continue le v. 8, interrompu par la parenthèse du v. 9. Nous ne savons si ces « villes en plaine » font partie des ci-devant possessions de l'un et de l'autre roi, ou de l'un d'eux seulement. D'après IV, 43, elles paraîtraient avoir appartenu à Sichôn. Quant au Galaad (héb. Ghil'âd), ils en avaient possédé chacun une partie : *inf.* 12 et 13.

(7) *Al.* Salekhah, aujourd'hui *Salkhat* ; frontière orientale du royaume d'Og, de même qu'Édréi, mais au sud de cette dernière ville.

(8) Aux Rephaïtes exterminés par les Ammonites, lors de l'invasion relatée *sup.* II, 20, 21 ; Og était donc un géant (*ib.* 11, n. 2), ce qu'attestera encore pour la postérité « son lit », conservé comme trophée dans *Rabbah*, son ancienne résidence, d'où il avait fui pour se constituer un nouveau royaume, usurpé sur les Amorréens ou librement offert. (*Nachm.* et *Sforno.*) Ainsi s'explique la conjonction כִּי, tendant à faire comprendre comment un Rephaïte se trouvait régner sur des Amorréens ; conjonction que Raschbam place, bien mal à propos, sous la dépendance de אל תירא אתו, v. 2. — Il faut croire que cette invasion des Ammonites était encore

בְּרַבַּת בְּנֵי עַמּוֹן תֵּשַׁע אַמּוֹת אָרְכָּהּ וְאַרְבַּע אַמּוֹת
רָחְבָּהּ בְּאַמַּת־אִישׁ : 12 וְאֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת יָרַשְׁנוּ בָּעֵת
הַהִוא מֵעֲרֹעֵר אֲשֶׁר־עַל־נַחַל אַרְנֹן וַחֲצִי הַר־הַגִּלְעָד
וְעָרָיו נָתַתִּי לָרְאוּבֵנִי וְלַגָּדִי : 13 וְיֶתֶר הַגִּלְעָד וְכָל־הַבָּשָׁן
מַמְלֶכֶת עוֹג נָתַתִּי לַחֲצִי שֵׁבֶט הַמְנַשֶּׁה כֹּל חֶבֶל הָאַרְגֹּב
לְכָל־הַבָּשָׁן הַהִוא יִקָּרֵא אֶרֶץ רְפָאִים : 14 יָאִיר בֶּן

récente du temps de Moïse, à moins d'attribuer à Og, comme le fait la légende, une longévité proportionnée à sa forte nature. Contemporain du déluge (*V.* Pseudoj.), il aurait partagé avec Noé le privilége d'y échapper, et des calculateurs kabbalistes en ont su trouver la preuve dans le verset même qui les dément (Gen. VII, 23) : אך־נח = 79 = עוג. La légende en question existe également chez les Arabes, et voici comment la rapporte le docteur-poëte Frankl (Nach Jerusalem, p. 415) : « Outre Noé et sa famille, un homme encore échappa au déluge ; ce fut Aoudsch (lis. *Aoudj*), fils d'Anak. Les flots ne lui venaient qu'à la ceinture. De la main droite il enlevait des baleines, qu'il tenait de la gauche au-dessus des nuages ; elles rôtissaient ainsi au soleil et lui servaient de nourriture. »

(1) *Ou* dans la Rabbah des Ammonites ; car ce nom, proprement *(ville) principale* ou *capitale*, est devenu par antonomase le nom même de la capitale de tel ou tel pays. C'est ainsi que « la Capitale », en France, signifie Paris ; que « la Ville », pour les Athéniens et les Romains, n'était autre qu'Athènes ou Rome, et que les Moabites donnaient le même nom à leur chef-lieu (Nomb. p. 292, n. 3), qui aujourd'hui encore s'appelle *Rabba* comme celui de l'Ammonie. — הלה pour הלא, peut-être par l'attraction du *hé* qui commence le mot suivant ; ou forme mixte, composée de הֲלֹא et de הִנֵּה. Nous trouvons une opinion approchante dans la Grammaire de Parchon (f. 11 *a*) : זו נכתבת בה"י להוכיח כי [היא] במקום הנה.

(2) Litt. selon la coudée (ou le coude, l'avant-bras) d'un homme (ordinaire) ; et non Selon la coudée *de l'homme*, de Og lui-même, comme expliquent les targoumîm, Raschi, Sforno, ce qu'Ibn-Ezra n'a pas de peine à réfuter. Cette mesure égale à peu près 4m,50 de long sur 2m de large, dimensions non-seulement gigantesques, mais colossales ; aussi ne s'appliquent-elles pas à l'homme, dit fort bien Maïmonide (*G. des Ég.*, II, 47), mais à sa couche, nécessairement plus longue (et plus large) que lui. Il en serait de même si l'on traduisait, comme Ritter (Erdkunde, II, p. 363) et Munk (*Palest.* p. 17), ערש ברזל par « un sarcophage de basalte » ; idée ingénieuse, que nous ne saurions toutefois adopter. Car les Hébreux,

se voit *encore* dans la capitale des Ammonites [1] : il a neuf coudées de long et quatre de large, en coudées communes [2]. 12. — Ce pays-là, nous en prîmes possession dans ce même temps [3]. Depuis Aroër sur le torrent d'Arnon, plus la moitié du mont Galaad avec ses villes [4], je *le* donnai aux tribus de Ruben et de Gad ; 13. Et le reste du Galaad et tout le Basan, où régnait Og, je le donnai à la demi-tribu de Manassé [5], — tout le district de l'Argobh, enfin tout le Basan [6], lequel doit se qualifier terre de Rephaïtes [7]. 14. Yaïr, descendant

apparemment, n'ont pas mis Og dans un sarcophage ; et à supposer que les Ammonites, ses anciens ennemis, lui eussent érigé un cénotaphe (non un cercueil, puisqu'il avait péri sur le champ de bataille), la grandeur de ce monument n'aurait rien prouvé.

(3) Après la conquête (v. 10), vient la prise de possession proprement dite, et cela dans la forme qui va être exposée. Cette incise n'est donc pas une vaine répétition du v. 8. Mendelssohn seul nous paraît l'avoir bien comprise. — La scolie de Raschi manque de netteté, et nous la croyons mal ponctuée.

(4) L'affixe de וערין se rapporte non à הר, mais à גלעד : les villes *du* Galaad, c.-à-d. de la Galaadite. Cf. Nomb. XXXII, 26 ; Jos. XIII, 25, etc. — « La moitié » = une partie, et ne doit sans doute pas se prendre à la rigueur. De même, la répartition entre les Rubénites et les Gadites est indiquée *grosso modo* et a besoin d'être décomposée. *Voir*, avec les notes, Nomb. *l. c.* 1, 29 et 33.

(5) Les deux tribus et demie sont énumérées ici (12-13) dans l'ordre même où s'échelonnaient leurs possessions, du sud au nord. Il y a, du reste, quelque confusion dans les détails et dans l'ensemble (12-17), où Moïse semble parfois se répéter ou se contredire. En voici, selon nous, le plan simplifié : Parts de Ruben et de Gad (v. 12) ; part de Manassé (13), celle-ci divisée en deux circonscriptions : celle des Yaïrites (14) et celle des Makhîrites (15), attribution qui motive une nouvelle délimitation de Ruben et de Gad (16-17), plus précise et plus détaillée que la première, parce que le voisinage de Gad et de Makhîr, qui occupaient chacun une partie du Galaad, aurait pu être une cause de confusion et de litiges. Cf. Jos. XIII, 8 s.

(6) Ou, plus litt., *avec le reste* du B., acception qu'a souvent le mot כל (par ex. Lév. IV, 7, 18, 30 et 34). C'est le ל énumératif, non le ל explicatif ; et Mendelssohn a également tort de traduire : « qui faisait partie du Basan », ce qui rend כָּל superflu et contredit sa propre version du v. 8 (*V. ib.* note).

(7) Comme ayant été gouverné par Og (cf. 11) ; c'était donc là le pays *rephaïte* promis à la postérité d'Abraham. (*Raschi*, cf. Gen. XV, 20.) Nachmanide est à peu près du même sentiment ; mais il ne devrait pas ajouter que « Og *et ses sujets* étaient les derniers débris des Rephaïtes. »

מְנַשֶּׁה לָקַח אֶת־כָּל־חֶבֶל אַרְגֹּב עַד־גְּבוּל הַגְּשׁוּרִי
וְהַמַּעֲכָתִי וַיִּקְרָא אֹתָם עַל־שְׁמוֹ אֶת־הַבָּשָׁן חַוֹּת יָאִיר
עַד הַיּוֹם הַזֶּה׃ * 15 וּלְמָכִיר נָתַתִּי אֶת־הַגִּלְעָד׃
16 וְלָרְאוּבֵנִי וְלַגָּדִי נָתַתִּי מִן־הַגִּלְעָד וְעַד־נַחַל אַרְנֹן תּוֹךְ
הַנַּחַל וּגְבֻל וְעַד יַבֹּק הַנַּחַל גְּבוּל בְּנֵי עַמּוֹן׃ 17 וְהָעֲרָבָה
וְהַיַּרְדֵּן וּגְבֻל מִכִּנֶּרֶת וְעַד יָם הָעֲרָבָה יָם הַמֶּלַח תַּחַת

* שביעי V. 16. ולראובני, כ״ק וְלָרְאוּ׳ וכ״ק וְלָרְאוּ׳, וכן v. 12

Cela est deux fois contraire au texte, qui attribue cette filiation à Og seul, et qui le fait régner sur des Amorréens. Du reste, cette dernière incise n'est pas claire ; elle peut se rapporter à l'Argobh ou au Basan entier. De plus, ההוא, comme pronom, est rare et peut-être unique (dans Nomb. XXIII, 19, le *hé* est interrogatif) ; il paraît correspondre à *celui-là* ou à *lequel*, et plusieurs l'expliquent comme אשר הוא. Il manque dans Noldius et dans tous les dictionnaires.

(1) « Du Gheschourite et du Maakhathite », deux peuplades à l'extrême nord du Basan, appartenant ou contiguës à la Syrie, dont une province a pris de là le nom d'*Aram-Maakhah*. D'après Jos. XIII, 13, ces deux peuplades ne seraient pas comprises dans la conquête de Yaïr, bien qu'une phrase, à la vérité un peu obscure, de I Chron. II, 23, affirme le contraire quant à Gheschour. *V.* Nomb. XXXII, 41 et notes.—Mendelssohn commence ce verset par *Mais* (allein), comme si le partage opéré par Moïse avait été réformé par Yaïr ou avait eu lieu antérieurement à la prise de l'Argobh ; suppositions d'autant plus absurdes qu'on est libre de rendre לָקַח par le plus-que-parfait. Ce verset, loin d'infirmer la disposition du v. 13, ne fait que la développer, comme on l'a vu n. 5.

(2) C.-à-d. cette partie importante du Basan. La construction est pénible et douteuse. Nous rapportons אתם à חבל pris collectivement, ou, par syllepse, aux « soixante villes » dont il se composait, ou enfin, par anticipation, à חוֹת. Avant את הבשן nous suppléons ויקרא, ou nous considérons ces mots comme explicatifs de אתם. Mais ces solutions ne sont que des expédients, nous n'avons aucune peine à en convenir.

(3) *Aujourd'hui !* Et quelques mois à peine avaient passé sur cet événement ! Aussi croit-on généralement à une interpolation, croyance peu orthodoxe et, selon nous, peu nécessaire. Voici la pensée probable de Moïse : « Donner son nom à sa conquête, c'est faire acte de possession ; adopter ce nom, c'est reconnaître la conquête pour légitime. Or, le nom imposé par Yaïr a été accepté d'emblée, *même par les peuples voisins*, et il subsiste encore. Son droit a donc été, bon gré mal gré, tenu pour

de Manassé, s'empara de tout le district d'Argobh, jusqu'aux confins de Gheschour et de Maakhah [1], et lui donna son nom, *appelant* le Basan [2] Bourgs de Yaïr, *comme on l'appelle* encore aujourd'hui [3]. * 15. A Makhîr je donnai le Galaad [4]. 16. Et aux enfants de Ruben et de Gad, je donnai depuis le Galaad [5] jusqu'au torrent d'Arnon, le milieu du torrent *servant de* limite [6]; puis jusqu'au torrent de Jaboc [7], limite *du côté* des enfants d'Ammon; 17. Et la Plaine [8] — avec le Jourdain pour limite — depuis Kinnéreth jusqu'à la mer de la Plaine *ou*

* 7me Paraschah.

valable, et il en sera de même pour toutes les conquêtes réservées aux Hébreux dans la Palestine. »

(1) « Makhîr » est pris pour ses descendants, et « le Galaad » pour une partie seulement de cette région : *V. sup.* 12, 13, et Nomb. *l. c.* 39, 40 et notes. Ainsi, le premier mot de ce verset dit le moins pour le plus, et le dernier dit le plus pour le moins.

(2) Inclusivement, c.-à-d. en y comprenant *une partie* de ce pays. C'est même ainsi que traduisent Luther et Mendelssohn, plus soucieux du sens que de la syntaxe hébraïque.

(3) תוך הנחל est obscur. Il peut désigner, ou le *milieu du torrent*, soit dans sa largeur où il sépare les Hébreux de la Moabie au sud, soit dans sa longueur où il les sépare de l'Ammonie à l'est; ou bien l'*intérieur de la vallée* et même *du bassin* de l'Arnon, comme II, 36 et Nomb. XXI, 14 (*V.* les notes *ll. cc.*). Seulement, dans cette seconde hypothèse, וגבל n'aurait pas le sens attributif que nous lui avons donné ici et Nomb. XXXIV, 6, mais celui que nous avons proposé dans la note à ce dernier passage : les *annexes*, les alentours, les dépendances. Ainsi expliquent Raschi et Ibn-Ezra, et il en serait de même au verset suivant.

(7) C.-à-d. jusqu'à la section orientale de ce torrent, où commence le territoire ammonite. Ainsi ce verset énonce d'abord l'étendue des deux cantons en longueur, du nord au sud, puis leur limite en largeur vers l'orient; le verset suivant indiquera la limite occidentale.

(8) Probablement la célèbre plaine du Jourdain, auj. *El-Ghor*, coupée en deux dans toute sa longueur par ce fleuve et s'étendant « depuis Kinnéreth » ou le lac de Tibériade (Nomb. p. 473, n. 4), au nord, « jusqu'à la mer de la Plaine » (qui lui doit son nom), au sud. Cette dernière n'est autre que la « mer Salée » ou mer Morte, cf. *ib.* p. 469, n. 2, et Jos. XII, 3. — « Et le Jourdain pour limite », en ce sens que les deux tribus ne possèdent, de cette plaine, que la partie située à l'orient du fleuve. — On voit ici que leur territoire s'étendait jusqu'au lac de Tibériade; indication que n'a pas suivie Munk dans sa *Palestine*, planche 69, quoiqu'il s'y conforme dans son texte (p. 65 *a*, n. 1).

אַשְׁדֹּת הַפִּסְגָּה מִזְרָחָה׃ 18 וְאֶצַּוֶּה אֶתְכֶם בָּעֵת הַהִוא
לֵאמֹר יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם נָתַן לָכֶם אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת
לְרִשְׁתָּהּ חֲלוּצִים תַּעַבְרוּ לִפְנֵי אֲחֵיכֶם בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל כָּל־
בְּנֵי־חָיִל׃ 19 רַק נְשֵׁיכֶם וְטַפְּכֶם וּמִקְנֵכֶם יָדַעְתִּי כִּי־
מִקְנֶה רַב לָכֶם יֵשְׁבוּ בְּעָרֵיכֶם אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם׃ * 20 עַד
אֲשֶׁר־יָנִיחַ יְהוָה ׀ לַאֲחֵיכֶם כָּכֶם וְיָרְשׁוּ גַם־הֵם אֶת־
הָאָרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם נֹתֵן לָהֶם בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן
וְשַׁבְתֶּם אִישׁ לִירֻשָּׁתוֹ אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם׃ 21 וְאֶת־יְהוֹשֻׁעַ
צִוִּיתִי בָּעֵת הַהִוא לֵאמֹר עֵינֶיךָ הָרֹאֹת אֵת כָּל־אֲשֶׁר
עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם לִשְׁנֵי הַמְּלָכִים הָאֵלֶּה כֵּן־יַעֲשֶׂה
יְהוָה לְכָל־הַמַּמְלָכוֹת אֲשֶׁר אַתָּה עֹבֵר שָׁמָּה׃ 22 לֹא
תִירָאוּם כִּי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם הוּא הַנִּלְחָם לָכֶם׃ ס

* מסטיר V. 20. לירשתו, כ״ל בלי מתג, וזנוס הוא

(1) Proprement au S.-E., d'après Jos. *l. c.* On n'est pas fixé sur le sens de אשדת, dont nous avons vu l'analogue Nomb. XXI, 15. Nous suivons l'opinion commune, qui le rapproche de ce dernier. D'autres expliquent *pied* (*radices*, Vulg.), ou *chutes*, ou *gorges* (lat. *convallis*), ou *mamelons* (cf. שד), etc. *V.* Hiller, *Onomast. sacr.* pp. 206 et 752. Quant au « Pisgah », *V.* Nomb. p. 295, n. 4.

(2) Moïse s'adresse ici aux deux tribus et demie dont il vient de parler, et il fait allusion aux belles allocutions du ch. XXXII des Nombres. Mais il ne faut pas attacher trop d'importance à l'expression vague בעת ההיא, si prodiguée par le vieux prophète, ni à l'ordre chronologique des faits qu'il expose. La donation de la Transjordanie n'eut lieu qu'à la suite de l'ordre ou, si on l'aime mieux, de la proposition qu'on va lire.

(3) « Tous les vaillants » d'entre vous, *ou* ceux qui sont les plus propres à la guerre. Cf. *l. c.* 30, 32, et p. 444, n. 3.

(4) *Ou* vos femmes seulement..., ce qui n'offre pas la même nuance. —

mer Salée, sous le versant oriental [1] du Pisgah. 18. Je vous donnai [2], en ce temps-là, l'ordre suivant : « L'Éternel votre Dieu vous accorde ce pays en toute possession. *Mais* vous marcherez en armes à la tête de vos frères les enfants d'Israël, *vous* tous hommes vaillants [3]. 19. Seulement, vos femmes [4], vos familles et votre bétail — je sais que vous avez un nombreux bétail [5] — demeureront dans les villes que je vous ai données [6]... * 20. Quand l'Éternel aura assuré le sort de vos frères comme le vôtre [7] ; quand ils seront, eux aussi, en possession du pays que l'Éternel votre Dieu leur destine de l'*autre* côté du Jourdain, alors vous retournerez chacun à l'héritage que je vous ai donné. » 21. J'exhortai Josué en ce temps-là [8], disant : « C'est de tes yeux que tu as vu tout ce que l'Éternel votre Dieu a fait à ces deux rois : ainsi fera l'Éternel à tous les royaumes où tu vas pénétrer. 22. Ne les craignez point [9] ; car c'est l'Éternel, votre Dieu, qui combattra [10] pour vous. »

* Maphtir.

ומקנכם est au singulier avec tsêré euphonique (cf. מקנֵהם pour מקנְהם = מקנָם), ou au pluriel avec omission du *yod*. *V.* aussi la note *inf.* XXIII, 15.

(2) C.-à-d. je reconnais que vous avez beaucoup plus de bestiaux que les autres tribus (*l. c.* 1, 4), et qu'il y a convenance à vous accorder le privilége que vous sollicitez. Cette parenthèse est évidemment à l'intention des autres Israélites, dont la faveur en question aurait pu exciter la jalousie et les plaintes.

(4) Litt. « dans *vos* villes », et, d'après l'ordre historique des faits, « que je vous *aurai* données. »

(7) « Jusqu'à ce que l'Éternel ait donné (par la conquête entière du pays) du repos à vos frères comme (à) vous », c.-à-d. comme vous en avez dès à présent. On voit que ce verset, jusqu'à l'*atknach*, est la continuation des deux précédents, et que ושבתם commence une nouvelle phrase. Le Maphtir est donc mal placé, et c'est plutôt au v. 18 qu'il devrait commencer.

(8) *Ou* je lui donnai les instructions nécessaires, ce fidèle serviteur ayant été désigné pour me succéder (cf. Nomb. XXVII, 18 s. et *sup.* I, 38). A cet autre point de vue, nous traduirions לאמר : *en ajoutant*. Quant au sens précis de בעת ההיא, *V.* la note *inf.* v. 23.

(9) On attendrait plutôt le singulier, תיראם. Cette remarquable énallage doit renfermer une idée ; et cette idée, selon nous, c'est que les dispositions morales du peuple dépendent beaucoup de l'attitude de son chef.

(10) *Ou* qui combat (toujours) : cf. I, 30 et note.

סדר ב׳ . ואתחנן

23 וָאֶתְחַנַּן אֶל־יְהוָה בָּעֵת הַהִוא לֵאמֹר׃ 24 אֲדֹנָי יֱהוִה
אַתָּה הַחִלּוֹתָ לְהַרְאוֹת אֶת־עַבְדְּךָ אֶת־גָּדְלְךָ וְאֶת־יָדְךָ
הַחֲזָקָה אֲשֶׁר מִי־אֵל בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ אֲשֶׁר־יַעֲשֶׂה
כְמַעֲשֶׂיךָ וְכִגְבוּרֹתֶךָ׃ 25 אֶעְבְּרָה־נָּא וְאֶרְאֶה אֶת־הָאָרֶץ
הַטּוֹבָה אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן הָהָר הַטּוֹב הַזֶּה וְהַלְּבָנוֹן׃
26 וַיִּתְעַבֵּר יְהוָה בִּי לְמַעַנְכֶם וְלֹא שָׁמַע אֵלָי וַיֹּאמֶר יְהוָה
אֵלַי רַב־לְךָ אַל־תּוֹסֶף דַּבֵּר אֵלַי עוֹד בַּדָּבָר הַזֶּה׃
27 עֲלֵה רֹאשׁ הַפִּסְגָּה וְשָׂא עֵינֶיךָ יָמָּה וְצָפֹנָה וְתֵימָנָה

V. 23. ואתחנן, כ״ל ואתחנן

(1) Nous mettons le plus-que-parfait, comme le veut Ibn-Ezra, parce qu'il vient d'être question de la nomination de Josué, laquelle n'eut lieu qu'après le rejet de la présente requête. « A cette époque » indique comme toujours, mais sans le déterminer (*V.* 18, n. 2), un moment quelconque de la période écoulée depuis la défaite de Sichôn et d'Og. Ici, ce serait l'époque où eurent lieu les instructions du v. 21, et il est facile de voir qu'en traitant le contexte par la méthode du כלל ופרט, on pourrait fort bien employer le passé : « j'implorai », qui répond mieux au texte. Peut-être même, et nonobstant le v. 28, cette prière n'est-elle qu'une respectueuse insistance de Moïse après la sentence portée, ce que confirmeraient les paroles de Dieu au v. 26. Remarquez d'ailleurs que Moïse ne demande pas à conduire les Hébreux dans la Terre promise : il voudrait seulement la *voir*, en toucher le sol, et mourir. Au reste, en ce qui concerne le synchronisme du v. 21, il y a, ce semble, une certaine négligence dans l'indication בעת ההיא, ou du moins dans la place donnée à ce fait par Moïse ; car il en résulterait qu'il n'a eu lieu qu'après l'affaire des deux tribus et demie, tandis que le livre des Nombres a placé cette dernière longtemps après. Cela prouverait une fois de plus qu'il ne faut pas trop presser le sens de cette locution.

(2) « Tu as commencé de faire voir à ton serviteur... » par la conquête de la Transjordanie, et selon les termes employés par Dieu lui-même (II, 24 et 31). Suppléez : Mets à présent le comble à tes faveurs, en me permettant (v. 25) *de traverser* le Jourdain.

(3) אשר = *tellement que*, ou second complément de להראות : de me montrer, dis-je, qu'il n'est point de puissance, etc. — Expliquez : Laquelle,

Section II : Vâethchannan'.

* 23. » J'avais imploré [1] l'Éternel à cette époque, en disant : 24. « Seigneur Éternel ! déjà tu as rendu ton serviteur témoin [2] de ta grandeur et de la force de ton bras ; et [3] quelle est la puissance, dans le ciel ou sur la terre, qui pourrait imiter tes œuvres et tes merveilles [4] ? 25. Ah ! laisse-moi traverser, que je voie cet heureux pays qui est au-delà du Jourdain, cette belle montagne, et le Liban [5] !... » 26. Mais l'Éternel, irrité contre moi à cause de vous [6], ne m'exauça point. Et l'Éternel me dit : « Assez [7] ! ne me parle pas davantage à ce sujet. 27. Monte au sommet du Pisgah [8] ; porte ta vue au cou-

* 1re Paraschah.

de toutes ces prétendues divinités qu'on adore au ciel ou sur la terre... Pensée parfaitement juste, mais qui se serait mieux adressée aux Hébreux ou aux idolâtres qu'à Dieu. Moïse cède ici à la puissance de sa conviction. Il répétera bientôt ce langage à qui de droit, *inf.* IV, 34.

(4) גבורתך (véritable *qeri-kethibh*, car il est écrit comme גבורָתך) répond assez bien à notre vieux mot *prouesses*. Joint à מעשיך, il nous paraît former une sorte d'hendiadys, pour : *tes œuvres merveilleuses*, et se rapporter aux grandes victoires dont Dieu avait été l'auteur et Moïse l'instrument.

(5) *La* montagne pour *les* montagnes, ou plutôt pour Le pays montagneux, ce qui implique les sources nombreuses, les vallées fertiles, les vignobles ; — le *Liban*, c.-à-d., en langage biblique, l'Antiliban (*V.* Munk, *Pal.* p. 4), car le Liban proprement dit est tout entier en dehors de la Palestine. *Voir*, du reste, pour ces deux substantifs, les notes I, 7. Le texte dit « ce *bon* pays, cette *bonne* montagne », et de fait il s'entend que Moïse n'envisage pas la Terre sainte au point de vue pittoresque. Ce qui lui plaît et l'attire, ce sont les bénédictions que Dieu a répandues sur elle ; ce sont surtout ses grands souvenirs et ses grandes destinées.

(6) *V.* I, 37. ויתעבר, propr. *s'emporta*, licence anthropomorphique peu supportable en français. De plus, légère impropriété, car il résulterait de cette forme que la colère divine eut lieu à la suite et par suite des paroles de Moïse, ce qui est inexact et contredit par למענכם. La syntaxe habituelle demande ויתעבר יהוה, cf. IV, 21.

(7) *Voir* le littéral, Nomb. XVI, 3.

(8) *Voir ib.* p. 295, n. 4, et p. 383, n. 2. Cet ordre ou, si on le préfère, cette permission, qu'on a lue *l. c.* XXVII, 12, se retrouvera *inf.* XXXII, 49 ; il est probable, d'après l'affirmation de l'Écriture d'une part et son silence de l'autre, que Moïse ne s'est décidé qu'au dernier moment et quand il n'y avait plus à reculer. Jusque-là, peut-être espérait-il que Dieu reviendrait sur sa résolution.

וּמִזְרָחָה וּרְאֵה בְעֵינֶיךָ כִּי־לֹא תַעֲבֹר אֶת־הַיַּרְדֵּן הַזֶּה׃
28 וְצַו אֶת־יְהוֹשֻׁעַ וְחַזְּקֵהוּ וְאַמְּצֵהוּ כִּי־הוּא יַעֲבֹר לִפְנֵי
הָעָם הַזֶּה וְהוּא יַנְחִיל אוֹתָם אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר תִּרְאֶה׃
29 וַנֵּשֶׁב בַּגָּיְא מוּל בֵּית פְּעוֹר׃ פ

ד — 1 וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל שְׁמַע אֶל־הַחֻקִּים וְאֶל־הַמִּשְׁפָּטִים
אֲשֶׁר אָנֹכִי מְלַמֵּד אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת לְמַעַן תִּחְיוּ וּבָאתֶם
וִירִשְׁתֶּם אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם נֹתֵן
לָכֶם׃ 2 לֹא תֹסִפוּ עַל־הַדָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם
וְלֹא תִגְרְעוּ מִמֶּנּוּ לִשְׁמֹר אֶת־מִצְוֹת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר

(1) Le Pisgah, *al.* le Nébo, point culminant de la chaîne des Abharim, est au sud-est de la Palestine et du Jourdain. Ces quatre points cardinaux se rapportent donc au pays et non à la montagne. Moïse avait donc à regarder plutôt *devant lui* qu'*autour de lui* comme traduit Mendelssohn (fieh bich herum), car toute la région transjordanique lui était connue. — « De tes yeux » seulement, et non de ta personne comme tu l'as demandé (אעברה וארא). Il n'y a donc point de pléonasme.

(2) De nouvelles instructions ou exhortations, si cette scène se passe après le fait du v. 21 (note au v. 23). Dans le cas contraire, il faut nécessairement supposer qu'entre les vv. 27 et 28 se place la proposition de Moïse (Nomb. *l. c.* 15 s.) d'aviser à son remplacement.

(3) Sans doute une ville située près du mont Peôr, ou cette montagne elle-même, mentionnée *l. c.* XXIII, 28. Il paraît que les Hébreux, en ce moment, se trouvaient encore au même point, d'après le chapitre suivant, v. 46, cf. XXXIV, 6 ; et ce petit verset signifie que, Moïse étant décidément condamné à mourir dans la Moabie, les Hébreux durent s'arrêter là pour recevoir ses recommandations dernières et pleurer sa mort. Il s'ensuit que le גיא nommé ici n'est pas, quoi qu'en dise Ibn-Ezra, identique au « plateau » mentionné Nomb. XXI, 20, et où les Israélites ne paraissent pas être restés (*ib.* XXII, 1); à moins qu'on ne traduise : « Nous demeurâmes dans *la partie du plateau* qui fait face etc. »

(4) Le sens de ce mot et la connexion des deux chapitres s'expliquent très-naturellement par ce que nous avons dit note précédente.

(5) Complément d'*enseigne* et non d'*écoute*, d'après l'accentuation. — Texte : « Que je *vous* enseigne », énallage et syllepse fréquentes, que le goût moderne ne permet pas toujours de reproduire.

chant et au nord, au midi et à l'orient [1], et regarde de tes yeux, — car tu ne passeras point ce Jourdain. 28. Donne des instructions [2] à Josué, exhorte-le au courage et à la résolution ; car c'est lui qui marchera à la tête de ce peuple, lui qui les mettra en possession du pays que tu vas contempler. » 29. Nous demeurâmes ainsi dans la vallée, en face de Bêth-Peôr [3].

Ch. IV, 1. » Maintenant donc [4], ô Israël ! écoute les lois et les règles que je t'enseigne pour *les* pratiquer [5], afin que vous viviez [6], et que vous arriviez à posséder le pays que l'Éternel, Dieu de vos pères, vous donne. 2. N'ajoutez rien à ce que je vous prescris et n'en retranchez rien [7] ; vous conformant aux préceptes de

(5) Complément d'*écoute :* (Écoute-les, dis-je) si tu veux conserver la vie et ne pas périr au seuil de la Terre promise, comme ont péri naguère les adorateurs de Belphégor (*inf.* 3, 4). Cf. Lév. XVIII, 5; *inf.* XXXII, 47, etc.

(7) Cette défense, qu'on retrouvera XIII, 1, a été fort exploitée contre la Synagogue rabbanite par ses adversaires, Karaïtes ou rationalistes, et les commentateurs orthodoxes eux-mêmes ne sont pas d'accord sur sa véritable portée. Le Talmud la restreint aux lois quantitatives (comme les *quatre* pièces du loulabh, les *quatre* franges, les *trois* bénédictions sacerdotales), dont la teneur numérique ne peut être modifiée. Selon l'auteur du *Khozari* (III, 41) et celui du *Nittsachôn* (§ 134), cette prescription ne s'adresse qu'à la masse et s'applique simultanément aux lois écrites et orales, ces dernières transmises aux Docteurs, qui ont le droit et le devoir, non-seulement d'enseigner les unes et les autres, mais de les sauvegarder par des dispositions additionnelles (תקנות, גזרות, סייגים). Or, le peuple doit respecter l'enseignement de ses chefs religieux (*inf.* XVII, 8-13 ; cf. XVIII, 15 s., XXIV, 8), et il ne peut le modifier de son autorité privée. Selon Maïmonide (*M.-T.*, IV, *h. Mamrim*, II, 9 etc.), Moïse ne défend nullement aux docteurs d'ajouter ni même de retrancher quelque chose de la loi, soit écrite, soit orale, lorsque les circonstances et l'intérêt de la loi elle-même l'exigent ; mais il leur défend de donner à ces mesures personnelles le caractère de lois mosaïques, essentiellement irrévocables. Enfin, au dire d'Albo (*Iqqar.* III, 14), la recommandation a une portée toute spéciale et indiquée par le contexte, qui la restreint aux *rites plus ou moins idolâtres.* « Ne prétendez pas savoir mieux que Dieu ce qui convient à son culte ; n'ajoutez ni ne supprimez des détails sous prétexte de mieux faire, et à l'imitation des autres cultes. N'allez pas au-delà de mes prescriptions, ne restez pas en deçà. » — A le bien prendre, ces diverses explications sont au fond très-compatibles et ne s'excluent nullement. Nous croyons avec Albo que le principe consacré ici, et qui n'est autre que celui de l'INTÉGRITÉ DE LA LOI, est formulé à l'occasion de l'ido-

אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם׃ 3 עֵינֵיכֶם הָרֹאוֹת אֵת אֲשֶׁר־עָשָׂה
יְהוָה בְּבַעַל פְּעוֹר כִּי כָל־הָאִישׁ אֲשֶׁר הָלַךְ אַחֲרֵי בַּעַל־
פְּעוֹר הִשְׁמִידוֹ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִקִּרְבֶּךָ׃ 4 וְאַתֶּם הַדְּבֵקִים
בַּיהוָה אֱלֹהֵיכֶם חַיִּים כֻּלְּכֶם הַיּוֹם׃ * 5 רְאֵה׀ לִמַּדְתִּי
אֶתְכֶם חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים כַּאֲשֶׁר צִוַּנִי יְהוָה אֱלֹהָי לַעֲשׂוֹת
כֵּן בְּקֶרֶב הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּאִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ׃
6 וּשְׁמַרְתֶּם וַעֲשִׂיתֶם כִּי הִוא חָכְמַתְכֶם וּבִינַתְכֶם לְעֵינֵי
הָעַמִּים אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּן אֵת כָּל־הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאָמְרוּ רַק
עַם־חָכָם וְנָבוֹן הַגּוֹי הַגָּדוֹל הַזֶּה׃ 7 כִּי מִי־גוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר־

* שני

lâtrie, ce qui est surtout visible *inf.* XIII, 1 ; mais l'application en est généralisée et par la logique et par notre texte, qui porte מצות au pluriel. La Loi, écrite et orale, et même les institutions ultérieures, doivent être respectées par tous, y compris les Docteurs, auteurs de ces dernières et dépositaires de la loi orale ; néanmoins il n'est pas question des institutions *rabbiniques*, puisqu'on peut toujours y en « ajouter » de nouvelles et que d'ailleurs Moïse ne parle expressément que des siennes (אנכי). Bref, Moïse veut que sa loi (y compris la loi orale, ch. XVII) reste intacte et immuable pour tous ; cè qui n'implique pas que Dieu ne puisse la modifier un jour, et ce qui n'exclut pas, d'autre part, les dispositions additionnelles ou restrictives reconnues nécessaires, et émanant d'hommes autorisés. Tels sont les docteurs du Talmud, et tels ne sont point, certes, nos modernes réformateurs, qui leur reprochent si vivement la violation du לא תוסיפו, alors qu'eux-mêmes transgressent tous les jours la défense contraire לא תגרעו !

(1) Comme III, 21. L'événement en question est relaté Nomb. XXV, 1-9. Moïse aurait pu en rappeler d'autres ; mais celui-ci était à la fois le plus récent et le plus tragique.

(2) Du moins les principaux coupables ou les instigateurs (*l. c.* p. 353, n. 6). — « L'Éternel... » : preuve, comme nous l'avons dit, que l'ordre de Moïse *ib.* 5 ne fut pas exécuté, et que, à part l'exploit de Phinéas, il n'y eut pas d'autres victimes que celles de la « colère divine. »

l'Éternel votre Dieu, que je vous donne *en son nom*. 3. Ce sont vos propres yeux qui ont vu [1] ce que l'Éternel a fait à l'occasion de Baal-Peôr : quiconque s'était abandonné à Baal-Peôr [2], l'Éternel ton Dieu l'a exterminé du milieu de toi, 4. Et vous qui êtes restés fidèles à l'Éternel votre Dieu, vous êtes tous vivants aujourd'hui ! * 5. Voyez, je vous ai enseigné des lois et des statuts, selon ce que m'a ordonné l'Éternel mon Dieu, afin que vous vous y conformiez [3] dans le pays où vous allez entrer pour le posséder. 6. Observez-*les* et pratiquez-*les !* ce sera là [4] votre sagesse et votre intelligence aux yeux du monde, car lorsqu'il aura connaissance de toutes ces lois, il dira : « Elle ne peut être que sage et intelligente [5], cette grande nation [6] ! » 7. En effet, où est le peuple assez grand pour avoir des divinités acces-

* 2=* Paraschah.

(3) Ceci est le complément de למדתי, et c'est là, comme le prouve la suite, que gît l'idée dominante, non pas dans כאשר צוני ה', comme le prétend Ibn-Ezra, suivi par M. Herxheimer ; car cette dernière idée se trouve déjà au v. 2.

(4) היא répond au neutre ou est dû à l'attraction des attributs qui suivent ; selon le Pseudojonathan, à תורה sous-entendu. — Ailleurs, et à un autre point de vue : « car c'est là votre *vie* » (*inf.* xxx, 20 ; xxxii, 47). Ce verset est remarquable à plus d'un titre ; relevons-en seulement deux. Il prouve que Moïse se préoccupe de l'*opinion publique* des peuples ou du moins suppose cette préoccupation chez le sien, et, d'autre part, qu'il prévoit l'accession du monde à ses doctrines. Car, si on les admire, la conséquence naturelle est qu'on les adoptera. L'esprit de Moïse, quoi qu'on en ait dit, n'est donc rien moins que « séparatiste. »

(5) Et non pas : « C'est *le seul peuple* sage et intelligent... », comme expliquent Ostervald et Cahen.

(6) Grande surtout par l'honneur qu'elle a eu de recevoir sa législation de Dieu même, comme le développe la suite. M. Salvador, qui a pris ce verset pour épigraphe de ses *Institutions de Moïse,* traduit à tort : « cette nation est grande. » הגוי הגדול הזה ne peut, en bonne grammaire, former une proposition à part.

לוֹ אֱלֹהִים קְרֹבִים אֵלָיו כַּיהוָה אֱלֹהֵינוּ בְּכָל־קָרְאֵנוּ אֵלָיו׃
8 וּמִי גּוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר־לוֹ חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים צַדִּיקִם כְּכֹל
הַתּוֹרָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לִפְנֵיכֶם הַיּוֹם׃ 9 רַק
הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד פֶּן־תִּשְׁכַּח אֶת־הַדְּבָרִים
אֲשֶׁר־רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן־יָסוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ
וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ׃ 10 יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בֶּאֱמֹר יְהוָה אֵלַי הַקְהֵל־לִי אֶת־
הָעָם וְאַשְׁמִיעֵם אֶת־דְּבָרָי אֲשֶׁר יִלְמְדוּן לְיִרְאָה אֹתִי
כָּל־הַיָּמִים אֲשֶׁר הֵם חַיִּים עַל־הָאֲדָמָה וְאֶת־בְּנֵיהֶם
יְלַמֵּדוּן׃ 11 וַתִּקְרְבוּן וַתַּעַמְדוּן תַּחַת הָהָר וְהָהָר בֹּעֵר
בָּאֵשׁ עַד־לֵב הַשָּׁמַיִם חֹשֶׁךְ עָנָן וַעֲרָפֶל׃ 12 וַיְדַבֵּר יְהוָה

(1) « *Proches* de lui », c.-à-d. *propices*, voulant et pouvant faire triompher leurs adorateurs. En d'autres termes : la sagesse supérieure d'Israël, déjà prouvée par l'excellence de sa législation, l'est encore par la puissance du Dieu qu'il a su choisir, et qui assurera votre prospérité tant que vous lui serez fidèles. Mot à mot, selon nous : « Quel est le peuple (qui serait) grand (comme nous), en ce qu'il posséderait, etc. » De même au verset suivant. Cette considération est présentée avec plus de force encore, ci-après 32 s.; cf. I Chr. XVII, 21.

(2) Dans leurs détails comme dans leur économie générale ; cf. Ps. XIX, 10 : משפטי ה׳ אמת צדקו יחדו, et les explications, partiellement exactes, de Maïmonide (*Guide*, II, 39) et d'Albo (*Iqqar*. I, 8). צדיקים, rarement appliqué aux choses, répond ici à « sages » (חכמים serait un barbarisme) et a un sens bien plus étendu que « équitables », qui ne conviendrait qu'à une seule catégorie de lois.

(3) Les miracles et notamment la Révélation (10 s.), base de toute religion positive, soit pour les contemporains, soit pour la postérité ; base surtout, pour Israël, de cette législation qui fera son bonheur et que lui envieront les autres peuples.

(4) Ces derniers mots se rapportent à la fois aux *deux* incises qui précèdent ; ce qu'indique parfaitement l'accentuation, et ce qui a échappé à

sibles [1], comme l'Éternel notre Dieu *l'est pour nous* toutes les fois que nous l'invoquons ? 8. Et où est le peuple assez grand pour posséder des lois et des statuts aussi bien ordonnés [2] que toute cette doctrine que je vous présente aujourd'hui ? 9. Mais aussi garde-toi, préserve-toi bien d'oublier les choses dont tes yeux furent témoins [3], de les laisser échapper de ta pensée, à aucun moment de ton existence [4] ! Fais-les connaître à tes enfants, et aux enfants de tes enfants ! 10. *N'oublie pas* ce jour où tu parus [5] en présence de l'Éternel ton Dieu à Horeb, lorsque l'Éternel m'eut dit : « Convoque ce peuple de ma part, je veux leur faire entendre mes paroles [6] ; afin qu'ils apprennent à me révérer tant qu'ils vivront sur la terre, et qu'ils *l'*enseignent à leurs enfants. » 11. Vous vous approchâtes alors, et vous fîtes halte au pied de la montagne [7] ; et la montagne était embrasée de feux *qui s'élevaient* jusqu'au ciel [8], et voilée de nuages et de brume. 12. Et l'Éternel vous

l'attention de tous les traducteurs. De plus, ils s'appliquent surtout à l'existence *politique*, à la nationalité, car Moïse, dans le Deutéronome, s'adresse plus encore au peuple qu'à l'individu ; et ainsi est amenée logiquement la pensée qui termine cette phrase.

(1) Litt. *stetisti*. « Toi », ou plutôt tes pères ; de même les « vous » ci-après. La plupart des auditeurs de Moïse n'avaient pas assisté à la grande scène du Sinaï. — Selon Raschi, mal compris par plusieurs, יום est le complément circonstanciel de ראו עיניך ; il répondrait, non à *dies* ni même à *diem* (את היום), mais à *die* (ביום).

(2) Moi-même, afin qu'ils s'habituent et habituent leurs enfants... etc., c.-à-d. pour leur imposer à jamais ma croyance comme Divinité et mon obéissance comme législateur ; cf. Ex. XIX, 9 et XX, 17. — « Mes paroles », non simplement la *voix* de mes paroles ; de même v. 36, « ses paroles. » Ce terme et d'autres circonstances, qu'on verra plus loin, militent contre le dire du Talmud (tr. *Makk.* 24 *a*), que les Hébreux n'auraient perçu directement que les deux premiers commandements ; et plus encore contre la thèse de Maïmonide, selon lequel (*Guide*, II, 33) ils n'auraient entendu distinctement aucune parole, mais uniquement un son.

(3) D'après l'accent, ces derniers mots seraient le complément des deux verbes à la fois (?).

(4) « Jusqu'au cœur du ciel. » Les trois mots suivants sont des nominatifs absolus, où nous suppléons ויהי et tenons חשך pour un état construit : « ténèbres produites par un nuage (ou des nuages) etc. » Les prosodistes

אֲלֵיכֶם מִתּוֹךְ הָאֵשׁ קוֹל דְּבָרִים אַתֶּם שֹׁמְעִים וּתְ
אֵינְכֶם רֹאִים זוּלָתִי קוֹל : 13 וַיַּגֵּד לָכֶם אֶת־בְּרִיתוֹ
צִוָּה אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים וַיִּכְתְּבֵם עַל
לֻחוֹת אֲבָנִים : 14 וְאֹתִי צִוָּה יְהוָה בָּעֵת הַהִוא לְ
אֶתְכֶם חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים לַעֲשֹׂתְכֶם אֹתָם בָּאָרֶץ
אַתֶּם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ : 15 וְנִשְׁמַרְתֶּם
לְנַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי לֹא רְאִיתֶם כָּל־תְּמוּנָה בְּיוֹם דִּבֶּר
אֲלֵיכֶם בְּחֹרֵב מִתּוֹךְ הָאֵשׁ : 16 פֶּן־תַּשְׁחִתוּן וַעֲשִׂ
לָכֶם פֶּסֶל תְּמוּנַת כָּל־סָמֶל תַּבְנִית זָכָר אוֹ נְקֵבָ

V. 16. פרתשחתון, גי' רו"ה פרתש'

lent, de sorte que nous aurions trois météores distincts. — Mendelssohn, empêché entre ces *ténèbres* et ce *feu* qu'il croit incompatibles, comme ous n'étions pas en présence du plus grand des miracles, place les nières dans la partie inférieure de la montagne. Nous ne savons jusqu'à l point cela est conciliable, soit avec Ex. XIX, 16 et 18, XX, 18, soit c v, 19 ci-après.

) « Un bruit de paroles », c.-à-d. vous avez bien *entendu* retentir des oles, mais vous ne les avez pas *vues* sortir d'une bouche quelconque, nme l'exprime très-bien l'incise suivante. Maïmonide *l. c.* se prévaut ıc à tort de cette expression, et il a déjà contre lui le début même du set : « L'Éternel vous parla... » Dieu nous a donc parlé à nous-mêmes, parler c'est faire entendre des paroles. Ci-après v, 25, Dieu entend « la ix des paroles » d'Israël. Au compte de Maïmonide, Dieu n'aurait donc, aussi, perçu qu'un vague murmure ?

(2) Moïse, lui, voyait l'image divine, nous apprend la Bible (Nomb. XII, ; mais cette vision, quelle qu'elle soit (car on ne saurait la prendre au ed de la lettre), n'aurait pu être, pour une multitude encline au matérialme, qu'une pierre d'achoppement. *V.* les notes *l. c.* et notre *Guide du oy. isr.*, p. 84, n. 3. Il est douteux d'ailleurs que l'image divine, la EMOUNAH, soit de nature à apparaître autrement que dans l'exaltation ilitaire, quoi qu'on puisse inférer du remarquable passage ci-après v, 4.

(3) *V.* Ex. XXXIV, 28 et n. 3. La note 2 *ibid.* est inexacte dans sa seconde artie. C'est bien le Décalogue, on le voit ici, qui constitue pour Moïse *alliance* de Dieu avec Israël ou, pour mieux dire, le *pacte* fondamental,

parla du milieu de ces feux — vous entendiez parler une voix [1], mais vous ne perceviez aucune image [2], rien que des sons — 13. Et il vous promulgua son alliance, qu'il vous enjoignait d'observer, *à savoir* les dix Paroles [3]. Puis il les écrivit sur deux tables de pierre. 14. Et moi, l'Éternel m'ordonna en ce temps-là de vous exposer des lois et des statuts [4], que vous aurez à observer dans le pays où vous allez pour en prendre possession. 15. Veillez soigneusement sur vous-mêmes [5]!... car vous n'avez vu aucune figure, le jour où le Seigneur vous parla [6] sur l'Horeb du milieu du feu ; 16. Gardez de vous pervertir, en vous fabriquant des idoles, représentation ou symbole de quoi que ce soit [7] : — image d'un *individu* mâle ou fe-

la charte dont la première parole constate notre adoption par Dieu, et les neuf suivantes les conditions de cette adoption, c'est-à-dire les lois dont notre Protecteur exige l'observance. C'est pourquoi les tables du Décalogue s'appellent tables de l'alliance *(inf.* IX, *passim)*, et l'arche qui les contient est nommée, plus fréquemment encore, l'arche de l'alliance du Seigneur.

(4) Particuliers, locaux ou temporaires : le Décalogue est universel et immuable. Moïse fait ici allusion aux ch. XXI et suivants de l'Exode ; et les lois orales, comme l'a bien vu Raschi, paraissent également indiquées par cette phrase.

(5) Sera complété et développé vv. 16 et 23. On peut aussi isoler l'incise en traduisant : « Veillez sur vos esprits », si enclins à la personnification et à l'idolâtrie. Plusieurs expliquent : « Prenez bien garde *pour* vos âmes, — dans votre propre intérêt. »

(6) Si דבר était au passé, il faudrait suppléer אשר, ellipse que la prose n'admet guère ; cf. v. 10, יום אשר עמדת, etc. Nous avons donc ici un nouvel exemple de l'*infinitif passé*, dont nous établirons l'existence *inf.* VII, 24.

(7) Le Biour dépense beaucoup de métaphysique allemande à propos des quatre mots du texte : פסל, תמונה, סמל et תבנית ; et il n'est guère plus heureux ni plus clair dans ses distinctions que ne l'avait été, au XIIIe siècle, l'auteur du *Chôtham* (*Chôthêm ?*) *tokhnith*. Il est certain que le premier mot signifie originairement une chose taillée, par extension une *statue* ou *idole* quelconque. Pour les trois autres, ils se confondent dans l'idée commune d'*image*, représentation, emblème, à quelque titre que ce soit et de quelque type qu'il s'agisse. Aller plus loin, c'est se jeter dans l'arbitraire. La synonymique, toujours difficile, est souvent impossible dans les langues mortes. Disons seulement que תבנית, par sa racine, répond proprement à *structure ;* et notons l'analogie de סמל avec le latin *similis*, d'où *simu-*

17 תַּבְנִית כָּל־בְּהֵמָה אֲשֶׁר בָּאָרֶץ תַּבְנִית כָּל־צִפּוֹר כָּנָף
אֲשֶׁר תָּעוּף בַּשָּׁמָיִם: 18 תַּבְנִית כָּל־רֶמֶשׂ בָּאֲדָמָה תַּבְנִ
כָּל־דָּגָה אֲשֶׁר־בַּמַּיִם מִתַּחַת לָאָרֶץ: 19 וּפֶן־תִּשָּׂא עֵינֶ
הַשָּׁמַיְמָה וְרָאִיתָ אֶת־הַשֶּׁמֶשׁ וְאֶת־הַיָּרֵחַ וְאֶת־הַכּוֹכָבִי
כָּל צְבָא הַשָּׁמַיִם וְנִדַּחְתָּ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לָהֶם וַעֲבַדְתָּם אֲשֶׁ
חָלַק יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֹתָם לְכֹל הָעַמִּים תַּחַת כָּל־הַשָּׁמָיִם
20 וְאֶתְכֶם לָקַח יְהוָה וַיּוֹצִא אֶתְכֶם מִכּוּר הַבַּרְזֶל
מִמִּצְרַיִם לִהְיוֹת לוֹ לְעַם נַחֲלָה כַּיּוֹם הַזֶּה: 21 וַיהוָה
הִתְאַנַּף־בִּי עַל־דִּבְרֵיכֶם וַיִּשָּׁבַע לְבִלְתִּי עָבְרִי אֶת־הַיַּרְדֵּן
וְלְבִלְתִּי־בֹא אֶל־הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן

V. 18. באדמה, כ"מ בַּאדָמה, ע' הערתנו — V. 21. ולבלתי, כ"מ בלי מתג

lacre; analogie que plusieurs étendent à סמן, à צלם et même à משל, *comparaison.* — Quant à la redondance apparente de תמונת כל סמל, nous y voyons un simple hébraïsme, pour תמונת כל, סמל כל (cf. 23), et nous le traduisons en ce sens.

(1) Les animaux étant nommés ci-après, il doit s'agir ici de l'homme, ou même d'un être fantastique ayant figure humaine; car, malgré la règle כלל ופרט אין בכלל אלא מה שנפרט, il est difficile d'admettre que des figures imaginaires ou composites, comme la Chimère des Grecs, soient moins proscrites que l'image des êtres réels. Si Moïse se borne ici à cette dernière catégorie, c'est parce qu'il redoute surtout notre penchant à l'imitation, et que les idolâtries connues alors s'appliquaient seulement ou principalement aux choses qu'il énumère.

(2) Plusieurs éditions portent ici בַּאדָמה; leçon irrégulière et probablement fautive, l'article étant indiqué par le parallélisme. De même ci-après XXI, 1.

(3) C.-à-d. au-dessous du niveau de la terre; situation habituelle des eaux. C'est ainsi que nous lisons (Ps. CXXXVI, 6): לרוקע הארץ על המים, disposition si importante que l'Israélite en rend grâce à Dieu chaque matin, et qu'elle constitue, selon Albo (*Iqqar.* IV, 8), une des plus grandes preuves de la Providence. — Cf. Ex. XX, 4 ou *inf.* V, 8.

melle [1]; 17. Image de quelque animal terrestre ; image d'un volatile quelconque, qui vole sous le ciel; 18. Image de ce qui rampe sur le sol [2], ou de tout poisson qui *vit* dans les eaux au-dessous de la terre [3]. 19. Tu pourrais aussi porter tes regards vers le ciel et, en voyant le soleil, la lune, les étoiles, toute la milice céleste, te laisser induire à te prosterner devant eux et à les adorer : or, c'est l'Éternel ton Dieu qui les a donnés en partage à tous les peuples sous le ciel [4]; 20. Mais vous, l'Éternel vous a adoptés, il vous a arrachés de ce creuset de fer [5] — l'Égypte — pour vous faire devenir son peuple-propriété comme *vous l'êtes* aujourd'hui. 21. L'Éternel s'est courroucé contre moi à cause de vous [6] ; il a juré que je ne franchirai pas le Jourdain, que je n'entrerai point dans ce bon pays que l'Éternel ton Dieu te donne en héritage.

(1) Litt. sous tout le ciel. Cette proposition est susceptible d'une double interprétation : 1° les astres ne sont pas des dieux, ils ne sont que les ouvrages du vrai Dieu, créés pour le bien de l'humanité (לכל העמים comprendrait aussi les Israélites) ; 2° les autres peuples sont en quelque sorte excusables de les adorer, parce qu'ils sont les instruments principaux de la bonté divine, les seuls bienfaiteurs visibles de la terre ; aussi est-ce en les *contemplant* (וראית) qu'ils en sont venus à les diviniser : mais vous, vous connaissez Dieu par lui-même, il vous a spécialement et directement protégés, vous seriez coupables d'en adorer un autre (לכל העמים = tous les *autres* peuples). — La première explication condamne le sabéisme, la seconde l'amnistie jusqu'à un certain point. Celle-ci s'accorde mieux avec le contexte et la tradition ; mais celle-là semble plus rationnelle, et c'est aussi celle de Maïmonide, *G. des Ég.* II, 5. Le Talmud (*Meghill.* 9 *b*) attribue cette dernière aux Septante comme une erreur volontaire ; on n'en voit pas trace dans les éditions que nous possédons aujourd'hui.

(5) Plus exactement, croyons-nous, four *au* fer, c.-à-d. fourneau de forge. Ainsi paraît l'entendre également Mendelssohn, qui traduit aus dem Eisenofen (non eisernen Ofen) ; mais il aurait dû mettre son commentaire d'accord avec sa version.

(6) על דברי (plus ordinairement על דבר) = pour les affaires de..., au sujet de ; על דבריכם, à votre sujet. Cf. Jér. VII, 22 et XIV, 1. — Cette idée a déjà été exprimée *sup.* I, 37 et III, 26, et sa liaison avec le contexte ne se découvre pas de prime abord. On a proposé diverses conjectures, oubliant que Moïse lui-même va nous fournir la solution au v. 24. C'est là, en effet, la transition sous-entendue : « Prenez garde ! l'Éternel est un Dieu jaloux ; il m'a puni pour une faute légère et qui était un peu la vôtre, —

לְךָ נַחֲלָה׃ 22 כִּי אָנֹכִי מֵת בָּאָרֶץ הַזֹּאת אֵינֶנִּי עֹבֵר אֶת־
הַיַּרְדֵּן וְאַתֶּם עֹבְרִים וִירִשְׁתֶּם אֶת־הָאָרֶץ הַטּוֹבָה הַזֹּאת׃
23 הִשָּׁמְרוּ לָכֶם פֶּן־תִּשְׁכְּחוּ אֶת־בְּרִית יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם
אֲשֶׁר כָּרַת עִמָּכֶם וַעֲשִׂיתֶם לָכֶם פֶּסֶל תְּמוּנַת כֹּל אֲשֶׁר
צִוְּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ׃ 24 כִּי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֵשׁ אֹכְלָה הוּא
אֵל קַנָּא׃ פ

25 כִּי־תוֹלִיד בָּנִים וּבְנֵי בָנִים וְנוֹשַׁנְתֶּם בָּאָרֶץ וְהִשְׁחַתֶּם
וַעֲשִׂיתֶם פֶּסֶל תְּמוּנַת כֹּל וַעֲשִׂיתֶם הָרַע בְּעֵינֵי־יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ לְהַכְעִיסוֹ׃ 26 הַעִידֹתִי בָכֶם הַיּוֹם אֶת־הַשָּׁמַיִם
וְאֶת־הָאָרֶץ כִּי־אָבֹד תֹּאבֵדוּן מַהֵר מֵעַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר
אַתֶּם עֹבְרִים אֶת־הַיַּרְדֵּן שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ לֹא־תַאֲרִיכֻן

V. 25. כ״ל בעיני יי־אלהיך

pour une atteinte indirecte à sa gloire : que ne ferait-il pas contre l'idolâtrie, qui l'atteint et l'offense directement ! »

(1) כי peut aussi être pour כי אם, comme il arrive souvent : « Je n'entrerai point..., *mais* je mourrai etc. » — On remarquera que הזאת, dans ce verset, signifie tour à tour *celle-ci* et *celle-là*. Il est un peu impropre dans le dernier cas, l'usage exigeant ההיא pour l'objet le plus éloigné.

(2) « T'a ordonné » de ne pas faire ; ou « au sujet de laquelle il t'a donné des ordres. » Le verbe *défendre*, nous l'avons déjà remarqué, n'a pas de correspondant précis dans l'hébreu biblique, non plus que *permettre*. Ces deux idées, dans l'hébreu de la décadence, se sont exprimées par *lier* et *délier*. *V.* Nomb. p. 408, n. 2.

(3) Symbole de la punition rapide et irrésistible. « Il ne faut pas jouer avec le feu », dit la sagesse des nations ; et, selon la belle parole de Saadyah (*Émoun.* II, 8), « le feu brûle qui le nie ou le dédaigne. » Cf. Ex. XXIV, 17 et note, et, sur le sens de la « jalousie » divine, *ib.* XX, 5, n. 5. — Le paragraphe suivant est le commentaire énergique de cette phrase.

(4) Allusion à פן תשחתון (v. 16), défense dont le présent discours est la sanction. — Cette traduction laisse le sens suspendu et ne le complète que dans les versets suivants. Mais on peut aussi isoler celui-ci et traduire :

22. Ainsi [1] je mourrai dans ce pays-ci, je ne passerai point le Jourdain ; mais vous, vous irez, et vous prendrez possession de cette belle contrée. 23. Prenez garde d'oublier l'alliance que l'Éternel votre Dieu a contractée avec vous, — de vous faire une idole, une image quelconque, que l'Éternel ton Dieu t'a défendue [2]. 24. Car l'Éternel ton Dieu est un feu dévorant [3], — une divinité jalouse !

25. » Quand vous aurez engendré des enfants, puis des petits-enfants, et que vous aurez vieilli sur cette terre ; si vous dégénérez alors [4], si vous fabriquez une idole, image d'un *être* quelconque, — faisant ainsi ce qui déplaît à l'Éternel ton Dieu [5] et l'offense, 26. J'en prends à témoin contre vous, aujourd'hui, les cieux et la terre [6], vous disparaîtrez promptement de ce pays pour la possession duquel vous allez passer le Jourdain ;

« Vous dégénérerez alors, vous fabriquerez etc. » Ce ne serait plus l'hypothèse du législateur, mais bien, comme l'entend Nachmanide, la prévision du prophète. Observez que la particule כי, signifiant indifféremment *quand* et *si* (comme l'allemand wenn), se prête à l'un comme à l'autre système, et empreint tout ce passage d'une équivoque peut-être volontaire. Cependant, nous préférons et nous avons adopté le sens conditionnel, parce que 1° l'absence de conjonction à והעירתי v.26 indique assez que le membre conséquent ne commence que là ; 2° il nous répugne, malgré certaines analogies (*inf.* XXXI, 16 et 29, etc.), d'admettre qu'on prophétise à des hommes leur propre conduite, prophétie qui semble enchaîner leur libre arbitre et dégage en quelque sorte leur responsabilité. Si d'ailleurs il y a certitude pour Moïse, toutes ses menaces sont superflues et tout ce discours est sans but. D'un autre côté, la première partie du verset s'accorderait mal avec une pure hypothèse. Non, il y a ici une prévision tout humaine, une éventualité trop probable (XXXI, 27) et qui se réalisa en effet, non sous la forte administration de Josué et de ses coopérateurs, mais lorsque les Hébreux « eurent des enfants et des petits-enfants », c.-à-d. à la génération suivante : Jug. II, 10 s.

(2) Sur la construction prosodique, *V.* la note *inf.* VI, 18. — להכעיסו, litt. pour l'offenser ; de façon à l'irriter.

(3) Témoins impérissables et incorruptibles (*Pseudojonathan*, *Ibn-Ezra*, etc.) ; ou, créatures plus fidèles que vous aux lois du Créateur (*Siphré*) ; ou, selon Raschbam, qui vous refuseront leurs trésors si vous me refusez votre obéissance (cf. XI, 14 s. et *passim*). *Voir* nos conjectures *inf.* XXXII, 1.

יָמִים עָלֶיהָ כִּי הִשָּׁמֵד תִּשָּׁמֵדוּן׃ 27 וְהֵפִיץ יְהוָה אֶתְכֶם
בָּעַמִּים וְנִשְׁאַרְתֶּם מְתֵי מִסְפָּר בַּגּוֹיִם אֲשֶׁר יְנַהֵג יְהוָה
אֶתְכֶם שָׁמָּה׃ 28 וַעֲבַדְתֶּם־שָׁם אֱלֹהִים מַעֲשֵׂה יְדֵי אָדָם
עֵץ וָאֶבֶן אֲשֶׁר לֹא־יִרְאוּן וְלֹא יִשְׁמְעוּן וְלֹא יֹאכְלוּן וְלֹא
יְרִיחֻן׃ 29 וּבִקַּשְׁתֶּם מִשָּׁם אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וּמָצָאתָ כִּי
תִדְרְשֶׁנּוּ בְּכָל־לְבָבְךָ וּבְכָל־נַפְשֶׁךָ׃ 30 בַּצַּר לְךָ וּמְצָאוּךָ
כֹּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה בְּאַחֲרִית הַיָּמִים וְשַׁבְתָּ עַד־יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ וְשָׁמַעְתָּ בְּקֹלוֹ׃ 31 כִּי אֵל רַחוּם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא
יַרְפְּךָ וְלֹא יַשְׁחִיתֶךָ וְלֹא יִשְׁכַּח אֶת־בְּרִית אֲבֹתֶיךָ אֲשֶׁר

(1) Comme peuple, c.-à-d. votre autonomie et même votre résidence ; cf. 40, etc.

(2) Ce dernier terme correspond au redoublement du verbe hébreu, dont on remarquera du reste que nous avons adouci l'énergie, comme pour le verbe précédent אבד, l'un signifiant propr. *périr*, l'autre *être détruit, exterminé*. Nous l'avons dit plus d'une fois et l'on va en avoir à l'instant une nouvelle preuve, Israël ne saurait périr. *V.* la note XXVIII, 45. D'où il résulte, fait linguistique assez curieux, que les acceptions de שמד ont suivi une filiation inverse de celles d'*exterminer*, qui a d'abord signifié *bannir* (*ex terminis*).

(3) Plus litt. vous resterez des hommes en (petit) nombre ; *V.* Gen. p. 283, n. 8 (où, au lieu de XXXIII, 6, il faut lire II, 34).

(4) Ce mot est remarquable. Dieu est clément jusque dans ses rigueurs. « Un père, en punissant, dit Racine, est toujours père. » La plupart des versions allemandes disent treiben, *pousser, chasser*. C'est transformer une justice paternelle en sévérité brutale, et fausser le sentiment biblique.

(5) Puisque vous serez soumis à ceux qui les adorent. (*Targg.* et *Raschi.*) Vous serez punis par où vous aurez péché, à peu près selon la pensée talmudique (tr. *Abhôth*, IV, 9, *al.* 11) : כל המבטל לת הלירה מעוטר, סופו לבטלה מעוני. Les Targoumistes, dit le Bîour, n'ont pas voulu traduire simplement « Vous adorerez des dieux... », parce que l'idolâtrie leur apparaît comme un *crime* et non comme une *punition*. C'est plutôt, croyons-nous, parce que, en fait, les Israélites exilés n'ont pas été idolâtres. Il est vrai que, d'après une curieuse parole du Talmud (*Alhôd. zar.* 8 *a*), invoquée ici par Nachmanide, le *Baal ha-Tourim* et Sforno, les Israélites hors de la Palestine sont toujours un peu idolâtres, sont des PAÏENS SANS LE SAVOIR

vous n'y prolongerez pas vos jours [1], vous en serez proscrits au contraire [2] ! 27. L'Éternel vous dispersera parmi les peuples, et vous serez réduits à un misérable reste [3] au milieu des nations où l'Éternel vous conduira [4]. 28. Là, vous serez soumis à ces dieux, œuvre des mains de l'homme [5] ; *dieux* de bois et de pierre, qui ne voient ni n'entendent, qui ne mangent ni ne respirent [6]. 29. C'est alors que tu recourras [7] à l'Éternel ton Dieu, — et tu *le* retrouveras, si tu le cherches de tout ton cœur et de toute ton âme. 30. Dans ta détresse, quand tu auras essuyé tous ces malheurs [8], après de longs jours tu reviendras à l'Éternel [9] ton Dieu, et tu écouteras sa voix. 31. Car [10] c'est un Dieu clément que l'Éternel ton Dieu, il ne te délaissera pas, il ne consommera pas ta perte ; et il n'oubliera point l'alliance de

(עובדי ע"ז כמשמעה, *V.* Raschi). Quoi qu'il en soit, il faut convenir que le sens naturel du texte indique positivement l'idolâtrie, et nous nous expliquerons à cet égard *inf.* XXVIII, 36. Quant à savoir comment elle constitue un châtiment, le Bîour développe un système ingénieux et vrai, mais peut-être un peu raffiné pour Moïse et surtout pour ses auditeurs. N'est-il pas plus simple de sous-entendre que ces dieux qu'ils invoqueront seront impuissants à les tirer de leur misère, et qu'Israël expiera sa confiance impie par la prolongation de son exil ? Cette impuissance des faux dieux est clairement formulée par la fin de la phrase, et le retour au vrai Dieu (conséquence de nos déceptions) par le verset suivant.

(6) Qui ne pourront (dans l'hypothèse que nous venons d'indiquer) ni *voir* votre misère, ni *entendre* vos supplications, ni *manger* la chair de vos sacrifices, ni en *aspirer* l'odeur ou celle de votre encens. יריחן, propr. *odorer*, peut d'ailleurs aussi bien dériver de רוח que de ריח (cf. Ps. CXXXV, 17), ce qui justifie notre version. — Le ן des verbes hébreux rappelle le ν euphonique des Grecs, quoiqu'il ne s'emploie pas dans les mêmes conditions.

(7) « Vous chercherez *de là*... », du fond de votre exil, où vous serez censés loin de la présence de Dieu.

(8) Énumérés 26-28 : la dépopulation, l'exil et tous les maux qu'il entraîne. *V.* Homberg dans le *Kórém.* — La construction בצר לך, plus fréquente dans les Psaumes, est remarquable. C'est peut-être une ellipse pour ביום צר לך (Ps. CII, 3) ou בהיות צ"ל. D'après les Septante, la Vulgate et Sforno, ces deux premiers mots formeraient la fin du verset précédent.

(9) Litt. jusqu'à l'Éternel. *V.* Haphtarah IX *bis* de ce volume, note première, et cf. *inf.* XXX, 2.

(10) Se rapporte à ומצאת v. 29 : Tu le trouveras, dis-je, car...

נִשְׁבַּע לָהֶם׃ 32 כִּי שְׁאַל־נָא לְיָמִים רִאשֹׁנִים אֲשֶׁר־הָיוּ
לְפָנֶיךָ לְמִן־הַיּוֹם אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים ׀ אָדָם עַל־הָאָרֶץ
וּלְמִקְצֵה הַשָּׁמַיִם וְעַד־קְצֵה הַשָּׁמָיִם הֲנִהְיָה כַּדָּבָר
הַגָּדוֹל הַזֶּה אוֹ הֲנִשְׁמַע כָּמֹהוּ׃ 33 הֲשָׁמַע עָם קוֹל אֱלֹהִים
מְדַבֵּר מִתּוֹךְ־הָאֵשׁ כַּאֲשֶׁר־שָׁמַעְתָּה אַתָּה וַיֶּחִי׃ 34 אוֹ ׀
הֲנִסָּה אֱלֹהִים לָבוֹא לָקַחַת לוֹ גוֹי מִקֶּרֶב גּוֹי בְּמַסֹּת
בְּאֹתֹת וּבְמֹפְתִים וּבְמִלְחָמָה וּבְיָד חֲזָקָה וּבִזְרֹעַ נְטוּיָה
וּבְמוֹרָאִים גְּדֹלִים כְּכֹל אֲשֶׁר־עָשָׂה לָכֶם יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם

V. 32. או הנשמע, כ״מ אוֹ הנשמע — V. 33. השמע, כ״מ השמע, ויחיו כ״ן

(1) Ou Adam (*Targg.*), l'homme, l'humanité.

(2) En d'autres termes : explore l'histoire de tous les temps et de tous les pays. Le *ciel* se prend souvent, par métonymie, pour la *terre* qu'il enveloppe. — Les ל de ce verset ne sont nullement explétifs, comme le prétend Ibn-Ezra; ils sont elliptiques : Informe-toi de (ce qui s'est passé) depuis le jour etc. ; et de (ce qui s'est passé) depuis un bout... » De même לימים veut dire propr. *au sujet* des jours. « Demander » en hébreu, comme en grec, en latin et en allemand, veut à l'accusatif le nom de la personne interrogée (sauf la locution שאל לפלוני לשלום) ; cf. Nomb. p. 386, n. 2. Le שואלים זה לזה du Rituel est donc peu correct, il faudrait זה את זה. — *Voy.* du reste *inf.* IX, 7, première note.

(3) אלהים, dans ce verset et dans le suivant, est ambigu, et peut s'entendre du vrai Dieu comme d'une déité quelconque. La première version est celle des Targoumistes et d'Ibn-Ezra, auxquels il faut joindre les Samaritains et les Septante, qui lisent ici « le Dieu vivant. » La seconde version est celle de Raschi, adoptée par Mendelssohn et Luzzatto (dans le *Mischtaddél*), et que nous avons suivie sous toutes réserves (*V.* note suivante). Nous ne saurions l'admettre, en tout cas, dans le présent verset, à cause du dernier mot. Moïse ne peut raisonnablement dire aux Hébreux : « Quel peuple a pu entendre la voix d'une divinité (fausse), et rester en vie ? » au lieu qu'il peut très-bien leur dire : « Nul autre que vous n'a entendu la voix de Dieu, ou, s'il l'a entendue, n'est demeuré vivant. » *V.* la note Ex. XXXIII, 20 et cf. *inf.* V, 23, passage décisif en faveur de notre opinion. Toutefois, nous remarquerons que les Septante et la Vulgate ont lu וחי, « et tu es resté vivant » ; leçon très-spécieuse, qui à la fois rend la phrase plus

tes pères, — *l'alliance* qu'il leur a jurée. 32. De fait, interroge un peu les premiers âges, qui ont précédé le tien, — depuis le jour où Dieu créa un être humain [1] sur la terre, et d'un bout du ciel jusqu'à l'autre [2], — *demande* si rien d'aussi grand est encore arrivé, si l'on a ouï chose pareille ! 33. Quel peuple a entendu, comme tu l'as entendue, la voix de Dieu [3] parlant du sein de la flamme, — et a pu vivre ? 34. Et quelle divinité [4] entreprit jamais d'aller se chercher un peuple au milieu d'un *autre* peuple, à force d'épreuves [5], de signes et de miracles, en combattant d'une main puissante et d'un bras étendu [6], en imposant la terreur [7], — toutes choses que l'Éternel votre Dieu a faites pour vous, en Égypte,

logique et permet d'appliquer l'un et l'autre אלהים à « un dieu » quelconque. — Le *mérekha* que la plupart des éditions donnent à השמע est un accent parasite et vicieux ; cf. Nomb. p. 239, n. 4.

(4) Litt. ou est-ce que Dieu (*ou* un dieu) a essayé etc. Selon le Biour, il s'agit d'un dieu en général, autrement Moïse aurait construit ה' אלהיכם לכם. Voilà qui est bien subtil ! Nous tirerions plutôt cette conclusion de l'antithèse de אלהים avec ה' אלהיכם. Nous sommes donc de l'avis du Biour, mais par une raison différente. — Convenons cependant qu'il y a ici quelque chose de louche, et que la répugnance d'Ibn-Ezra n'est pas sans fondement. La forme que Moïse donne à sa question suppose au moins l'*existence* de cet אלהים ; or, comment admettre qu'il accorde une existence réelle aux faux dieux ? Peut-être y a-t-il lieu d'adopter un moyen terme, en expliquant, au moins ici, אלהים par un *être divin*, un *ange*.

(5) מסה (de נסה) est analogue au bas-hébreu נס (racine similaire נסס), de la même manière qu'une *épreuve* est analogue à une *preuve*. L'une aboutit à l'autre, et toutes deux se réunissent dans le *miracle*. Ce mot peut aussi être en rapport direct avec הנסה qui précède, et alors il équivaudrait à « entreprises », exploits.

(6) *V.* Ex. p. 44, n. 1. « En combattant », c.-à-d. selon Raschi, en intervenant lors du passage de la mer Rouge (cf. Ex. XIV, 14 et 25). Dans ce cas, במצרים doit se traduire, non *en Égypte*, mais *contre les Égyptiens*.

(7) Litt. par des terreurs (des choses terrifiantes) considérables. Cf. *inf.* XXVI, 8 et XXXIV, 12 ; Jér. XXXII, 21. Dans tous ces passages, les anciennes versions en général, même les targoumîm, remplacent מוראא par מראה, *phénomène* ou *apparition*, et ainsi lisent les Samaritains. On ne peut même guère s'expliquer autrement, comme l'ont remarqué Heidenheim et Luzzatto (*Philoxenus*, p. 80), le passage de la Haggadah pascale : ובמרא גדל, זה גלוי שכינה, passage qui paraît originaire du Siphrê (*V.* Zunz, Die

בְּמִצְרַיִם לְעֵינֶיךָ׃ 35 אַתָּה הָרְאֵתָ לָדַעַת כִּי יְהוָה הוּא
הָאֱלֹהִים אֵין עוֹד מִלְּבַדּוֹ׃ 36 מִן־הַשָּׁמַיִם הִשְׁמִיעֲךָ אֶת־
קֹלוֹ לְיַסְּרֶךָּ וְעַל־הָאָרֶץ הֶרְאֲךָ אֶת־אִשּׁוֹ הַגְּדוֹלָה וּדְבָרָיו
שָׁמַעְתָּ מִתּוֹךְ הָאֵשׁ׃ 37 וְתַחַת כִּי אָהַב אֶת־אֲבֹתֶיךָ
וַיִּבְחַר בְּזַרְעוֹ אַחֲרָיו וַיּוֹצִאֲךָ בְּפָנָיו בְּכֹחוֹ הַגָּדֹל מִמִּצְרָיִם׃
38 לְהוֹרִישׁ גּוֹיִם גְּדֹלִים וַעֲצֻמִים מִמְּךָ מִפָּנֶיךָ לַהֲבִיאֲךָ
לָתֶת־לְךָ אֶת־אַרְצָם נַחֲלָה כַּיּוֹם הַזֶּה׃ 39 וְיָדַעְתָּ הַיּוֹם
וַהֲשֵׁבֹתָ אֶל־לְבָבֶךָ כִּי יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל
וְעַל־הָאָרֶץ מִתָּחַת אֵין עוֹד׃ 40 וְשָׁמַרְתָּ אֶת־חֻקָּיו וְאֶת־
מִצְוֹתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם אֲשֶׁר יִיטַב לְךָ וּלְבָנֶיךָ

gottesb. Vortr., p. 127). Il va sans dire que, malgré ces nombreux témoignages, il n'y a pas lieu de corriger le texte massoréthique. Ou les anciens n'ont pas compris la beauté du texte, ou ils ont cédé à un scrupule exagéré qui leur faisait voir là une ombre d'anthropopathie. — On a fait la remarque assez curieuse que ce verset contient *tout l'alphabet hébreu*. Il en est de même de l'Exode, ch. XVI, v. 16.

(1) Littéralement, selon la version commune : « Tu as été rendu témoin (de ces faits), afin d'apprendre que etc. » Ellipse un peu dure et système contraire à l'accentuation, dont on ne doit pas s'écarter sans nécessité.

(2) Selon Maïmonide (*M.-T.*, hilkh. *Yeçôdé-hatt.* I, 4) : « qu'il n'y a point d'autre *être* », Dieu seul ÉTANT dans le sens rigoureux du mot. Cela est vrai philosophiquement, mais peu vraisemblable comme exégèse.

(3) C.-à-d. à la fois pour instruire ton ignorance et pour imposer son autorité à tes instincts d'indépendance. — La vérité est divine et éternelle, bien que l'appareil dont elle s'entoure quelquefois soit matériel et périssable. Les effets visibles sont sur la terre, la cause latente est au ciel... Celui qui ne verrait dans ce verset qu'une puérile antithèse, l'aurait lu bien superficiellement.

(4) « Sa postérité après lui. » אבתיך est un pluriel distributif : *chacun*

à vos yeux ? 35. Toi, tu as été initié à cette connaissance [1] : — que l'Éternel seul est Dieu, *qu'*il n'en est point d'autre [2]. 36. Du haut du ciel il t'a fait entendre sa voix pour te discipliner [3] ; sur la terre il t'a fait voir son feu imposant, et du milieu de ce feu tu as entendu ses paroles. 37. Et parce qu'il a aimé tes ancêtres, il a adopté leur postérité après eux [4] ; et il t'a fait sortir sous ses yeux [5], par sa toute-puissance, de l'Égypte, 38. Pour déposséder, à ton profit, des peuples plus grands et plus forts que toi ; pour te conduire dans leur pays et te le donner en héritage, comme *tu le vois* aujourd'hui [6]. 39. Reconnais à présent, et imprime-*le* dans ton cœur [7], que l'Éternel seul est Dieu, dans le ciel en haut comme ici-bas sur la terre, — qu'il n'en est point d'autre ! 40. Et tu observeras ses lois et ses préceptes, que je t'impose aujourd'hui [8], pour ton bonheur et pour celui

de tes ancêtres. — Plusieurs commencent l'apodose, ou membre conséquent, à l'incise suivante. C'est aussi l'avis des prosodistes, mais non pas, croyons-nous, celui de la logique.

(5) Litt. *devant lui*, en sa présence, c.-à-d. sous sa direction ; ou même *par sa face*, comme Ex. XXXIII, 14 et note, c.-à-d. par lui-même et, s'il est permis de le dire, en personne. Comp. encore Ex. XIII, 21. — Cette phrase, remarque judicieusement le Biour, correspond au v. 34, et la précédente au v. 33.

(6) Par un commencement d'exécution (*Raschb.* et *Ibn-Ez.*) ; cf. III, 21. M. Cahen, d'après cette expression, trouve « bien plus probable que ce document est écrit longtemps après la conquête. » Nous trouvons, nous, la supposition non-seulement improbable, mais absurde. Si כיום הזה n'a de sens qu'après la mort de Moïse, comment le prétendu faussaire, auteur du *document*, aurait-il commis la faute grossière de prêter ces mots et ce verset à Moïse ?

(7) Propr. fais-le revenir (souvent) dans ton cœur, pour te l'inculquer. Il y a, sauf comparaison, quelque chose d'analogue à cette figure dans l'acception familière du mot *ruminer*.

(8) Cette observance est la conséquence naturelle de la « reconnaissance » qui précède, et elle-même aura pour conséquence ce qui va suivre.

אַחֲרֶיךָ וּלְמַעַן תַּאֲרִיךְ יָמִים עַל־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ כָּל־הַיָּמִים׃ פ

* 41 אָז יַבְדִּיל מֹשֶׁה שָׁלֹשׁ עָרִים בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרָחָה
שָׁמֶשׁ׃ 42 לָנֻס שָׁמָּה רוֹצֵחַ אֲשֶׁר יִרְצַח אֶת־רֵעֵהוּ בִּבְלִי־
דַעַת וְהוּא לֹא־שֹׂנֵא לוֹ מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם וְנָס אֶל־אַחַת
מִן־הֶעָרִים הָאֵלֶּה וָחָי׃ 43 אֶת־בֶּצֶר בַּמִּדְבָּר בְּאֶרֶץ הַמִּישֹׁר
לָרְאוּבֵנִי וְאֶת־רָאמֹת בַּגִּלְעָד לַגָּדִי וְאֶת־גּוֹלָן בַּבָּשָׁן
לַמְנַשִּׁי׃ 44 וְזֹאת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר־שָׂם מֹשֶׁה לִפְנֵי בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל׃ 45 אֵלֶּה הָעֵדֹת וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר דִּבֶּר
מֹשֶׁה אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּצֵאתָם מִמִּצְרָיִם׃ 46 בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן

* שלישי V. 43. לראובני, ע׳ לעיל ג׳ ט״ז

(1) Physique, comme individu; et surtout politique, comme nation. Cf. Ex. xx, 12 et note. Remarquez que Moïse, en disant ולמען, non למען, distingue cette récompense de la précédente; d'où il suit que cette dernière signifie ou du moins implique autre chose que le bonheur temporel, et que nous avons ainsi, dans le Pentateuque, un indice de plus en faveur de la vie future.

(2) Donation conditionnelle, et révocable pour cause d'ingratitude ou d'inexécution des clauses, comme les donations humaines (*Code Nap.*, art. 953), et comme il résulte de ce verset même. Seulement, la révocation ici n'est qu'une suspension, parce que la justice de Dieu est tempérée par sa miséricorde et que celle-ci est toujours acquise à la pénitence d'Israël, enfant des patriarches.

(3) Après cette première allocution (I, 7—IV, 40), qui n'est, comme nous l'avons remarqué, qu'un préliminaire, une sorte d'introduction au Deutéronome proprement dit, et qui fut prononcée (I, 4; III, 12 s.) après la conquête de la Transjordanie. Il nous avait été enjoint (Nomb. XXXV, 14) de désigner trois villes de refuge dans cette région; le moment est venu de le faire, et personne n'est mieux qualifié pour cela que Moïse. Il désigne donc *nominalement* ces villes, sauf leur affectation *réelle* par Josué après la conquête de la Palestine. Le paragraphe 41-43 est donc bien à sa place, et c'est par une supposition toute gratuite qu'on y a vu une interpolation. V. Nomb. p. 585, n. 8, et, pour la fin de ce verset, *ib.* p. 290, n. 3.

de tes enfants, et afin que ton existence [4] se prolonge sur cette terre que l'Éternel ton Dieu te donne à perpétuité [2]. »

* 41. C'est alors [5] que Moïse réserva trois villes en deçà du Jourdain, à l'orient solaire, 42. Pour servir de refuge au meurtrier, qui ferait mourir son prochain sans préméditation et sans avoir été précédemment [4] son ennemi ; il devait fuir dans une de ces villes pour sauver sa vie. 43. *C'étaient :* Bétser, dans le désert, dans le plat pays [5], appartenant à la tribu de Ruben ; Râmôth, en Galaad, à la tribu de Gad, et Gôlân', dans le Basan, à celle de Manassé... 44. Or, ceci [6] est la doctrine que Moïse exposa aux enfants d'Israël. 45. Ces mêmes avertissements, lois et règlements, que Moïse avait donnés aux enfants d'Israël après leur sortie d'Égypte, 46. *Il*

* 3me Parasehah.

(1) « D'hier (ni) d'avant-hier. » — Cette mesure a lieu en conformité de la loi Nomb. XXXV, 9 s. ; sans préjudice des trois autres villes, et même des six, qui devaient être ultérieurement ou éventuellement désignées (*inf.* XIX, 1 s. et 8 s.).

(2) Dans le pays de plaine », *V.* p. 37, n. 6. Il faut se garder de confondre cette ville avec *Botsrah*, capitale de l'Idumée, ainsi qu'avec la *Bostra* des Grecs et des Romains, cette célèbre « métropole de l'Arabie », comme l'appellent les Pères de l'Église. — *Râméth* ou Râmath-Mitspeh, une des principales villes du canton de Gad, était située près du Jaboc ; et *Gôlân'*, qui a donné son nom à la Gaulanitide, est probablement le Djolân actuel, à l'est du Jourdain supérieur et du lac de Tibériade. Mais on ne saurait déterminer avec certitude la position d'aucune de ces trois villes.

(3) Le *vav* annonce un nouvel ordre d'idées, à peu près comme nous dirions : « Voici maintenant... » Ceci se rapporte donc probablement à ce qui suit, c.-à-d. à la longue allocution, ou plutôt à la série d'allocutions, qui commencent au ch. V et ne se terminent qu'à la fin du ch. XXVI ou même, si l'on veut, du ch. XXX. Contexte : « Ce qu'on va lire forme la doctrine (lois civiles et religieuses, exhortations, prédictions) que Moïse exposa aux Hébreux,... (46) dans la Transjordanie, ci-devant domaine de Sichôn et d'Og ; et cela après qu'on les eut vaincus, (47 s.) et qu'on se trouva ainsi en possession de toute la contrée. » — Ce verset est le début de la formule qui se récite dans les synagogues au moment de l'*élévation* (הגבהה), lorsque la lecture publique est terminée. *V.* notre premier volume, p. LVI.

בַּנָּיָא מוּל בֵּית פְּעוֹר בְּאֶרֶץ סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר
יוֹשֵׁב בְּחֶשְׁבּוֹן אֲשֶׁר הִכָּה מֹשֶׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּצֵאתָם
מִמִּצְרָיִם : 47 וַיִּירְשׁוּ אֶת־אַרְצוֹ וְאֶת־אֶרֶץ | עוֹג מֶלֶךְ־
הַבָּשָׁן שְׁנֵי מַלְכֵי הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרָח
שָׁמֶשׁ : 48 מֵעֲרֹעֵר אֲשֶׁר עַל־שְׂפַת־נַחַל אַרְנֹן וְעַד־הַר
שִׂיאֹן הוּא חֶרְמוֹן : 49 וְכָל־הָעֲרָבָה עֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרָחָה
וְעַד יַם הָעֲרָבָה תַּחַת אַשְׁדֹּת הַפִּסְגָּה : פ

ה — * 1 וַיִּקְרָא מֹשֶׁה אֶל־כָּל־יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם
שְׁמַע יִשְׂרָאֵל אֶת־הַחֻקִּים וְאֶת־הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר אָנֹכִי
דֹבֵר בְּאָזְנֵיכֶם הַיּוֹם וּלְמַדְתֶּם אֹתָם וּשְׁמַרְתֶּם לַעֲשֹׂתָם :
2 יְהוָה אֱלֹהֵינוּ כָּרַת עִמָּנוּ בְּרִית בְּחֹרֵב : 3 לֹא אֶת־

* רביעי V. 49. הערבה, בכל הספריס הערבה, ע' הערתנו ;

(1) Pour l'exégèse du précédent verset et sa liaison avec celui-ci, nous adoptons à peu près le sentiment de Raschi. Plus litt. « ce sont les (mêmes) avertissements (ou statuts), lois etc., que Moïse etc. » Il n'est pourtant pas nécessaire d'expliquer ainsi, ni de faire, comme le veut le Biour, du v. 45 une parenthèse. Les mots בצאתם ממצרים, qui paraissent avoir motivé cette exégèse, ne sont pas plus étranges ici qu'au v. 46 et peuvent s'expliquer de la même manière.

(2) *Voir* III, 29 et note.

(3) Non certes immédiatement après ; mais l'Écrivain sacré veut dire que cet événement se place entre la sortie d'Égypte et l'entrée dans la Terre promise. Cf. I, 3-5.

(4) *En deçà* pour Moïse, *au-delà* pour nous. — Les prosodistes rapportent אשר aux deux pays et non aux deux rois, en quoi ils ont raison et nous les avons suivis ; mais ils arrêtent l'hémistiche à הירדן, en quoi ils ont tort ; car la place de l'*athnach* était visiblement sous האמרי, surtout dans leur système.

(5) Ne pas confondre avec la classique montagne de *Sion* (ציון), l'acropole de Jérusalem. — *V.* les notes II, 36 et III, 8, 9. Ce verset trace les limites du sud au nord.

les renouvela (1) au bord du Jourdain, dans la vallée qui fait face à Bêth-Peôr (2), dans le pays de Sichôn, roi des Amorréens, qui résidait à Hesbon, *et* qui fut vaincu par Moïse et les enfants d'Israël après leur sortie d'Égypte (3); 47. De sorte qu'ils prirent possession de son pays et de celui d'Og, roi du Basan (tous deux rois des Amorréens), situés en deçà du Jourdain (4), à l'orient solaire: 48. Depuis Aroêr, qui est au bord du torrent d'Arnon, jusqu'à la montagne de Siôn' (5), autrement le Hermon; 49. Et toute la Plaine (6) du côté oriental du Jourdain, jusqu'à la mer de la Plaine, sous le versant du Pisgah (7).

* Ch. V, 1. Moïse fit appel à tout Israël (8), et leur dit: « Écoute, Israël, les lois et les statuts que je vous fais entendre aujourd'hui; étudiez-les et appliquez-vous à les suivre. 2. — L'Éternel, notre Dieu, a contracté avec nous une alliance en Horeb. 3. Ce n'est pas avec nos

* 4me Paraschah.

(1) Le mot hébreu, dans les meilleures éditions, porte un métheg qui fait double emploi avec l'*accent* de la même syllabe; et Heidenheim, qui relève cette faute, l'a commise lui-même.

(2) Limites prises de l'est à l'ouest, ou plutôt au sud-ouest. *V.* les notes III, 17. — Ainsi, les Israélites avaient conquis, en deçà du fleuve, tout ce qu'il leur était donné de conquérir; il leur restait à le traverser, pour accomplir sur son autre rive la dernière et principale partie de leur mission. Avant que cette génération nouvelle aille obéir à sa destinée, il importe qu'elle la connaisse; il faut qu'elle sache d'où elle vient et où elle va, à quelles conditions elle pourra obtenir ce pays, à quelles conditions le conserver; il faut enfin que la primitive alliance soit renouvelée. C'est ce que Moïse va faire avant de mourir. Tel est le sens de cet appendice qui termine le chapitre, et qui n'est, on le voit, rien moins que superflu.

(3) ויקרא, dit le Biour, ne signifie pas ici *convoquer*, les Israélites étant déjà convoqués et présents; mais *faire appel* à l'attention. Son motif est douteux, invraisemblable en lui-même, et ne résulte en aucune façon du contexte. Son argument grammatical n'est pas meilleur: קרא, avec le datif, signifie très-souvent *convoquer*, témoin Gen. XLIX, 1; Ex. XII, 21; Jos. X, 24, XXIII, 2, etc. Toutefois, notre version peut se prêter à son système. Quoi qu'il en soit, il y a, dans cette entrée en matière, une certaine solennité qui s'explique par le contenu du chapitre, consacré principalement au rappel du Décalogue. Il était naturel que la principale série des enseignements de Moïse (notes I, 5 et IV, 44) commençât par la Loi des lois, comme avaient commencé ceux de Dieu pour la génération précédente.

אֲבֹתֵינוּ כָּרַת יְהוָה אֶת־הַבְּרִית הַזֹּאת כִּי אִתָּנוּ אֲנַחְנוּ
אֵלֶּה פֹּה הַיּוֹם כֻּלָּנוּ חַיִּים: 4 פָּנִים | בְּפָנִים דִּבֶּר יְהוָה
עִמָּכֶם בָּהָר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ: 5 אָנֹכִי עֹמֵד בֵּין־יְהוָה וּבֵינֵיכֶם
בָּעֵת הַהִוא לְהַגִּיד לָכֶם אֶת־דְּבַר יְהוָה כִּי יְרֵאתֶם מִפְּנֵי
הָאֵשׁ וְלֹא־עֲלִיתֶם בָּהָר לֵאמֹר: ס (*) 6 אָנֹכִי יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים:
7 לֹא־יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל־פָּנָי: 8 לֹא־תַעֲשֶׂה

(*) Le Décalogue, accentué selon le TAAM ELYÔN, se trouve à la fin du volume, avant les Haphtârôth.

V. 3. פה, נכ"ל פ' רפה

(1) Suppl. *seulement*, dit Raschi (cf. *inf.* XXIX, 13, 14). — Cela n'est pas nécessaire, surtout si l'on voit dans ces « pères » les générations antérieures mortes en Égypte, ou même la génération qui mourut dans le désert, et pour laquelle l'alliance s'était trouvée comme nulle et non avenue.

(2) Moïse, Josué, Caleb et tous ceux qui avaient moins de vingt ans lors de l'affaire des émissaires (Nomb. XIII et XIV), sans parler des exceptions possibles indiquées *ibid.* p. 193, n. 7. La combinaison du texte, qui exprime une sorte d'insistance emphatique, est d'une singulière et intraduisible beauté ; mais le « tous vivants », déjà vu IV, 4, est ici quelque peu exagéré. — Dans la glose haggadique citée par Raschi, et dont la source nous est inconnue, nous croyons qu'il faut remplacer רבי המורה par רבי אליעזר.

(3) S'il n'y eut pas et s'il ne put y avoir vision réelle, il y eut du moins audition directe et transmission immédiate. (*Ibn-Ezra.*) Mais la *voix* entendue par les Israélites, de quelque manière qu'on la conçoive, n'est-elle pas toujours un intermédiaire, שליחי ? Quoi qu'il en soit, la déclaration de Moïse a une importance qu'on ne saurait, selon nous, ni méconnaître ni atténuer. Les termes de ce verset, presque identiques à ceux que l'Écriture emploie à propos de Moïse lui-même (Ex. XXXIII, 11 et *inf.* XXXIV, 10), semblent confirmer l'assertion de plusieurs théologiens : que les Israélites, soit par l'influence de Moïse (*Albo*, *V.* Nomb. p. 157, n. 5), soit par suite de leur préparation antérieure (*Khozari*, I, 87, cf. Ex. XIX, 10, 11), avaient atteint le degré de la « prophétie » par excellence lorsqu'ils assistèrent à la scène du Décalogue. Du reste, ce prodige eut lieu surtout parce qu'il était nécessaire ; mais il ne l'était qu'une fois, et il était trop en dehors de la nature et de notre état intellectuel pour pouvoir durer. Les Hébreux le sentirent bien eux-mêmes, comme l'atteste leur démarche ultérieure *inf.* 20 s.

(4) Nous avons déjà vu que cette expression, dans la bouche de Moïse, est souvent vague et n'indique qu'un à-peu-près. Nachmanide, la prenant à

pères (1) que l'Éternel a contracté cette alliance ; c'est avec nous-mêmes (2), nous qui sommes ici, aujourd'hui, tous vivants. 4. C'est face à face (3) que l'Éternel vous parla sur la montagne, du sein de la flamme... 5. (Je me tenais, en ce temps-là (4), entre l'Éternel et vous, pour vous exposer la parole de l'Éternel ; parce que, terrifiés par la flamme, vous n'approchâtes point de la montagne (5)) ; et il disait :

6 (I). « Je suis l'Éternel, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du » pays d'Égypte, d'une maison d'esclavage. 7 (II). Tu » n'auras point d'autre dieu que moi (6). 8. Tu ne te feras

la lettre, et déférant à un dire talmudique déjà rapporté (Ex., p. 181, note), soutient que Moïse nous a transmis même le Décalogue, moins les premières paroles ; ce qui paraît incompatible avec le verset précédent, l'Exode XX, 16 s. et tout le contexte ci-après 19 s. D'autres expliquent : *avant le Décalogue*, allusion aux discours de l'Exode XIX ; mais ils oublient la fin du présent verset. Nous croyons, avec Ibn-Ezra, que Moïse veut dire *après le Décalogue*, et fait allusion aux lois qui l'ont suivi. Son but, ajouterons-nous, est de prévenir une objection : « J'ai été, il est vrai, l'intermédiaire de Dieu auprès de vous depuis la Révélation, et cela sur votre propre demande (כי יראתם וגו') ; mais la Révélation elle-même vous est arrivée directement, dans les termes que je vais rappeler. » *V.* note suivante.

(1) « Vous ne montâtes point sur la montagne. » Ils avaient donc le droit d'y monter, et la crainte seule les en écarta volontairement. Or, l'accès du Sinaï, pendant toute la promulgation du Décalogue, avait été positivement interdit (Ex. XIX, 12 et 21 s.). Ceci se passe donc après, et réfute une fois de plus le système de Nachmanide. — Ce verset, on le voit, forme une phrase incidente, que nous croyons avoir suffisamment motivée. Nous fermons la parenthèse à בהר, rapportant לאמר au v. 4. Pseudojonathan et Onqelos (selon Luzzatto, *Philox.* p. 70) : « lorsqu'il disait », version inadmissible d'après ce que nous venons d'établir, et d'ailleurs désavouée par la grammaire. Nachmanide : « en (le) disant », c.-à-d. comme vous me l'avez déclaré vous-mêmes (*inf.* 21 s.). Également contraire à l'esprit de la langue. — Pour le commentaire du Décalogue, nous renvoyons aux notes de l'Exode, pp. 183-192. On remarquera ici, comme en d'autres lois répétées par le Deutéronome, un certain nombre de variantes (changements et additions), les unes indifférentes, dues sans doute à ce que Moïse cite de mémoire et après un intervalle de quarante ans ; les autres plus graves, évidemment volontaires, et que nous motiverons en leur lieu. Au surplus, les deux tirades, dans le texte massoréthique, offrent le même système de pauses traditionnelles et de prosodie double, et nous avons adopté, pour leur agencement dans ce volume, le même plan que dans l'Exode. *Voir* encore, au sujet des deux accentuations, la note *inf.* v. 17.

(6) Communément : « d'autres dieux devant ma face. » C'est plus

לְךָ פֶּסֶל כָּל־תְּמוּנָה אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וַאֲשֶׁר בָּאָרֶץ
מִתָּחַת וַאֲשֶׁר בַּמַּיִם מִתַּחַת לָאָרֶץ: 9 לֹא־תִשְׁתַּחֲוֶה
לָהֶם וְלֹא תָעָבְדֵם כִּי אָנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֵל קַנָּא פֹקֵד
עֲוֹן אָבוֹת עַל־בָּנִים וְעַל־שִׁלֵּשִׁים וְעַל־רִבֵּעִים לְשֹׂנְאָי:
10 וְעֹשֶׂה חֶסֶד לַאֲלָפִים לְאֹהֲבַי וּלְשֹׁמְרֵי מִצְוֹתָי: ס 11 לֹא
תִשָּׂא אֶת־שֵׁם־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לַשָּׁוְא כִּי לֹא יְנַקֶּה יְהוָה
אֶת אֲשֶׁר־יִשָּׂא אֶת־שְׁמוֹ לַשָּׁוְא: ס 12 שָׁמוֹר אֶת־
יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ: 13 שֵׁשֶׁת
יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל־מְלַאכְתֶּךָ: 14 וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי
שַׁבָּת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא־תַעֲשֶׂה כָל־מְלָאכָה אַתָּה ו

v. 10. מִצְוָתִי קרי

conforme au sens grammatical, mais moins rationnel et moins plausible en soi.

(1) « Une figure quelconque. » Texte : כל, dans l'Exode וכל. Ce dernier est nécessairement sous la dépendance du verbe, partant coordonné et synonyme à פסל ; mais כל peut être complément de ce dernier, et le sens serait : « Tu ne te feras point le simulacre d'une figure (= d'une créature) quelconque », ce qui se lierait mieux avec la suite. — C'est par erreur que Heidenheim, dans la colonne du *taam tachtón*, met un *peciq* après פסל : il n'en faut que dans le système du *taam élyón*.

(2) Devant ces images, ou, d'après ce que nous venons de dire, Devant les êtres représentés par elles et plus détaillés IV, 16-19. — תָּעָבְדֵם, futur qal, pour תַּעַבְדֵם, les *o* substitués par euphonie aux *a* (*V.* Qimchi, *Mikhlôl*, éd. Rittenberg, f. 37 *a*). Gesenius et Winer le mettent au hoph'al : « tu ne seras pas fait adorer elles », tu ne te laisseras pas induire à les adorer. Ce serait plus régulier comme forme, mais c'est une construction impossible.

(3) ועל, Ex. על. Dans l'Exode, בנים signifie les *descendants ;* ici il n'indique que la seconde génération, les *enfants* proprement dits.

(4) Le qeri comme dans l'Exode ; kethibh : מִצְוָתוֹ, « sa loi », leçon vicieuse, puisqu'elle jure avec les premières personnes qui précèdent.

(5) שמור, Ex. זכור. Cette variante est célèbre, et les deux mots, selon

» point d'idole, l'image de quoi que ce soit [1] dans le
» ciel en haut, ni en bas sur la terre, ni dans les eaux
» au-dessous de la terre. 9. Tu ne te prosterneras point
» devant elles [2], tu ne les adoreras point ; car moi seul,
» l'Éternel, je suis ton Dieu, — Dieu jaloux, qui poursuis
» le crime des pères sur les enfants, même sur [3] la
» troisième et la quatrième génération, pour ceux qui
» m'offensent ; 10. Et qui étends mes faveurs à la mil-
» lième, pour ceux qui m'aiment et gardent mes com-
» mandements [4].

11 (III). » Tu n'invoqueras point le nom de l'Éternel
» ton Dieu à l'appui du mensonge ; car l'Éternel ne lais-
» sera point impuni celui qui invoque son nom pour le
» mensonge.

12 (IV). » Observe [5] le jour du Sabbat pour le sanc-
» tifier, comme te l'a prescrit l'Éternel ton Dieu [6].
» 13. Durant six jours tu travailleras, et t'occuperas de
» toutes tes affaires ; 14. Mais le septième jour est la
» TRÊVE de l'Éternel ton Dieu : tu ne feras [7] aucun tra-

la légende talmudique (*Mekhilta*, sect. YITRÔ, cf. Talm. ר״ה, 27 *a* et *Schebhouôth*, 20 *b*), auraient été, l'un comme l'autre et à la fois, prononcés par Dieu même : miracle bizarre, qu'il faudrait, pour être conséquent, étendre à toutes les variantes. Rationnellement, on peut admettre que MOISE ne veut que renchérir sur la formule employée par Dieu, et cela pour mieux nous inculquer la sainteté du repos sabbatique. Luzzatto, dans le *Mischtaddél*, identifie en quelque sorte les deux mots en expliquant שמור comme XVI, 1, et distingue finement cette acception de celle qu'il a dans Isaïe, LVI, 6.

(6) Soit dans le Décalogue de l'Exode, soit précédemment à l'occasion de la manne (Ex. XVI, 23) ; selon le Talmud, à la station de Mârah, *V. ib.* p. 143, n. 8. — Ce membre de phrase manque dans l'Exode ; et il est remarquable que les trois endroits où il figure ici, et où MOISE invoque expressément l'autorité de Dieu (VV. 12, 15, 16), soient précisément ceux qui offrent les variantes les plus considérables.

(7) « Tu n'y feras », d'après les Samaritains, les Septante, la Vulgate et la version syriaque. De même dans l'Exode. — Le texte offre ici une anomalie remarquable et presque unique, que personne, à notre connaissance, n'a encore signalée : le changement de voyelle (ובתֶך pour ובתֵך) par l'influence d'un accent conjonctif. On peut l'expliquer, soit par la force du sens, qui exigerait en effet une certaine pause, soit par l'analogie du passage correspondant de l'Exode, où l'accent est *disjonctif* et le changement de

וּבִנְךָ־וּבִתֶּךָ וַעַבְדְּךָ־וַאֲמָתְךָ וְשׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וְכָל־בְּהֵמְתֶּךָ
וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ כָּמוֹךָ׃
15 וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֹּצִאֲךָ יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרֹעַ נְטוּיָה עַל־כֵּן צִוְּךָ יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת׃ ס 16 כַּבֵּד אֶת־
אָבִיךָ וְאֶת־אִמֶּךָ כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְמַעַן יַאֲרִיכֻן
יָמֶיךָ וּלְמַעַן יִיטַב לָךְ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
נֹתֵן לָךְ׃ ס 17 לֹא תִרְצָח ס וְלֹא תִנְאָף ס וְלֹא
תִגְנֹב ס וְלֹא־תַעֲנֶה בְרֵעֲךָ עֵד שָׁוְא׃ ס 18 וְלֹא

14. V. ועבדך, כ"מ ועבדך

voyelle régulier, sinon obligatoire. (Nous avons relevé une double anomalie de ce genre au mot אני, Hapht. VI de la Genèse, p. 479, n. 5.)

(1) Litt. afin que ton... se reposent etc. Cf. Ex. XXIII, 12. Ce verset et le suivant offrent le plus de dissemblance avec le texte de l'Exode. Là עבדך, ici ועבדך; ici, en plus, le *bœuf*, l'*âne*, et tout le dernier membre de la phrase: celui-ci, sans doute, comme transition au verset suivant, qui est entièrement nouveau. On conçoit d'ailleurs que Moïse insiste davantage sur l'*esclave*, en raison même du mépris où le tenaient les législations antiques, lesquelles faisaient bon marché de sa vie, à plus forte raison de sa santé et de son repos. Quant à la protection accordée aux animaux, *V. inf.* XXV, 4, note.

(2) Ce verset manque dans le premier Décalogue, et le verset parallèle de l'Exode manque ici. D'après l'Exode XX, le Sabbat est un souvenir historico-religieux, il nous rappelle la création du monde; d'après le Deutéronome et l'Exode XXIII, il est de plus le jour de l'humanité, le signal du repos de l'esclave. C'est là, du moins, le sens qui frappe tout d'abord, et qu'on y trouve communément. *V.* aussi la note *inf.* XV, 15. Mais la fin du verset, peu logique dans cette hypothèse, nous force d'en chercher une autre, et nous croyons y voir en effet un magnifique symbole. « Dieu, dit Moïse, nous impose le Sabbat pour nous rappeler la sortie d'Égypte. » Et de fait, le repos après le travail, la délectation en Dieu après les tribulations quotidiennes de l'existence, n'est-ce pas la liberté après l'esclavage? L'âme, emprisonnée durant six jours dans la vie physique, et condamnée au travail matériel pour la sustenter, ne semble-t-elle pas, le septième jour, respirer

» vail, toi, ton fils ni ta fille, ton esclave ni ta servante,
» ton bœuf, ton âne ni tes autres bêtes, non plus que
» l'étranger qui est dans tes murs ; car ton esclave et ta
» servante doivent se reposer [1] comme toi. 15. Et tu
» te souviendras que tu fus esclave au pays d'Égypte, et
» que l'Éternel ton Dieu t'en a fait sortir d'une main puis-
» sante et d'un bras étendu : c'est pourquoi l'Éternel ton
» Dieu t'a prescrit d'observer le jour du Sabbat [2].

16 (V). » Honore ton père et ta mère, comme te l'a
» prescrit l'Éternel ton Dieu [3] ; afin de prolonger tes
» jours et de vivre heureux sur la terre que l'Éternel ton
» Dieu te destine.

17 (VI). » Ne commets point d'homicide ;

(VII) » Ne commets point d'adultère ;

(VIII) » Ne commets point de larcin,

(IX) » Et ne porte point contre ton prochain un faux [4]
» témoignage.

dans une émancipation sublime, en se livrant tout entière à la pensée religieuse? Or, la sortie d'Égypte est une frappante image de cet affranchissement moral, qui est lui-même, dit très-justement le Talmud, une image affaiblie et comme un avant-goût des joies de l'éternité. *V.* Albo, III, 26, et notre *Guide du Croyant*, pp. 18-23. *Voy.* surtout l'ingénieux commentaire de Maïmonide (*G. des Ég.* II, 31), qui peut se résumer ainsi : La loi du Sabbat a deux causes, d'où dérivent deux conséquences : 1° « Dieu a créé l'univers en six jours, *c'est pourquoi il a sanctifié le septième* » (Exode) ; 2° « Dieu nous a délivrés de l'Égypte, *c'est pourquoi il nous a ordonné* spécialement, à nous Israélites, *de le célébrer* » (Deutéronome).

(1) *Voir* v. 12, n. 6. Cette incise manque dans l'Exode, ainsi que ולמען ייטב לך. Cette dernière, que nous avons précédemment (IV, 40) étendue à la vie future, ne saurait, d'après la syntaxe et l'accentuation, s'y appliquer ici, comme le veut une opinion mentionnée par Ibn-Ezra. Citons ici le mot étonnant d'un talmudiste qui, interrogé par son collègue sur le motif de cette divergence, lui répondit : « Avant de me demander pourquoi le Deutéronome porte ייטב, demande-moi s'il le porte en effet ; car, pour moi, je l'ignore » (tr. *B. qammâ*, ff. 54-55). Réponse étrange, nous le répétons, mais que, par cela même, nous hésitons à prendre au pied de la lettre.

(4) שוא ; dans l'Exode : שקר, *mensonger*, synonyme indifférent, au témoignage des targoumim, qui rendent l'un et l'autre par le même terme. De plus, dans l'Exode, ces quatre commandements ne sont pas liés, comme ici, par la conjonction *et* ; ce que S. Hanau (צרורי תפלה, N° 325) explique

תַּחְמֹד אֵשֶׁת רֵעֶךָ ס וְלֹא תִתְאַוֶּה בֵּית רֵעֶךָ שָׂדֵהוּ וְעַבְדּוֹ
וַאֲמָתוֹ שׁוֹרוֹ וַחֲמֹרוֹ וְכֹל אֲשֶׁר לְרֵעֶךָ : ס * 19 אֶת־
הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה דִּבֶּר יְהוָה אֶל־כָּל־קְהַלְכֶם בָּהָר מִתּוֹךְ
הָאֵשׁ הֶעָנָן וְהָעֲרָפֶל קוֹל גָּדוֹל וְלֹא יָסָף וַיִּכְתְּבֵם עַל־שְׁנֵי
לֻחֹת אֲבָנִים וַיִּתְּנֵם אֵלָי : 20 וַיְהִי כְּשָׁמְעֲכֶם אֶת־הַקּוֹל
מִתּוֹךְ הַחֹשֶׁךְ וְהָהָר בֹּעֵר בָּאֵשׁ וַתִּקְרְבוּן אֵלַי כָּל־רָאשֵׁי

* חמישי

assez ingénieusement. D'après ce célèbre grammairien, le présent Décalogue est au premier ce que le *qeri* est au *kethibh*, la leçon parlée à la leçon écrite. Le premier Décalogue est le code même des dix commandements, tels qu'ils devaient figurer sur les saintes Tables, en *dix* phrases légales, abstraction faite de leur disproportion, tel commandement n'ayant que deux mots, tel autre en ayant jusqu'à cinquante-cinq ; le second Décalogue est en récit, il est *raconté* par Moïse, et se divise naturellement d'après les règles ordinaires de la phraséologie et de la prosodie. Dans ce système, les articles VI à IX, qui forment quatre phrases légales ou graphiques (כתיב), n'en font qu'une à la lecture (קרי) ; de là la conjonction qui les unit. Il en résulte encore ces deux conséquences : 1° que le טעם עליון ne convient qu'au premier Décalogue (et c'est pour cela même, selon Hanau, qu'on l'appelle ainsi : עליון=הקנ"ה) ; 2° que, nonobstant l'usage des synagogues, l'un comme l'autre Décalogue devraient, en toute circonstance, être récités d'après le ט' תקעין, de même que, dans la prononciation des mots, l'on ne tient jamais compte que du *qeri*. Nous ferons aussi remarquer que la plupart des éditions commettent une inconséquence lorsque, dans l'Exode, elles scindent ces quatre préceptes en autant de versets, d'après le système *élyon*, tandis qu'elles décomposent chacun des autres d'après le système opposé.

(¹) Dans l'Exode, la « maison » d'abord, la « femme » ensuite ; dans la seconde phrase, « convoite » pour « désire » ; enfin, le « champ » manque. Cette variante, et peut-être les autres, sont indifférentes, si l'on considère que les deux phrases ne forment qu'un seul précepte (Ex. p. 191, n. 6), et que les derniers mots comprennent tout. Toutefois, on peut se rendre compte et de la transposition de אשת et de l'emploi de תתאוה. Le simple désir (תאוה) conduit à la convoitise (המד), et celle-ci au vol ; d'autre part, le vol de la femme ou l'adultère est le plus criminel de tous. Moïse, voulant interdire même le simple *désir*, même à l'égard de la *chose* d'au-

18 (X). » Ne convoite point la femme de ton prochain,
» Et ne désire la maison de ton prochain ni son
» champ [1], son esclave ni sa servante, son bœuf ni son
» âne [2], ni rien de ce qui est à ton prochain. »

* 19. » Ces paroles, l'Éternel les adressa à toute votre assemblée sur la montagne, du milieu des feux, des nuées et de la brume, d'une voix puissante, sans *y rien* ajouter [3]; puis il les écrivit sur deux tables de pierre, qu'il me remit [4]. 20. Or, quand vous eûtes entendu cette voix *sortir* du sein des ténèbres et *vu* cette montagne en feu [5], vous vîntes tous à moi, — les chefs de

* 5me Paraschah.

trui, devait donc, d'après les lois de la gradation, commencer par la *convoitise* appliquée à la *femme* du prochain.

(2) שורו, Ex. ושורו. Ibn-Ezra (*ad* Ex. xx, 1) dit que le bœuf et l'âne sont placés ici *avant* les esclaves, et se donne beaucoup de mal pour expliquer cette prétendue interversion. Une erreur aussi grossière aurait lieu de nous surprendre, si nous ne savions déjà que la paternité d Ibn-Ezra, à l'endroit de ce commentaire, est très-suspecte. Son exubérance inusitée, chez un écrivain si concis, vient confirmer encore ce que nous avons dit à ce sujet dans le Lévitique, p. 53, n. 11. — Sur certains calculs assez curieux dont le texte du Décalogue a été l'objet, *V.* l'*Aroûkh* de R. Nathan, v° תפלה I, et le commentaire de Heidenheim dans son *Machazor de Pentecôte*, f. 72. On a plusieurs fois essayé, dans des catéchismes et autres ouvrages religieux, de déduire respectivement du Décalogue tous les 613 préceptes de la loi mosaïque. La première et la plus importante de ces tentatives est le מאמר הזכל de R. Éliézer ben Nathan (*al.* Samuel ben Jehouda), Crémone 1557 et Rœdelheim 1804.

(3) Je vous les ai rapportées fidèlement quant au sens, sinon dans leur teneur littérale. Ou mieux (*Ibn-Ez.* et *Mend.*): Il n'édicta pas directement d'autres lois, et cela sur votre propre demande vv. 20 s. Raschbam : « D'une voix éclatante et qui ne se renouvela plus » depuis ; ou (selon les targoumîm, conséquents avec eux-mêmes, *V.* Nomb. p. 158, n. 1) « qui ne cessa pas », qui se soutint sans interruption, tout d'une haleine. Ces deux dernières versions paraissent les moins plausibles, bien qu'appuyées par l'accentuation et par le Talmud (tr. *Synhéd.* 17 *a*, etc.).

(4) Cf. iv, 13, et *Voy.* pour de plus amples détails *inf.* ix, 9 s. et x, 1-5.

(5) Nous traduisons comme la Vulgate et supposons והר כו' sous la dépendance du verbe « entendre », par un zeugma inverse de celui de l'Exode (xx, 15), où les קולות sont régis par le verbe « voir. » Au reste, cette incise peut s'analyser par le nominatif absolu : « la montagne étant en feu; tandis que la montagne était en feu. »

שִׁבְטֵיכֶם וְזִקְנֵיכֶם׃ 24 וַתֹּאמְרוּ הֵן הֶרְאָנוּ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ
אֶת־כְּבֹדוֹ וְאֶת־גָּדְלוֹ וְאֶת־קֹלוֹ שָׁמַעְנוּ מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הַיּוֹם
הַזֶּה רָאִינוּ כִּי־יְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם וָחָי׃ 22 וְעַתָּה
לָמָּה נָמוּת כִּי תֹאכְלֵנוּ הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת אִם־יֹסְפִים ו
אֲנַחְנוּ לִשְׁמֹעַ אֶת־קוֹל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ עוֹד וָמָתְנוּ׃ 23 כִּי
מִי כָל־בָּשָׂר אֲשֶׁר שָׁמַע קוֹל אֱלֹהִים חַיִּים מְדַבֵּר מִתּוֹךְ־
הָאֵשׁ כָּמֹנוּ וַיֶּחִי׃ 24 קְרַב אַתָּה וְשְׁמָע אֵת כָּל־אֲשֶׁר
יֹאמַר יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְאַתָּה ו תְּדַבֵּר אֵלֵינוּ אֵת כָּל־אֲשֶׁר
יְדַבֵּר יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֵלֶיךָ וְשָׁמַעְנוּ וְעָשִׂינוּ׃ 25 וַיִּשְׁמַע

V. 22. תאכְלנו, כ״ל תאכֻלנו — V. 23. שמע, בכ״ל נסת לקור

(¹) Explicatif ou restrictif : « *Vous*, c.-à-d. vos chefs, qui vous représentaient et qui parlèrent en votre nom. » — Les « anciens » sont probablement le Conseil de ce nom, la *Gérousie*, comme traduisent les Septante, si toutefois ce Conseil existait déjà à cette époque.

(²) Il est à peine besoin de faire remarquer que « nous avons vu » porte principalement sur le dernier verbe : « Nous avons éprouvé *ou* reconnu que l'homme peut rester vivant après avoir entendu le verbe divin... mais cette épreuve renouvelée ou prolongée nous tuerait. » La manifestation de la Divinité avait produit sur les Hébreux une commotion analogue au coup de foudre. — On serait tenté de croire que אלהים, opposé à ה׳אלהינו, signifie *un dieu* quelconque ; mais *V.* le v. 23. Supposé d'ailleurs que les Israélites fussent capables d'émettre une hérésie religieuse et philosophique, Moïse n'était pas homme à la redire, et Dieu ne l'eût pas approuvée comme il le fera vv. 25 s.

(³) Nous suivons l'accentuation. Construction des Septante : « Pourquoi mourrions-nous ? car ce grand feu nous anéantira si nous continuons etc., et nous mourrons. » Dans l'un comme dans l'autre système, il y a, ce semble, une corrélation mystérieuse, peut-être même identité, entre ce feu et la voix divine. Quant à préciser ce rapport, les témoins de l'événement auraient peut-être pu le faire ; la postérité doit y renoncer.

(⁴) Moïse confirme ainsi aux Israélites, par leur propre aveu, la remarque qu'il avait faite précédemment (IV, 33). — מי כל בשר, sorte de surcharge qui peut s'expliquer par l'ellipse : מי בכל בשר, ou se traduire littéralement

vos tribus et vos anciens [1], 21. En disant : « Certes, l'Éternel notre Dieu nous a révélé sa gloire et sa grandeur, et nous avons entendu sa voix au milieu de la flamme ; nous avons vu aujourd'hui Dieu parler à l'homme et celui-ci vivre [2] ! 22. Mais désormais, pourquoi nous *exposer à* mourir, consumés par cette grande flamme [3] ? Si nous entendons une fois de plus la voix de l'Éternel notre Dieu, nous sommes morts. 23. Car est-il une seule créature qui ait entendu, comme nous, la voix du Dieu vivant parler du milieu du feu, — et soit demeurée vivante [4] ? 24. Va toi-même et écoute tout ce que dira l'Éternel notre Dieu ; et toi encore [5] tu nous rapporteras tout ce que l'Éternel notre Dieu t'aura dit, et nous *l'*entendrons [6], et nous obéirons. »

« quelle créature quelconque ? » Vulgate : *Quid est omnis caro, ut audiat ... et possit vivere ?* Contre-sens manifeste. — חיים, pluriel, est purement emphatique comme אלהים lui-même, car il n'y a pas plusieurs *dieux vivants.*

(2) ואתָּ pour וְאַתָּה, cf. Nomb. XI, 15 et note ; Éz. XXVIII, 14. Le Biour explique cette apocope par le contact du *tav* de תדבר. Voilà une euphonie qui ressemblerait assez à une cacophonie, et qui d'ailleurs ne saurait s'appliquer aux deux autres passages. Pour la glose du midrasch et de Raschi, qui métamorphose Moïse en femme (en dépit du masculin תדבר), elle ne soutient pas l'examen, quoique Sforno et Heidenheim (dans le *Habhan. hammiq.*) fassent d'incroyables efforts pour la justifier. On peut considérer אתָּ soit comme un archaïsme, qui se retrouve dans l'araméen אנתָּ, soit comme une forme mutilée et incorrecte produite par l'émotion de ceux qui parlent, émotion qui donne à la parole quelque chose de haletant et de saccadé. Cette dernière raison, toutefois, ne s'appliquerait pas au verset d'Ézéchiel. — Au surplus, on trouve encore אתָּ au masculin dans cinq autres passages (*Voy.* Frensdorff, das Buch Ochlah W'ochlah, p. 99, n° 111), où les Massorèthes indiquent le qeri אַתָּה, évidemment pour atténuer l'anomalie ; mais il est probable que ce sont autant de vestiges de la forme archaïque. Comme, d'autre part, הוא paraît avoir été primitivement des deux genres (cf. Ier vol., *Prélimin.* p. L), nous arriverions ainsi à ce résultat assez curieux, qu'en ancien hébreu le pronom personnel, au moins dans tout le singulier, ne possédait qu'une seule forme : אני, אתָּ, הוא.

(6) C.-à-d. nous *pourrons* l'entendre sans danger ; ou Nous *voulons* entendre (= écouter), ce qui ferait presque pléonasme avec ועשינו. Cf. Ex. XXIV, 7, note 5, où, au lieu de לעמיכו לאוכיכו, il faut lire לאוכיכו לעמיכו.

יְהוָה אֶת־קוֹל דִּבְרֵיכֶם בְּדַבֶּרְכֶם אֵלָי וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי
שָׁמַעְתִּי אֶת־קוֹל דִּבְרֵי הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר דִּבְּרוּ אֵלֶיךָ
הֵיטִיבוּ כָּל־אֲשֶׁר דִּבֵּרוּ : 26 מִי־יִתֵּן וְהָיָה לְבָבָם זֶה לָהֶם
לְיִרְאָה אֹתִי וְלִשְׁמֹר אֶת־כָּל־מִצְוֹתַי כָּל־הַיָּמִים לְמַעַן
יִיטַב לָהֶם וְלִבְנֵיהֶם לְעֹלָם : 27 לֵךְ אֱמֹר לָהֶם שׁוּבוּ
לָכֶם לְאָהֳלֵיכֶם : 28 וְאַתָּה פֹּה עֲמֹד עִמָּדִי וַאֲדַבְּרָה אֵלֶיךָ
אֶת כָּל־הַמִּצְוָה וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תְּלַמְּדֵם
וְעָשׂוּ בָּאָרֶץ אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לָהֶם לִרְשְׁתָּהּ : 29 וּשְׁמַרְתֶּם
לַעֲשׂוֹת כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֶתְכֶם לֹא תָסֻרוּ
יָמִין וּשְׂמֹאל : 30 בְּכָל־הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם
אֶתְכֶם תֵּלֵכוּ לְמַעַן תִּחְיוּן וְטוֹב לָכֶם וְהַאֲרַכְתֶּם יָמִים
בָּאָרֶץ אֲשֶׁר תִּירָשׁוּן : ו — 1 וְזֹאת הַמִּצְוָה הַחֻקִּים
וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם לְלַמֵּד אֶתְכֶם

V. 26. מי־ , כ״ל מִי — V. 28. את , כ״ל אֶת־ — V. 29. תסרו , גי׳ ממלרי תסורו

(1) Litt. « la voix de vos paroles », et ci-après : « la voix des paroles de ce peuple. » *V. sup.* p. 52, n. 1.

(2) Mot à mot : « Qui donnera (= qui fera) que leur cœur actuel soit (= reste) à eux... tous les jours ! » On voit que nous joignons ces derniers mots à והיה, qui, trop faible par lui-même, réclame en effet un complément. C'est ce qu'indique fort bien l'accentuation, et ce que n'a vu aucun traducteur. — מי יתן, hébraïsme expressif, répond à l'*utinam* des Latins, qui peut-être en dérive. Targg. לֵוִי, de l'hébreu לוּ. Ce « plût à Dieu » prononcé

25. L'Éternel entendit les paroles [1] que vous m'adressiez, et il me dit: « J'ai ouï la voix de ce peuple, les paroles qu'il t'adresse; — tout ce qu'ils ont dit est bien dit. 26. Ah! que ne conservent-ils en tout temps cette disposition [2] à me craindre et à garder tous mes commandements! Alors ils seraient heureux, et leurs enfants aussi, à jamais! 27. Va, dis-leur de rentrer dans leurs tentes; 28. Toi ensuite, tu resteras ici avec moi [3], et je te dirai toute la loi, et les statuts et les règles que tu dois leur enseigner, afin qu'ils *les* observent dans le pays dont je leur destine la possession... » 29. Ayez donc soin d'observer ce que l'Éternel votre Dieu vous impose; ne vous en écartez ni à droite ni à gauche. 30. Toute la voie [4] que l'Éternel votre Dieu vous a tracée, suivez-la; et vous vivrez heureux, et vous aurez de longs jours [5] dans le pays que vous posséderez. Ch. VI, 1. Or, voici la loi, les statuts et les règles que l'Éternel votre Dieu *m*'a ordonné de vous

par Dieu lui-même, qui *souhaite* alors qu'il pourrait *contraindre*, est à coup sûr insolite, mais ne peut étonner que ceux qui ne réfléchissent point. Dieu veut que nous fassions le bien, mais il nous laisse libres de faire le mal, et il respecte cette liberté, qui est la condition même de la responsabilité et du mérite: il est donc réduit à des *vœux*, puisque, d'après la loi qu'il a établie, notre bonheur dépend moins de lui que de nous-mêmes (*V.* ci-après x, 12; xxx, 15 s. etc.). Ce n'en est pas moins, au fond, une figure anthropomorphique, car Dieu, essentiellement impassible, n'a rien à souhaiter, rien à craindre; et il est singulier que les Targoumistes ne l'aient pas senti, eux si timorés d'ordinaire, eux qui rendront tout à l'heure cet innocent ליראה אתי par למדחל קדמי!

(3) C'est à cette invitation que Moïse a fait allusion *sup.* iv, 14 (*Raschbam*); cf. vi, 1.

(4) C.-à-d. obéissez ponctuellement, sans tergiverser et sans rien omettre. — Ou simplement pour: *toutes les voies*, d'après un hébraïsme signalé Ex. xviii, 22, etc.

(5) Longévité individuelle, constitution politique persistante (cf. Ex. xx, 12 et Lév. xxvi, 11). Ce n'est pas là, il s'en faut, une promesse purement matérielle, même abstraction faite de l'interprétation d'Ibn-Ezra et du significatif לעלם du v. 26.

לַעֲשׂוֹת בָּאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ׃
2 לְמַעַן תִּירָא אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹר אֶת־כָּל־חֻקֹּתָיו
וּמִצְוֹתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבֶן־בְּנֶךָ כָּל יְמֵי
חַיֶּיךָ וּלְמַעַן יַאֲרִכֻן יָמֶיךָ׃ 3 וְשָׁמַעְתָּ יִשְׂרָאֵל וְשָׁמַרְתָּ
לַעֲשׂוֹת אֲשֶׁר יִיטַב לְךָ וַאֲשֶׁר תִּרְבּוּן מְאֹד כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר
יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ לָךְ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ׃ פ
* 4 שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד׃ 5 וְאָהַבְתָּ

* ששי V. 4. ע׳ ד׳ רנתי

(1) Cette phrase se réfère visiblement au v. 28 ci-dessus. Il est aisé de voir que toute la tirade, depuis le v. 20 qui précède, ne fait que reproduire, en la développant et en la complétant, celle de l'Exode xx, 15-18. Elle offre un tout continu et parfaitement lié, qui jette une vive lumière sur mainte question controversée, et qui peut se simplifier comme il suit : « Les Israélites, terrifiés par la révélation directe du Sinaï, demandent pour l'avenir l'interposition de Moïse (20-24). Dieu, approuvant et leurs paroles (25) et le bon sentiment dont elles font preuve (26), dit à Moïse : C'est donc toi qui recevras désormais mes lois et qui les leur communiqueras (27, 28). Or, nous dit maintenant Moïse (1-3), ces lois que je suis chargé de vous enseigner, que vous êtes tenus de suivre, les voici... » Nous sommes ainsi conduits, par la logique du contexte, jusqu'au v. 4 et à toute la suite du livre, où pas un verset du Décalogue ne reparaîtra, non plus que dans l'Exode xx, 19 s. et chapitres suivants. Donc, l'entremise demandée et obtenue par les Hébreux ne se rapportait pas au Décalogue ; donc ils avaient entendu la loi fondamentale tout entière, directement et distinctement, quoi qu'en disent Maïmonide et le Talmud lui-même, ou, pour mieux dire, un docteur du Talmud (*Rabh Hamnouna*). Donc enfin, rien n'empêche d'admettre que, pendant le prononcé du Décalogue, Moïse était resté sur la sainte montagne.

(2) Ce complément, que le Bîour (copiant Ibn-Ezra sans le nommer) interprète avec plus d'élégance que de simplicité, s'explique très-naturellement si nous le rapportons à la première partie du verset précédent, au lieu de le rapporter à la seconde.

(3) Texte : *ta, tes...*, parce qu'il s'adresse plutôt au peuple qu'à l'individu.

(4) Suppl. ces préceptes, et cf. iv, 40. Ou, prenant אשר comme pronom relatif, Tu observeras ces choses (par) lesquelles tu seras heureux...

(5) *V.* Ex. p. 18, n. 3. ארץ pour בארץ (*Ibn-Ezra*, cf. Noldius, *Concord.* v° ב, n° 37). D'autres, comme les Septante et la Vulgate, construisent :

enseigner, — *que vous avez* à suivre dans le pays dont vous allez prendre possession [1]; 2. Afin que [2] tu révères l'Éternel ton Dieu en gardant tous ses statuts et ses préceptes, — que je te transmets, — toi, et ton fils et ton petit-fils, tout le temps de votre [3] vie, et afin que vos [5] jours se prolongent. 3. Tu écouteras donc, Israël, et tu observeras avec soin [4], afin de prospérer et de multiplier sans mesure — ainsi que l'Éternel, Dieu de tes pères, te l'a promis — *dans ce* pays ruisselant de lait et de miel [5].

* 4. » ÉCOUTE, ISRAEL [6] : L'ÉTERNEL EST NOTRE DIEU, L'ÉTERNEL EST UN ! 5. Tu aimeras donc l'Éternel ton Dieu, de

* 6me Paraschah.

« Ainsi que *ou* parce que l'Éternel... t'a promis un pays ruisselant etc. », la fertilité du pays étant une condition nécessaire au développement de sa population. Ce système, bien que favorisé par les accents toniques, paraît trop peu naturel pour mériter la préférence. Pour la construction et peut-être pour la pensée, cf. *inf.* XXVI, 15.

(6) SCHEMA YIÇRAÊL : ce début imposant, et destiné à commander l'attention, est devenu la dénomination usuelle de tout le paragraphe (4-9), qui, malgré sa brièveté, a une haute importance dans la foi juive, et se récite, dans la synagogue, sur un ton élevé et solennel. A l'instar du Décalogue, Moïse entre en matière par l'existence et l'unité de Dieu, et il y ajoute, comme consécration, le reste du paragraphe, corollaire pratique de ces dogmes. *V.* notre *Guide du croyant*, pp. 7 et 66. Le Talmud nous en impose la récitation quotidienne, sinon comme obligation mosaïque (v. 7, n. 4), du moins d'après une tradition immémoriale ; et cette récitation constitue l'*adhésion* du peuple, qui n'a pas rédigé le « Schema », mais qui le confirme et s'y associe. C'est pourquoi on l'appelle קבלת עול מלכות שמים (Mischn. *Berakh.* II, 2, etc.), c.-à-d. notre *acte de foi*, et il joue un grand rôle dans la vie de l'Israélite. C'est la première oraison de l'enfant (v. 7) et le dernier cri du moribond ; c'était le chant de mort de nos martyrs (v. 5, cf. Talm. *ib.* 61 *b*) ; c'est le phylactère, cette cocarde du fidèle (v. 8), c'est la mezouzah, cette enseigne du foyer (v. 9) ; c'est enfin la plus essentielle de nos prières, et cependant ce n'est pas une prière. Dans son intégralité, cette récitation comprend deux autres paragraphes (*inf.* XI, 13-21 et Nomb. XV, 37 s.), également obligatoires, mais d'une sainteté moindre ; et il en est de même des vv. 5-9 du présent chapitre, comparés au v. 4. — Or, chose étrange à noter, le sens ou plutôt la construction de ce verset, si classique et si capital, n'est pas encore fixée jusqu'ici. Indépendamment de notre version, on a donné tour à tour les suivantes : « L'Éternel notre Dieu, l'Éternel est un (*ou* unique) ; l'Éternel notre Dieu est seul l'Éternel *ou* éternel ;

אֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל־לְבָבְךָ וּבְכָל־נַפְשְׁךָ וּבְכָל־
מְאֹדֶךָ׃ 6 וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם
עַל־לְבָבֶךָ׃ 7 וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ
וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ׃ 8 וּקְשַׁרְתָּם לְאוֹת

V. 7. ובשכבך, כ״מ בלי מתג.

l'Éternel notre Dieu est un être unique et éternel (*Mend.*), *ou* est un Éternel unique (*Herak*). » Toutes ces versions sont inexactes. La première offre une répétition vicieuse du sujet ; la seconde confond אחד avec לבדו et יי avec אלהים (IV, 35, 39), ou avec un adjectif qu'on n'a jamais exprimé ainsi ; les deux autres ajoutent à ces torts celui de formuler une véritable tautologie. Nous le répétons, Moïse proclame ici deux dogmes, l'*existence* et l'*unité* divines : « Notre Dieu est l'Éternel (יי = l'*Être* par excellence, cf. les notes Ex. III, 14, 15 et VI, 3), et ce Dieu est un. » Du reste, ce dogme fondamental du mosaïsme a un double sens : אחד signifie à la fois UNIQUE (ce qui exclut le dualisme persan et le polythéisme païen), et UN, c.-à-d. simple et sans parties (ce qui exclut la trinité et l'incarnation, ainsi que leurs conséquences). — La dimension anormale du ע et du ד, dans les deux mots saillants de ce verset, a sans doute pour but d'en faire ressortir l'importance : ce verset ressemble ainsi à une inscription. *Voir* aussi notre observation Ex. XXXIV, 14. D'après une autre et ancienne conjecture, ces deux majuscules forment le mot עד, *témoin*, parce que la récitation du Schema porte témoignage de notre croyance. *V.* Aboudraham, f. 34 ; ראב״ד, *Émunn. râm.*, p. 57 héb. ; le *Sépher ha-chinnoukh* h. l., etc.

(1) Puisque tu n'as qu'un seul Dieu et que ce Dieu est *l'Éternel*, c.-à-d. à la fois l'Être absolu et un constant protecteur (Ex. VI, 2-8), tu dois l'adorer, n'adorer que lui, et l'aimer plus que toute chose ; en d'autres termes (ainsi que le Talmud développe respectivement ces trois noms) : lui sacrifier, au besoin, tes *affections*, ta *vie* et ta *fortune* ; lui obéir et le confesser, quoi qu'il t'en coûte. מאדך, *al.* tes forces, tes efforts ; nous avons combiné cette hypothèse avec celle du Talmud. Rationnellement, cette énumération paraît signifier que l'amour de Dieu n'est réel qu'à trois conditions : 1° d'avoir ses racines dans le cœur, c.-à-d. d'être profondément *senti* ; 2° d'être fortifié par l'intelligence, c.-à-d. *raisonné* et *réfléchi* ; 3° de se prouver par des efforts et des sacrifices, c.-à-d. de se traduire en *actes*. Quant à la connexion de cette loi avec les dogmes qui précèdent et les pratiques qui suivent, lisez les intéressantes remarques d'Albo (*Iqqar.* III, 33), de Bachya (*Chôbh. ha-lebhabh.* ch. Ier, Préamb. ; ch. X, Préamb. et §§ 2, 7) et de Maïmonide (*G. des Ég.* III, 28 et 52 ; M.-T., *Yesôdé hatt.* II, 2).

tout ton cœur, de toute ton âme et de tous tes moyens [2].
6. Ces devoirs que je t'impose aujourd'hui [3], seront *gravés* dans ton cœur; 7. Tu les inculqueras à tes enfants [4] et t'en entretiendras, — soit dans ta maison, soit en voyage, — en te couchant comme en te levant [5]; 8. Tu les attacheras, comme symbole, sur ton bras [6],

(2) Les lois du Deutéronome et du code mosaïque en général, car il ne faut pas prendre היום trop étroitement; cf. IV, 5, V, 1, VII, 11, etc. Le rhythme juif-allemand, si fertile en méfaits (*V.* Nomb. p. 9, n. 7), joint ici היום על לבבך, ce qui n'est rien moins qu'un abominable contre-sens, — On traduit généralement הדברים par « ces paroles », ῥήματα, *verba*; mais qu'est-ce que des paroles qu'on *commande?* דברים exprime ici des *choses*, c.-à-d. des principes et des devoirs. La version commune paraît s'être inspirée de la doctrine rabbinique, dont nous parlerons ci-après; mais cette doctrine ne l'implique pas nécessairement, et la logique la repousse. Une prescription qui se recommande elle-même; une phrase qui est à la fois un précepte et la matière même du précepte, il y a là une tautologie et un non-sens, quoi qu'on puisse inférer de l'analogie, d'ailleurs séduisante, du ch. XI, 18-20.

(3) Comme on le verra plus amplement 20-25, et comme on l'a vu IV, 9; cf. Ex. XII, 26, XIII, 8, 14, etc. Moïse pose ici le double principe de l'éducation religieuse et de la tradition domestique. — « Tu t'en entretiendras » avec eux, ou mieux avec toi-même; tu les méditeras. C'est aux deux verbes à la fois que se rapporte toute la suite du verset, comme l'indiquent les prosodistes, et non au dernier seul, comme on le croit trop souvent.

(4) Moïse ne peut, rationnellement, vouloir dire que nous devons réciter tous les jours les paroles qui nous ordonnent... quoi? de les réciter. Ce cercle vicieux serait, de plus, une faute de grammaire, car ודברת בם est autre chose que ודברת אותם. Le précepte s'applique donc uniquement à la grande vérité du v. 4, ou mieux à la loi de Dieu en général (*sup.* n. 2), que nous devons méditer « matin et soir », c.-à-d. constamment, de même qu'on recommandera plus tard à Josué de la lire « jour et nuit » (Jos. I, 8, cf. Ps. I, 2). Mais les exégètes appliquent cette prescription à ce paragraphe même et à ses deux annexes (v. 4, note), d'où l'obligation *mosaïque* de réciter le Schema deux fois par jour. Quant au Talmud, il n'est pas unanime dans son exégèse, et certains docteurs, interprétant comme nous, ne voient dans la קריאת שמע qu'un commandement rabbinique. *V.* tr. *Berakh.* 21 *a*, et note 1 ci-après.

(5) יד signifie quelquefois le *bras*, et ici la tradition lui assigne formellement ce sens; cf. Gen. p. 108, n. 2.

עַל־יָדֶךָ וְהָיוּ לְטֹטָפֹת בֵּין עֵינֶיךָ׃ 9 וּכְתַבְתָּם עַל־מְזֻזוֹת
בֵּיתֶךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ׃ ס 10 וְהָיָה כִּי־יְבִיאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק
וְלְיַעֲקֹב לָתֶת לָךְ עָרִים גְּדֹלֹת וְטֹבֹת אֲשֶׁר לֹא־בָנִיתָ׃
11 וּבָתִּים מְלֵאִים כָּל־טוּב אֲשֶׁר לֹא־מִלֵּאתָ וּבֹרֹת
חֲצוּבִים אֲשֶׁר לֹא־חָצַבְתָּ כְּרָמִים וְזֵיתִים אֲשֶׁר לֹא־נָטָעְתָּ
וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ׃ 12 הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן־תִּשְׁכַּח אֶת־יְהוָה
אֲשֶׁר הוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים׃ 13 אֶת־יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ תִּירָא וְאֹתוֹ תַעֲבֹד וּבִשְׁמוֹ תִּשָּׁבֵעַ׃ 14 לֹא תֵלְכוּן

V. 9. מזוזות, ג׳ רש״י נספרינו מזוזות, ע׳ ל״ת ומ״ב והלקוטים להח׳ ברליכער

(1) Exégèse métaphorique et rationnelle des vv. 8-9 : Avoir toujours la loi de Dieu présente, en faire la règle de sa vie. Exégèse littérale et traditionnelle : Mettre par écrit ce paragraphe (et ses similaires) et les appliquer sous forme de *phylactères* et de *mezouzah :* les premiers, au bras gauche et au sommet du front, la seconde, sur le jambage droit de nos portes. Ces deux exégèses sont inséparables, comme la théorie et la pratique. Si d'ailleurs la première s'appuie à bon droit sur le contexte et sur certaines analogies (Prov. VII, 3, Is. XLIX, 16, Cant. VIII, 6), la seconde peut invoquer une tradition immémoriale, l'absence d'analogies métaphoriques pour le v. 9, le symbolisme cher aux Orientaux, enfin cette considération que Moïse n'a pas l'habitude de mettre du lyrisme dans ses lois, moins encore de le faire avec tant d'insistance. Il y a donc là, selon nous, d'abord une pensée morale, applicable à la Tôrah entière, puis comme corollaire une pratique matérielle, nécessairement restreinte, et destinée à mettre l'autre en action (cf. Ex. XIII, 9 et 16). Nous ne pouvons donc approuver d'une manière absolue, ni les Targoumistes, qui se bornent au sens matériel, ni Menachem ben Sarouq et Raschbam, qui n'admettent que le sens figuré : *V.* le Lexique du premier, v° טף, et sa biographie par Luzzatto ; le commentaire du second, Exod. *l. c.*, et l'article du rabbin Hochmuth dans le *Ben-Chananya*, 1858, pp. 215 s. — Ainsi que nous l'avons remarqué ailleurs (*Manuel d'instr. relig.*, p. 150), ce mot de PHYLACTÈRE, signifiant en grec un préservatif, un talisman, est un terme abusif et anti-judaïque, qui transforme un symbole religieux en ridicule amulette. Il n'en est pas de même, quoi qu'en dise Moïse Landau (*Aroûkh*, v° טטפת), du talmudique תפלה, pl. תפלין,

et les porteras en fronteau entre tes yeux [4]; 9. Tu les inscriras au seuil [2] de ta maison et sur tes portes [3].

10. » Or, quand l'Éternel ton Dieu t'aura installé dans le pays qu'il a juré à tes pères Abraham, Isaac et Jacob de te donner [4], — *pays aux* villes grandes et belles, que tu n'as point bâties; 11. *Avec* des maisons abondantes en biens [5], que tu n'y as pas répandus, des citernes toutes faites [6], que tu n'as pas creusées, des vignes et des oliviers, que tu n'as point plantés; — quand tu jouiras *de ces biens* et t'*en* rassasieras [7], 12. Garde-toi d'oublier l'Éternel, qui t'a tiré du pays d'Égypte, d'une maison de servitude [8]! 13. C'est l'Éternel ton Dieu que tu dois adorer, c'est lui que tu dois servir [9], c'est par son nom que tu dois jurer. 14. Ne suivez point

TEPHILLIN', qui caractérise parfaitement un *engin de prière* et n'a rien de commun avec un préservatif.

(2) Rigoureusement : sur les poteaux, c.-à-d. sur l'un des poteaux de chacune des portes de ta maison.

(3) Même aux portes des villes (appartenant aux Israélites), dit avec raison le Talmud, *Yômâ*, 11 *a*. Tel est en effet le sens habituel de שער, all. Thor; si d'ailleurs il était question des portes du logis, ובשעריך serait à la fois mal construit et superflu.

(4) Beaucoup de versions joignent לתת לך à ce qui suit : « *te donnant* des villes, etc. » Le système des prosodistes nous paraît plus élégant.

(5) Nachmanide explique, dans une glose substantielle, de quelle nature étaient ces biens, et dans quelles limites il nous était permis d'en « jouir », même au point de vue de la consommation : *V. inf.* XX, 14, note.

(6) « Taillées », sans doute dans le roc, ce qui les rend et plus solides et plus imperméables. On sait, du reste, que dans un pays chaud, où il pleut rarement, où les sources et les cours d'eau, bien qu'abondants (*inf.* VIII, 7), sont souvent à sec, les citernes sont un trésor non moins précieux que les maisons, sinon davantage. — La vigne et l'olivier sont cités comme les produits les plus importants; *V. l. c.* 8, 9, une énumération plus complète.

(7) La pensée de ces deux versets se retrouve Jos. XXIV, 13; Néh. IX, 25, et, sous une forme à la fois plus concise et plus poétique, Ps. CV, 44.

(8) Où tu ne possédais aucun de ces biens, dit Ibn-Ezra... Nous croyons qu'ils n'en manquaient pas en Égypte, et l'on a déjà vu (Ex. p. 70, n. 1) qu'ils n'y étaient pas *esclaves* dans le sens propre du mot. Mais ce qu'ils y possédaient était le fruit de leurs sueurs, tandis qu'en Palestine, comme dit le psaume précité, ils allaient s'enrichir des labeurs d'autrui.

(9) « Adorer et servir », culte intérieur et culte extérieur. Plus tard, David

אֲשֶׁר אֱלֹהִים אֲחֵרִים מֵאֱלֹהֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר סְבִיבוֹתֵיכֶם׃
15 כִּי אֵל קַנָּא יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּקִרְבֶּךָ פֶּן־יֶחֱרֶה אַף יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ בָּךְ וְהִשְׁמִידְךָ מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה׃ ס 16 לֹא
תְנַסּוּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם כַּאֲשֶׁר נִסִּיתֶם בַּמַּסָּה׃ 17 שָׁמוֹר
תִּשְׁמְרוּן אֶת־מִצְוֹת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְעֵדֹתָיו וְחֻקָּיו אֲשֶׁר
צִוָּךָ׃ 18 וְעָשִׂיתָ הַיָּשָׁר וְהַטּוֹב בְּעֵינֵי יְהוָה לְמַעַן יִיטַב
לָךְ וּבָאתָ וְיָרַשְׁתָּ אֶת־הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר־נִשְׁבַּע יְהוָה
לַאֲבֹתֶיךָ׃ 19 לַהֲדֹף אֶת־כָּל־אֹיְבֶיךָ מִפָּנֶיךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר

dira à son fils : « connaître et adorer » (I Chr. XXVIII, 9). Connaître Dieu, l'adorer, le servir, c'est le résumé du catéchisme dans toutes les croyances. Cf. *inf.* X, 20. — Selon Ibn-Ezra, תירא a trait à l'observance des préceptes négatifs, תעבד à celle des autres. C'est ingénieux, mais fondé sur une exégèse fausse. ירא את signifie Craindre *d'offenser*, c.-à-d. révérer. Or, Dieu veut une égale obéissance à toutes ses lois, et on l'offense aussi bien par les péchés d'omission que par les péchés d'action.

(1) Qui vous entoureront en Palestine (ou partout ailleurs ultérieurement). Tels sont les Syriens, les Philistins, les Idumèens, sans parler des sept peuplades qu'Israël a mission de déposséder.

(2) Traduction de Mendelssohn, qui paraît être aussi celle des Septante ; de même les prosodistes, qui autrement auraient accentué כִּי־אֵל קַנָּא. On peut encore construire : « car c'est un Dieu jaloux que l'Éternel... qui est au milieu de toi » ; mais nous repoussons, comme peu logique, la version de la Vulgate, de Luther, de Scholz : « car l'Éternel... est un Dieu jaloux au milieu de toi. »

(3) *Ou* du pays, en ce sens que tu en seras exilé. En tout cas, l'acception de השמיד paraît devoir être mitigée, comme nous l'avons remarqué IV, 26.

(4) Exode, XVII, 1 s., cf. 15. 7; *V.* aussi Ps. XCV, 8, 9. « Tenter Dieu », c'est lui marchander l'obéissance, ne l'aimer ou n'accepter sa loi que sous condition et réserve, partant manquer de confiance en lui. C'est ce qui résulte et de l'événement en question et des versets ci-après, dont Ibn-Ezra établit très-bien le contexte. — Il est remarquable que le premier de nos prophètes semble, sur ce point, contredit par le dernier (Mal. III, 10) ; mais ce désaccord, avoué par le Talmud (tr. *Taanith*, 9 *a*), assez bien résolu par Saadyah (*Émoun.* VII, 1, f. 34 *c*, éd. Amst.), est facile à aplanir, et de plus

des divinités étrangères, — *aucun* des dieux de ces peuples qui vous entourent [1]. 15. Car une divinité jalouse — l'Éternel ton Dieu — est au milieu de toi [2] : *crains* que son courroux ne s'allume contre toi, et qu'il ne t'anéantisse de dessus la face de la terre [3]...

16. » Ne tentez point l'Éternel votre Dieu, comme vous l'avez tenté à Massah [4] ; 17. Gardez, au contraire [5], les commandements de l'Éternel votre Dieu, les avertissements [6] et les lois qu'il vous a imposés. 18. Fais ce qui est juste et agréable aux yeux du Seigneur [7], — afin d'être heureux, afin d'arriver à posséder ce bon pays que le Seigneur a promis par serment à tes pères, 19. Lorsqu'il repoussera [8] tous tes ennemis de devant toi, comme l'a déclaré le Seigneur.

d'une façon. — בַּמַּסָּה, anomalie pour בְּמַסָּה. (*Blaur.*) Cela tient peut-être à ce que ce mot est à la fois nom propre et nom commun, et pourrait se traduire : *lors de l'Épreuve* (que vous savez). *V.* aussi Gen. p. 133, n. 6.

(1) Docilement et simplement. La répétition du verbe hébreu a pour but de le faire mieux contraster avec ce qui précède.

(2) Ou les *statuts*, non les *témoignages* comme on traduit communément : *V.* Ex. p. 250, n. 3. Tout au plus dirions-nous « ses déclarations », comme acception transitoire à celle de « témoignage » juridique, laquelle n'existe nulle part dans la Bible.

(7) D'après l'accent tonique : « Fais sous les yeux du Seigneur ce qui est juste et bon. » C'est ainsi que généralement et à peu d'exceptions près (comme Gen. XVI, 6 ; Ex. XV, 26 ; Jug. XIX, 24 ; II Sam. XIX, 38, 39 ; I R. XIV, 8), les prosodistes construisent בעיני ה' comme complément du verbe, tandis qu'il se rapporte manifestement aux adjectifs, témoin une foule de passages qu'on peut lire dans les Concordances ; comp. *Inf.* XII, 8 avec XIII, 25, 28. Cette erreur a pu être occasionnée par des phrases telles que II Chr. XXXI, 20, et elle a occasionné à son tour la glose anti-grammaticale du Siphrè et de Raschi, *Inf.* XII, 28. Ils n'ont pas vu que בעיני diffère de לעיני comme l'allemand in den Augen de vor den Augen. Ce qu'il y a de plus étonnant, c'est que tous les traducteurs construisent ces locutions comme nous, et que pas un ne constate son désaccord avec le système prosodique.

(8) Complément de וירשה : « (Tu le possédéras) parce que tu renverseras », ou mieux « parce que Dieu renversera... » (cf. IX, 4). Plusieurs, d'après les Septante et la Vulgate, joignent נשבע à להרף, ce qui est absolument inadmissible.

יְהוָה׃ ס 20 כִּי־יִשְׁאָלְךָ בִנְךָ מָחָר לֵאמֹר מָה הָעֵדֹת
וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֶתְכֶם׃
21 וְאָמַרְתָּ לְבִנְךָ עֲבָדִים הָיִינוּ לְפַרְעֹה בְּמִצְרָיִם וַיּוֹצִיאֵנוּ
יְהוָה מִמִּצְרַיִם בְּיָד חֲזָקָה׃ 22 וַיִּתֵּן יְהוָה אֹתֹת וּמֹפְתִים
גְּדֹלִים וְרָעִים ו בְּמִצְרַיִם בְּפַרְעֹה וּבְכָל־בֵּיתוֹ לְעֵינֵינוּ׃
23 וְאֹתָנוּ הוֹצִיא מִשָּׁם לְמַעַן הָבִיא אֹתָנוּ לָתֶת לָנוּ אֶת־
הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֵינוּ׃ 24 וַיְצַוֵּנוּ יְהוָה לַעֲשׂוֹת
אֶת־כָּל־הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לְיִרְאָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ לְטוֹב
לָנוּ כָּל־הַיָּמִים לְחַיֹּתֵנוּ כְּהַיּוֹם הַזֶּה׃ 25 וּצְדָקָה תִּהְיֶה־לָּנוּ

(1) Cf. Ex. XII, 26, 27; XIII, 14 s., avec les notes. *Quand* ton fils, et non *si* ton fils, car cette question, qui n'est autre que celle de l'origine, de l'authenticité et de la valeur des lois religieuses, doit naturellement surgir dans l'esprit du fils ou du catéchumène. Mais il s'entend que le père, au besoin, doit prendre l'initiative ; cf. *sup.* 7, IV; 9, etc. Il s'entend de même que le mot « fils », ainsi que les affixes masculins employés partout par Moïse, ne sont là qu'en vertu de l'usage, qui en hébreu comme en toute langue préfère le masculin. L'instruction religieuse est un droit dont Moïse n'exclut pas la fille, et un devoir dont il ne dispense pas la mère. Ce qu'il faut surtout remarquer dans cette tirade et les autres semblables, c'est la sollicitude du Législateur, d'une part pour assurer la tradition de ses doctrines, de l'autre pour les vivifier par un enseignement raisonné. — Selon Nachmanide, la question prévue par Moïse, et conséquemment sa réponse, ne portent que sur les lois civiles ou religieuses proprement dites, non sur les lois rationnelles et morales. Cette opinion, quoique spécieuse, ne nous paraît nullement démontrée.

(2) « Vous », parce que le fils mineur n'y est pas encore soumis ; ou plutôt (le texte disant אתכם, non אותך), « vous autres » contemporains de Moïse, qui avez reçu directement de lui la loi de « l'Éternel. »

(3) Communément : *esclaves de Pharaon ;* mais le texte ne dit pas עבדי פרעה et il ne pouvait le dire, les Hébreux n'ayant pas été les *esclaves-nés* de Pharaon ni même ses esclaves de fait, mais plutôt ses tributaires. *V.* Ex. p. 70, n. 1, et cf. II Sam. VIII, 14 ; I Chr. XVIII, 2, 6, 13, etc. Les prosodistes, en mettant *tebhir mérekha* au lieu de l'inverse, paraissent avoir expliqué : « Nous avons été pour Pharaon des esclaves », il nous a traités comme tels.

20. » Quand ton fils t'interrogera un jour [1], disant : « Qu'est-ce que ces avertissements, ces lois, ces statuts, que l'Éternel notre Dieu vous [2] a imposés? » 21. Tu répondras à ton fils : « Nous étions asservis à Pharaon [3] en Égypte, et l'Éternel nous en fit sortir d'une main puissante. 22. Il opéra des signes et des prodiges — grands et terribles — sur l'Égypte [4], sur Pharaon et toute sa maison, nous présents; 23. Et nous, il nous fit sortir de là [5] pour nous amener *ici*, pour nous gratifier du pays qu'il avait promis à nos pères; 24. Et il nous prescrivit d'exécuter toutes ces lois, de révérer l'Éternel notre Dieu [6], pour que nous fussions heureux à jamais, pour qu'il conservât nos jours [7] comme *il l'a fait* jusqu'ici. 25. Et ce sera œuvre méritoire pour nous [8], de

(1) *Al.* en Égypte; ce qui ne serait pas tout à fait en harmonie avec l'ordre des phrases, puisque au verset précédent on est déjà sorti d'Égypte. *V.* note suiv. — לעינינו, *à nos yeux :* un certain nombre des auditeurs de Moïse avaient été, en effet, témoins oculaires de ces prodiges. Le Pseudo-jonathan paraphrase donc très-justement : « Et nous l'avons vu de nos yeux », ce que M. Cahen, par une fantaisie des plus étranges, transforme en : « Nous fûmes protégés par le nuage. » C'est abuser quelque peu du *quidlibet audendi* qu'Horace ne permet qu'aux peintres et aux poëtes.

(2) Déjà dit v. 21, mais répété comme transition. On peut admettre aussi que les vv. 21 s. forment un כלל ופרט, le premier indiquant le fait en gros, et les suivants ses circonstances et son but. La seconde explication de במצרים (note précédente) n'aurait, dès lors plus rien de choquant, et même le mot משם employé ici la rendrait plus vraisemblable.

(3) Ainsi notre religion est une alliance, et cette alliance, qui date des patriarches nos pères, a été cimentée par la sortie d'Égypte. Ainsi notre religion s'appuie à la fois sur la crainte (révérencielle) et sur l'amour; car si Dieu a prouvé sa puissance par les désastres de l'Égypte, il a prouvé sa bonté par notre délivrance. — Plusieurs traduisent ליראה *pour* révérer; différence, au fond, peu importante, car la *crainte de Dieu,* c.-à-d. son adoration, est à la fois la base, le but et le sommaire de toute la loi mosaïque. Cf. x, 12.

(4) On n'a pas traduit, comme les Septante, « pour que nous vivions », parce que le texte porte לְהַיֹּתֵנוּ et non לְחָיֹתֵנוּ. Les Targoumistes paraissent en faire un substantif (לקימותנא, pour notre conservation). Au reste, il s'entend que cette conservation n'est pas la *vie* pure et simple, mais la vie heureuse, le bien-être, comme Ps. CXXXVIII, 7; Job, XXXVI, 6, etc.

(5) Cf. Gen. XV, 6 et *inf.* XXIV, 13. Septante et Vulg. : « Il y aura

כִּי־נִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת־כָּל־הַמִּצְוָה הַזֹּאת לִפְנֵי יְהוָה
אֱלֹהֵינוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּנוּ׃ ס ז — * 1 כִּי יְבִיאֲךָ יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־אַתָּה בָא־שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ וְנָשַׁל
גּוֹיִם־רַבִּים ו מִפָּנֶיךָ הַחִתִּי וְהַגִּרְגָּשִׁי וְהָאֱמֹרִי וְהַכְּנַעֲנִי
וְהַפְּרִזִּי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי שִׁבְעָה גוֹיִם רַבִּים וַעֲצוּמִים מִמֶּךָּ׃
2 וּנְתָנָם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהִכִּיתָם הַחֲרֵם תַּחֲרִים
אֹתָם לֹא־תִכְרֹת לָהֶם בְּרִית וְלֹא תְחָנֵּם׃ 3 וְלֹא תִתְחַתֵּן
בָּם בִּתְּךָ לֹא־תִתֵּן לִבְנוֹ וּבִתּוֹ לֹא־תִקַּח לִבְנֶךָ׃ 4 כִּי־יָסִיר

* שביעי .1 .V גוים, כ״א גוים

miséricorde (divine) pour nous »; peu naturel. L'un et l'autre passage, quoi qu'en dise Ibn-Ezra, font peut-être allusion aux récompenses éternelles (cf. Pseudoj. et Sforno), qui, selon Maïmonide (*G. des ég.* III, 27), seraient déjà indiquées par le כל הימים du verset précédent, opposé à כהיום הזה. — En comparant ce verset à XXIV, 13, et en considérant la singularité du complément לפני ה׳ אלהינו, on est tenté d'admettre ici une interversion irrégulière et de construire : « Ce sera un mérite pour nous devant l'Éternel notre Dieu de pratiquer etc. » Dans cette hypothèse, il est vrai, כאשר צונו serait mal placé et la phrase, dans son ensemble, gauchement agencée.

(1) Le radical נשל paraît signifier en général Détacher (ou se détacher), ôter, faire sortir ou tomber de sa place. C'est ce qui explique l'affinité de ce verbe, d'une part avec שלל *dépouille*, שלח *envoyer* ou *lâcher*, etc., de l'autre avec la série נשה, נשר (arabe, chald., talm.), נשת, qui tiennent plus ou moins à l'acception primordiale. Cf. *inf.* XIX, 5 et XXVIII, 40.

(2-3) Non sans doute individuellement, mais prises en masse. Ces sept peuplades, désignées par le Talmud sous le nom de שבע לומות, comme leur pays sous celui de לקן ז׳ לומות (la *Septempopulanie*), avaient déjà été énumérées, avec trois en plus et une en moins, dans les promesses de Dieu à Abraham (Gen. XV. 19-21, cf. *ib.* X, 15 s.). Ces variantes s'expliquent, soit par le peu d'importance de plusieurs de ces tribus ou leur disparition à l'époque de Moïse, soit par leur affinité et leur incorporation avec quelques autres. — Pour l'orthographe exacte de la plupart de ces noms,

pratiquer soigneusement toute cette loi devant le Seigneur notre Dieu, telle qu'il nous l'a prescrite. »

* Ch. VII, 1. » Lorsque l'Éternel ton Dieu t'aura fait entrer dans le pays où tu te rends pour le conquérir; quand il aura écarté [1] de devant toi *ces* nombreuses peuplades, — le Héthéen, le Ghirgaschéen, l'Amorréen, le Cananéen, le Phérézéen, le Hévéen et le Jébuséen, — sept peuplades plus nombreuses [2] et plus puissantes [3] que toi; 2. Quand l'Éternel ton Dieu te les aura livrés et que tu les auras vaincus, frappe-les, frappe-les d'anathème [4]! Point de pacte avec eux, point de merci pour eux! 3. Ne t'allie avec aucun d'eux: ta fille, ne la donne pas à son fils [5]; sa fille, n'en fais pas l'épouse du tien!

* 7me Paraschah.

que nous avons donnés sous leur forme usuelle, *V.* les notes Gen. *l. c.* et *passim*. Le nom qui figure en plus est celui des *Hévéens* (texte : Chivvi), qu'il ne faut pas confondre, comme on le fait d'après les Septante et la Vulgate, avec les *Avvéens* nommés plus haut (II, 23). Quant aux « Cananéens », qu'il faudrait peut-être appeler ici *Canaanites* comme a fait Munk (*Pal.* pp. 78-79), ils sont évidemment pris dans un sens restreint et non collectif, comme Nomb. XIII, 29, etc.

(1) Bien que ce verbe, sur lequel nous nous sommes étendu Lév. XXVII, 28, 29, ait une certaine élasticité en hébreu, le contexte et les faits indiquent manifestement l'*extermination;* mesure sévère sans doute, en apparence inhumaine, mais commandée par Dieu même, admise par le droit de la guerre dans l'antiquité, et surtout motivée par des nécessités impérieuses. Ces nécessités sont : la résistance des Cananéens au droit historique et patrimonial des Hébreux (XX, 10 s. etc.); les dangers moraux et religieux de leur voisinage (*inf.* 4, etc.); leurs coutumes abominables, leurs mœurs barbares et corrompues, qui les avaient fait condamner par le Justicier suprême (Gen. XV, 16; Lév. XVIII, *ib.* XX, 23; *inf.* IX, 5, XII, 31, XVIII, 9-12, XX, 18, etc.). On verra, du reste, au chapitre XX, que l'extermination n'était pas prescrite d'une manière absolue et était subordonnée à certaines conditions. Il n'y a d'absolu que les mesures à prendre contre l'idolâtrie, non contre les idolâtres, comme le dira clairement le v. 5 ci-après.

(5) Le paragraphe XXXIV, 11-16 de l'Exode, qui a beaucoup de rapports avec celui-ci, n'avait interdit que le mariage avec les Cananéennes; ici la défense est complétée.

אֶת־בִּנְךָ מֵאַחֲרַי וְעָבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְחָרָה אַף־יְהוָה
בָּכֶם וְהִשְׁמִידְךָ מַהֵר׃ 5 כִּי אִם־כֹּה תַעֲשׂוּ לָהֶם
מִזְבְּחֹתֵיהֶם תִּתֹּצוּ וּמַצֵּבֹתָם תְּשַׁבֵּרוּ וַאֲשֵׁרִיהֶם תְּגַדָּעוּן
וּפְסִילֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ׃ 6 כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַיהוָה
אֱלֹהֶיךָ בְּךָ בָּחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לִהְיוֹת לוֹ לְעַם סְגֻלָּה
מִכֹּל הָעַמִּים אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה׃ 7 לֹא מֵרֻבְּכֶם מִכָּל־
הָעַמִּים חָשַׁק יְהוָה בָּכֶם וַיִּבְחַר בָּכֶם כִּי־אַתֶּם הַמְעַט
מִכָּל־הָעַמִּים׃ 8 כִּי מֵאַהֲבַת יְהוָה אֶתְכֶם וּמִשָּׁמְרוֹ אֶת־
הַשְּׁבֻעָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֵיכֶם הוֹצִיא יְהוָה אֶתְכֶם בְּיָד

V. 5. כי, כ״ל כִּיר — V. 7. המעט, כ״ל בלי מתג, ולא נרשם לי

(1) *Ton fils* dans le second cas, *ton petit-fils* dans le premier, *tes descendants* en général dans tous les cas. Le Talmud (*Yebham.* 23 *a*, *Qiddousch.* 68 *b*) semble adopter exclusivement la seconde version, mais seulement comme indice ou *asmokhta* interprétative. La troisième est la plus vraisemblable, car seule elle justifie bien le masc. יסיר pour תסיר : « le païen en général (homme ou femme) détournerait ton enfant (homme ou femme) » ; et, pour parler comme le Talmud lui-même *ll. cc.* : כי יסיר, לרבות כל המסירין.

(2) Ils adoreraient ensemble (ton fils avec lui). Ou simplement, par syllepse, *ton fils*, mis pour *tes fils* (ta postérité, note précédente). Mais il vaut mieux encore rapporter ce pluriel au *peuple* entier, qui de proche en proche finirait par tomber dans l'idolâtrie ; ce que confirme la suite du verset, et ce que l'histoire n'a que trop démontré. *V. inf.* 16, etc.

(3) *V.* Hapht. des Nombres, p. 557, n. 6, et cf. *inf.* XII, 3.

(4) Proprement : images sculptées ou taillées, ici en bois, ailleurs aussi en pierre ; celles de métal s'appellent plutôt מסכה. Notez que, rigoureusement parlant, פסילים n'a pas de singulier, et פסל pas de pluriel, comme en français *bétail* et *bestiaux*, en latin *supellex* et *supellectilia*.

(5) בך בחר, plus expressif que בחר בך ; litt. c'est toi qu'il a choisi. — Nous construisons cet hémistiche comme tout le monde ; mais il est à remarquer que les prosodistes séparent מכל העמים de סגלה pour en faire le complément de בחר : système contredit par l'Exode XIX, 5, *q. v.*

4. Car il détacherait ton fils [1] de mon culte, et ils adoreraient [2] des divinités étrangères ; et la colère du Seigneur s'allumerait contre vous, et il vous aurait bientôt anéantis. 5. Non, voici ce que vous devrez leur faire : vous renverserez leurs autels, vous briserez leurs monuments, vous abattrez leurs bosquets [3], vous livrerez leurs statues [4] aux flammes. 6. Car tu es un peuple consacré à l'Éternel ton Dieu : il t'a choisi [5], l'Éternel ton Dieu, pour lui être un peuple spécial entre tous les peuples qui sont sur la face de la terre. 7. Si l'Éternel vous a préférés, vous a distingués, ce n'est pas que vous soyez supérieurs aux autres peuples [6], — car vous êtes le moindre de tous ; 8. — C'est parce que l'Éternel vous aime [7], parce qu'il est fidèle au serment qu'il a fait à vos aïeux ; *voilà pourquoi* il vous a, d'un bras puissant,

(6) Plus litt. : Ce n'est pas à cause de votre supériorité sur tous les peuples que l'Éternel... Sur חשק, *V.* note suivante. — On applique ordinairement cette *supériorité* au nombre, de même que l'*infériorité* qui suit ; peut-être s'appliquent-elles encore à d'autres circonstances ou qualités. *Voy.* ci-dessus I, 10 et note. Et de fait, comment la simple supériorité numérique serait-elle un motif de prédilection ?... Bien plus étrange encore est la version du Pseudojonathan, qui abusant d'une belle pensée du Talmud *(Choullin, 89 a)* fait dire à Moïse cette absurdité rare : « Si Dieu vous a élus, ce n'est pas que vous soyez plus ORGUEILLEUX que les autres peuples » !!!

(7) Ceci semble offrir à la fois une tautologie et une contradiction. Tautologie avec le v. 7 : *Dieu vous aime... parce qu'il vous aime ;* contradiction avec les reproches dont nous sommes l'objet dans tout le Deutéronome, et notamment avec la déclaration de Moïse *inf.* IX, 5 s. Comment Dieu peut-il nous « aimer » plus que les autres peuples, si nous ne valons pas plus qu'eux ? — Nous répondons au premier point que חשק veut dire proprement *s'attacher* et équivaut ici à *adopter ;* au second, qu'il ne s'agit pas en effet d'une prédilection personnelle, et que le sens complet est celui-ci : « C'est parce que Dieu vous aime, — et il vous aime parce qu'il est fidèle au serment etc. » Idée que nous croyons confirmée par le v. 9, et qui sera formulée plus correctement *inf.* X, 15. — אהבה, ayant un complément direct, paraît flotter entre l'infinitif (cf. *l. c.;* XI, 13, etc.) et le nom verbal, comme ci-dessus I, 27 son opposé שנאה et beaucoup d'autres mots.

חֲזָקָה וַיִּפְדְּךָ מִבֵּית עֲבָדִים מִיַּד פַּרְעֹה מֶלֶךְ־מִצְרָיִם :
* 9 וְיָדַעְתָּ כִּי־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ הוּא הָאֱלֹהִים הָאֵל הַנֶּאֱמָן
שֹׁמֵר הַבְּרִית וְהַחֶסֶד לְאֹהֲבָיו וּלְשֹׁמְרֵי מִצְוֹתָו לְאֶלֶף
דּוֹר : 10 וּמְשַׁלֵּם לְשֹׂנְאָיו אֶל־פָּנָיו לְהַאֲבִידוֹ לֹא יְאַחֵר
לְשֹׂנְאוֹ אֶל־פָּנָיו יְשַׁלֶּם־לוֹ : 11 וְשָׁמַרְתָּ אֶת־הַמִּצְוָה
וְאֶת־הַחֻקִּים וְאֶת־הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם
לַעֲשׂוֹתָם : פ

סדר ג׳ . עקב

12 וְהָיָה | עֵקֶב תִּשְׁמְעוּן אֵת הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה וּשְׁמַרְתֶּם

* מפטיר V. 9. מִצְוֹתָיו קרי

(1) Cette incise indique qu'il a le pouvoir de faire ce qu'on va dire, et les suivantes qu'il en a la volonté. *(Ibn-Ezra.)*

(2) Litt. « gardant le pacte et la bienveillance (c'est la figure nommée *hendiadys*) ... (même) à mille générations », c.-à-d. indéfiniment. — לאהביו וגו׳ peut se rapporter indifféremment aux premiers bénéficiaires du ברית en question (« il tient parole à ceux qui l'aiment »), ou à leur postérité (« il conserve, il étend le bénéfice de cette promesse à ceux qui l'aiment »). L'antithèse de לשנאיו est plus favorable à la seconde version. — Contexte de 8 à 11 : « Dieu te protége en faveur des patriarches, qui ont mérité son amour et reçu ses promesses ; mais s'il continue sa prédilection à leur postérité, il faut qu'elle en reste digne. L'individu ou la génération coupables seraient châtiés nonobstant les promesses, mais ils le seraient personnellement et n'empêcheraient pas la grâce promise de profiter, s'il y a lieu, aux générations suivantes. Pénétrez-vous (וידעת) de ces principes, et de même que Dieu est fidèle à son alliance (שמר), vous serez fidèles à sa loi (ושמרת). »

(3) « Sur leur face » ou plus litt. « sur sa face » (שנאיו, pluriel distributif), c.-à d. en les frappant eux-mêmes et ne punissant pas, pour eux, leur postérité innocente. La postérité *vertueuse* des justes est doublement récompensée, parce que Dieu est bon; la race *innocente* des méchants n'est pas punie, parce que Dieu est juste. *V.* les notes précédente et suivante.

(4) Plus litt. « il ne surseoit pas à l'égard de son haïsseur, c'est dans sa personne qu'il le paie. » C.-à-d. il ne l'épargne pas pour frapper ses enfants

arrachés et sauvés de la maison de servitude, de la main de Pharaon roi d'Égypte. * 9. Reconnais donc que l'Éternel, ton Dieu, LUI SEUL est Dieu [1], — un Dieu véridique, fidèle au pacte de bienveillance pour ceux qui l'aiment et obéissent à ses lois, jusqu'à la millième génération [2]; 10. Mais qui punit ses ennemis personnellement [3], en les faisant périr, et n'ajourne point, à l'égard de son contempteur, le paiement qui lui est dû [4]... 11. Tu observeras donc la loi, et les décrets et les règles, que je t'ordonne en ce jour d'exécuter [5].

Section III : Éqebh.

** 12. » Pour prix [6] de votre obéissance à ces lois et

* Maphtir. ** 1re Paraschah.

à sa place (cf. XXIV, 16), ou mieux : Il n'étend pas son châtiment à sa race, si celle-ci n'est pas coupable. Il ne s'agit pas d'une punition *immédiate*, ce qui contredirait la longanimité attribuée ailleurs à Dieu; mais d'une punition *personnelle*, toujours certaine en cas d'impénitence. Moïse, qui a imité tout à l'heure une parole du Décalogue (*sup.* V, 10), semble avoir maintenant pour but de rectifier la parole corrélative (*ib.* 9), sur laquelle les Hébreux auraient pu se méprendre : *V.* Ex. p. 187, n. 6. — Raschi et les trois targoumîm appliquent ce verset à la théorie talmudique d'après laquelle les *méchants*, c.-à-d. ceux qui ont fait plus de mal que de bien, sont récompensés *ici-bas* pour leur minorité de bonnes œuvres, tandis que les mauvaises sont rétribuées dans le monde futur ; théorie qui s'applique en sens inverse aux *bons*, c.-à-d. à ceux dont les œuvres sont en majorité méritoires. C'est là, pour le dire en passant, une des clefs du problème de la théodicée : נדיק ורע לו כו׳. D'après cela, שלם désignerait ici une *récompense* actuelle et להאבידו le châtiment ultérieur, et ce dernier mot rappellerait le להשמדם עדי עד du ps. XCII. *V.* Talm. *Qiddousch.* 39 *b*, *Taanith*, 11 *a*, etc. ; Saad. *Émoun.* l. V, ch. Ier; Albo, *Iqqar.* l. IV, ch. 12, etc. Si cette exégèse est peu naturelle eu égard au contexte, il faut convenir qu'elle semble mieux accorder le présent verset avec la *longanimité* divine, si souvent proclamée par la Bible et attestée par les faits.

(4) *Ou* que je t'impose... pour que tu les exécutes. Ou encore (d'après l'accentuation, insciemment négligée par Mendelssohn) : « Tu observeras la loi et les décrets... en les exécutant. » Quant à l'explication talmudique, reproduite par Raschi, qui joint היום לעשותם (*V.* tr. *Éroubh.* 22 *a*, *Abhôd. zâr.* 4 *b*), c'est un pur *midraschisme*, dont notre absurde mélopée se fait la complice involontaire. — Ce verset sert de transition à ceux qui suivent.

(6) עֵקֶב, congénère à עָקֵב talon, désigne la *fin* d'une chose, ses consé-

וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם וְשָׁמַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְךָ אֶת־הַבְּרִית וְאֶת־
הַחֶסֶד אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ׃ 13 וַאֲהֵבְךָ וּבֵרַכְךָ וְהִרְבֶּךָ
וּבֵרַךְ פְּרִי־בִטְנְךָ וּפְרִי־אַדְמָתֶךָ דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ
שְׁגַר־אֲלָפֶיךָ וְעַשְׁתְּרֹת צֹאנֶךָ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר־נִשְׁבַּע
לַאֲבֹתֶיךָ לָתֶת לָךְ׃ 14 בָּרוּךְ תִּהְיֶה מִכָּל־הָעַמִּים לֹא־
יִהְיֶה בְךָ עָקָר וַעֲקָרָה וּבְבְהֶמְתֶּךָ׃ 15 וְהֵסִיר יְהוָה מִמְּךָ
כָּל־חֳלִי וְכָל־מַדְוֵי מִצְרַיִם הָרָעִים אֲשֶׁר יָדַעְתָּ לֹא יְשִׂימָם
בָּךְ וּנְתָנָם בְּכָל־שֹׂנְאֶיךָ׃ 16 וְאָכַלְתָּ אֶת־כָּל־הָעַמִּים

13. V. ויצהרך, ס״ל ויצהריך, וכנוס הוא

quences bonnes ou mauvaises, la *récompense* comme ici ou le *châtiment* comme *inf.* VIII, 20. Par une métaphore empruntée au corps humain, dit Nachmanide, les Hébreux nomment la fin « le talon », comme le commencement « la tête ».

(1) *Voy.* 9, note 2. Le verbe שמר, ici encore, semble répété avec intention. — Le texte porte : *Ton* Dieu, *tes* pères, disconvenance fréquente, et que nous avons dû éviter dans une phrase de début.

(2) Développé par ce qui suit ; car « bénir le fruit des entrailles etc. », c'est le rendre à la fois nombreux et fécond à son tour. — Bien qu'on puisse, physiologiquement, l'appliquer aussi au mâle, nous croyons, contrairement à Gesenius, que בטן, dans ce passage et les autres semblables, désigne l'*utérus* ou la matrice La forme masculine de l'affixe ne prouve rien, car c'est au *peuple* et non à l'homme que Moïse s'adresse. Nous ne faisons même pas exception pour le פרי בטני de Mich. VI, 7, puisque là encore c'est le peuple (עמי, v. 5) qui est censé parler.

(3) *al.* ויצהריך, « tes huiles », ce qui discorde avec les singuliers précédents. Ce serait, du reste, le seul passage où le mot hébreu se trouverait au pluriel — *V.* Nomb. p. 248, fin de la n. 2

(4) אלפיך, de אֶלֶף = אַלּוּף, nom épicene comme le lat. *bos* et qui désigne ici les vaches — Chacun de ces « produits » est désigné dans notre texte par un nom à part, dont le sens précis n'est pas bien certain. שגר, par ses affinités chaldaïques, paraît signifier propr. *déjection*, ici le *partus*, le produit de la conception. Gesenius y voit à tort l'état construit de שֶׁגֶר, qui est lui même à cet état Ex. XIII, 12 : ce sont deux types

de votre fidélité à les accomplir, l'Éternel votre Dieu sera fidèle aussi au pacte de bienveillance [4] qu'il a juré à vos pères : 13. Il t'aimera, te bénira, te multipliera [2]; il bénira le fruit de tes entrailles et le fruit de ton sol, — ton blé, ton vin et ton huile [5], — les produits de ton gros et de ton menu bétail [6], dans le pays qu'il a juré à tes pères de te donner. 14. Tu seras béni entre tous les peuples ; parmi toi comme parmi tes bêtes, aucun sexe ne sera stérile [5]; 15. L'Éternel écartera de toi tout mal [6]; et toutes ces funestes plaies de l'Égypte, que tu connais *bien*, ce n'est pas à toi qu'il les infligera [7], mais à tes adversaires. 16. Tu anéantiras *donc* tous les

distincts. Quant à עשתרת, il est plus problématique encore. Les opinions les plus plausibles sont d'abord celle du Talmud *(Choullin, 84 b)*, qui rattache ce mot à עשר, *enrichissement* de la race ou du propriétaire; puis celle de Gesenius (cf. Ibn-Ezra), qui le rattache directement à עשתרת, Astarté ou Vénus, déesse de l'amour, type de la fécondation. Winer dit fort bien : *Certè à* Venere *ad* sobolem *facilis transitus*, et il serait peut-être encore mieux de renverser la proposition, ce qui fournirait une excellente étymologie du nom d'Astarté et donnerait gain de cause au système talmudique.

(5) « Il n'y aura ni (mâle) impuissant, ni (femelle) inféconde. » Le masculin עקר, Sept. ἄγονος, n'existe qu'ici et est peut-être dû à l'attraction du féminin qui suit. D'un autre côté, l'idée était nécessaire à exprimer, la génération exigeant le concours et par suite l'aptitude des deux sexes. La présente bénédiction est donc plus complète et mieux formulée que celle de l'Exode XXIII, 26.

(6) Ces promesses étant collectives et nationales, il s'agit moins de *maladies* individuelles que d'épidémies ou d'affections endémiques, ce que confirme le parallélisme des « plaies d'Égypte. » D'ailleurs, les atteintes morbifiques, partielles ou générales, tiennent le plus souvent à la conduite de l'homme et à son régime hygiénique; en ce sens, la prédiction de Moïse est juste, indépendamment de toute intervention surnaturelle.

(7) ישימם pour וישימם, peut-être par l'attraction de ונתנם. On trouve de même ולבשם, Ex. XXIX. 30. — Cf. Ex. XV, 26, XXIII, 25 ; et, pour la contre-partie, *inf.* XXVIII, 27, 60. ידעת, « tu sais » combien elles sont terribles, et aussi que Dieu sait en préserver ceux qu'il protége (comme l'amplifie éloquemment le ps. XCI).

אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ לֹא־תָחוֹס עֵינְךָ עֲלֵיהֶם וְלֹא
תַעֲבֹד אֶת־אֱלֹהֵיהֶם כִּי־מוֹקֵשׁ הוּא לָךְ׃ ס 17 כִּי
תֹאמַר בְּלִבָּבֶךָ רַבִּים הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה מִמֶּנִּי אֵיכָה אוּכַל
לְהוֹרִישָׁם׃ 18 לֹא תִירָא מֵהֶם זָכֹר תִּזְכֹּר אֵת אֲשֶׁר־עָשָׂה
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְפַרְעֹה וּלְכָל־מִצְרָיִם׃ 19 הַמַּסֹּת הַגְּדֹלֹת
אֲשֶׁר־רָאוּ עֵינֶיךָ וְהָאֹתֹת וְהַמֹּפְתִים וְהַיָּד הַחֲזָקָה וְהַזְּרֹעַ
הַנְּטוּיָה אֲשֶׁר הוֹצִאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ כֵּן־יַעֲשֶׂה יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ לְכָל־הָעַמִּים אֲשֶׁר־אַתָּה יָרֵא מִפְּנֵיהֶם׃ 20 וְגַם
אֶת־הַצִּרְעָה יְשַׁלַּח יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בָּם עַד־אֹבֵד הַנִּשְׁאָרִים
וְהַנִּסְתָּרִים מִפָּנֶיךָ׃ 21 לֹא תַעֲרֹץ מִפְּנֵיהֶם כִּי־יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ בְּקִרְבֶּךָ אֵל גָּדוֹל וְנוֹרָא׃ 22 וְנָשַׁל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
אֶת־הַגּוֹיִם הָאֵל מִפָּנֶיךָ מְעַט מְעָט לֹא תוּכַל כַּלֹּתָם מַהֵר
פֶּן־תִּרְבֶּה עָלֶיךָ חַיַּת הַשָּׂדֶה׃ 23 וּנְתָנָם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ

V. 19. כֵּן, כֹּ״ כֵּן

(1) Ceci est moins une bénédiction qu'un ordre, témoin la suite de la phrase. *(Ibn-Ez.)* — Peut-être bien l'un et l'autre, comme transition au paragraphe suivant.

(2) Les yeux, témoins de l'infortune et source des larmes, sont à la fois la cause et la manifestation de la pitié. *V.* Gen. XLV, 20 et note. — La sévérité de cette injonction, souvent répétée, trouvera peut-être un correctif dans le ch. XX, 10 et 11, *q. v.*

(3) C.-à-d. un danger, en ce sens que tolérer les idolâtres c'est tolérer l'idolâtrie, dont le spectacle ne manquerait pas de vous corrompre. Il y a donc une sorte d'interversion dans cette phrase, où, comme l'a bien vu Mendelssohn, הוא se rapporte à l'avant-dernier membre. En effet, le « culte des divinités » n'est pas un danger, c'est déjà le mal lui-même.

(4) En nombre ou en moyens, surtout prises en masse, comme nous l'avons remarqué v. 1.

peuples [1] que tu livre l'Éternel ton Dieu, sans laisser ton œil [2] s'attendrir sur eux, de peur que tu n'adores leurs divinités ; car cette *pitié* serait un piége [3] pour toi.

17. » Peut-être diras-tu en ton cœur : « Ces nations-là sont plus considérables [4] que moi ; comment pourrai-je les déposséder [5] ? » 18. Ne les crains point ! Souviens-toi, souviens-toi de ce que l'Éternel ton Dieu a fait à Pharaon et à toute l'Égypte ; 19. Des grandes épreuves [6] que tes yeux ont vues ; de ces signes et de ces prodiges, de cette main puissante et de ce bras étendu, par lesquels t'a émancipé l'Éternel ton Dieu... Ainsi fera-t-il de tous les peuples que tu pourrais craindre. 20. De plus, l'Éternel ton Dieu suscitera contre eux les frelons [7], pour achever les survivants qui se seraient dérobés à toi [8]. 21. Ne tremble *donc* pas devant eux ; car l'Éternel ton Dieu est au milieu de toi, — un Dieu grand et redoutable [9] ! 22. L'Éternel ton Dieu écartera ces peuples de devant toi [10], *mais* peu à peu ; tu ne pourras pas les détruire d'emblée, car les bêtes sauvages se multiplieraient autour de toi [11]. 23. Mais l'Éternel ton Dieu

(1) *Ou* les vaincre, ou même, d'après le contexte, les exterminer.

(2) *V. sup.* IV, 34, note 5.

(3) Cf. Ex. XXIII, 28, note, et Nomb. p. 297, n. 5. On voit par cette dernière que le « frelon » n'était pas pour les Israélites un auxiliaire inconnu, et c'est peut-être là une des intentions du mot גם : *contre eux aussi*.

(4) C'est la construction reçue et la plus vraisemblable. מפניך peut aussi être le complément des deux participes, ou, comme le veulent les prosodistes, du verbe אבד. Mais, sauf leur respect, ce dernier système est le moins plausible.

(5) Suppl. c'est donc à eux de trembler. Ou plutôt le contexte est celui-ci : Quelque nombreux que soient ces peuples, la victoire vous est assurée ; seulement, vu les inconvénients d'une dépopulation soudaine, ils ne disparaîtront que lentement du sol, chassés de leurs villes par vos armes, puis de leurs retraites par la *tsir'ah*. Cependant, ce séjour prolongé des ennemis offre un double écueil pour les Hébreux : il peut les décourager, et il les expose à un contact ou à des exemples dangereux. C'est à ces deux écueils que se réferent respectivement les vv. 21 et 25.

(10) *V.* les notes *sup.* I et Ex. *l. c.* 29, 30.

(11) *Ou* contre toi, à tes dépens ; encouragées par la dépopulation, et attirées par la quantité des cadavres.

לְפָנֶיךָ וְחָמָם מְהוּמָה גְדֹלָה עַד הִשָּׁמְדָם : 24 וְנָתַן
מְלָכֵיהֶם בְּיָדֶךָ וְהַאֲבַדְתָּ אֶת־שְׁמָם מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם
לֹא־יִתְיַצֵּב אִישׁ בְּפָנֶיךָ עַד הִשְׁמִדְךָ אֹתָם : 25 פְּסִילֵי
אֱלֹהֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ לֹא־תַחְמֹד כֶּסֶף וְזָהָב עֲלֵיהֶם
וְלָקַחְתָּ לְךָ פֶּן תִּוָּקֵשׁ בּוֹ כִּי תוֹעֲבַת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ הוּא :
26 וְלֹא־תָבִיא תוֹעֵבָה אֶל־בֵּיתֶךָ וְהָיִיתָ חֵרֶם כָּמֹהוּ שַׁקֵּץ ו
תְּשַׁקְּצֶנּוּ וְתַעֵב ו תְּתַעֲבֶנּוּ כִּי־חֵרֶם הוּא : פ

ח — 1 כָּל־הַמִּצְוָה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם תִּשְׁמְרוּן
לַעֲשׂוֹת לְמַעַן תִּחְיוּן וּרְבִיתֶם וּבָאתֶם וִירִשְׁתֶּם אֶת־הָאָרֶץ
אֲשֶׁר־נִשְׁבַּע יְהוָה לַאֲבֹתֵיכֶם : 2 וְזָכַרְתָּ אֶת־כָּל־הַדֶּרֶךְ

V. 25. פן, כ״מ פך — V. 26. שקץ... ותעב, כ״מ בלי פסקין

(1) Les étourdira *ou* les démoralisera (soit par les ravages du frelon, soit par d'autres causes relatées dans Josué et les Juges), de sorte que, vaincus d'avance et combattant à peine, ils vous offriront *jusqu'à la fin* de faciles triomphes. Même sens pour les derniers mots du verset suivant.

(2) השמדך, selon Iba-Ezra et d'après la marche naturelle de la phrase, serait à l'infinitif, pour הַשְׁמִידְךָ. Nous croyons qu'on peut justifier le chiriq, en prenant ce verbe pour la troisième personne du passé et lui donnant un double complément : « jusqu'à ce qu'il te les ait fait détruire »; *il*, c.-à-d. Dieu, sujet déjà de ונתן. Mais on régularisera encore mieux ce chiriq si l'on admet, avec nous, que les Hébreux avaient, pour le *passé de l'infinitif*, notamment au pîêl et au hiph'il, une forme particulière, empruntée ou semblable au passé de l'indicatif; de sorte que הַשְׁמִידְךָ signifie litt. *ton détruire*, mais הִשְׁמִידְךָ *ton avoir-détruit*. L'existence de l'infinitif passé, fait curieux dont nous avons parlé plus d'une fois, paraît établie par une multitude d'exemples. Citons seulement : Gen. XXXI, 20; Lév. XIV, 43 (*V.* note *ib.*); *sup.* III, 3, et *inf.* XXVIII, 48; Jos. XI, 14; II Sam. XII, 14; II R. III, 25; Is. XXXI, 5; *Jér.* XXXI, 32, L, 34, LI, 33; Os. I, 2, etc. — הֶבִיאָךְ II Sam. III, 13 et הֶסִירָךְ *ib.* V, 6, ne peuvent venir que de הֵבִיא, הֵסִיר, et nous fournissent ainsi deux preuves de plus.

les mettra à ta merci ; il les livrera à une grande perturbation [1], jusqu'à ce qu'ils soient détruits. 24. Il mettra leurs rois dans ta main, et tu effaceras leur mémoire sous le ciel ; pas un ne te tiendra tête, de sorte que tu les extermineras [2] *tous*. 25. Les images de leurs divinités, vous les détruirez par le feu. Ne cède pas à la tentation de garder l'argent ou l'or qui les couvre [3], il ferait ton malheur; car il est en abomination à l'Éternel ton Dieu, 26. Et tu ne dois pas apporter une abomination dans ta demeure, tu serais anathème comme elle [4] : déteste-la, repousse-la avec horreur, elle est *vouée à l'*anathème !

Ch. VIII, 1. » Tous les préceptes que je vous impose [5] en ce jour, ayez soin de les suivre, afin que vous viviez et deveniez nombreux quand vous serez entrés [6] en possession de ce pays, que l'Éternel a promis par serment à vos pères. 2. Tu te rappelleras cette traversée [7]

(1) Avant עליהם, suppl. אשר. Autrement, mais moins bien : « Ne sois pas tenté d'accepter de l'argent... *pour elles* », c.-à-d. pour laisser ces images aux mains de leurs adorateurs. *(Ibn-Ez.)* — « Il », c.-à-d. ce métal ; peut-être aussi בן = par *cela*, par cette action, comme à la fin du v. 16.

(4) « Comme *lui* », syllepse ; car cette *abomination* n'est autre que le métal dont il vient d'être parlé. Le masculin peut aussi être dû à l'attraction de חרם. Expliquez de même les masculins qui suivent. L'anomalie que nous signalons a inspiré à Parchôn (*Lexique*, v° תעב) des réflexions intéressantes, mais qui relèvent plus de l'homélie que de la grammaire. — On a cité l'histoire d'Akhan (Jos. vii) comme une application de la présente loi ; la parité des cas est contestable : *V. ib.* vi, 19.

(5) « *Que je* t'*impose* » ; *V.* p. 96, n. 1.

(6) Communément : *Et que* vous entriez... C'est une interversion d'idées difficile à admettre, malgré l'analogie de iv, 1. Les Israélites étaient sur le point de passer dans la Terre sainte, et leur bonne conduite, comme les récompenses qui devaient s'ensuivre (notamment ורביתם), étaient des faits postérieurs à ce passage. Nous traduisons donc le *vav* de ובאתם par « quand », une des acceptions de cette riche particule, qu'on pourrait qualifier de conjonction universelle.

(7) C.-à-d. le but de cette traversée. « Tu te rappelleras (que) ce voyage (a eu lieu) afin de t'éprouver... », et que tu n'entres en Palestine qu'à la condition de triompher des mêmes épreuves, de justifier la même attente. L'idée est complétée par 5 s.

אֲשֶׁר הוֹלִיכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ זֶה אַרְבָּעִים שָׁנָה בַּמִּדְבָּר
לְמַעַן עַנֹּתְךָ לְנַסֹּתְךָ לָדַעַת אֶת־אֲשֶׁר בִּלְבָבְךָ הֲתִשְׁמֹר
מִצְוֹתָו אִם־לֹא: 3 וַיְעַנְּךָ וַיַּרְעִבֶךָ וַיַּאֲכִלְךָ אֶת־הַמָּן אֲשֶׁר
לֹא־יָדַעְתָּ וְלֹא יָדְעוּן אֲבֹתֶיךָ לְמַעַן הוֹדִיעֲךָ כִּי לֹא עַל־
הַלֶּחֶם לְבַדּוֹ יִחְיֶה הָאָדָם כִּי עַל־כָּל־מוֹצָא פִי־יְהוָה
יִחְיֶה הָאָדָם: 4 שִׂמְלָתְךָ לֹא בָלְתָה מֵעָלֶיךָ וְרַגְלְךָ לֹא
בָצֵקָה זֶה אַרְבָּעִים שָׁנָה: 5 וְיָדַעְתָּ עִם־לְבָבֶךָ כִּי כַּאֲשֶׁר
יְיַסֵּר אִישׁ אֶת־בְּנוֹ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מְיַסְּרֶךָּ: 6 וְשָׁמַרְתָּ אֶת־

V. 2. הוליכך, כ"מ כ' וכ"מ הוליכך וזה טעות, ע' v. 13 — מצותיו ק'
V. 3. ויאכלך, בכ"מ הכ' כלי מתג (?) — פי, כ"מ פיו, ע' הערתנו

(1) « Afin de t'affliger pour t'éprouver », cf. 16. Il ne s'agit ici que d'adversités temporaires, de fatigues ou de souffrances momentanées, comme l'explique nettement le verset qui suit. Peuple jeune et indiscipliné, Dieu voulait faire notre éducation, et il la fallait sévère. En nous prouvant, par les faits, que nous dépendions uniquement de sa providence, il nous contraignait à le reconnaître et à lui obéir. Toute souffrance est une épreuve : elle démasque le pervers, elle améliore le faible, elle grandit l'homme vertueux. Moïse dit donc fort bien que Dieu voulait « savoir ce qu'il y avait dans notre cœur », c.-à-d. nous forcer de le mettre au jour. L'anthropomorphisme est évident, mais sans péril ; aussi, chose remarquable et rare, les Targoumistes n'y ont rien changé. Et si Maïmonide (*Guide*, III, 24), en expliquant לדעת « pour qu'on sût... », a rendu la pensée intime de Moïse, il a certainement, comme traducteur, fait violence à son texte. Cf. Gen. p. 150, n. 1 ; Exod. p. 146, n. 2, p. 193, n. 4, etc.

(2) Kethibh : « à sa loi. » — Le système prosodique, donnant à מצותו une disjonction plus forte qu'à בלבבך, nous paraît vicieux.

(3) De ton propre aveu : *V.* Ex. XVI, 15. — ידעון, *noun* paragogique, très-rare au passé (cf. 16), fréquent au futur, où il est même de règle en araméen.

(4) « Sur le pain », cf. Gen. XXVII, 40, et en français : « Vivre *sur* ses économies, vivre *sur* le commun », etc. *V.* Winer, *Lexicon manuale*.

(5) La parole créatrice, c.-à-d. la volonté ; litt. la bouche. Le pain aussi, en dernière analyse, vient de Dieu (Ps. CIV, 14) ; mais il s'agit ici de produits surnaturels, réalisés par une intervention *spéciale* de sa volonté, et en quelque sorte par sa parole. Cette phrase féconde a été maintes fois

de quarante ans que l'Éternel ton Dieu t'a fait subir dans le désert, afin de t'éprouver par l'adversité [1], afin de connaître le fond de ton cœur, — si tu resterais fidèle à ses lois [2] ou non. 3. Oui, il t'a maté, t'a fait souffrir de la faim, puis il t'a nourri avec cette manne que tu ne connaissais pas [3], que n'avaient pas connue tes pères; pour te prouver que l'homme ne vit pas seulement de pain [4], qu'il peut vivre de tout ce que produit le verbe [5] du Seigneur. 4. Tes vêtements ne se sont pas usés sur toi [6], tes pieds n'ont pas été meurtris, durant ces quarante années [7]. 5. Tu reconnaîtras donc en ta conscience que, si l'Éternel ton Dieu te châtie, c'est comme un père [8] châtie son fils; 6. Et tu observeras les com-

exploitée par la prédication, et nous-même y avons trouvé l'explication d'un des faits les plus extraordinaires de la vie de Moïse : Exod. p. 372, n. 1. A tous les points de vue, la pensée était trop belle pour ne pas tenter les rédacteurs de l'Évangile (Matth. et Luc : IV, 4) ; mais ici du moins ils citent et ne *plagient* pas, et c'est à tort qu'on leur en attribue souvent la paternité. — Ce même mot offre un plaisant exemple des absurdités où peut conduire un scrupule exagéré. Au témoignage de Norzi dans le *Min'chath schaï*, certains ponctuateurs écrivaient פִּי par daghesch, pour ne pas accoler au Nom sacré l'injurieuse interjection *fi !* Immoler la grammaire hébraïque à un calembour français, c'était, en vérité, faire trop peu de cas de l'une, ou trop d'honneur à l'autre.

(6) La phrase hébraïque est prægnante, et pourrait se traduire litt. : Ton vêtement n'est pas *tombé de vétusté* de dessus toi. בצקה, propr. *gonflé* par la marche; cela revient à dire que les chaussures non plus ne se sont usées (cf. *inf.* XXIX, 4), ce qui aurait obligé les voyageurs d'aller nu-pieds. — L'idée d'un miracle se présente tout d'abord à l'esprit, et telle est l'opinion de Raschi, de Nachmanide et du midrasch, au dire duquel « les vêtements des enfants croissaient avec eux, comme la coquille avec le mollusque. » Mais ces vêtements, il fallait d'abord les avoir, et si nous avons pu habiller nos enfants, il n'était pas beaucoup plus difficile de nous vêtir nous-mêmes. De fait, sans parler des vêtements qu'ils avaient emportés d'Égypte (Ex. XII, 35), les Hébreux possédaient de nombreux troupeaux, dont ils savaient filer et tisser la laine et le poil (*ib.* XXXV, 25, 26, 35...) ; or, Dieu ne fait point de miracle sans nécessité, outre que celui-ci a quelque chose d'assez bizarre. La phrase de Moïse revient donc plutôt à dire : « Tu as toujours pu renouveler à temps tes vêtements et tes chaussures, grâce aux matériaux dont la Providence ne t'a jamais laissé dépourvu » ; explication qui s'accorde suffisamment avec le contexte. Cf. Néh. IX, 21.

(7) Plus litt. voici quarante ans (que cela dure).

(8) « Un homme », cf. I, 31. Les tribulations que tu as subies ne sont

מִצְוֹת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בִּדְרָכָיו וּלְיִרְאָה אֹתוֹ׃ 7 כִּי
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מְבִיאֲךָ אֶל־אֶרֶץ טוֹבָה אֶרֶץ נַחֲלֵי מָיִם
עֲיָנֹת וּתְהֹמֹת יֹצְאִים בַּבִּקְעָה וּבָהָר׃ 8 אֶרֶץ חִטָּה וּשְׂעֹרָה
וְגֶפֶן וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ־זַיִת שֶׁמֶן וּדְבָשׁ׃ 9 אֶרֶץ אֲשֶׁר
לֹא בְמִסְכֵּנֻת תֹּאכַל־בָּהּ לֶחֶם לֹא־תֶחְסַר כֹּל בָּהּ אֶרֶץ
אֲשֶׁר אֲבָנֶיהָ בַרְזֶל וּמֵהֲרָרֶיהָ תַּחְצֹב נְחֹשֶׁת׃ 10 וְאָכַלְתָּ
וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ עַל־הָאָרֶץ הַטֹּבָה

V. 8. ארץ־זית, נק׳ס ארץ זית־, וכ״ל כנון.

donc pas imputables à une malveillance que Dieu ne saurait éprouver, mais au contraire à son amour. Elles avaient pour but ton seul bonheur, que Dieu ne pouvait réaliser qu'en *disciplinant* ton mauvais caractère, en *corrigeant* tes penchants vicieux, en *châtiant* tes écarts, en un mot en t'*élevant* avec une sollicitude paternelle ; car toutes ces acceptions, notamment celle de *châtier*, se trouvent dans יסר, congénère à אסר *lier* et à הסיר *détourner*. Cf. IV, 36 et note. C'est peut-être par analogie avec ce dernier passage que le suffixe de מיסרך est daghésché, ce qui n'arrive régulièrement qu'au futur. On trouve aussi מצוך, *infr.* XII, 14 et 28 ; לקללך, XXIII, 5, etc.

([1]) Les voies qu'il t'impose (sens actif) ; ou Les voies qu'il suit lui-même, celles du bien, de la vérité, de la justice (sens passif).

([2]) Preuve de son amour dans l'avenir, comme la manne etc. en a été la preuve dans le passé ; mais, en même temps, écueil pour ton obéissance (11 s.), car la prospérité, qui devrait t'attacher à Dieu par la reconnaissance, est précisément ce qui pourra t'en éloigner par l'orgueil (XXXII, 15 s.). Tel est, selon nous, le sens de ce CAR, et l'esprit de tout le contexte.

([3]) מים n'est pas superflu, car נחל seul peut ne désigner qu'un bas-fond, ou un torrent sujet à tarir. Les deux mots réunis paraissent indiquer des *rivières*, et l'on sait qu'il y en a un bon nombre en Palestine, indépendamment du Jourdain. — Selon Nachmanide, עינת sont les sources *pluviales*, qui sortent des montagnes, et תהמת les sources *souterraines* formant les puits, les lacs, etc. (*V.* Exod. p. 134, n. 3.) Cette opinion est très-plausible, et confirmée par le parallélisme de בקעה et de הר, qui se rapporteraient respectivement à ces deux natures de sources, encore que Nachmanide lui-même ne l'entende pas ainsi.

([4]) Mendelssohn : Dattelhonig. C'est ce qu'on nomme ordinairement Palmhonig, vin de palme ou miel végétal, Exod. p. 18, n. 3. — זית peut également se traduire *olivier* ; de même les deux noms précédents peuvent

mandements de l'Éternel ton Dieu, en marchant dans ses voies [1] et en le révérant. 7. Car l'Éternel ton Dieu te conduit dans un pays fortuné [2], un pays *plein* de cours d'eau, de sources et de torrents [3], qui s'épandent dans la vallée ou sur la montagne ; 8. Un pays *qui produit* le froment et l'orge, — le raisin, la figue et la grenade, — et l'olive huileuse et le miel [4] ; 9. Un pays où tu ne mangeras pas *ton* pain avec parcimonie [5], — où tu ne manqueras de rien ; — les cailloux y sont du fer [6], et de ses montagnes tu extrairas du cuivre. 10. Tu jouiras [7] *de ces biens*, tu t'*en* rassasieras... Rends grâce alors à l'Éternel ton Dieu du bon pays qu'il t'aura donné !

s'appliquer au *figuier* et au *grenadier* (cf. Joël, I, 12), ce qu'appuie l'analogie de גֶּפֶן, propr. cep de vigne. Quant à « huileuse » ou oléagineuse, c'est une épithète d'ornement *(riche en huile)* ou, selon plusieurs, un attribut distinctif, tous les oliviers ne fournissant pas de l'huile (?). Dans tous les cas, il semble que les signes *maqqéph* et *mérekha* de אֶרֶץ זַיִת doivent être intervertis ; *V.* la note hébraïque et cf. II R. XVIII, 32. — Les sept espèces végétales mentionnées ici directement ou par allusion sont désignées par le Talmud sous le nom de שִׁבְעַת הַמִּינִין, et constituent les principaux produits agricoles de la Palestine (du moins à l'époque de Moïse) ; c'est pourquoi l'offrande annuelle des prémices ne portait que sur les deux céréales et les cinq fruits en question, le *miel* étant représenté par les *dattes*. Il est probable que ces mêmes produits, en général, étaient rares ou nuls en Égypte, de même que les cours d'eau et les mines (vv. 7 et 9) ; au contraire, les animaux domestiques y abondaient, les Israélites y avaient eu déjà de nombreux troupeaux, et cela explique pourquoi Moïse, dans cette longue énumération des richesses de la Palestine, ne dit rien de sa *faune*.

(2) מִסְכֵּנוּת, de מִסְכֵּן, qui se retrouve, comme on l'a remarqué depuis longtemps, non-seulement dans les autres langues sémitiques, mais dans le français *mesquin* et dans toutes les langues néo-latines. — Nous croyons que לֶחֶם a ici un sens général : Un pays où tu n'auras pas besoin de lésiner sur ta *nourriture*.

(3) Nous dirions : Le fer y est aussi commun que les pierres. Au témoignage de Volney et de Delaborde, il se trouve encore en Syrie des mines de fer et une de cuivre ; on ne parle pas de celles de la Palestine, mais il peut y en avoir existé autrefois. Du reste, plusieurs expliquent litt. « ses pierres sont du fer, sont ferrugineuses », et estiment qu'il s'agit du *calcaire des Alpes*, pierre abondante en Judée, et riche en minerai de fer et de cuivre. Cf. Targ. de Jérusalem.

(7) Les Talmudistes, s'appuyant sur le sens littéral du mot hébreu (Ta

אֲשֶׁר נָתַן־לָךְ׃ * 11 הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן־תִּשְׁכַּח אֶת־יְהוָה׃
אֱלֹהֶיךָ לְבִלְתִּי שְׁמֹר מִצְוֹתָיו וּמִשְׁפָּטָיו וְחֻקֹּתָיו אֲשֶׁר
אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם׃ 12 פֶּן־תֹּאכַל וְשָׂבָעְתָּ וּבָתִּים טֹבִים
תִּבְנֶה׃ וְיָשָׁבְתָּ׃ 13 וּבְקָרְךָ וְצֹאנְךָ יִרְבְּיֻן וְכֶסֶף וְזָהָב
יִרְבֶּה־לָּךְ וְכֹל אֲשֶׁר־לְךָ יִרְבֶּה׃ 14 וְרָם לְבָבֶךָ וְשָׁכַחְתָּ
אֶת־יְהוָה׃ אֱלֹהֶיךָ הַמּוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית
עֲבָדִים׃ 15 הַמּוֹלִיכְךָ בַּמִּדְבָּר׃ הַגָּדֹל וְהַנּוֹרָא נָחָשׁ׃
שָׂרָף וְעַקְרָב וְצִמָּאוֹן אֲשֶׁר אֵין־מָיִם הַמּוֹצִיא לְךָ מַיִם
מִצּוּר הַחַלָּמִישׁ׃ 16 הַמַּאֲכִלְךָ מָן בַּמִּדְבָּר אֲשֶׁר לֹא־יָדְעוּן
אֲבֹתֶיךָ לְמַעַן עַנֹּתְךָ וּלְמַעַן נַסֹּתְךָ לְהֵיטִבְךָ בְּאַחֲרִיתֶךָ׃
17 וְאָמַרְתָּ בִּלְבָבֶךָ כֹּחִי וְעֹצֶם יָדִי עָשָׂה לִי אֶת־הַחַיִל

* שני V. 15. המוליכך, כ״מ כ׳ — V. 16. להיטבך, כ״מ להי׳, וטעות הוא

mangeras), et généralisant le principe, l'ont érigé avec raison en devoir pratique, applicable même hors du « bon pays », et ont imposé aux fidèles des *actions de grâces* après chaque repas (ברכת המזון); ils exigent en outre une « bénédiction » spéciale à l'occasion de la plupart des jouissances de ce monde, matérielles et même morales (ברכת הנהנין וג׳). *Voir*, sur leurs diverses origines, le *Meqôr berâkhah* de Landshuth, dans le *Mégkgôn lêlh*, pp. 182 3.

(1) Rigoureusement, ce פן est coordonné au précédent et, comme lui, sous la dépendance de « garde-toi. » Contexte de 11 à 17: « Garde-toi d'oublier l'Éternel (11)..., de laisser la prospérité (12, 13) t'égarer, te faire méconnaître ton vrai Bienfaiteur (14-16), et de dire en toi-même, etc. (17) » — Comparez cette tirade avec VI, 10-12; XI, 13-16, etc.

(2) Ce mot n'est pas ajouté au texte, il tient au sens intime du verbe ישב. — Plus haut (VI, *l. c.*), les Hébreux trouvent en Judée des maisons toutes bâties; ici, ils en ont bâti eux-mêmes, leurs troupeaux et tous leurs biens se sont accrus, ce qui suppose, d'une part, une époque différente, plus éloignée du moment actuel, et ce qui, d'autre part, semble plus propre à « gonfler leur cœur », parce qu'on est toujours disposé à se croire l'artisan de sa prospérité.

* 11. Garde-toi d'oublier l'Éternel ton Dieu, de négliger ses préceptes, ses institutions et ses lois, que je t'impose en ce jour. 12. Peut-être [1], jouissant d'une nourriture abondante, bâtissant de belles maisons où tu vivras tranquille [2], 13. Voyant prospérer ton gros et ton menu bétail, croître ton argent et ton or [3], se multiplier tous tes biens, 14. *Peut-être* ton cœur s'enflera-t-il, et tu oublieras l'Éternel ton Dieu, qui t'a tiré du pays d'Égypte, de la maison de servitude; 15. Qui t'a conduit à travers ce vaste et redoutable désert [4], *plein* de serpents venimeux [5] et de scorpions, sol aride et sans eau; qui a fait, pour toi, jaillir des eaux de la pierre des rochers [6]; 16. Qui t'a nourri, dans ce désert, d'une manne inconnue à tes aïeux, — car il voulait t'éprouver par les tribulations pour te rendre heureux à la fin [7]; 17. — Et tu diras [8] en ton cœur: « C'est ma propre force, c'est le pouvoir de mon bras, qui m'a

* 2me Paraschah.

(1) Par la vente de tes denrées et de tes bestiaux, trop nombreux pour ton seul usage.

(2) Sans te laisser succomber à aucun de ses périls, excepté quand tu déméritais.

(3) Texte: sanâph. Les deux noms nous paraissent être en apposition; cf. Nomb. XXI, 6 et note. — D'après la Vulgate et peut-être les Septante, צמאון serait aussi un serpent, le *dipsas*, sorte de vipère dont la morsure causait une soif mortelle (δίψα, צמא). Mais *Voy.* Is. XXXV, 7; Ps. CVII, 33, et l'accentuation. Cf. aussi *inf.* XXXII, 10, note ...

(6) *Ou* du rocher pierreux, siliceux. צור et חלמיש paraissent tous deux signifier *pierre* ou *rocher, caillou*, et ne sont réunis que par emphase. Ils le seront en sens inverse, *l. c.*, 13.

(7) « Dans *ta* fin », c.-à-d. dans la suite de ton existence. Dieu t'a affligé d'abord pour te rendre d'autant plus heureux ensuite. Cf. *sup.* 2 et 3. — היטב signifie aussi *rendre meilleur*, et אחרית la *récompense* finale; ce qui peut suggérer deux explications nouvelles et donner raison, soit au système qui rend le נסה biblique par « élever » (*Matm.*, etc.), soit à celui qui n'admet l'épreuve que sous le bénéfice d'une « compensation » ultérieure (*Saad.*, etc.). Mais l'un et l'autre système nous est suspect, au moins comme exégèse.

(8) Complément du v. 14: « Tu oublieras l'Éternel... et tu diras, etc. » *Voy.* note 1 ci-dessus.

הַזֶּה׃ 18 וְזָכַרְתָּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ כִּי הוּא הַנֹּתֵן לְךָ כֹּחַ
לַעֲשׂוֹת חָיִל לְמַעַן הָקִים אֶת־בְּרִיתוֹ אֲשֶׁר־נִשְׁבַּע
לַאֲבֹתֶיךָ כַּיּוֹם הַזֶּה׃ פ

* 19 וְהָיָה אִם־שָׁכֹחַ תִּשְׁכַּח אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְהָלַכְתָּ
אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַעֲבַדְתָּם וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לָהֶם הֵעַדְתִּי
בָכֶם הַיּוֹם כִּי אָבֹד תֹּאבֵדוּן׃ 20 כַּגּוֹיִם אֲשֶׁר יְהוָה מַאֲבִיד
מִפְּנֵיכֶם כֵּן תֹּאבֵדוּן עֵקֶב לֹא תִשְׁמָעוּן בְּקוֹל יְהוָה
אֱלֹהֵיכֶם׃ פ

ט — 1 שְׁמַע יִשְׂרָאֵל אַתָּה עֹבֵר הַיּוֹם אֶת־הַיַּרְדֵּן לָבוֹא
לָרֶשֶׁת גּוֹיִם גְּדֹלִים וַעֲצֻמִים מִמֶּךָּ עָרִים גְּדֹלֹת וּבְצֻרֹת
בַּשָּׁמָיִם׃ 2 עַם־גָּדוֹל וָרָם בְּנֵי עֲנָקִים אֲשֶׁר אַתָּה יָדַעְתָּ

* (שלישי נק׳ק) V. 2. עם־, כ׳ת עם־

(¹) Cf. Virg. Ecl. I : *Deus nobis hæc otia* FECIT. — Par le « pouvoir du bras », il faut entendre ici les *facultés actives* en général, et surtout ce que nous appelons l'industrie. Il est surprenant que Moïse ne dise pas plutôt : « Tu pourrais attribuer ta fortune à l'influence de tel astre, de telle divinité, et tomber dans l'idolâtrie... » C'est que, sans doute, il n'admet pas que l'homme, l'Israélite surtout, devienne ainsi spontanément idolâtre ; il faut pour cela, ou qu'il ait subi une incitation étrangère (XII, 29 s. et XIII), ou qu'il ait préalablement oublié le vrai Dieu (*inf.* 19) : car l'homme a besoin de croire à quelque chose, fût-ce à l'erreur. Or, l'oubli en question devait naître chez nous de la prospérité, cause ordinaire d'orgueil et d'ingratitude envers le bienfaiteur.

(²) וזכרת fait antithèse avec תשכח et ושכחת des vv. 11 et 14. — כי peut aussi être complément de ce verbe : (Tu te souviendras, dis-je,) QUE c'est lui etc.

(³) Et qui en sera même la cause directe, d'après VII, 13 s. — עשות חיל signifie tantôt Acquérir des biens, prospérer, tantôt Faire des exploits, remporter la victoire ; cf. *succès*. Nachmanide et Gesenius expliquent tour à tour le présent passage dans les deux sens ; mais le parallélisme (v. 17)

fait cette richesse [1]... » 18. *Non !* c'est de l'Éternel ton Dieu que tu dois te souvenir [2], car c'est lui qui t'aura donné le moyen d'arriver à cette prospérité [3], voulant accomplir l'alliance jurée à tes pères, comme *il le fera* à cette époque.

* 19. » Or, si jamais tu oublies l'Éternel ton Dieu, si tu t'attaches à des dieux étrangers, que tu les serves et que tu leur rendes hommage, — je vous le déclare [4] en ce jour, ce sera fait de vous ! 20. Comme ces peuples que l'Éternel fait disparaître devant vous [5], ainsi vous disparaîtrez *vous-mêmes*, pour n'avoir pas obéi à la voix de l'Éternel votre Dieu !

CH. IX, 1. » Écoute, Israël : tu vas [6] franchir le Jourdain, pour venir déposséder des nations plus grandes et plus puissantes que toi, *aux* villes [7] considérables dont les remparts touchent le ciel ; 2. Une peuplade nombreuse et géante, — des enfants d'Anâq ! — et tu sais

* 3me Paraschah, dans quelques localités.

et le contexte indiquent évidemment le premier. — כיום הזה pour כיום ההוא, parce que l'heure de cet « accomplissement » est proche, ou parce que Moïse se la figure déjà présente.

(1) Plusieurs, comme les targoumim, traduisent « je témoigne contre vous. » Nous comprenons bien que le prophète invoque d'augustes témoignages à l'appui de ses menaces (comme il l'a fait IV, 26, *V. ib.* notes), mais non qu'il se serve de témoin à lui-même. העיד, transitif, signifie Prendre à témoin et quelquefois Témoigner ; pris absolument, comme ici, il signifie d'ordinaire Avertir, déclarer expressément ou solennellement. Cf. Gen. XLIII, 3 ; Ex. XIX, 21, 23 ; *inf.* XXXII, 46 ; I Rois, II, 42, etc.

(2) « De devant vous » ou « à cause de vous », c.-à-d. à votre profit, pour vous faire place. — La même assimilation se retrouve Lév. XVIII, 28 ; Nomb. XXXIII, 56, et ailleurs.

(3) היום, « aujourd'hui », à présent, c.-à-d. incessamment ; extension analogue à celle de מחר (VI, 20), ou parce que יום peut désigner une période plus longue que celle d'un jour. Ce complément adverbial, qu'on va revoir v. 3, perd souvent, dans le Deutéronome, sa signification littérale.

(7) On supplée communément לרשת avant ערים, ce qui oblige de modifier un peu l'acception de ce verbe. Notre système nous paraît plus logique, et n'est pas moins dans l'esprit de la Bible : *V.* par exemple VI, 10, 11, et VIII, 15. — Rapprochez la fin de ce verset et le suivant, de I, 28.

וְאַתָּה שָׁמַעְתָּ מִי יִתְיַצֵּב לִפְנֵי בְּנֵי־עֲנָק׃ 3 וְיָדַעְתָּ הַיּוֹם
כִּי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ הוּא־הָעֹבֵר לְפָנֶיךָ אֵשׁ אֹכְלָה הוּא
יַשְׁמִידֵם וְהוּא יַכְנִיעֵם לְפָנֶיךָ וְהוֹרַשְׁתָּם וְהַאֲבַדְתָּם
מַהֵר כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה לָךְ׃ * 4 אַל־תֹּאמַר בִּלְבָבֶךָ
בַּהֲדֹף יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֹתָם ׀ מִלְּפָנֶיךָ לֵאמֹר בְּצִדְקָתִי
הֱבִיאַנִי יְהוָה לָרֶשֶׁת אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת וּבְרִשְׁעַת הַגּוֹיִם
הָאֵלֶּה יְהוָה מוֹרִישָׁם מִפָּנֶיךָ׃ 5 לֹא בְצִדְקָתְךָ וּבְיֹשֶׁר
לְבָבְךָ אַתָּה בָא לָרֶשֶׁת אֶת־אַרְצָם כִּי בְּרִשְׁעַת ׀ הַגּוֹיִם
הָאֵלֶּה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מוֹרִישָׁם מִפָּנֶיךָ וּלְמַעַן הָקִים אֶת־
הַדָּבָר אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְהוָה לַאֲבֹתֶיךָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק
וְלְיַעֲקֹב׃ 6 וְיָדַעְתָּ כִּי לֹא בְצִדְקָתְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן

* שלישי V. 2. בני־ענק, כ״מ בני V. 3. — הוא קדמא׳ , כ״מ בלי מתג
ולעקב , בכ״מ מין מתג לו״ו , וכן V. 27 V. 5.

(¹) Mendelssohn : « *Mais* apprends en ce jour... » Nous croyons notre version plus conforme au tour de la phrase (הוא *c'est lui qui*...) et au contexte, dont l'idée dominante est dans לרשת : « toi, peuple infime, tu vas triompher de plusieurs nations considérables. » Cf. IV, 39, VII, 9 et VIII, 5, où Mendelssohn lui-même traduit cette expression comme nous le faisons ici.

(²) אש אכלה est l'appositif ou plutôt l'attribut du verbe עבר : « Dieu marche devant toi feu dévorant. » Cette construction est aussi élégante qu'originale.

(³) Complément de l'un et de l'autre verbe, d'après l'accentuation. Il s'entend de soi que le *vav* de והוא est disjonctif et que Moïse veut dire, comme l'exprime un peu prosaïquement Mendelssohn : « Il anéantira les uns, il soumettra les autres. » Ces derniers sont sans doute ceux qui accepteront de bonne grâce les conditions du peuple de Dieu (XX, 11), ou ceux qui n'auront pas été tout d'abord exterminés totalement ou en partie, soit par des motifs particuliers (Jos. IX), soit en vertu du principe énoncé VII, 22 ; ce qui résout, comme le remarque Raschbam, la contradiction apparente des deux passages.

toi-même, tu l'as *souvent* ouï dire, qui peut tenir tête aux enfants d'Anâq? 3. Tu reconnaîtras donc [1] que c'est l'Éternel ton Dieu qui marche devant toi, *comme* une lave dévorante [2]; c'est lui qui les anéantira, lui qui les fera plier devant toi [3], si bien que tu les vaincras et les détruiras sans peine, comme l'Éternel te l'a promis. * 4. Ne dis pas en ton cœur, lorsque l'Éternel ton Dieu les aura *ainsi* écartés de devant toi: « C'est grâce à mon mérite que l'Éternel m'a introduit dans ce pays pour en prendre possession », — quand c'est à cause de la perversité de ces peuples [4] que l'Éternel les dépossède à ton profit. 5. Non, ce n'est pas à ton mérite ni à la droiture de ton cœur que tu devras la conquête de leur pays: c'est [5] pour leur iniquité que l'Éternel ton Dieu dépossède ces peuples à ton profit, et *aussi* pour accomplir la parole qu'il a jurée à tes pères, — à Abraham, à Isaac et à Jacob. 6. Sache-le, ce ne *peut être* pour ta vertu que l'Éternel ton Dieu t'accorde la possession de

* 3me Paraschah.

(1) Remarquez qu'il n'est pas simplement question de leur *idolâtrie*. Toute la terre alors était plus ou moins idolâtre, ou du moins polythéiste. Mais les Cananéens étaient, de plus, pervers et criminels; ils avaient poussé le paganisme à ses conséquences les plus monstrueuses, telles que la débauche et les sacrifices humains. Ce sont ces excès qui les perdirent. Du reste, ceci explique bien leur chute, mais non le triomphe des Israélites. Pour ce dernier fait il faut un autre motif, et le verset suivant le donnera. — Il est à peine besoin de dire que ce second hémistiche, quoi que prétendent Raschi et Raschbam, exprime non la pensée des Israélites, mais celle de Moïse; nous n'en voudrions pour preuve que la seconde personne מפניך. Le *vav* (וברשעת) a très-souvent une valeur adversative: *alors que, tandis que*, et l'on peut en voir plusieurs exemples dans le *Mischnaddél*. Seulement, Luzzatto ne devait pas revendiquer cette idée pour Mendelssohn, qui avait été devancé par les Septante *(cod. Alex.)*, la Vulgate, Sforno, Luther, et qui du reste traduit assez faiblement: sonst in der That...

(2) כי répond ici à *mais*, sondern. Mend.: « *Attendu que* l'Éternel chasse ces peuples etc., il veut *en même temps* tenir la promesse etc. » Paraphrase bien pâle et surtout peu exacte, car dans cette hypothèse le mot מפניך, « de devant toi », serait inutile et même déplacé. Aussi Mendelssohn s'est-il permis de le supprimer.

לְקַח אֶת־הָאָרֶץ הַטּוֹבָה הַזֹּאת לְרִשְׁתָּהּ כִּי עַם־קְשֵׁה־עֹרֶף
אָתָּה׃ 7 זְכֹר אַל־תִּשְׁכַּח אֵת אֲשֶׁר־הִקְצַפְתָּ אֶת־יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ בַּמִּדְבָּר לְמִן־הַיּוֹם אֲשֶׁר־יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם
עַד־בֹּאֲכֶם עַד־הַמָּקוֹם הַזֶּה מַמְרִים הֱיִיתֶם עִם־יְהוָה׃
8 וּבְחֹרֵב הִקְצַפְתֶּם אֶת־יְהוָה וַיִּתְאַנַּף יְהוָה בָּכֶם
לְהַשְׁמִיד אֹתְכֶם׃ 9 בַּעֲלֹתִי הָהָרָה לָקַחַת לוּחֹת הָאֲבָנִים
לוּחֹת הַבְּרִית אֲשֶׁר־כָּרַת יְהוָה עִמָּכֶם וָאֵשֵׁב בָּהָר
אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה לֶחֶם לֹא אָכַלְתִּי וּמַיִם לֹא
שָׁתִיתִי׃ 10 וַיִּתֵּן יְהוָה אֵלַי אֶת־שְׁנֵי לוּחֹת הָאֲבָנִים
כְּתֻבִים בְּאֶצְבַּע אֱלֹהִים וַעֲלֵיהֶם כְּכָל־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר

v. 10. כבל, לא בכל

(1) La métaphore du texte (expliquée Ex. XXXII, 9) caractérise à la fois l'insoumission et l'opiniâtreté. La rendre littéralement serait impossible ou de mauvais goût.

(2) Le *lamed* de למן pourrait être considéré comme emphatique, mais nous aimons mieux y voir une ellipse et expliquer : *A* partir, à compter du jour où etc. On peut expliquer ainsi les ל, soi-disant explétifs, de toutes les locutions analogues, et même ci-dessus IV, 32. Quant à למאיש de l'Exode, XI, 7, *Voir* la note *ibid.*

(3) Ne confondez pas ממרים היתם, qui désigne une *qualité* en quelque sorte inhérente ou un fait *permanent*, avec המריתם, qui n'indiquerait qu'un fait isolé ou accidentel. Cf. *inf.* 22, 24 et XXXI, 27. De là le complément עם, qui n'a jamais lieu avec המרה verbe. Au surplus, ces reproches s'adressent moins à la génération actuelle, innocente en majeure partie des méfaits qui suivent, qu'à Israël pris collectivement ; et même à ce point de vue, on ne saurait admettre qu'il n'y ait pas quelque exagération dans les paroles du vieillard. Moïse a besoin d'être sévère et, comme tous les prédicateurs, de forcer un peu la note.

(4) C.-à-d. au pied de ce même Horeb où la Loi vous fut donnée, où Dieu s'était manifesté avec tant d'éclat, et où vous lui aviez si formellement promis obéissance (Ex. XXIV, 3 et 7). — Il s'agit ici du veau d'or. Moïse

ce beau pays, — puisque tu es un peuple réfractaire [1]. 7. Rappelle-toi, n'oublie jamais, combien tu as mécontenté l'Éternel ton Dieu dans le désert! Depuis le jour [2] où tu es sorti du pays d'Égypte, jusqu'à votre arrivée en ce lieu-ci, vous avez été rebelles [3] envers le Seigneur! 8. A Horeb même [4], vous avez mécontenté le Seigneur, et il s'irrita contre vous au point de *vouloir* vous anéantir. 9. Je m'étais retiré [5] sur la montagne pour recevoir les tables de pierre, les tables de l'alliance contractée par le Seigneur avec vous. Je restai sur la montagne quarante jours et quarante nuits, ne mangeant pas de pain, ne buvant point d'eau [6]; 10. Et le Seigneur me remit les deux tables de pierre, burinées de son doigt divin [7], et contenant toutes les paroles

s'y appesantit particulièrement, dit Nachmanide, parce que cette révolte des Hébreux, postérieure à la promulgation du Décalogue, était bien plus coupable que les révoltes qui l'avaient précédée. Nous estimons que ce qui en fait plutôt la gravité, c'est qu'ici la désobéissance se traduit par des *actes;* c'est surtout parce que le peuple ne se borne pas à oublier Dieu, mais qu'il substitue à son culte une idolâtrie effective, quelque excusable qu'ait pu être son intention première. — Nous ne saisissons pas l'accentuation des mots וּבְחָרֹב הִקְצַפְתֶּם. La logique demanderait *tippechâ mounach,* non *mérekhâ tippechâ.*

(4) Litt. « lorsque j'étais monté », ce qui peut s'entendre de deux manières : ou comme complément de ce qui précède (« ce fait arriva pendant ma retraite... »), ou comme protase du v. 10, et alors « וְאֲשֶׁר... שִׁתִּיתִי » forme une sorte de phrase incidente. De toute façon, les vv. 9 à 21 forment une digression relative au veau d'or, sur lequel Moïse reviendra presque aussitôt (25 s.), puis une troisième fois x, 10, tant ce grave sujet lui tient au cœur !

(5) Cf. Ex. XXIV, 18 (où cette dernière circonstance n'est pas mentionnée), et *V. ib.* p. 372, n. 1. — Ce n'est qu'au terme de ces quarante jours que Moïse reçut les Tables (*inf.* 11); or, au témoignage de l'Écriture (Ex. XXXII, 16), ces premières Tables étaient l'œuvre de Dieu aussi bien que la gravure du Décalogue, et Dieu n'avait pas besoin de quarante jours pour ce double travail. C'étaient donc d'autres soins qui retenaient Moïse sur le Sinaï, — le développement oral du Décalogue et l'audition de beaucoup d'autres lois (Ex. p. 245, n. 7); et tandis que Dieu et Moïse s'occupaient ainsi des intérêts moraux d'Israël, de son avenir, de son bonheur, ce peuple ingrat les offensait l'un et l'autre ! Tel est, sans doute, le but de la présente phrase.

(7) *V.* Ex. p. 335, n. 7; p. 342, n. 2, et p. 360, n. 1. — וְעָלֵיהֶם וגו', litt.

דִּבֶּר יְהוָה עִמָּכֶם בָּהָר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ בְּיוֹם הַקָּהָל׃ 11 וַיְהִי
מִקֵּץ אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לָיְלָה נָתַן יְהוָה אֵלַי אֶת־
שְׁנֵי לֻחֹת הָאֲבָנִים לֻחוֹת הַבְּרִית׃ 12 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי
קוּם רֵד מַהֵר מִזֶּה כִּי שִׁחֵת עַמְּךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מִמִּצְרָיִם
סָרוּ מַהֵר מִן־הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוִּיתִם עָשׂוּ לָהֶם מַסֵּכָה׃
13 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר רָאִיתִי אֶת־הָעָם הַזֶּה וְהִנֵּה
עַם־קְשֵׁה־עֹרֶף הוּא׃ 14 הֶרֶף מִמֶּנִּי וְאַשְׁמִידֵם וְאֶמְחֶה
אֶת־שְׁמָם מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם וְאֶעֱשֶׂה אֹתְךָ לְגוֹי־עָצוּם וָרָב
מִמֶּנּוּ׃ 15 וָאֵפֶן וָאֵרֶד מִן־הָהָר וְהָהָר בֹּעֵר בָּאֵשׁ וּשְׁנֵי
לוּחֹת הַבְּרִית עַל שְׁתֵּי יָדָי׃ 16 וָאֶרְאֶה וְהִנֵּה חֲטָאתֶם
לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם עֲשִׂיתֶם לָכֶם עֵגֶל מַסֵּכָה סַרְתֶּם מַהֵר
מִן־הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה אֶתְכֶם׃ 17 וָאֶתְפֹּשׂ בִּשְׁנֵי

V. 14. אותך, היילנה' אותך, וטעות הוא

« et sur elles (était écrit) *comme* toutes les paroles... », c.-à-d. la reproduction exacte des paroles.

(1) C.-à-d. lors de votre solennelle réunion devant le Sinaï ; cf. x, 4 et xviii, 16. Ce verset prouve une fois de plus, contre Maïmonide, que les Hébreux perçurent distinctement le Décalogue. L'inscription est conforme « à toutes les paroles que Dieu leur a dites » ; or, on ne parle que pour être entendu et compris.

(2) Pour ce verset et les deux suivants, cf. Ex. xxxii, 7-10 et notes.

(3) Propr. un (dieu de) métal ; מסכה, *matière fusible*, de נסך fondre.

(4) Il faut supposer, ou que Moïse avait intercédé auprès de Dieu ou se disposait à le faire, ou bien que cette formule était une manière de lui montrer indirectement et l'imminence de la situation et la possibilité de fléchir Dieu : *qui deliberant, desciverunt*. Aussi voyons-nous Moïse, d'abord descendre pour arrêter les excès du peuple, puis revenir à Dieu pour tenter de l'apaiser. (Cf. Ex. xiv, 15 et note.) — Quant à cette magni-

que le Seigneur vous avait adressées sur la montagne, du milieu du feu, le jour de la Convocation [1]. 11. Ce fut au bout de quarante jours et de quarante nuits que le Seigneur me remit les deux tables de pierre, tables de l'alliance; 12. Et il me dit alors [2] : « Va, descends d'ici en toute hâte, car on a perverti ton peuple, que tu as conduit hors de l'Égypte ; ils ont tôt abandonné la voie que je leur avais prescrite, ils se sont fabriqué une idole [3] !... » 13. Puis, l'Éternel me parla ainsi : « J'ai observé ce peuple : or, c'est un peuple rétif. 14. Laisse-moi [4], je veux les anéantir, je veux effacer leur nom sous le ciel, et faire *naître* de toi une nation plus grande et plus nombreuse [5] que celle-ci. » 15. Et je redescendis [6] de la montagne, — qui était alors en feu [7], — tenant les deux tables d'alliance de mes deux mains ; 16. Et je vis qu'en effet vous aviez prévariqué à l'Éternel votre Dieu, — vous vous étiez fait un veau de métal, prompts à quitter la voie que le Seigneur vous avait imposée ; 17. Et je saisis les deux

fique proposition que Dieu lui a faite, elle eût pu éblouir un autre, elle ne l'a pas un instant séduit : comp. Nombres, XIV, 12.

(5) On attendrait plutôt « meilleure, plus fidèle, plus docile... » Il y a peut-être là une sorte de métalepse (le conséquent pour l'antécédent), l'accroissement d'un peuple *élu* étant censé en raison directe de sa bonne conduite, comme on le voit au commencement de la Section et ailleurs.

(6) « Je me tournai et descendis. » פנה a ici une simple valeur inchoative, comme III, 1 etc., ou bien il équivaut à un adverbe tel que le latin *retrò*, d'où la particule inséparable *re* employée ici. Mais cette acception appartient proprement à שוב ; *V.* Nomb. p. 191, n. 7. — Ici se place, dans le récit de l'Exode (XXXII, 11), une touchante prière de Moïse, à peu près semblable à celle que nous lisons ci-après 26-29, et qui, d'après la version du Deutéronome, serait postérieure au bris des Tables et au coup de main des Lévites. Moïse, indépendamment de la prière des quarante jours, a-t-il immédiatement intercédé ? L'incertitude et l'apparente contradiction des textes laissent à cet égard le champ libre ; il y a dissidence entre les traditions (*V.* le Biour, Ex. *l. c.*), et par suite entre les commentateurs.

(7) Comme au moment même du Décalogue (IV, 11). Ainsi, explique Sforno, la Majesté divine était encore présente, et vous la braviez pour ainsi dire en face.

הַלֻּחֹת וָאַשְׁלִכֵם מֵעַל שְׁתֵּי יָדָי וָאֲשַׁבְּרֵם לְעֵינֵיכֶם׃ 18 וָאֶתְנַפַּל לִפְנֵי יְהוָה כָּרִאשֹׁנָה אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה לֶחֶם לֹא אָכַלְתִּי וּמַיִם לֹא שָׁתִיתִי עַל כָּל־חַטַּאתְכֶם אֲשֶׁר חֲטָאתֶם לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה לְהַכְעִיסוֹ׃ 19 כִּי יָגֹרְתִּי מִפְּנֵי הָאַף וְהַחֵמָה אֲשֶׁר קָצַף יְהוָה עֲלֵיכֶם לְהַשְׁמִיד אֶתְכֶם וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֵלַי גַּם בַּפַּעַם הַהִוא׃ 20 וּבְאַהֲרֹן הִתְאַנַּף יְהוָה מְאֹד לְהַשְׁמִידוֹ וָאֶתְפַּלֵּל גַּם־בְּעַד אַהֲרֹן בָּעֵת הַהִוא׃ 21 וְאֶת־חַטַּאתְכֶם אֲשֶׁר־עֲשִׂיתֶם אֶת־הָעֵגֶל לָקַחְתִּי וָאֶשְׂרֹף אֹתוֹ וָאֶכֹּת אֹתוֹ טָחוֹן

V. 17. ואשלכם, פ״ל מ״י
V. 20. זבאהרן, בכ״ל מין מתג לוי״ו, וכן לקמן ובתבערה
V. 21. ואת, כ״ל וְאת

(1) Ne les tenait-il pas déjà ? Mais il est probable que le ידי du v. 15 signifie les *bras*, cf. p. 83, n. 5 ; de là על שתי, non בשתי. Les Tables étaient posées sur les bras de Moïse et inclinées sur sa poitrine ; il les saisit de ses mains et les fait tomber מעל, *de dessus* ses bras. Selon Raschbam, il les *lâche* involontairement. Le texte dit clairement le contraire. Moïse agit de propos délibéré, sous l'influence d'une sainte colère, et sa conduite, dit le Talmud (*Schabb.* 87 *a*, etc.), fut approuvée de Dieu.

(2) C.-à-d. comme au v. 9 ; sauf que, dans cette seconde ascension, la privation d'aliments semble présentée, non plus comme une sorte de privilége effet de l'inspiration, mais comme une abstinence que Moïse s'impose pour obtenir le pardon du peuple. Du reste, il est clair que l'idolâtrie et l'idole, le corps du délit, devaient avant tout disparaître, et que Moïse ne les laissa pas subsister quarante jours. La présente mention est donc un peu anticipée ; elle doit se confondre avec celle de x, 10 et correspond sans doute au récit de l'Exode, xxxiv, 28. Le jeûne d'Esther (Esth. iv, 16) offre quelque chose d'analogue à celui-ci, comme situation et comme sentiment. — Selon Luzzatto, Moïse aurait en effet, comme l'avance le Talmud, jeûné *trois fois* quarante jours ; seulement le présent jeûne a eu lieu, non sur la montagne, mais dans sa tente (Ex. xxxiii, 7), et aurait été rompu tous les soirs. Il serait trop long et de développer ce

tables [1], je les jetai de mes deux mains, je les brisai à vos yeux... 18. Puis je me prosternai devant le Seigneur, *restant* comme la première fois [2] quarante jours et quarante nuits sans manger de pain ni boire d'eau, à cause du grave péché [3] que vous aviez commis en faisant ce qui déplaît au Seigneur, ce qui devait l'offenser. 19. Car j'étais effrayé de cette colère et de cette indignation dont le Seigneur était animé pour votre perte [4]... Mais, cette fois-là encore, le Seigneur m'exauça. 20. Aaron aussi avait gravement irrité l'Éternel, qui voulait l'anéantir : j'intercédai pour Aaron aussi [5] dans ce temps-là. 21. Et votre ouvrage impie [6], — ce veau que vous aviez fabriqué, — je m'en saisis, le jetai au feu, le mis entièrement en pièces [7] et le

système et de le réfuter ; nous nous bornons à dire que, par plusieurs motifs, il nous paraît impossible d'y souscrire.

(3) Communément : « de tous *vos* péchés. » Mais il ne s'agit que d'un seul, et חטאתכם est au singulier. כל n'a ici qu'une valeur augmentative ou intensive, valeur fréquente en hébreu et même en français, p. ex. « Comprenez *toute* l'horreur, *toute* l'énormité de ce crime », etc.

(4) Litt. au point de (vouloir) vous détruire, cf. 8 et 20. — Selon le Biour, אף serait plus fort que חמה, qui se confondrait lui-même avec חרון. Abr. Bedarschi, dans ses *Synonymes hébreux*, n'est pas tout à fait de cet avis. Il est toujours difficile de bien traiter une synonymie, plus encore dans une langue morte ; toutefois, à en juger par la gradation même de cette phrase, nous croirions, au contraire du Biour, qu'il y a plus de véhémence dans la חמה que dans le אף, le premier mot d'ailleurs paraissant désigner l'*effervescence*, l'*ébullition* du sang ou de la bile, qui caractérise un des plus hauts périodes de la colère.

(5) Aaron était coupable, mais les Israélites étaient les instigateurs et la cause première. C'est ce que Moïse avait éclairci par une sorte d'enquête, Ex. XXXII, 21-25. Cette phrase est donc encore un reproche indirect aux Israélites (cf. I, 37 et III, 26) ; autrement, d'ailleurs, elle serait déplacée, maintenant surtout qu'Aaron est mort. Du reste, ni cette « colère », ni cette « intercession », ne figurent dans l'Exode.

(6) « Votre péché », métonymie de l'abstrait pour le concret ou de la cause pour l'effet. — Avec Mendelssohn, nous construisons, d'après la combinaison prosodique : את העגל אשר עשיתם. Mais il semblerait plus rationnel d'isoler את העגל, litt. : « Et votre péché que vous aviez fait, (à savoir) le veau. »

(7) « Je le mis en morceaux, en moulant (= broyant *ou* pilant) tout à fait. » Ce *le* se rapporte au bloc résultant de la fusion ou plutôt de la

הֵיטֵב עַד אֲשֶׁר־דַּק לְעָפָר וָאַשְׁלִךְ אֶת־עֲפָרוֹ אֶל־הַנַּחַל
הַיֹּרֵד מִן־הָהָר׃ 22 וּבְתַבְעֵרָה וּבְמַסָּה וּבְקִבְרֹת הַתַּאֲוָה
מַקְצְפִים הֱיִיתֶם אֶת־יְהוָה׃ 23 וּבְשָׁלֹחַ יְהוָה אֶתְכֶם
מִקָּדֵשׁ בַּרְנֵעַ לֵאמֹר עֲלוּ וִרְשׁוּ אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי
לָכֶם וַתַּמְרוּ אֶת־פִּי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְלֹא הֶאֱמַנְתֶּם לוֹ
וְלֹא שְׁמַעְתֶּם בְּקֹלוֹ׃ 24 מַמְרִים הֱיִיתֶם עִם־יְהוָה מִיּוֹם
דַּעְתִּי אֹתְכֶם׃ 25 וָאֶתְנַפַּל לִפְנֵי יְהוָה אֶת־אַרְבָּעִים הַיּוֹם
וְאֶת־אַרְבָּעִים הַלַּיְלָה אֲשֶׁר הִתְנַפַּלְתִּי כִּי־אָמַר יְהוָה
לְהַשְׁמִיד אֶתְכֶם׃ 26 וָאֶתְפַּלֵּל אֶל־יְהוָה וָאֹמַר אֲדֹנָי
יְהוָה אַל־תַּשְׁחֵת עַמְּךָ וְנַחֲלָתְךָ אֲשֶׁר פָּדִיתָ בְּגָדְלֶךָ
אֲשֶׁר־הוֹצֵאתָ מִמִּצְרַיִם בְּיָד חֲזָקָה׃ 27 זְכֹר לַעֲבָדֶיךָ
לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלְיַעֲקֹב אַל־תֵּפֶן אֶל־קְשִׁי הָעָם הַזֶּה

V. 24. ממרים, בק"ס מ' קדמתה זעירא. — V. 25. את, כ"ל אֶת, ע' רו"ה

calcination. — ואכת, futur qal (forme chaldaïsante) de כתת; plus régulièrement de נכת, mais ce dernier est peu ou point usité. *V.* Nomb. p. 199, n. 8.

(1) De l'Horeb; *V.* Ex. XVII, 6 et *ib.* p. 344, n. 4.

(2) *Voir* respectivement: Nomb. XI, 3; Ex. XVII, 7, et Nomb. XI, 34. Massah a encore été rappelé *sup.* VI, 16. — הקצפתם exprimerait un fait isolé; מקצפים הייתם exprime un fait persistant et comme prémédité. Cf. v. 7, n. 3. Notre « partout » est donc bien dans l'esprit du texte.

(3) *V. sup.* I, 2 (note) et 19-21, d'où il résulte que les Israélites, arrivés à Qadêsch moins de deux ans après la sortie d'Égypte, étaient alors au terme de leur voyage, au seuil de la Palestine, et auraient dû y entrer immédiatement d'après l'invitation de Moïse, parlant au nom de Dieu. C'est pourquoi nous suppléons *voulut*. Tout le monde traduit servilement « envoya », prenant *vous* pour *vos émissaires* (comme Nomb. XIV, 34); mais Dieu n'a pu dire à ceux-ci : « prenez possession. » *V.* note suivante.

(4) Plus exactement (לו, non בו) : « Vous ne l'avez pas cru », lorsqu'il

réduisis en menue poussière ; puis je répandis cette poussière dans le torrent qui descend de la montagne [1]. 22. — De même à Tabh'érah, à Massah, à Qibhrôth-Hattaavah [2], partout vous avez irrité le Seigneur. 23. Et quand l'Éternel *voulut* vous faire partir [3] de Qadêsch-Barnéa, en disant : « Allez prendre possession du pays que je vous ai donné », vous avez désobéi à la parole de l'Éternel votre Dieu, vous n'avez pas eu foi en lui [4], vous n'avez pas écouté sa voix ! 24. *Oui*, vous avez été rebelles envers le Seigneur, depuis que je vous connais [5] !... 25. Je restai donc prosterné devant le Seigneur pendant les quarante jours et les quarante nuits que j'ai dit [6], — car le Seigneur menaçait de vous anéantir, — 26. Et j'implorai le Seigneur, et je dis [7] : « Seigneur-Élohim ! n'extermine pas ton peuple, ton héritage, que tu as sauvé par ta puissance, que tu as, d'une invincible main, fait sortir de l'Égypte ! 27. Souviens-toi de tes serviteurs, — d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ; ne considère pas l'insoumission de ce

vous promettait une conquête facile et assurée. Selon qu'on admet que le projet d'exploration, émané des Israélites, fut approuvé ou non de Dieu et de Moïse (Nomb. p. 171, n. 5 et *sup.* p. 11, n. 9), le présent reproche signifiera, ou que les Hébreux, après le retour des émissaires et malgré les instances de Josué et de Caleb, n'osèrent passer outre, ou que, peu confiants dans la parole de Dieu, indociles à son invitation, ils ne voulurent pas entrer dans la Terre sainte avant de l'avoir fait explorer.

(5) « Depuis le jour où je vous ai connus » pour la première fois, c.-à-d. depuis la sortie d'Égypte (cf. 7) ; ou mieux : déjà antérieurement à cette affaire de Qadêsch. Ce serait une allusion au veau d'or, et cette répétition du v. 7 aurait pour but de préparer une transition à ce qui va suivre.

(6) Litt. je me jetai devant l'Éternel pendant les quarante jours... que je me jetai ; tautologie analogue à l'hébraïsme que nous avons relevé *sup.* 1, 46. Mendelssohn : « *Lorsque* je me prosternai... pendant les quarante etc. où je me prosternai. » C'est pallier la tautologie, mais ce n'est pas l'effacer. — Cette reprise du récit, interrompu après le v. 18, sert à la fois de transition et d'explication au chapitre suivant, qui témoigne du retour des grâces divines, retour dû à l'intervention de Moïse.

(7) *V. sup.* v. 15, note 6.

וְאֶל־רִשְׁעוֹ וְאֶל־חַטָּאתוֹ : 28 פֶּן־יֹאמְרוּ הָאָרֶץ אֲשֶׁר
הוֹצֵאתָנוּ מִשָּׁם מִבְּלִי יְכֹלֶת יְהוָה לַהֲבִיאָם אֶל־הָאָרֶץ
אֲשֶׁר־דִּבֶּר לָהֶם וּמִשִּׂנְאָתוֹ אוֹתָם הוֹצִיאָם לַהֲמִתָם
בַּמִּדְבָּר : 29 וְהֵם עַמְּךָ וְנַחֲלָתֶךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ בְּכֹחֲךָ
הַגָּדֹל וּבִזְרֹעֲךָ הַנְּטוּיָה : פ

י — * 1 בָּעֵת הַהִוא אָמַר יְהוָה אֵלַי פְּסָל־לְךָ שְׁנֵי־לוּחֹת
אֲבָנִים כָּרִאשֹׁנִים וַעֲלֵה אֵלַי הָהָרָה וְעָשִׂיתָ לְךָ אֲרוֹן
עֵץ : 2 וְאֶכְתֹּב עַל־הַלֻּחֹת אֶת־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר הָיוּ עַל־
הַלֻּחֹת הָרִאשֹׁנִים אֲשֶׁר שִׁבַּרְתָּ וְשַׂמְתָּם בָּאָרוֹן : 3 וָאַעַשׂ
אֲרוֹן עֲצֵי שִׁטִּים וָאֶפְסֹל שְׁנֵי־לֻחֹת אֲבָנִים כָּרִאשֹׁנִים

* רביעי V. 2. אֶת־הַדְּבָרִים, כ״ק אֶת־הַדְּ׳

(1) חטאתו est ici ambigu : il peut signifier en général l'inclination au péché, l'habitude de faillir, de mal faire, ou en particulier le péché du veau d'or. Nous adoptons le dernier sens comme plus usuel, quoique l'autre soit plus conforme au parallélisme. Du reste, il y a une antithèse dans cette phrase, qu'il faut retourner pour la bien comprendre : « Ne considère pas..., mais souviens-toi plutôt de tes serviteurs etc. » Le verset suivant ajoute un nouveau motif, et le v. 29 reproduit à peu près la même considération que le v. 26.

(2) « Que ce pays ne *disent* », au pluriel par syllepse, le *pays* étant pris pour ses *habitants*, comme suppléent toutes les anciennes versions ; de même les Samaritains lisent עם הארץ, le *peuple* du pays.

(3) Suppl. c'est pourquoi il les a « exterminés » (v. 26). Ainsi, avec les prosodistes, nous isolons cet hémistiche, parce qu'on ne peut y rapporter la fin de la phrase, qui supposerait méchanceté et non impuissance. La conjonction, dans ומשנאתו, est évidemment disjonctive, quoi qu'en dise le Biour contre Mendelssohn. — Ce motif de l'*impuissance divine* manque dans le passage correspondant de l'Exode ; mais Moïse l'a éloquemment développé dans une autre circonstance, Nomb. XIV, 13-16. Pour l'analyse du complément אותם, *V. sup.* I, 27.

(4) « Et pourtant, paraphrase le Biour, cette délivrance même prouve et contre cette impuissance et contre cette haine supposées. » A ce compte,

peuple, sa perversité ni sa faute [4], 28. De peur qu'on ne dise, *dans* ce pays [2] d'où tu nous as fait sortir : — C'est que l'Éternel n'avait pas le pouvoir de les introduire dans le pays qu'il leur avait promis [5]; ou bien, par haine pour eux, il les a fait sortir *d'ici* pour les immoler dans le désert... 29. Et pourtant [6] ils sont ton peuple et ton héritage, que tu as délivré par ta haute puissance, par ton bras triomphant ! »

* Ch. X, 1. » En ce temps-là l'Éternel [5] me dit : « Taille toi-même deux tables de pierre pareilles aux premières, et viens me trouver sur la montagne ; fais-toi *aussi* une arche de bois [6]. 2. J'écrirai sur ces tables les paroles qui étaient sur les premières que tu as brisées, et tu les déposeras dans l'arche. » 3. Je fis une arche en bois de schittim, je taillai deux tables de

* ✱ Paraschah.

Moïse réfuterait son propre argument, et au v. 28 il aurait parlé pour ne rien dire. Nous ne le croyons pas capable de cette maladresse, et nous expliquerions plutôt : « Tu aurais lieu, en effet, de les prendre en haine et de les faire périr ; mais tu ne saurais le faire sans mentir et à tes promesses (נחלתך) et à tes actes (הוצאת). »

(4) Touché de ma prière et réconcilié avec Israël. Correspond à l'Exode xxxiv, 1 s.

(6) Comme il était plus naturel de commencer par l'arche, pour qu'elle fût prête à recevoir les tables, Moïse ne crut pas devoir suivre littéralement l'ordre indiqué dans ce verset, et il ne fit les tables qu'en dernier lieu (v. 3) ; on voit d'ailleurs par notre version que la succession des faits ne résulte pas nécessairement de la parole de Dieu, qui les classe d'après leur importance et non d'après l'ordre temporel. Au surplus, on ignore si cette arche est la même qui avait été ordonnée à Moïse avant l'érection du veau d'or (Ex. xxv, 10) et exécutée plus tard par Betsal'êl (*ib.* xxxvii, 1), ou s'il y en a eu deux, dont l'une aurait contenu les débris des premières tables. Cette question, agitée par le Talmud, est restée un problème pour les exégètes modernes. L'hypothèse des deux arches, bien que moins accréditée que l'autre, nous paraît toutefois la plus vraisemblable. Le contexte du présent chapitre indique partout une arche faite par Moïse lui-même, et à l'époque du veau d'or ; tandis qu'il n'a été question dans l'Exode que d'une arche exécutée par d'autres et à une époque ultérieure. Cf. Raschi *h. l.* et nos observations Nomb. p. 143, n. 3. Il reste bien certaines difficultés, mais plutôt morales que matérielles, et qui ne sauraient prévaloir sur le sens naturel du récit.

וָאַעַל הָהָרָה וּשְׁנֵי הַלֻּחֹת בְּיָדִי׃ 4 וַיִּכְתֹּב עַל־הַלֻּחֹת
כַּמִּכְתָּב הָרִאשׁוֹן אֶת עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה
אֲלֵיכֶם בָּהָר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ בְּיוֹם הַקָּהָל וַיִּתְּנֵם יְהוָה אֵלָי׃
5 וָאֵפֶן וָאֵרֶד מִן־הָהָר וָאָשִׂם אֶת־הַלֻּחֹת בָּאָרוֹן אֲשֶׁר
עָשִׂיתִי וַיִּהְיוּ שָׁם כַּאֲשֶׁר צִוַּנִי יְהוָה׃ 6 וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל נָסְעוּ
מִבְּאֵרֹת בְּנֵי־יַעֲקָן מוֹסֵרָה שָׁם מֵת אַהֲרֹן וַיִּקָּבֵר שָׁם
וַיְכַהֵן אֶלְעָזָר בְּנוֹ תַּחְתָּיו׃ 7 מִשָּׁם נָסְעוּ הַגִּדְגֹּדָה וּמִן
הַגִּדְגֹּדָה יָטְבָתָה אֶרֶץ נַחֲלֵי־מָיִם׃ 8 בָּעֵת הַהִוא הִבְדִּיל
יְהוָה אֶת־שֵׁבֶט הַלֵּוִי לָשֵׂאת אֶת־אֲרוֹן בְּרִית־יְהוָה

(1) Ce sujet, dans le texte, n'est mentionné qu'un peu plus loin, selon l'esprit de la syntaxe hébraïque. — כמכתב הראשון n'est que le complément *circonstanciel* du verbe, et signifie rigoureusement : « selon la première écriture », c.-à-d. de la même manière qu'il les avait gravées précédemment; manière indiquée Ex. xxxii, 15, 16.

(2) Cf. ix, 10, note 1.

(3) *Ou* les puits de (ou des) Benê-Yaaqân'. Toute la tirade 6-9, et notamment les deux premiers versets, soulèvent deux natures d'objections : la première fondée sur leur peu de liaison avec le récit, la seconde sur la contradiction qu'ils semblent offrir avec la relation des Nombres (xxxiii, 31-38). Les commentateurs ont résolu à leur manière la seconde objection, « soit en attribuant plusieurs noms à une même station, soit en donnant le même nom à des stations différentes », comme s'exprime dom Calmet, qui se tire d'affaire au moyen de la correction samaritaine. Cette correction, évidemment faite après coup, consiste à supprimer net le v. 7, et à lire ainsi le sixième : ובני ישראל נסעו ממסרות ויחנו הגדגדה • משם נסעו ויחנו ביתבתה (*sic*) ארץ נחליה מים • משם נסעו ... ויחנו בהר ההר • וימת שם אהרן וגי׳. Cette version peu grammaticale aurait, en tout cas, besoin d'être elle-même corrigée. Plusieurs admettent une interpolation postérieure à Moïse, ce qui est incompatible au moins avec la seconde personne אלהיך (v. 9), et ce qui ne nous avance pas beaucoup ; car si nous pouvons admettre à la rigueur l'interpolation de quelques

pierre semblables aux précédentes ; puis je montai sur la montagne, les deux tables à la main. 4. Et l'Éternel [1] grava sur les tables la même inscription, — les dix paroles qu'il vous avait fait entendre sur la montagne, du milieu du feu, le jour de la Convocation [2]; puis l'Éternel me les remit. 5. Je redescendis de la montagne, je déposai les tables dans l'arche que j'avais faite, et elles y sont restées ainsi que l'Éternel me l'avait prescrit... 6. Or, les enfants d'Israël partirent de Beérôth-Benê-Yaaqân' [3] *pour aller* à Môcêrah : là est mort Aaron, là il a été enseveli, et son fils Éléazar l'a remplacé dans le sacerdoce. 7. De là ils allèrent à Goudgôdah, et de Goudgôdah à Yotbâthah, contrée *abondante* en cours d'eau [4]. 8. — A cette même époque [5], l'Éternel distingua la tribu de Lévi, *en la chargeant* de porter l'arche de la divine alliance, de

phrases (comme le font plusieurs Talmudistes à l'égard des derniers versets de ce volume), toujours ne saurions-nous admettre l'existence d'une erreur dans la Tôrah. Mais quand il s'agit de faits si anciens, et de détails topographiques dont la trace est à peu près perdue, il est également facile de faire des objections et d'y répondre. *V.* notamment Ibn-Ezra et Nachmanide. — Quant au premier point, le manque d'à-propos, c'est une mince difficulté. Loin d'être étranger au récit, ce passage le complète utilement. Un crime a été commis. Les *Lévites*, vengeurs de la sainte cause, deviennent un corps privilégié (8, 9) ; le *peuple*, déjà décimé, obtient grâce (10, 11) ; et quant à *Aaron*, coupable seulement de faiblesse, il ne mourra que quarante ans après, pour un autre méfait, entre deux stations que Moïse détermine en passant (6, 7, cf. Ibn-Ezra). Ou plutôt, puisqu'en somme il fut coupable, cette mort est indiquée comme ayant été en partie l'expiation de sa conduite, d'après le principe proclamé Ex. XXXII, 34 ; cf. Nomb. p. 383, n. 3.

(4) *V. sup.* VIII, 7, n. 3. Cette localité est la seule dont le nom se retrouve identiquement dans l'itinéraire des Nombres. Pour les autres, il n'y a qu'analogie plus ou moins complète, et l'identité, si elle est probable, n'est pas démontrée. — Quant au *hê* final des deux noms, que nous avons conservé, *V. l. c.*, p. 459, n. 3.

(5) De l'adoration du veau d'or, fait auquel se rattachent également, comme nous l'avons expliqué, les deux versets qu'on vient de lire. L'élection des Lévites remonte donc à cet événement, bien qu'elle n'ait été régularisée et organisée dans tous ses détails que l'année suivante : cf. Ex. XXXII, 29 et Nomb. III, 12, avec les notes. — שבט הלוי, propr. la tribu *des Lévites*, cf. Nomb. p. 34, n. 1.

לַעֲמֹד לִפְנֵי יְהוָה לְשָׁרְתוֹ וּלְבָרֵךְ בִּשְׁמוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה׃
9 עַל־כֵּן לֹא־הָיָה לְלֵוִי חֵלֶק וְנַחֲלָה עִם־אֶחָיו יְהוָה הוּא
נַחֲלָתוֹ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לוֹ׃ 10 וְאָנֹכִי עָמַדְתִּי
בָהָר כַּיָּמִים הָרִאשֹׁנִים אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לָיְלָה
וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֵלַי גַּם בַּפַּעַם הַהִוא לֹא־אָבָה יְהוָה
הַשְׁחִיתֶךָ׃ 11 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי קוּם לֵךְ לְמַסַּע לִפְנֵי
הָעָם וְיָבֹאוּ וְיִרְשׁוּ אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבֹתָם
לָתֵת לָהֶם׃ פ

• 12 וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל מָה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ שֹׁאֵל מֵעִמָּךְ כִּי
אִם־לְיִרְאָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בְּכָל־דְּרָכָיו
וּלְאַהֲבָה אֹתוֹ וְלַעֲבֹד אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל־לְבָבְךָ
וּבְכָל־נַפְשֶׁךָ׃ 13 לִשְׁמֹר אֶת־מִצְוֹת יְהוָה וְאֶת־חֻקֹּתָיו

• חמישי V. 10. הראשנים, כ״מ הראשנים, ע׳ רו״ה
V. 12. שאל, לד״ק שואל, ע׳ ת״ס לרש״ד

(1) Cette dernière attribution réservée aux Lévites *Aaronides*, c.-à-d. aux prêtres : *ib.* vi, 22 s. Selon le Biour, לעמד serait un terme générique, amplifié par לשרתו et לברך. C'est contraire à l'accent tonique.

(2) Depuis trente-neuf ans, sans avoir jamais cessé de mériter cet honneur. Cette incise, on le voit, n'autorise nullement l'hypothèse d'une interpolation.

(3-4) C.-à-d. la tribu de Lévi... avec les autres tribus ; métonymie. — Cf. Nomb. xviii, 20-24, modifié par Nomb. xxxv, 1-8.

(5) Ceci répète la phrase ix, 18 et fait suite au v. 5 ci-dessus, interrompu par l'espèce de digression qu'on vient de lire. Au fond, selon nous, ce n'est qu'une phrase d'introduction, dont le vrai but se développera depuis le v. 12, et dont le vrai sens est celui-ci : « Or, après cette seconde ascension et cette sollicitation de quarante jours, j'obtins de Dieu non-seulement votre pardon, mais (v. 11) l'invitation formelle de marcher en avant et de vous conduire dans la Terre promise. En retour de cette

faire en permanence le service du Seigneur et de *vous* bénir en son nom [4], *comme elle l'a fait* jusqu'à ce jour [5]. 9. C'est pourquoi Lévi [6] n'a reçu part ni héritage avec ses frères [6] : c'est Dieu qui est son héritage, ainsi que l'Éternel ton Dieu le lui a déclaré. 10. — J'étais donc resté sur la montagne, comme la première fois, quarante jours et quarante nuits [5] ; et l'Éternel m'exauça cette fois encore, il ne voulut pas [6] t'exterminer, 11. Et il me dit : « Va, dirige la marche de ce peuple [7], pour qu'il atteigne et conquière le pays que j'ai juré à leurs pères de leur donner. »

* 12. » Et maintenant, ô Israël ! ce que l'Éternel ton Dieu te demande [8] uniquement, c'est de révérer [9] l'Éternel ton Dieu, de suivre en tout ses voies, de l'aimer, de le servir de tout ton cœur et de toute ton âme, 13. En observant [10] les préceptes et les lois du

* 5me Paraschah.

magnanime réconciliation (12 s.), ce que Dieu vous demande, c'est etc. » D'après cela, la pause massoréthique, indiquée après le v. 11, se placerait peut-être plus logiquement après le v. 9.

(6) Nous dirions mieux : Il *voulut ne pas*, il consentit à ne pas t'anéantir. L'hébreu biblique ne possède point cette nuance.

(7) Moïse n'avait pas encore été condamné à mourir dans le désert. — Le complément לפני העם indique un verbe, et למסע = לנסוע serait un infinitif araméaïque, comme Nomb. x, 2. Toutefois, cela n'est pas prouvé dans le système des prosodistes, qui paraissent traduire litt. : « Lève-toi, marche devant le peuple *pour le décampement* », c.-à-d. en le faisant décamper d'ici.

(8) Remarquez cette expression, si profondément philosophique, et qui montre si bien le respect du mosaïsme pour le libre arbitre. Dieu *ordonne* bien souvent dans le Pentateuque ; mais ce qu'il ordonne ainsi, ce sont des actes matériels. Autre chose est nécessaire et l'est plus encore : c'est notre vénération, notre amour et notre docilité, faits moraux, sentiments essentiellement spontanés, qui doivent d'ailleurs inspirer et accompagner aussi l'observance matérielle. Sur ceux-là, la puissance divine n'a point de prise, et elle est réduite en quelque sorte à nous *implorer*. Cf. v, 26 et note. L'interprétation du Talmud est digne de ce beau texte : « Tout est soumis à Dieu, hormis la crainte de Dieu » (tr. *Berakh.* 33 *b*). Ce mot vaut mieux qu'un traité de métaphysique.

(9) Le latin *vereor*, origine de ce verbe, nous paraît dériver (ainsi que le grec ἐφέω) de יראה = ורא, auquel il correspond exactement, en ce qu'il désigne la crainte dite *révérencielle*.

(10) *Ou* pour observer... ; c.-à-d. que ces sentiments doivent *se mani-*

אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם לְטוֹב לָךְ׃ 14 הֵן לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ
הַשָּׁמַיִם וּשְׁמֵי הַשָּׁמַיִם הָאָרֶץ וְכָל־אֲשֶׁר־בָּהּ׃ 15 רַק
בַּאֲבֹתֶיךָ חָשַׁק יְהוָה לְאַהֲבָה אוֹתָם וַיִּבְחַר בְּזַרְעָם
אַחֲרֵיהֶם בָּכֶם מִכָּל־הָעַמִּים כַּיּוֹם הַזֶּה׃ 16 וּמַלְתֶּם אֶת
עָרְלַת לְבַבְכֶם וְעָרְפְּכֶם לֹא תַקְשׁוּ עוֹד׃ 17 כִּי יְהוָה
אֱלֹהֵיכֶם הוּא אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים וַאֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים הָאֵל
הַגָּדֹל הַגִּבֹּר וְהַנּוֹרָא אֲשֶׁר לֹא־יִשָּׂא פָנִים וְלֹא יִקַּח
שֹׁחַד׃ 18 עֹשֶׂה מִשְׁפַּט יָתוֹם וְאַלְמָנָה וְאֹהֵב גֵּר לָתֶת לוֹ
לֶחֶם וְשִׂמְלָה׃ 19 וַאֲהַבְתֶּם אֶת־הַגֵּר כִּי־גֵרִים הֱיִיתֶם

fester par l'observance, ou qu'ils doivent y *présider* (*supr.* n. 8). Car לשמר n'est pas le complément de שאל, mais des verbes suivants.

(1) Complément (comme l'indique bien l'accentuation) non du dernier verbe, mais de לשמר ou plutôt du v. 12.

(2) « Et les cieux des cieux », c.-à-d. le ciel ou les cieux supérieurs qui enserrent le ciel visible; d'après le système des anciens astronomes, qui voyaient dans le ciel deux sphères ou séries de sphères concentriques l'une à l'autre, et ayant pour centre commun la terre. *V.* Talm. *Chaghig.* 12 *b* et Maimonide, *G. des Ég.* II, 9.

(3) Ou : ce sont tes pères *seulement*, car רק flotte entre les deux acceptions et souvent les cumule, comme *sup.* III, 19 et peut-être II, 28. Contexte : Dieu est le créateur commun des hommes; mais il s'est *épris* de vos pères (anthropomorphisme) à cause de leur mérite exceptionnel, et vous bénéficiez de cet amour. Mais (16) ne croyez pas pouvoir abuser de cette préférence : s'il est votre Dieu (17), il est aussi le Dieu universel, conséquemment impartial (לא ישא פנים וגו'), et l'honneur de son choix vous impose des devoirs d'autant plus grands (19 s.). — La liaison des vv. 14 et 15 peut aussi s'expliquer comme celle de l'Ex. XIX, 5-6, *q. v.*

(4) Litt. circoncisez l'excroissance *ou* le prépuce. On connaît cette métaphore biblique, qui assimile les mauvaises pensées, les passions impures, à une superfétation qu'il faut soigneusement extirper : cf. Lév. XXVI, 41 et peut-être *inf.* XXX, 6. D'autres voient ici, moins logiquement, l'image de la dureté, de l'insensibilité, et c'est ainsi que les Septante disent σκληροκαρδία. Nous avons analysé le mot hébreu, Lév. XIX, 23.

(5) Propr. votre nuque (*cervicem*, Vulg.). *V.* la note IX, 6.

Seigneur — que je t'impose aujourd'hui — pour devenir heureux [1]. 14. Vois, l'Éternel ton Dieu possède les cieux et leurs espaces [2], la terre et tout ce qu'elle renferme : 15. Pourtant, ce sont tes pères [3] qu'a préférés l'Éternel, se complaisant en eux ; et c'est leur postérité après eux, c'est vous, qu'il a adoptés entre tous les peuples, comme *vous le voyez* aujourd'hui. 16. Retranchez donc la souillure [4] de votre cœur, et cessez de roidir votre tête [5]. 17. Car l'Éternel, votre Dieu, c'est le Dieu des dieux et le Maître des maîtres [6] ; Dieu souverain, puissant et redoutable, qui ne fait point acception de personnes [7], qui ne cède point à la corruption [8] ; 18. Qui fait droit à l'orphelin et à la veuve ; qui s'intéresse à l'étranger, pour qu'on lui donne le pain et le vêtement [9]. 19. Vous aimerez, *vous aussi*,

(1) Analogue au v. 14 ; cf. Ps. CXXXVI, 2 et 3. — C'est faire peu d'honneur à Dieu, dit Maïmonide (*l. c.*, ch. 6), que de le déclarer supérieur aux *dieux* et aux *maîtres* mortels (c.-à-d. aux juges et aux rois) ; moins encore, d'en faire le Dieu des *faux dieux* et le maître des idoles. Et Maïmonide explique respectivement : le Dieu des anges, le Seigneur des sphères et des astres. Nous croyons que Moïse a voulu simplement dire : le vrai Dieu et le Maître par excellence. Si d'ailleurs on considère que l'idolâtrie n'est autre chose, en principe, que la divinisation des forces de la nature, nous ne verrions aucun inconvénient à expliquer que Jéhovah est le Dieu, *c.-à-d.* l'auteur et le maître, non pas des vaines images du paganisme, mais des forces, des lois et des phénomènes que ces images représentent.

(2) « De visages. » Paraît se rattacher au v. 15 (*V.* la note) : Si vous faites le mal, Dieu n'aura égard ni au mérite de vos ascendants, ni à sa prédilection pour vous. Comparez, du reste, *inf.* XVI, 19.

(3) Aux présents corrupteurs (Ex. p. 226, n. 1) ; allusion sans doute aux *sacrifices*, qui ne sont qu'une dérision quand la vie n'est pas pure, ou que du moins la conversion n'est pas sincère. — Ce passage est imité par la Mischnah, tr. *Aboth*, fin du ch. IV, où Maïmonide explique, avec plus de finesse que de vérité, que Dieu ne se laisse pas *séduire* par les bonnes œuvres pour pardonner les mauvaises, et que, eût-on mille mérites et un seul fort, on sera récompensé pour les uns et puni pour l'autre (en cas d'impénitence, ט"ר) ; explication reproduite ici par Sforno.

(4) C.-à-d. qu'on lui procure au moins le nécessaire ou qu'on le mette à même de le gagner : cf. Gen. XXVIII, 20 ; Is. LVIII, 7, etc. — Traduction commune : « *en lui donnant* du pain etc. » C'est faire intervenir Dieu trop directement, et nous croyons notre version plus raisonnable.

בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם : 20 אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ תִּירָא אֹתוֹ תַעֲבֹד
וּבוֹ תִדְבָּק וּבִשְׁמוֹ תִּשָּׁבֵעַ : 21 הוּא תְהִלָּתְךָ וְהוּא אֱלֹהֶיךָ
אֲשֶׁר־עָשָׂה אִתְּךָ אֶת־הַגְּדֹלֹת וְאֶת־הַנֹּרָאֹת הָאֵלֶּה
אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ : 22 בְּשִׁבְעִים נֶפֶשׁ יָרְדוּ אֲבֹתֶיךָ
מִצְרַיְמָה וְעַתָּה שָׂמְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ כְּכוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם
לָרֹב : — יא * 1 וְאָהַבְתָּ אֵת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְשָׁמַרְתָּ
מִשְׁמַרְתּוֹ וְחֻקֹּתָיו וּמִשְׁפָּטָיו וּמִצְוֹתָיו כָּל־הַיָּמִים :
2 וְיָדַעְתֶּם הַיּוֹם כִּי לֹא אֶת־בְּנֵיכֶם אֲשֶׁר לֹא־יָדְעוּ וַאֲשֶׁר
לֹא־רָאוּ אֶת־מוּסַר יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֶת־גָּדְלוֹ אֶת־יָדוֹ

* (ששי נקמת קהלות)

(1) Cf. Lév. XIX, 33, 34 et XXV, 35 s., avec les notes. — Cette pensée, qui a peut-être inspiré le vers de Racine :

« Comme eux vous fûtes pauvre, et comme eux orphelin »,

exprime sous une forme pratique l'admirable adage de la charité : « Fais à autrui ce que tu voudrais qu'on te fît » ; adage qui diffère beaucoup moins qu'on ne pense de la maxime négative de Hillél, rapportée Lév. p. 227, n. 4.

(2) יראה et עבדה, culte intérieur et culte extérieur (cf. VI, 13, note), liés entre eux comme la cause et l'effet, et nécessaires tous les deux. — Abr. ben David (*Émoun. rém.*, p. 100), Maïmonide et tous nos théologiens, après le Talmud, considèrent avec raison ce beau verset comme un passage capital. On remarquera la forme *exclusive* que nous avons donnée à chacun de ses membres : cette acception résulte de leur construction même, et elle se retrouve dans toutes les langues qui admettent l'inversion, surtout en allemand.

(3) *Voir* Gen. XLVI, 27 et *ib.* n. 12.

(4) Cf. *sup.* I, 10. — En retour de cette protection, commente Iba-Ezra, « tu dois aimer... » (verset suivant). La division capitulaire, supprimant ce rapport, prend au contraire le susdit verset pour une introduction.

(5) Tu aimeras, et alors tu observeras. Toujours le rapport de cause à effet. — Après ce mot, le texte ajoute : « son observance », c.-à-d. ce qu'il te donne à observer ; sorte de pléonasme développé par ce qui suit, et que nous avons jugé inutile de traduire. Toutefois, on a vu, Lév. XVIII, 30, que le Talmud ne considère nullement ce terme comme insignifiant.

l'étranger, vous qui fûtes étrangers dans le pays d'Égypte [1]!... 20. C'est l'Éternel ton Dieu que tu dois révérer, c'est lui que tu dois servir [2]; attache-toi à lui seul, ne jure que par son nom. 21. Il est ton honneur, il est ton Dieu, — celui qui a fait pour toi ces grandes et prodigieuses choses que tes yeux ont vues! 22. Tes ancêtres étaient soixante-dix âmes [3] quand ils vinrent en Égypte; et maintenant l'Éternel ton Dieu t'a multiplié comme les étoiles du ciel [4]. * Ch. XI, 1. Tu aimeras donc l'Éternel ton Dieu et tu observeras [5] ses lois, ses statuts, ses préceptes, en tout temps. 2. Reconnaissez en ce jour [6] — car ce n'est pas à vos enfants *que je parle*, eux qui ne connaissent pas, qui n'ont point vu les enseignements [7] de l'Éternel votre Dieu,

* 4. Paraschah, dans plusieurs synagogues.

— כל היומים peut se rapporter à l'un et à l'autre verbe; suivant les prosodistes, seulement au dernier.

(6) Vous à qui je parle *aujourd'hui*, membres de la génération adulte *actuelle*, pénétrez-vous des faits que je vais rappeler, et alors ושמרתם (8, 9). Car les vv. 2-9 forment, selon nous, une seule période, à la vérité peu régulière (וידעתם est un verbe sans complément et את בניכם un complément sans verbe), néanmoins très-claire et très-logique. את מוסר jusqu'à כל ישראל se rapporte grammaticalement à ידעו et ראו, mais indirectement et par la pensée à ידעתם : vos enfants ne connaissent pas ces faits *de visu*, mais vous, vous les connaissez (cf. v. 7). — את בניכם, litt. *avec* vos fils, suppl. par exemple אדבר, verbe que Moïse oublie ou néglige, entraîné par la longueur de la phrase. — « Vos fils », nés ou à naître, « qui n'ont point connu *ou* n'auront point connu etc. » La plupart de ceux à qui le prophète s'adresse avaient moins de dix-huit ans ou n'étaient même pas nés, lorsqu'une partie des événements qu'il va citer se sont accomplis; ce qui n'empêche pas qu'ils n'en soient censés témoins. Cette pensée est le développement de x, 21 et la contre-partie de v, 3 ci-dessus.

(7) Nous traduisons comme Onqelos et comme Raschbam, qui rappelle ici la phrase VIII, 5. מוסר est amplifié par l'énumération suivante, qui en détermine le vrai sens, et qui le détermine autant en bonne qu'en mauvaise part. Sans doute ce mot renferme toujours une idée *grave* et austère, mais non exclusivement celle de la *correction*, du *châtiment*, comme le prouvent nombre de passages en général et *inf.* 5 dans le cas présent. D'ailleurs, les faits des vv. 3 et 4, fâcheux à coup sûr pour l'Égypte, étaient, en somme, des bienfaits pour nous.

הַחֲזָקָה זְרֹעוֹ הַנְּטוּיָה׃ 3 וְאֶת־אֹתֹתָיו וְאֶת־מַעֲשָׂיו אֲשֶׁר
עָשָׂה בְּתוֹךְ מִצְרַיִם לְפַרְעֹה מֶלֶךְ־מִצְרַיִם וּלְכָל־אַרְצוֹ׃
4 וַאֲשֶׁר עָשָׂה לְחֵיל מִצְרַיִם לְסוּסָיו וּלְרִכְבּוֹ אֲשֶׁר הֵצִיף
אֶת־מֵי יַם־סוּף עַל־פְּנֵיהֶם בְּרָדְפָם אַחֲרֵיכֶם וַיְאַבְּדֵם
יְהוָה עַד הַיּוֹם הַזֶּה׃ 5 וַאֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם בַּמִּדְבָּר עַד־
בֹּאֲכֶם עַד־הַמָּקוֹם הַזֶּה׃ 6 וַאֲשֶׁר עָשָׂה לְדָתָן וְלַאֲבִירָם
בְּנֵי אֱלִיאָב בֶּן־רְאוּבֵן אֲשֶׁר פָּצְתָה הָאָרֶץ אֶת־פִּיהָ
וַתִּבְלַעֵם וְאֶת־בָּתֵּיהֶם וְאֶת־אָהֳלֵיהֶם וְאֵת כָּל־הַיְקוּם
אֲשֶׁר בְּרַגְלֵיהֶם בְּקֶרֶב כָּל־יִשְׂרָאֵל׃ 7 כִּי עֵינֵיכֶם הָרֹאֹת
אֵת כָּל־מַעֲשֵׂה יְהוָה הַגָּדֹל אֲשֶׁר עָשָׂה׃ 8 וּשְׁמַרְתֶּם

V. 4. ולרכבו, כ״מ ולרכבו — אחריכם, לל״ק אחריהם, ומשמע כמו
V. 7. את, כ״מ אֶת־

(1) Les autres œuvres; équivaut à מופתיו, plus usité. Le mot hébreu est peut-être pris emphatiquement, comme *gesta* et *facinora* en latin.

(2) « A ses chevaux et à *son char* », singulier collectif; en outre, les *chevaux* et les *chars*, pour Ceux qui les montent. — Remarquez que le texte ne dit pas ולסוסין. Si, comme nous l'avons conjecturé Ex. XIV, 23, l'armée poursuivante ne comptait pas de fantassins, סוסין et רכבו ne seraient que l'explication de חיל, et l'on pourrait traduire simplement : « chars et cavalerie. »

(3) C.-à-d., si bien que vous n'en avez plus vus jusqu'aujourd'hui, comme traduit ou plutôt paraphrase Mendelssohn. Cf. Ibn-Ezra et Ex. *l. c.* 13.

(4) Ibn-Ezra et autres : « ce qu'il a fait *pour* vous » par la manne (qui a duré en effet jusqu'au moment actuel). Nachm. et autres : « ce qu'il a fait *contre* vous » par ses divers châtiments. Le contexte est plus favorable à cette explication, mais elle a contre elle l'aspect même de ce verset et surtout sa fin. Prendre לכם en mauvaise part, ce serait faire dire à Moïse que, pendant les quarante années du désert, Dieu a passé son temps à malmener Israël. Nous croyons que le sens est mixte : « comment il s'est comporté à votre égard », bienveillant ou sévère selon votre conduite, et montrant que s'il protège les bons, il sait punir qui l'offense.

sa grandeur, sa main puissante et son bras étendu; 3. Ni les signes et les œuvres [1] qu'il a opérés au sein de l'Égypte, sur Pharaon roi d'Égypte et sur tout son pays; 4. Ni ce qu'il a fait à l'armée égyptienne, à ses chars et à sa cavalerie [2], alors qu'il les submergea sous les eaux de la mer des Joncs quand ils vous poursuivaient, et que l'Éternel les fit disparaître jusqu'à ce jour [3]; 5. Ni ce qu'il vous a fait [4] dans le désert, jusqu'à votre arrivée en ce lieu; 6. Ni ce qu'il a fait à l'égard de Dathan et d'Abiron [5], fils d'Éliâbh, descendant de Ruben, quand la terre ouvrit son sein et les engloutit avec leurs familles et leurs tentes, et tous leurs adhérents [6], à la vue d'Israël entier: 7. — Ce sont vos propres yeux [7] qui ont vu toutes ces grandes œuvres opérées par l'Éternel! 8. Gardez donc tous les

(1) Pour l'orthographe de ces noms et l'intelligence du verset, *V.* Nomb. XVI, 1 et tout le chapitre. Nous traduisons בן *descendant*, parce qu'Éliâbh était le petit-fils et non le fils de Ruben: *ib.* XXVI, 8. — Moïse ne cite pas Coré, parce que celui-ci avait été son ennemi personnel, et qu'en rappelant sa fin il aurait paru s'en réjouir... *(Biour.)* Conjecture intéressante, mais qui manque de base: rien ne prouve que la révolte de Dathan et d'Abiron ait été moins *personnelle* que celle de Coré. Nous croyons plutôt que ce dernier n'est pas nommé, par égard pour ses fils vertueux qui avaient survécu: *l. c.* 11 et note. D'ailleurs, Moïse ne parle que d'*engloutissement*, et Coré paraît avoir péri d'une manière différente: *l. c.* p. 228, n. 3.

(2) « Toutes les personnes qui étaient à leurs pieds », qui leur obéissaient ou faisaient cause commune avec eux (cf. Ex. XI, 8; Jug. VIII, 5, etc.); ce qui comprend indirectement Coré. — כל avant ישראל est redondant, ce qui a été exploité par le Midrasch; *V.* Raschi. L'*athnach*, qui serait mieux placé à ראובן, est également à noter, et confirmerait peut-être l'opinion, déjà citée par nous, que cette pause serait, au moins dans certains cas, inférieure à celle du *segoltâ*.

(3) כי, *car* ou *mais*, ce verset étant à la fois en rapport d'affinité avec וידעתם et d'opposition avec לא את בניכם (v. 2). D'autre part, את כל מעשה וגו' résume la tirade 3-6 et forme ainsi, au besoin, le complément réel de וידעתם. — « Ce n'est pas à votre postérité que je parle, c'est à vous, témoins oculaires. » Si l'on pressait ce raisonnement de Moïse, il s'ensuivrait que nous, qui sommes cette postérité, ne sommes tenus ni de croire à ces faits ni d'adorer le Dieu du Sinaï. Mais ce serait mal conclure. Il s'agissait alors de l'établissement de la foi. Or, si une

אֶת־כָּל־הַמִּצְוָה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם לְמַעַן תֶּחֱזְקוּ
וּבָאתֶם וִירִשְׁתֶּם אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים שָׁמָּה
לְרִשְׁתָּהּ : 9 וּלְמַעַן תַּאֲרִיכוּ יָמִים עַל־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר
נִשְׁבַּע יְהוָה לַאֲבֹתֵיכֶם לָתֵת לָהֶם וּלְזַרְעָם אֶרֶץ זָבַת
חָלָב וּדְבָשׁ : ס * 10 כִּי הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָא־שָׁמָּה
לְרִשְׁתָּהּ לֹא כְאֶרֶץ מִצְרַיִם הִוא אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִשָּׁם
אֲשֶׁר תִּזְרַע אֶת־זַרְעֲךָ וְהִשְׁקִיתָ בְרַגְלְךָ כְּגַן הַיָּרָק :
11 וְהָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ אֶרֶץ הָרִים
וּבְקָעֹת לְמִטַּר הַשָּׁמַיִם תִּשְׁתֶּה־מָּיִם : 12 אֶרֶץ אֲשֶׁר־
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ דֹרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בָּהּ

* ששי .V 9. ולזרעם, כ״ל ולזרעם

religion, pour se perpétuer, n'a besoin que de la tradition et des enseignements du foyer, pour naître et s'établir il lui faut la révélation directe et en quelque sorte l'intuition personnelle des faits. Moïse les retrace aux Hébreux, et à ce point de vue son argument n'est pas seulement juste, il était rigoureusement nécessaire. Aussi y revient-il maintes fois, et il est aisé de voir que cela ne contredit en aucune façon sa déclaration ultérieure : *inf.* xxix, 13, 14.

(1) Hébreu : *te*. Le samaritain et la Vulgate ont le pluriel.

(2) Une longue durée comme peuple ; cf. *infr.* 21, etc.

(3) Le sens de cet alinéa, l'idée qui le rattache aux deux tirades entre lesquelles il est intercalé, c'est que la fertilité du sol, en Palestine, tient en quelque sorte à l'action de la Providence, au lieu qu'en Égypte elle dépend des efforts humains. D'où il suit qu'il y aura avantage pour les Hébreux, en ce que la terre leur demandera peu d'efforts ; mais que cet avantage devra être acheté par leur conduite, puisqu'il est dû aux pluies périodiques (14-17), que Dieu ne dispense (ou plutôt ne dispensera) que selon le mérite des habitants. — Nous disons « dispensera », parce que, malgré l'apparence du v. 12, l'observation de Moïse paraît n'avoir qu'une valeur relative et s'appliquer surtout aux Hébreux. Si elle était d'une vérité absolue, la Palestine, souillée à cette époque de tant de vices et de méfaits, aurait été jusqu'alors un affreux pays ; et nous nous expliquerions

commandements que je vous [1] donne aujourd'hui; alors vous serez forts, et vous obtiendrez la possession du pays où vous allez pour le conquérir. 9. Alors aussi vous aurez de longs jours [2] sur cette terre que l'Éternel a juré à vos ancêtres de donner à eux et à leur postérité; terre où ruissellent le lait et le miel.

10. » Car [3] le pays où tu vas pour le conquérir ne ressemble point au pays d'Égypte, d'où vous êtes sortis. Là tu devais semer ta graine [4] et l'humecter à l'aide du pied [5], comme en un jardin potager: 11. Mais le pays que vous allez conquérir est un pays de montagnes et de vallées [6], abreuvé par les pluies du ciel; 12. Un pays sur lequel veille [7] l'Éternel ton Dieu, — qui est constamment sous l'œil du Seigneur,

6me Paraschah.

mal les éloges qu'en firent les explorateurs (Nomb. XIII, 27; XIV, 7, 8), et que Moïse lui-même vient de répéter (*sup.* VIII, 7-9, etc.). Comp. *Khozari*, I, 109, et *infr.* XXIX, 21 s.

(1) La contre-partie est au v. 12. Il est certain que le sol le plus fertile exige une culture, et qu'il n'y a pas de récolte sans semailles; mais cette hyperbole implicite est facile à rectifier. Elle n'a lieu d'ailleurs que dans le système prosodique, qui rapporte כגן הירק au dernier verbe seul, et que nous n'avons pas cru devoir suivre. Par une raison semblable, nous donnons pour complément à « humecter » la *graine* et non le *sol*, comme on le fait d'ordinaire.

(2) La contre-partie est au v. 11. L'Égypte étant privée de pluie, et les inondations du Nil étant irrégulières, il fallait s'ingénier à y remédier. On suppose, d'après Philon et Niebuhr, qu'il s'agit d'un appareil irrigateur, encore en usage aujourd'hui, et qu'on manœuvre à l'aide des *pieds*; à peu près comme le *treadmill* des Anglais. *Voy.* aussi le commentaire de Scholz. — On pourrait conclure de ces 2me personnes que les Israélites en Égypte, outre l'élève des bestiaux, s'adonnaient aussi à l'agriculture (cf. Nomb. XI, 5 et Ex. p. 84, n. 3). Mais elles sont peut-être analogues au français *Vous faites* telle chose pour *On fait*; ainsi traduit Mendelssohn, et les Septante et la Vulgate disent positivement *on*.

(3) Excellente condition de température et de fertilité. On sait d'ailleurs que les pitons des montagnes attirent et condensent les nuages; de là aussi les cours d'eau dont la Palestine est sillonnée, et que Moïse a mentionnés plus haut (*l. c.*).

(7) Peut-être *veillera* (quand vous y serez), d'après ce que nous avons dit note 3. — תמיד, sauf l'accent tonique, peut se rapporter au premier comme au second hémistiche, et le Talmud aurait pu joindre ce verset à la liste des amphibologies que nous avons citée Gen. XXXIV, 7.

מֵרֵאשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה׃ ס 13 וְהָיָה אִם־
שָׁמֹעַ תִּשְׁמְעוּ אֶל־מִצְוֹתַי אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם
לְאַהֲבָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וּלְעָבְדוֹ בְּכָל־לְבַבְכֶם וּבְכָל־
נַפְשְׁכֶם׃ 14 וְנָתַתִּי מְטַר־אַרְצְכֶם בְּעִתּוֹ יוֹרֶה וּמַלְקוֹשׁ
וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ׃ 15 וְנָתַתִּי עֵשֶׂב בְּשָׂדְךָ
לִבְהֶמְתֶּךָ וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ׃ 16 הִשָּׁמְרוּ לָכֶם פֶּן־יִפְתֶּה
לְבַבְכֶם וְסַרְתֶּם וַעֲבַדְתֶּם אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם
לָהֶם׃ 17 וְחָרָה אַף־יְהוָה בָּכֶם וְעָצַר אֶת־הַשָּׁמַיִם וְלֹא־
יִהְיֶה מָטָר וְהָאֲדָמָה לֹא תִתֵּן אֶת־יְבוּלָהּ וַאֲבַדְתֶּם

V. 12. קמל א׳ — V. 13. ולעבדו, כ״ל ולעבדו — V. 14. מטר, כ״ל נלי מתנ

(¹) « De l'année », ajoute l'hébreu ; שנה, pour השנה, anomalie d'autant plus grave qu'elle altère la symétrie de la phrase, où l'on vient de lire השנה.

(²) « A *mes* lois. » C'est la première fois que Moïse s'exprime ainsi. Il se substitue à Dieu d'une manière plus étonnante encore dans les deux versets suivants. Nécessairement, c'est au nom de la Divinité qu'il parle ; mais rien ne l'avait fait pressentir, et même, dès le v. 17, il reviendra à la troisième personne. C'est celle-là aussi qu'expriment, vv. 14 et 15, les Samaritains, les Septante et la Vulgate.

(³) *De tout votre* etc. forme, d'après l'accentuation, le complément de l'un et de l'autre verbe.

(⁴) יורה, formé du qal de ירה *(lancer* ou *arroser)*, est synonyme de מורה (formé du hiph'il) et opposé à מלקוש, propr. *pluie tardive*. La première pluie, ou plutôt période pluvieuse, commence, en Judée, vers la fin d'octobre, la seconde au mois de mars ; celle-ci est dite la *seconde*, parce que l'automne de l'Orient, commencement de l'année agricole, correspond à notre printemps, et son printemps à notre automne. Cf. Pseudoj. La première pluie suit la semaille et développe les germes ; la seconde précède la moisson et, combinée avec le soleil, achève la maturité. (Talm. *Siphré* et *Taanith*, 6 *a*.) D'après les voyageurs modernes, ces deux périodes favorisent respectivement la germination des plantes d'hiver et celle des plantes d'été. — L'influence du soleil est aussi une condition nécessaire ; mais elle résulte implicitement de la promesse même de ce verset.

depuis le commencement de l'année jusqu'à la fin [1].

13. » Or, si vous êtes dociles aux lois [2] que je vous impose en ce jour, aimant l'Éternel votre Dieu, le servant de tout votre cœur et de toute votre âme [3], 14. Je donnerai à votre pays la pluie opportune, — pluie de printemps et pluie d'arrière-saison [4], — et tu récolteras ton blé, et ton vin et ton huile [5]. 15. Je ferai croître l'herbe dans ton champ pour ton bétail, et tu vivras [6] dans l'abondance. 16. Prenez garde [7] que votre cœur ne cède à la séduction ; que vous ne deveniez infidèles, au point de servir d'autres dieux et de leur rendre hommage. 17. La colère du Seigneur s'allumerait contre vous... Il défendrait [8] au ciel de répandre la pluie, et la terre *vous* refuserait son tribut [9], et vous disparaî-

(1) Cf. p. 99, n. 3. — C.-à-d. de sorte que tu pourras récolter etc. Selon Raschi et le Siphrê : Tu les récolteras *toi-même*, ils ne seront pas la proie des ennemis (ni des sauterelles, etc.). Ce serait une prédiction distincte, et on en verra la contre-partie *inf.* XXVIII, 33, 38 s., 51, etc. Mais on y verra aussi (23, 24, cf. ci-après 17) que, en cas de mauvaise conduite, la terre ne produira rien ou peu de chose, et il est inutile d'introduire ici des hypothèses contradictoires.

(2) Des biens qui viennent d'être énumérés, y compris le bétail et ses produits divers. — Litt. tu *mangeras* et te rassasieras. Le bétail a été nommé avant l'homme. Le Talmud, s'emparant de cette circonstance et de ce littéral, veut que l'on ait soin de ses bêtes d'abord, de soi-même après (*Berakh.* 40 *a*, *Ghitt.* 62 *a*, cf. Prov. XII, 10). Touchante sollicitude pour les êtres faibles, qui ne craint pas de mettre une exégèse artificielle au service d'une doctrine généreuse !

(3) Litt. prenez garde *à vous ;* veillez sur vous-mêmes, cf. IV, 15, n. 5. — La prospérité vous mènerait à l'orgueil, l'orgueil à l'ingratitude et à la défection. Raschi développe très-bien cette filiation morale, déjà exprimée VIII, 10 s. — פתה = devenir פתי, inepte. Selon Luzzatto et autres : *s'ouvrir* ou *être ouvert, accessible* à toute impression, bonne ou mauvaise ; analogue à פתח et au latin *pateo*.

(4) עצר signifie également *retenir* (fermer) et *commander,* et peut ici se traduire des deux manières. L'idée commune est celle de constriction, de force coercitive. Congénères : אצר, בצר, פצר, צרר, etc.

(5) Conséquence naturelle du fait précédent, et qu'avait déjà fait pressentir le v. 11. — Ici encore, promesses et menaces sont purement matérielles. Aux motifs que nous avons donnés dans le Lévitique (XXVI, 4) on peut en ajouter un autre : c'est que les résultats moraux sont difficiles à constater, quelquefois contestables ou lents à s'accomplir ; au lieu que

מִדֵּדָה מֵעַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר יְהוָה נֹתֵן לָכֶם׃
18 וְשַׂמְתֶּם אֶת־דְּבָרַי אֵלֶּה עַל־לְבַבְכֶם וְעַל־נַפְשְׁכֶם
וּקְשַׁרְתֶּם אֹתָם לְאוֹת עַל־יֶדְכֶם וְהָיוּ לְטוֹטָפֹת בֵּין
עֵינֵיכֶם׃ 19 וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם אֶת־בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם בְּשִׁבְתְּךָ
בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ׃ 20 וּכְתַבְתָּם
עַל־מְזוּזוֹת בֵּיתֶךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ׃ 21 לְמַעַן יִרְבּוּ יְמֵיכֶם וִימֵי
בְנֵיכֶם עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְהוָה לַאֲבֹתֵיכֶם לָתֵת
לָהֶם כִּימֵי הַשָּׁמַיִם עַל־הָאָרֶץ׃ ס * 22 כִּי אִם־שָׁמוֹר
תִּשְׁמְרוּן אֶת־כָּל־הַמִּצְוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה
אֶתְכֶם לַעֲשֹׂתָהּ לְאַהֲבָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם לָלֶכֶת בְּכָל־
דְּרָכָיו וּלְדָבְקָה־בוֹ׃ 23 וְהוֹרִישׁ יְהוָה אֶת־כָּל־הַגּוֹיִם

* שביעי ומסטיר

V. 18. לטוטפת, עיין פ״ת מ״ב — V. 19. ובשבבך, כ״ל בלי מתג

V. 22. ולדבקה־בו, כ״ל ולי וכ״ל בו, ע׳ לקמן xxx, 20

les phénomènes physiques sautent aux yeux et attestent, d'une manière frappante et immédiate, l'intervention de la justice divine. Dites à un homme que s'il ne vous obéit pas il en aura des remords, ou qu'il en sera puni dans l'autre monde, vous pourrez ne pas le convaincre. Dites-lui que sa prospérité ou sa décadence physiques, l'abondance ou le déficit de ses récoltes, etc., seront le prix immédiat de sa conduite, il se rendra nécessairement, car l'interprète de Dieu peut seul parler ainsi. A ce compte, dira-t-on, la vertu n'est qu'un marché? Soit; mais il en serait de même avec toute autre perspective, et l'intérêt moral est encore l'intérêt. Ici, d'ailleurs, il s'agit moins de vertu que de *lois* positives; or, ces lois reposent sur un pacte (ברית), et il n'y a point de pacte sans conditions réciproques.

(1) « Ces miennes paroles. » Cf. Ex. p. 80, n. 1. — *Mes paroles* en général, et particulièrement *celles-ci*; ce qui, combiné avec les recommandations suivantes (18-20), motive d'une part l'inscription du présent alinéa dans les phylactères et la mezouzah, de l'autre sa récitation quoti-

trier bientôt du bon pays que l'Éternel vous destine. 18. Imprimez donc mes paroles [1] dans votre cœur et dans votre pensée ; attachez-les, comme symbole, sur votre bras, et portez-les en fronteau entre vos yeux ; 19. Enseignez-les à vos enfants en les répétant [2] *sans cesse*, — quand tu seras à la maison ou en voyage, — soit que tu te couches, soit que tu te lèves ; 20. Inscris-les au seuil de ta maison et sur tes portes. 21. Alors la durée de vos jours et des jours de vos enfants, sur le sol que l'Éternel a juré à vos pères de leur donner [3], égalera la durée du ciel au-dessus de la terre [4].

* 22. » Oui, si vous observez bien toute cette loi que je vous prescris d'accomplir [5], aimant l'Éternel votre Dieu, marchant toujours dans ses voies et lui demeurant fidèles, 23. L'Éternel repoussera toutes ces

* 7me Paraschah et Maphtir.

dienne (לדבר בם) et son adjonction au Schema (*sup.* VI, 4-9, 7. les notes). — Il est évident que nous ne pouvions plus ici, comme *l. c.* 6, rendre דברי par « devoirs », et la tautologie que nous avons signalée devient inévitable. Mais on ne doit pas oublier que les « paroles », au fond, représentent des *choses*, et que l'idée des prescriptions qu'on va lire est, avant tout, une idée morale, partant métaphorique.

(2) *Ou* pour qu'ils les répètent ; plus exactement, pour qu'ils parlent *d'elles*, c.-à-d. des vérités et des devoirs que ces paroles rappellent. — Les prescriptions 18-20 sont disposées, ci-dessus VI, dans un ordre différent et qui paraît plus rationnel.

(3) Ce qui implique la possession *héréditaire* par leur postérité ; cf. *sup.* 9 et I, 8. (*Voir* ce dernier passage au sujet de la déduction talmudique reproduite ici par Raschi.)

(4) En d'autres termes, la durée même du monde ; ce qui n'en démontre nullement la perpétuité absolue. Cf. Gen. p. 58, n. 1 (où il faut corriger « ce système » par : le système en question). — Au reste, cette comparaison justifie surabondamment ce que nous avons avancé plusieurs fois : que la *longévité* promise dans la Bible, comme la plupart des autres récompenses, a un sens politique plutôt qu'individuel, bien que le contraire semble, à première vue, résulter de la distinction entre ימיכם et ימי בניכם.

(5) D'après la construction prosodique (négligée insciemment, mais non sans raison, par Mendelssohn et autres), לעשתה serait le complément de תשמרון et signifierait : *en l'accomplissant*. Ce point de vue est aussi celui de la Vulgate.

הָאֵלֶּה מִלְּפָנֶיכֶם וְיָרַשְׁתֶּם גּוֹיִם גְּדֹלִים וַעֲצֻמִים מִכֶּם :
24 כָּל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר תִּדְרֹךְ כַּף־רַגְלְכֶם בּוֹ לָכֶם יִהְיֶה
מִן־הַמִּדְבָּר וְהַלְּבָנוֹן מִן־הַנָּהָר נְהַר־פְּרָת וְעַד הַיָּם
הָאַחֲרוֹן יִהְיֶה גְּבֻלְכֶם : 25 לֹא־יִתְיַצֵּב אִישׁ בְּפָנֶיכֶם
פַּחְדְּכֶם וּמוֹרַאֲכֶם יִתֵּן יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ
אֲשֶׁר תִּדְרְכוּ־בָהּ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָכֶם : ס

סדר ד׳. ראה

26 רְאֵה אָנֹכִי נֹתֵן לִפְנֵיכֶם הַיּוֹם בְּרָכָה וּקְלָלָה : 27 אֶת־
הַבְּרָכָה אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ אֶל־מִצְוֹת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר
אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם : 28 וְהַקְּלָלָה אִם־לֹא תִשְׁמְעוּ
אֶל־מִצְוֹת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְסַרְתֶּם מִן־הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אָנֹכִי

V. 24. כף, כ״ק בלי מתג — רגלכם, כ״ק לי׳ וטעות הוא

(1) Litt. toutes ces nations-*ci* (האלה, non ההם), comme si Moïse, en parlant ainsi, désignait du geste la Terre promise. — Cf. IX, 1.

(2) Ce n'était pas donner carte blanche aux Israélites, puisqu'ils devaient être dirigés par Josué sur les points destinés à la conquête, et que d'ailleurs ces points vont être fixés par le verset même. Toutefois, le Siphrê donne une certaine latitude à ce passage: *V.* Nachmanide. — המקום, pour מקום, idiotisme : *V.* Ex. p. 172, n. 1, et comparer Jos. I, 3.

(3) Litt. *et le Liban.* Nous suivons la version de Mendelssohn, plus intelligible géographiquement et plus élégante. D'après cela, la présente délimitation irait du sud au nord, et la suivante de l'est à l'ouest. *Voy.* toutefois la note *inf.* Hapht. XI, v. 4.

(4) La Méditerranée, ainsi nommée parce qu'elle sert de frontière. Plus exactement, d'après Zakh. XIV, 8 : « la mer *Postérieure* », c.-à-d. Occidentale (cf. Sept., Vulg.), l'ouest étant pour les Hébreux le *derrière* (אחור), comme l'orient le *devant* (קדם). Quant au « Fleuve », il désigne par antonomase l'Euphrate (*V.* Ex. XXIII, 31 et n. 1), et Moïse l'explique lui-même pour prévenir toute équivoque : on aurait pu croire, par exemple, qu'il ne s'agit que du Jourdain. — Les limites indiquées dans ce verset pa-

nations [1] devant vous, et vous déposséderez des peuples plus grands et plus forts que vous. 24. Toute région où se posera la plante de vos pieds, sera à vous [2]: depuis le Désert jusqu'au Liban [3], depuis le Fleuve — celui de l'Euphrate — jusqu'à la mer Ultérieure [4], s'étendra votre territoire. 25. Nul ne pourra tenir devant vous; l'Éternel votre Dieu répandra votre terreur [5] sur tous les lieux où vous porterez vos pas, ainsi qu'il vous l'a déclaré [6].

Section IV: Reèh.

* 26. » Voyez [7], je vous propose en ce jour, *d'une part* la bénédiction, la malédiction *de l'autre:* 27. La bénédiction, — quand [8] vous obéirez aux commandements de l'Éternel votre Dieu, que je vous impose aujourd'hui; 28. Et la malédiction, — si vous n'obéissez pas aux commandements de l'Éternel votre Dieu, si vous quittez la voie que je vous trace aujourd'hui pour

* 1re Paraschah.

raissent être ou approximatives ou éventuelles. Lire les notes Nomb. XXIV, 2 et *supr.* I, 7.

(5) « Et votre crainte », addition de pur ornement. Raschi applique פחד aux choses proches ou prochaines, מורא aux choses éloignées; cette distinction est loin d'être prouvée. Toutefois, l'auteur du זכור לתנלים lui oppose à tort sa propre glose Ex. XV, 16, où plusieurs éditions ont la leçon inverse, et Talm. *Sôtah*, 20 *b*, où il n'exprime pas son opinion personnelle.

(6) Ex. XXIII, 27, et implicitement dans divers autres passages.

(7) Litt. « vois », cf. *sup.* I, 8, n. 2. — « Bénédiction et malédiction » désignent tantôt des *formules*, tantôt les *choses* dont ces formules sont l'expression, c.-à-d. le bonheur et le malheur. Le v. 29 porterait à adopter le premier sens et à expliquer le *vav* copulativement; mais l'aspect du présent verset et le contexte sont visiblement pour le second sens (nonobstant la disparate qui en résulte), et conséquemment pour le *vav* disjonctif. C'est donc une alternative que Moïse propose à notre choix, et dans le même esprit que ci-après XXX, 15, 19.

(8) אשר est plus affirmatif que אם du v. 28. Il y a là une nuance délicate, qui a échappé à tous les traducteurs, et que le Biour surtout méconnaît lorsqu'il dit: אשר נמקום אם.

מִצְוָה אֶתְכֶם הַיּוֹם לָלֶכֶת אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר
לֹא־יְדַעְתֶּם: ס 29 וְהָיָה כִּי יְבִיאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶל־
הָאָרֶץ אֲשֶׁר־אַתָּה בָא־שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ וְנָתַתָּה אֶת־
הַבְּרָכָה עַל־הַר גְּרִזִּים וְאֶת־הַקְּלָלָה עַל־הַר עֵיבָל:
30 הֲלֹא־הֵמָּה בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן אַחֲרֵי דֶּרֶךְ מְבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ
בְּאֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי הַיֹּשֵׁב בָּעֲרָבָה מוּל הַגִּלְגָּל אֵצֶל אֵלוֹנֵי
מֹרֶה: 31 כִּי אַתֶּם עֹבְרִים אֶת־הַיַּרְדֵּן לָבוֹא לָרֶשֶׁת אֶת־
הָאָרֶץ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם נֹתֵן לָכֶם וִירִשְׁתֶּם אֹתָהּ
וִישַׁבְתֶּם־בָּהּ: 32 וּשְׁמַרְתֶּם לַעֲשׂוֹת אֵת כָּל־הַחֻקִּים וְאֶת־

(1) Que vous ne connaissez ni comme hommes, puisque leur existence est absurde et condamnée par la raison ; ni comme Israélites, puisqu'ils sont *étrangers* et à vos traditions domestiques (XXXII, 17) et aux bienfaits dont vous jouissez.

(2) *Ou* prononcer ; litt. tu mettras, cf. Lév. XVI, 21. *(Ibn-Ezra.)*

(3-4) Texte : Gherizim, — Ébal. *V.* ci-après la situation topographique, et, pour le cérémonial détaillé, XXVII, 11 s.

(5) C.-à-d. à l'occident, comme l'explique la suite, cf. 24, n. 4 ; ou « en reculant », en s'enfonçant dans la direction du couchant, ainsi à une distance assez grande de la rive occidentale du Jourdain. — Avec Raschi, nous isolons אחרי comme adverbe ; non en vertu de l'accent tonique, qui ne prouve ni pour ni contre (*V.* le *Mischtaddél* h. l.), mais parce que אחרי דרך, « *après* ou *derrière* un chemin », n'offre pas, selon nous, un sens assez net. D'un autre côté, l'emploi de אחרי adverbe n'est pas sans exemples : cf. Jos. II, 7 ; Néh. III, 30, 31 (dans le kethibh), et Prov. XXVIII, 23, où plusieurs exemplaires portent אחרי (*V.* Raschi et Hitzig *ibid.*, et le קיקיון יונה de M. Sachs, p. 29). Relevons ici, incidemment, une erreur dans la glose de Raschi, où les mots סופר הכוך, qui équivalent à מיכף, doivent être remplacés par ירכא. — On traduit communément הלא המה : *ne sont-elles pas ?* traduction infidèle dans sa servilité. הלא est évidemment synonyme de הִנֵּה (cf. III, 11, n. 1), et répond à peu près à : « vous le savez. »

(6) Expliquez : dans le canton de cette partie des Palestiniens qui occupe la *plaine*, c.-à-d. le côté occidental de la plaine du Jourdain. — Le

suivre des dieux étrangers, que vous ne connaissez point [1].

29. » Or, quand l'Éternel ton Dieu t'aura installé dans le pays où tu vas pour le conquérir, tu feras *proclamer* [2] la bénédiction sur le mont Garizim [3], la malédiction sur le mont Hébal [4]. 30. (Ces *montagnes* sont au-delà du Jourdain, en arrière [5], dans la direction du couchant, dans la province des Cananéens habitants de la plaine [6]; vis-à-vis de Ghilgal, près des chênes de Môreh [7].) 31. Car vous allez passer le Jourdain [8] pour marcher à la conquête du pays que l'Éternel votre Dieu vous donne; vous en prendrez possession et y demeurerez: 32. Appliquez-vous alors à observer toutes les lois et les statuts

« Ghilgal » nommé ici est peut-être le même que mentionne Josué, XII, 23; mais il ne paraît pas, quoi qu'en disent Ibn-Ezra et Gesenius, être celui de Jos. IV, 19, situé à l'est de Jéricho. Cf. Lév. p. 312, n. 1.

(7) Cf. Gen. XII, 6 et Talm. *Sôtah*, 33 *b*. Cette minutieuse délimitation a pour objet d'indiquer, moins la position de ces montagnes que les points où devait s'accomplir la cérémonie en question. — A la fin de ce verset, les Samaritains ajoutent מול שכם, « en face de Sichem »; aujourd'hui *Nablous* ou *Naplouse*; interpolation calculée, mais maladroite et inutile, car personne ne conteste que les deux montagnes ne se trouvent dans le canton de Samarie. *V.* Talm. *l. c.* et cf. *Inf.* XXVII, 4. Quant au motif qui leur a fait attribuer respectivement ces destinations par Moïse, Benjamin de Tudèle le trouve dans la fertilité de l'une et la stérilité de l'autre; contraste signalé également par Jos. Schwartz (das heilige Land, p. 48), par Munk (*Palest.* p. 5), et qui nous a été confirmé personnellement par un témoin irrécusable, le savant M. Albert Cohn. En présence de ces affirmations, que penser de celle d'un autre voyageur, le docteur L.-A. Frankl (Nach Jerusalem, pp. 424 et 426), qui déclare, et cela *de visu*, les deux montagnes « également arides et inhospitalières »?... Il suppose en outre que « les Lévites, debout à l'endroit où est maintenant la ville, et tournés vers l'orient, avaient à leur droite, place d'honneur dans ces contrées, le mont Garizim, et à leur gauche le mont Hébal, ce qui explique peut-être les attributions diverses de ces montagnes. » Telle est en effet leur position par rapport à Sichem; mais pourquoi les Lévites se seraient-ils tournés vers l'orient? En admettant qu'ils songeassent dès lors à Jérusalem, c'est vers le sud qu'ils auraient dû se tourner. *Voy.* du reste *inf.* XXVII, 12.

(8) Cette idée se rattache naturellement à ce qui précède, notamment à l'alinéa 26-28. כי peut aussi s'entendre comme Nomb. XXXIII, 51, etc.; *V. ib.* note.

הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לִפְנֵיכֶם הַיּוֹם׃ יב — 1 אֵלֶּה
הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּן לַעֲשׂוֹת בָּאָרֶץ אֲשֶׁר
נָתַן יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ לְךָ לְרִשְׁתָּהּ כָּל־הַיָּמִים אֲשֶׁר־
אַתֶּם חַיִּים עַל־הָאֲדָמָה׃ 2 אַבֵּד תְּאַבְּדוּן אֶת־כָּל־
הַמְּקֹמוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ־שָׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים
אֹתָם אֶת־אֱלֹהֵיהֶם עַל־הֶהָרִים הָרָמִים וְעַל־הַגְּבָעוֹת
וְתַחַת כָּל־עֵץ רַעֲנָן׃ 3 וְנִתַּצְתֶּם אֶת־מִזְבְּחֹתָם וְשִׁבַּרְתֶּם
אֶת־מַצֵּבֹתָם וַאֲשֵׁרִיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם
תְּגַדְּעוּן וְאִבַּדְתֶּם אֶת־שְׁמָם מִן־הַמָּקוֹם הַהוּא׃ 4 לֹא־
תַעֲשׂוּן כֵּן לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם׃ 5 כִּי אִם־אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־
יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל־שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת־שְׁמוֹ שָׁם

v. 1. כל־הימים, כ״מ כל־הימים
v. 2. את־כל, כ״מ את־כל — v. 5. אם, כ״מ אם

(1) Suppl. : parce que les bénédictions et les malédictions que je vous annonce, soit comme faits soit comme formules (v. 26, note), auront cours dès ce moment-là. *Voy.* en effet l'exécution historique, Jos. VIII, 30 s. — אלה, du verset suivant, un peu trop isolé par la division capitulaire, se rapporte à la fois à ce qui précède et à ce qui suit. Sens : « Or, ces lois et ces statuts dont je parle, les voici. »

(2) La série des lois qu'on va lire, et qui se suivent sans interruption dans quinze chapitres, se compose de deux catégories : lois *locales*, applicables seulement à la Palestine, et lois *générales*, exécutoires partout et toujours. Quelques-unes, comme la suivante, se rapportent aux premiers temps de la conquête. Ce verset a donc un sens complexe et qui, dans sa généralité, ne s'applique bien à aucune hypothèse, soit qu'on traduise האדמה par « le pays » ou par « la terre. » De plus, la première version, quoique favorisée par le sens naturel, a l'inconvénient de ressembler à un cercle vicieux, puisque les Israélites doivent « vivre dans ce pays » aussi longtemps qu'ils obéiront à leurs lois. Mais peut-être Moïse a-t-il voulu dire : « Obéissez-y constamment, si vous voulez demeurer dans ce pays. »

que je vous expose en ce jour [4]. Cn. XII, 1. Voici les lois et les statuts que vous aurez soin d'observer dans le pays que l'Éternel, Dieu de tes pères, t'a destiné comme possession ; *vous les observerez* tout le temps que vous vivrez dans ce pays [2]. 2. — Vous devez détruire tous les lieux [3] où les peuples dépossédés par vous auront honoré leurs dieux, — sur les hautes montagnes et sur les collines, et au pied des arbres touffus [4]. 3. Renversez leurs autels, brisez leurs monuments, livrez leurs bosquets aux flammes, abattez les images de leurs dieux [5]; effacez enfin leur souvenir de cette contrée [6]. 4. Vous n'en usserez point de la sorte envers l'Éternel votre Dieu [7]; 5. Mais uniquement à l'endroit que l'Éternel votre Dieu aura adopté entre toutes vos tribus pour y attacher son nom [8], — dans ce lieu de sa

Que si l'on préfère les exigences de la logique à celles du sens naturel, nous proposerions de scinder la phrase en deux cas distincts : « Voici les lois que vous observerez dans le *pays*..., (et celles que vous observerez) toujours sur la *terre* », même hors de la Palestine.

(3) C.-à-d. les temples, les autels etc., comme le développe le verset suivant.

(4) Dont l'ombrage favorisait souvent des mystères impurs ; cf. Nomb. p. 578, n. 4. Ces arbres eux-mêmes doivent être détruits, s'ils forment des bosquets ou bois sacrés (v. 3).

(5) *Voir*, avec les notes, Ex. XXXIV, 13, *sup.* VII, 5 ; et cf. *inf.* XVI, 21, 22. Dans le chapitre VII précité, les verbes relatifs aux « bosquets » et aux « images » sont placés dans l'ordre inverse.

(6) מקום, comme Ex. III, 8 ; Nomb. X, 29 ; II Sam. VII, 10, etc. ; ou mieux (d'après le sens habituellement restreint du mot et l'antithèse du v. 5) : « de cet endroit », c.-à-d. de chacun des *endroits* nommés v. 2 : הר, גבעה, עץ. — L'affixe de שמם, contrairement à tous les précédents, paraît se rapporter aux *dieux* et non aux *peuples*.

(7) Cette défense est susceptible de plusieurs interprétations ; la plus simple est celle qui résulte du contexte même. Le Dieu d'Israël ne veut pas être servi comme ceux du paganisme. Dieu unique, il ne veut qu'un temple et qu'un autel, il proscrit les hauts-lieux comme les images. D'un culte multiple au polythéisme il n'y a qu'un pas, et ce pas, franchi depuis longtemps par les idolâtres, le fut plus tard par nous lors du schisme des tribus. *Voir* note suivante.

(8) En d'autres termes, pour y centraliser son culte. Dans le Deutéronome plus que partout ailleurs, Moïse emploie le « nom » de Dieu pour « la Divinité » elle-même ou pour son influence particulière (*V. inf.* XXVIII,

לִשְׁכְּנוֹ תִּדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָׁמָּה׃ 6 וְהֵבֵאתֶם שָׁמָּה עֹלֹתֵיכֶם
וְזִבְחֵיכֶם וְאֵת מַעְשְׂרֹתֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַת יְדְכֶם וְנִדְרֵיכֶם
וְנִדְבֹתֵיכֶם וּבְכֹרֹת בְּקַרְכֶם וְצֹאנְכֶם׃ 7 וַאֲכַלְתֶּם־שָׁם
לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וּשְׂמַחְתֶּם בְּכֹל מִשְׁלַח יֶדְכֶם אַתֶּם
וּבָתֵּיכֶם אֲשֶׁר בֵּרַכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ׃ 8 לֹא תַעֲשׂוּן כְּכֹל
אֲשֶׁר אֲנַחְנוּ עֹשִׂים פֹּה הַיּוֹם אִישׁ כָּל־הַיָּשָׁר בְּעֵינָיו׃
9 כִּי לֹא־בָאתֶם עַד־עָתָּה אֶל־הַמְּנוּחָה וְאֶל־הַנַּחֲלָה
אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ׃ 10 וַעֲבַרְתֶּם אֶת־הַיַּרְדֵּן
וִישַׁבְתֶּם בָּאָרֶץ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם מַנְחִיל אֶתְכֶם
וְהֵנִיחַ לָכֶם מִכָּל־אֹיְבֵיכֶם מִסָּבִיב וִישַׁבְתֶּם־בֶּטַח׃

58, note...), et insiste sur la nécessité d'un sanctuaire unique, idée qu'il avait à peine indiquée jusqu'alors. La ville affectée à ce sanctuaire, il ne la nomme pas (sinon peut-être par allusion, *V.* Ex. p. 370, n. 4), parce que le tabernacle et l'autel, pendant plusieurs siècles, devaient être nomades comme ils l'avaient été au désert (II Sam. VII, 6). Tour à tour à Silo, à Nob, à Gabaon, c'est depuis David seulement qu'ils furent fixés à Jérusalem. Alors le centre religieux devient aussi centre politique, le tabernacle devient temple, et ce temple est pour les Israélites בית הבחירה, « la maison d'élection » par excellence, allusion au יבחר du présent verset. Quoi qu'il en soit, le lieu du sanctuaire devant plusieurs fois varier, Moïse ne pouvait évidemment le déterminer d'avance. Maïmonide croit avec le Talmud qu'il est uniquement question du sanctuaire définitif de *Jérusalem*, et il assigne plusieurs motifs à l'absence de ce nom dans le Pentateuque. *V.* son *Guide*, IIIe partie, chap. 45.

(1) שכנו, de שְׁכֶן, substantif. Propr. vous vous adresserez à sa résidence (pour ce qui sera indiqué 6 s.), et c'est là que tu iras. Selon Luzzatto : Vous vous enquerrez de sa résidence... (cf. Nachmanide). Mais alors אל המקום serait sans verbe, ou il faudrait le rapporter à באת par un détour assez pénible.

(2) Litt. les premiers-nés de votre gros et de votre menu bétail. Ce verset résume les différents ou du moins les principaux *sacra* mentionnés dans les trois derniers livres du Pentateuque; cf. 11 et 17. « Les holocaustes

résidence vous irez l'invoquer [1]. 6. Là vous apporterez vos holocaustes et vos *autres* sacrifices, vos dîmes et vos offrandes, vos présents votifs ou spontanés, et les prémices de votre bétail [2]. 7. Là vous *les* consommerez devant l'Éternel votre Dieu, et vous jouirez de ce qui vous appartient — vous et vos familles [3] — selon que l'Éternel ton Dieu t'aura favorisé. 8. Vous n'agirez point comme nous agissons ici actuellement, — chacun selon sa convenance [4]. 9. C'est que vous n'avez pas encore atteint la possession tranquille, l'héritage que l'Éternel ton Dieu te réserve. 10. Mais quand, le Jourdain passé, vous serez fixés dans le pays que l'Éternel votre Dieu vous donne en héritage ; quand il vous aura délivrés [5] de tous vos ennemis d'alentour et que vous

et autres sacrifices » = ceux qui sont *obligatoires* (à la différence de נדריכם ונדבתיכם qui sont volontaires), soit d'une obligation normale et absolue, comme les offrandes des fêtes, soit d'une obligation relative, comme les expiatoires. « Les dîmes » = la dîme *animale* (Lév. XXVII, 32) et la dîme *seconde* (*inf.* XIV, 22-27), qui appartiennent au propriétaire et doivent être consommées à proximité du sanctuaire central (v. 7). Les « offrandes », propr. l'offrande *ou* prélèvement de votre main = les prémices végétales, selon Raschi et le Talmud (*inf.* XXVI, 1-11) ; selon Nachmanide, tout don volontaire (autre qu'un sacrifice). Pour les « présents votifs et spontanés », *V.* Lév. VII, 16 ; pour les « premiers-nés animaux », Nomb. XVIII, 17, etc. Ces derniers, toutefois, appartiennent au pontife et non au propriétaire laïque. — A l'exemple de Raschi et malgré les apparences, nous n'avons pas appliqué les *dîmes* et la *teroumah* de ce verset aux redevances lévitiques et sacerdotales connues sous ces dénominations (*l. c.* 12 et 21 s.), parce que celles-là n'imposent pas au propriétaire l'obligation de se déplacer. *V.* Él. Mizrachi *h. l.*

(3) S'adresse aux laïques, aux prêtres et aux Lévites, chacun selon son droit. — משלח יד, « ce à quoi on met, on a mis *ou* on peut mettre la main » : entreprises, acquisitions, possessions. C'est l'antécédent de אשר, si ce dernier n'est pris comme conjonction.

(4) Ce verset s'explique par les suivants, qui en sont la continuation et l'antithèse ; *V.* Ibn-Ezra et Nachmanide. On peut encore dire que Moïse fait allusion à ce qu'il y avait nécessairement d'incomplet et d'irrégulier dans le culte cérémoniel, à raison de la vie errante des Hébreux et de l'absence d'agriculture ; deux circonstances qui disparaîtront après la conquête. Cf. v. 25. Il faut surtout remarquer ce NOUS, par lequel Moïse s'associe à la situation comme pour la légitimer.

(5) « Vous aura mis en repos » ; allusion au מנוחה qui précède, comme

11 * וְהָיָה הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם בּוֹ לְשַׁכֵּן
שְׁמוֹ שָׁם שָׁמָּה תָּבִיאוּ אֵת כָּל־אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם
עֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם מַעְשְׂרֹתֵיכֶם וּתְרֻמַת יְדֶכֶם וְכֹל
מִבְחַר נִדְרֵיכֶם אֲשֶׁר תִּדְּרוּ לַיהוָה : 12 וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי
יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אַתֶּם וּבְנֵיכֶם וּבְנֹתֵיכֶם וַעֲבָדֵיכֶם
וַאֲמָהֹתֵיכֶם וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֵיכֶם כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה
אִתְּכֶם : 13 הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן־תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ בְּכָל־מָקוֹם
אֲשֶׁר תִּרְאֶה : 14 כִּי אִם־בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה
בְּאַחַד שְׁבָטֶיךָ שָׁם תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ וְשָׁם תַּעֲשֶׂה כָּל אֲשֶׁר
אָנֹכִי מְצַוֶּךָּ : 15 רַק בְּכָל־אַוַּת נַפְשְׁךָ תִּזְבַּח | וְאָכַלְתָּ

* שני .V 11. תדרו, כ"מ נד' רפה, ע' מ"ב ות"ם

.V 14. אשר־, כ"מ אשר — שם תעלה, נכ' מקדים שם תעלה (?)

נחלה à מנחיל. — (*) On voit combien ce point d'arrêt est mal choisi. Lors même que le verset précédent serait isolé grammaticalement de celui-ci (comme il l'est dans beaucoup de versions), il y serait toujours intimement lié par le sens.

(1) « Et tout le choix de vos vœux » ; ce qui nous enseigne incidemment qu'on ne doit offrir à Dieu que des objets *de choix* (Siphrê), — même pour de simples vœux, pour des dons purement volontaires. *V. sup.* 6. — Selon Raschi, ce verset ferait allusion à l'emplacement définitif du sanctuaire (Jérusalem), et le v. 5 aux emplacements antérieurs et provisoires ; ceux-ci et celui-là seraient indiqués à la fois au v. 9. Cf. Talm. *Zebhach.* 119 et *Synhéd.* 20 *b*. Ces distinctions sont impossibles en bonne exégèse. A la vérité, la situation politique des Hébreux sous David et Salomon répondrait mieux aux termes du présent verset que leur situation antérieure. Mais de son contraste avec le v. 9, qui s'arrête au moment actuel (עד עתה), il résulte clairement qu'on ne doit pas l'interpréter à la rigueur.

(2) Dieu est partout, mais il est censé résider là où est le sanctuaire : *V.* Ex. xxv, 8, etc. « Devant Dieu », expression très-fréquente dans la Bible, équivaut donc à Dans l'intérieur *ou* à proximité de sa résidence.

(3) *V.* Gen. p. 252, n. 4. La langue française, ni peut-être aucune autre, n'a de correspondants exacts pour עבד et אמה. Les « esclaves » des

vivrez en sécurité, * 11. C'est alors au lieu choisi par l'Éternel votre Dieu pour y asseoir sa résidence, c'est là que vous apporterez tout ce que je vous impose : vos holocaustes et vos sacrifices, vos dîmes et vos offrandes, et tous les présents de choix [1] que vous aurez voués au Seigneur. 12. Vous *en* jouirez en présence du Seigneur votre Dieu [2], avec vos fils et vos filles, avec vos serviteurs et vos servantes [3]; et aussi le Lévite qui sera dans vos murs [4], parce qu'il n'aura point, comme vous, de part héréditaire. 13. Garde-toi d'offrir tes holocaustes [5] en tout lieu où bon te semblera : 14. Uniquement au lieu que l'Éternel aura choisi dans l'une de tes tribus, là tu offriras tes holocaustes, là tu accompliras tout ce que je te prescris [6]. 15. Néanmoins tu pourras, à ton gré, tuer *des animaux* et *en*

* 2me Paraschah.

Hébreux étaient mieux que des esclaves, quoiqu'ils fussent moins que des serviteurs.

(4) « Dans vos portes », c.-à-d. dans vos villes; métonymie que nous rendons par une figure équivalente. Les Lévites, n'ayant point de canton distinct, sont censés résider dans nos villes à nous, lors même qu'ils habitent celles qui leur sont attribuées en toute propriété (Nomb. XXXV, 2-8, cf. *ib.* p. 254, n. 2). — Sens apparent : Lui aussi, quel que soit son domicile, c'est dans la métropole religieuse qu'il devra « jouir », c.-à-d. consommer les dîmes qu'il aura reçues; cf. 17, 18. Mais la Loi permettant ailleurs (Nomb. XVIII, 31) au Lévite de les consommer où bon lui semble, Nachmanide le distingue ici des noms précédents, en tant qu'il a le droit de consommer בשעריכם, même dans nos villes. *V. inf.* 17 une conjecture plus plausible. — Le placement de l'*athnach* avant והלוי est d'une justesse palpable; pourtant la plupart des traducteurs n'en ont pas tenu compte, probablement par inadvertance.

(5) Ainsi que les autres *sacra*, cf. verset suivant. — ראה, *voir*, signifie par extension *s'aviser* (qui a la même origine), prendre un parti, juger à propos, préférer; de même en latin *videò* (*Dis aliter* VISUM). Cf. Gen. XXII, 8, XLI, 33, etc.; et, dans le Talmud, רואה לגי דגרי פ' לת.

(6) A l'égard des choses saintes. Sur מצוך, *V.* VIII, 5, fin de la note. — Cette répétition d'une loi qu'on vient de lire n'est, au fond, qu'une transition aux dispositions qui suivent. *(Ibn-Ez.)* On trouve encore d'autres redites et dans ce chapitre et dans ce volume; elles ont sans doute pour cause l'importance que Moïse attache à certaines lois. Malgré son insistance, nous voyons plus d'une fois, dans l'histoire, des sacrifices

בָּשָׂר כְּבִרְכַּת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן־לְךָ בְּכָל־שְׁעָרֶיךָ
הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יֹאכְלֻנּוּ כַּצְּבִי וְכָאַיָּל׃ 16 רַק הַדָּם לֹא
תֹאכֵלוּ עַל־הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם׃ 17 לֹא־תוּכַל לֶאֱכֹל
בִּשְׁעָרֶיךָ מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ
וְצֹאנֶךָ וְכָל־נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ׃
18 כִּי אִם־לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ תֹּאכְלֶנּוּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר

V. 15. יאכלנו, כ"מ יאכלנו וכן כלס, ע' הגיה רוו"ה
V. 17. מעשר, ע' נמלנר ייח כ"ד

offerts ailleurs qu'au sanctuaire, même par des prophètes et même à l'époque du temple de *Jérusalem*. Ces dérogations, plus ou moins légitimes, tiennent tantôt au relâchement religieux de l'époque, tantôt à l'urgence du cas ou à une volonté spéciale de Dieu, etc.; cf. Ex. p. 508, n. 1, et Nomb. p. 533, n. 7.

(1) « Dans toutes tes portes »; ce que les Septante, la Vulgate et M. Herxheimer rapportent, comme complément, à נתן לך, contrairement à la logique et aux accents. — Il s'agit ici de ce que la jurisprudence juive nomme בשר תאוה, « la viande du bon plaisir », qu'on peut consommer à son gré, ou encore בשר חולין, « viande profane », dont l'usage, astreint à certaines conditions sous le régime du Désert, ne le sera plus dorénavant. *V. inf.* 20-25, où la même loi est reprise et développée. Pour justifier cette redite, le Talmud applique le présent passage aux animaux destinés d'abord à l'autel, mais redevenus profanes par suite d'une lésion ou infirmité essentielles (מום קבוע). C'est à un point de vue semblable que la Vulgate, qui du reste se contredira v. 22, paraphrase הטמא והטהור comme il suit : « soit que *l'animal* soit immonde, c'est-à-dire souillé et faible, soit monde, c'est-à-dire parfait et sans défaut, de sorte qu'il soit permis de l'offrir.... »

(2) Celui qui aurait contracté une des souillures corporelles indiquées Nomb. XIX et Lévit. XI-XV etc., lesquelles interdisent et la consommation et même le simple attouchement des choses saintes (*ib.* XII, 20, 21). Or, les viandes d'usage commun sont déclarées ici profanes; cf. *inf.* 22. — La grammaire exigerait le pluriel, יאכלוהו; mais l'idée dominante, le טומאה, porte sur l'*impur*, comme l'indique notre version. De là le singulier.

(3) Animaux mondes (XIV, 5), mais impropres à être offerts en sacrifice et, par cette raison, exempts des formalités dont nous avons parlé note 1. D'autres encore, cités *inf. l. c.*, sont dans le même cas; mais il paraît que les deux nommés ici étaient plus communs. Nous traduisons ces noms

manger la chair, dans toutes tes villes [1], selon le bien-être que l'Éternel ton Dieu t'aura accordé ; l'impur [2] ainsi que le pur pourra la manger, comme *la chair* du chevreuil et du cerf [3]. 16. Seulement, vous n'*en* mangerez point le sang [4] : tu le répandras sur la terre, comme de l'eau [5]. 17. Tu ne pourras consommer dans tes villes la dîme [6] de ton blé, de ton vin, de ton huile ; les premiers-nés de ton gros ni de ton menu bétail ; les dons que tu auras voués, ceux que tu offriras spontanément ou que prélèvera ta main [7] : 18. Mais tu devras les consommer en présence de l'Éternel ton Dieu, dans

comme les Septante et la Vulgate. D'après Bochart et les analogies sémitiques, צבי désigne proprement la *gazelle ;* dans les traditions juives, c'est le *cerf,* quelquefois le *daim :* différences peu importantes dans l'espèce, outre que tous ces animaux appartiennent au même genre ou à des genres voisins.

(4) Soit pur, soit transformé ou incorporé de quelque manière que ce soit. C'est pourquoi le texte ne dit pas « boirez », mais « mangerez », propr. consommerez. Cf. Lév. III, 17, VII, 26, 27, XVII, 10-14, et notes. S'il n'y ajoute pas ici la prohibition du suif, c'est que cette dernière n'est pas absolue, et ne s'applique point aux animaux purs impropres à l'autel (קיה טהורה) : *V. ib.* p. 22, n. 3-4, et p. 66, n. 2.

(5) Sauf à le couvrir de terre, s'il s'agit d'un animal sauvage, tel que le צבי et le איל eux-mêmes : *V. ib.* XVII, 13. « Sur la terre », et non autour ou près de l'autel, comme on le fait pour les sacrifices.

(6) Pour l'orthographe de מעשר, *V.* Nomb. p. 255, n. 3.

(7) Pour être intelligible, cette phrase a évidemment besoin d'être scindée. Le second hémistiche s'applique bien à toutes les classes d'Israélites. Peut-on en dire autant des dîmes et des premiers-nés ? On sait que les premières, dans leur sens normal, appartiennent aux Lévites, et les seconds aux prêtres. C'est donc à eux, selon Ibn-Ezra et autres, que s'adresse Moïse, chacun en ce qui le concerne. Mais, 1° le Lévite, comme nous l'avons dit (v. 12, n. 4), a la faculté légale de consommer *partout* sa dîme ; il y aurait donc contradiction dans la Loi. 2° Les premiers-nés sont bien au prêtre, mais le bétail ne lui appartient pas ; il y aurait donc impropriété dans les termes בקרך וצאנך. Plusieurs exégètes, anciens et modernes, appliquent en effet ces mots aux laïques et détournent ici בכרת de sa signification habituelle ; système absurde, et repoussé d'ailleurs par le contexte *inf.* XV, 19 s. Mais, si nous consentons à une anomalie, nous ne faisons pas aussi bon marché d'une contradiction. Nous estimons donc que les « dîmes » nommées ici s'appliquent à la *dîme seconde,* laquelle doit être consommée, en nature ou en équivalents, à proximité du sanctuaire, tant par le Lévite que par le laïque (XIV, 22-27). Et tel est peut-être aussi le sens des « dîmes », au verset 11 ci-dessus ; cf. 6 et note.

יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בּוֹ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי
אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מִשְׁלַח
יָדֶךָ׃ 19 הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן־תַּעֲזֹב אֶת־הַלֵּוִי כָּל־יָמֶיךָ עַל־
אַדְמָתֶךָ׃ ס 20 כִּי־יַרְחִיב יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת־גְּבֻלְךָ
כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר־לָךְ וְאָמַרְתָּ אֹכְלָה בָשָׂר כִּי־תְאַוֶּה נַפְשְׁךָ
לֶאֱכֹל בָּשָׂר בְּכָל־אַוַּת נַפְשְׁךָ תֹּאכַל בָּשָׂר׃ 21 כִּי־יִרְחַק
מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם
וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן יְהוָה לְךָ כַּאֲשֶׁר
צִוִּיתִךָ וְאָכַלְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ בְּכֹל אַוַּת נַפְשֶׁךָ׃ 22 אַךְ כַּאֲשֶׁר

V. 18. ירך, פ״פ ירך (?) — V. 20. נבלך, כ״פ כלי מתג, וטעות הוא

(¹) Ce mot, eu égard aux « premiers-nés » du verset précédent, comprend nécessairement les prêtres, descendants de Lévi. « Il y a dans la Bible, dit le Talmud (tr. *Yebhum.* 86 *b*, etc.), vingt-quatre passages où les prêtres sont appelés *Lévites*... »

(²) « Tous les jours (que tu seras) sur ton sol. » Comparez, pour la construction, *sup.* XI, 21 ; et pour la pensée, Nomb. XVIII, 24 et *inf.* XIV, 27. L'intention du possessif : *ton* sol, est transparente, quand on songe que les Lévites sont, pour ainsi dire, déshérités de ce même sol.

(³) C.-à-d. immédiatement après la soumission et le partage de la *Septempopulanie*, *sup.* VII, 1. Cette expression n'a donc pas le même sens que ci-après XIX, 8, où il s'agit de la possession totale et définitive, réalisable plus tard. (*Nechm.*) — « Étendre le territoire » est donc ici une sorte de trope qui signifie Donner un territoire étendu ; à moins que Moïse ne fasse allusion à celui que les Hébreux possédaient déjà dans la Pérée, et qui se trouvera *agrandi*, sous Josué, de la Palestine presque entière. Quoi qu'il en soit, ce paragraphe, comme nous l'avons remarqué, ne fait que reprendre, pour l'accentuer davantage, ce qu'avait dit le précédent, notamment vv. 15 a.

(⁴) C.-à-d. par pure fantaisie et sans qu'il s'agisse d'une victime ou d'une viande consacrée. On voit que cette petite incise, qui pourrait sembler oiseuse, a son importance.

l'enceinte qu'il aura choisie, — toi, ton fils et ta fille, ton serviteur et ta servante, et le Lévite [1] qui sera dans tes murs; et tu jouiras, devant l'Éternel ton Dieu, de ce que ta main possède. 19. Garde-toi de négliger le Lévite, tant que tu vivras dans ton pays [2].

20. » Quand l'Éternel ton Dieu aura étendu ton territoire [3] comme il te l'a promis, et que tu diras : « Je voudrais manger de la viande », désireux que tu seras d'en manger [4], — tu pourras manger de la viande au gré de tes désirs [5]. 21. Trop éloigné du lieu choisi par l'Éternel ton Dieu [6] comme siége de son nom, tu pourras tuer, selon *le rite* que je t'ai prescrit [7], *des pièces* du gros ou du menu bétail que l'Éternel t'aura donné, et *les* consommer dans tes villes tout comme il te plaira. 22. Au

(1) A la différence du Désert, où les Israélites, enclins à l'idolâtrie, et d'ailleurs plus rapprochés de l'autel (*cf.* 21), étaient obligés d'immoler d'abord en sacrifice les animaux dont ils voulaient se nourrir. Ceux des Talmudistes qui n'admettent pas cette distinction (*V.* Lév. p. 200, n. 5) considèrent le présent verset comme accessoire, et bornent toute la distinction au verset suivant, qui prescrit la *jugulation* pour la Palestine, tandis que les Hébreux du désert en étaient dispensés, dans ce système, à l'égard des viandes *choullin* ou profanes.

(2) Litt. « Comme le lieu... *peut* se trouver loin de toi » à raison de l'étendue du territoire. Toutefois, ces dispositions s'appliquent également aux habitants les plus rapprochés, la loi devant être uniforme. Par le même motif et à plus forte raison, les Israélites vivant hors de la Palestine jouissent du même droit, tout en restant soumis, tant que le sanctuaire subsiste, à la règle des vv. 26, 27.

(3) Littéral apparent : « comme je te l'ai ordonné. » Mais tuer nos bêtes pour la consommation est un acte facultatif et non obligatoire. Il s'agit donc, comme l'entend le Talmud, de la *manière* de les tuer; d'où il suit que le rite de la jugulation, au moins dans ses principaux détails, a été enseigné oralement à Moïse. L'existence de la Loi orale est donc certifiée par la Loi écrite. Cf. Lév. p. 120, n. 2, et p. 206, n. 3. Quelques docteurs interprètent : « Tu abattras les animaux (pour l'usage privé) selon le mode prescrit (pour les sacrifices). » Cette explication revient au même, et elle se prête mieux à la restriction רק du verset suivant. — D'après Luzzatto : Tu pourras tuer..., mais comme je te l'ai ordonné, c.-à-d. sauf la réserve relative au sang (v. 16). Version peu naturelle et réserve superflue, puisqu'elle va reparaître v. 23.

יֹאכֵל אֶת־הַצְּבִי וְאֶת־הָאַיָּל כֵּן תֹּאכְלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר
יַחְדָּו יֹאכְלֻנּוּ : 23 רַק חֲזַק לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם כִּי הַדָּם
הוּא הַנֶּפֶשׁ וְלֹא־תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם־הַבָּשָׂר : 24 לֹא
תֹאכְלֶנּוּ עַל־הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם : 25 לֹא תֹאכְלֶנּוּ
לְמַעַן יִיטַב לְךָ וּלְבָנֶיךָ אַחֲרֶיךָ כִּי־תַעֲשֶׂה הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי
יְהוָה : 26 רַק קָדָשֶׁיךָ אֲשֶׁר־יִהְיוּ לְךָ וּנְדָרֶיךָ תִּשָּׂא וּבָאתָ
אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה : 27 וְעָשִׂיתָ עֹלֹתֶיךָ הַבָּשָׂר

V. 23. חזק, כ"ל בזקף, והוא טבוע

V. 26. קדשיך, כ"ל בלי מתג, ע' הערתנו, שמות כ"ט כ"ו

(1) *Ou* uniquement, absolument, tout à fait; ou encore comme Lév. xxvii, 27, 39. Habituellement, אך est restrictif *(toutefois)*; mais cette acception cadre mal avec ce qui précède, et ne se comprendrait qu'en regard de כאשר צויתיך, dans la limite indiquée note précédente.

(2) En ce sens, dit Raschi d'après le Siphrê (*sup.* 15), que ces animaux sont francs des redevances sacerdotales énoncées *inf.* xviii, 3. Cette glose, dans sa forme absolue, est inexacte ou au moins équivoque. Le gibier, d'après le Talmud, est en effet exempt des droits en question; mais les animaux domestiques purs, dont il est question ici, y sont soumis en thèse générale, et en cela précisément ils diffèrent de צבי ואיל.

(3) Ou mieux *pareillement*, c.-à-d. l'un comme l'autre; cf. chald. כחדא, talm. כחקד, et *V.* Noldius, יחד et יחדו, N° 2. — *Voir* v. 15 et notes.

(4-5) Cf. v. 16; Lév. p. 205, nn. 5 et 6. Le sang, rougi par la respiration qui le renouvelle incessamment, est le principe physiologique de la vie animale, comme l'âme en est le principe spirituel. Les détracteurs comme les amis de la Bible ont fort abusé de ce verset, les uns pour accuser Moïse de matérialisme, les autres pour motiver l'insistance avec laquelle il recommande de « faire effort » pour s'abstenir du sang. Nous avons répondu aux premiers dans le Lévitique; aux autres nous dirons que leurs théories, plus ou moins conjecturales, pèchent par la base, attendu que חזק ne paraît pas avoir l'importance qu'ils lui attribuent. Celui qui a le mieux rencontré, selon nous, est Raschbam: « Le sang étant répandu dans tous les membres, il faut beaucoup de soin et une attention minutieuse pour l'en extraire. » C'est à ce point de vue que nous avons traduit. *Voir* aussi note suivante.

reste [4]; comme on mange du chevreuil et du cerf, ainsi tu en mangeras [2]; l'impur et le pur en pourront manger ensemble [3]. 23. Mais évite avec soin d'*en* manger le sang [4]; car le sang c'est la vie [5], et tu ne dois pas absorber la vie avec la chair. 24. Ne le mange point! *mais* répands-le à terre, comme de l'eau. 25. Ne le mange point! et bien t'en prendra, ainsi qu'à tes enfants [6], d'avoir fait ce qui plaît au Seigneur [7]. 26. Quant aux choses saintes que tu posséderas et à tes offrandes votives [8], tu dois les apporter au lieu qu'aura choisi le Seigneur: 27. Tu offriras tes holocaustes — la chair comme le sang — sur l'autel du

(4) Moins les Hébreux, ou plutôt les hommes en général, se font scrupule de mêler le sang à leur nourriture, plus il est naturel que Moïse appuie sur sa prohibition. Il semble y ajouter ici une raison physique et en même temps un stimulant, en y attachant comme perspective l'amélioration de la race (« tes enfants après toi »), laquelle se serait insensiblement abrutie sous l'influence d'un régime grossier, de cette incorporation de l'*âme animale* avec la fibre humaine.

(7) Cette finale et celle du v. 28 nous semblent faire antithèse au v. 8, et confirment une fois de plus notre observation VI, 18. « Chacun fera désormais, non ce qu'il lui plaît, mais ce qui plaît à Dieu. » Consignons, à ce propos, une remarque assez curieuse. A prendre ce v. 8 dans sa signification absolue, il semblerait que le régime du Désert fût celui de la liberté ou de la tolérance la plus grande en matière de culte, et que le régime de la Terre promise dût y substituer partout les entraves de la discipline et de la réglementation. Or, cela n'est vrai que dans une certaine mesure, et, en matière de נאל תעוה, c'est tout le contraire qui a lieu. Tandis que l'Hébreu de la Palestine pourra manger de toute viande licite sans restriction ni formalité d'aucune sorte, l'Hébreu du Désert ne peut se nourrir d'aucune bête *offrable* à l'autel qu'il ne l'ait d'abord effectivement offerte; par suite, il doit renoncer et aux parties grasses, qui sont la part de l'autel, et même à une partie quelconque s'il n'est pas en état de pureté (*sup.* 15, n. 2).

(8) Expression abrégée des *sacra* énumérés vv. 6, 11, etc.; ou plutôt, d'après le contexte, ce verset s'applique spécialement à des animaux et sera amplifié par le suivant. Onqelos traduit assez arbitrairement קדשיך par *la dîme* (Pseudoj. *animale*) *de tes saintetés*. Toutefois, le mot « dîme » manque dans deux exemplaires d'Onqelos (Luzz. *Philox.* p. 72). — ובאת est une redondance, qu'il nous a paru inutile de reproduire. Il n'en est pas de même, croyons-nous, de אשר יהיו לך, car nous expliquons litt.: « Tes saintetés, (je veux dire) celles qui existeront (comme telles) par devers toi », celles que tu posséderas déjà; à la différence du Désert, où l'animal même profane doit être converti en *sacrum* (rémunératoire) si on veut l'employer à sa table.

וְחַדֶּם עַל־מִזְבַּח יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְדַם־זְבָחֶיךָ יִשָּׁפֵךְ עַל־
מִזְבַּח יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְהַבָּשָׂר תֹּאכֵל : 28 שְׁמֹר וְשָׁמַעְתָּ
אֶת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּךָּ לְמַעַן יִיטַב
לְךָ וּלְבָנֶיךָ אַחֲרֶיךָ עַד־עוֹלָם כִּי תַעֲשֶׂה הַטּוֹב וְהַיָּשָׁר
בְּעֵינֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ : ס * 29 כִּי־יַכְרִית יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
אֶת־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתָּה בָא־שָׁמָּה לָרֶשֶׁת אוֹתָם מִפָּנֶיךָ
וִירִשְׁתָּ אוֹתָם וְיָשַׁבְתָּ בְּאַרְצָם : 30 הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן־תִּנָּקֵשׁ
אַחֲרֵיהֶם אַחֲרֵי הִשָּׁמְדָם מִפָּנֶיךָ וּפֶן־תִּדְרֹשׁ לֵאלֹהֵיהֶם
לֵאמֹר אֵיכָה יַעַבְדוּ הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה אֶת־אֱלֹהֵיהֶם
וְאֶעֱשֶׂה־כֵּן גַּם־אָנִי : 31 לֹא־תַעֲשֶׂה כֵן לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ
כִּי כָל־תּוֹעֵבַת יְהוָה אֲשֶׁר שָׂנֵא עָשׂוּ לֵאלֹהֵיהֶם כִּי גַם
אֶת־בְּנֵיהֶם וְאֶת־בְּנֹתֵיהֶם יִשְׂרְפוּ בָאֵשׁ לֵאלֹהֵיהֶם :

* שלישי V. 31. כל, גי' מ"ם כל, ומינגו ככון

(1) Le terme propre et technique serait יזרק, comme Lév. xvii, 6 (V. ib. p. 5, n. 8). C'est peut-être par analogie avec le השפכנו du v. 24, que Moïse emploie ici le même verbe.

(2) Ces derniers mots s'adressent au prêtre ou au laïque selon les cas. (Ibn-Ezra.) Mieux : au prêtre et au laïque dans le cas du rémunératoire, sens habituel de ובחיך ; car dans cette classe de sacrifice, le prêtre aussi a sa part : Lév. vii, 30-34.

(3) Litt. ce qui est bon et juste aux yeux de, etc. Siphrê : « Ce qui est *bon* devant Dieu, ce qui est *juste* devant l'homme », sans doute la loi révélée et la loi naturelle ; mais V. notre observation vi, 18.

(4) *Ou* à leur exemple ; en cherchant à les imiter. On voit aisément ce qui amène Moïse à formuler cette recommandation. Le paragraphe précédent, dans sa pensée fondamentale, contredit et abroge une loi du Lévitique, loi sage, mais peu praticable en Palestine. Or, ce qui l'avait dictée, c'était la crainte de l'idolâtrie (Lév. xvii, 5, 7) ; aussi Moïse ne

Seigneur ton Dieu, pour tes autres victimes, le sang en sera répandu [4] sur l'autel du Seigneur ton Dieu, mais tu en consommeras la chair [5]. — 28. Retiens et observe toutes ces instructions que je te donne; afin d'être heureux, toi et tes descendants à jamais, en faisant ce qu'aime et approuve [5] l'Éternel ton Dieu.

* 29. » Quand l'Éternel ton Dieu aura fait disparaître devant toi les peuples que tu vas déposséder; quand tu les auras dépossédés et que tu occuperas leur pays, 30. Prends garde de te fourvoyer sur leurs traces [6] après les avoir vus périr; ne va pas t'enquérir de leurs divinités [5] et dire: « Comment ces peuples servaient-ils leurs dieux? je veux faire comme eux, moi aussi. » 31. Non, n'agis point de la sorte envers l'Éternel, ton Dieu! Car tout ce qu'abhorre l'Éternel, *tout* ce qu'il réprouve, ils l'ont fait pour leurs dieux; car leurs fils même et leurs filles, ils les livrent au bûcher pour leurs dieux [6]!

* 3me Paraschah.

l'a-t-il annulée qu'à son corps défendant et en raison surtout des difficultés matérielles (*sup.* 24). Toujours est-il que, cette loi écartée, le danger qu'elle devait prévenir renaît plus ou moins grave; c'est cette préoccupation qui explique, selon nous, et les paroles qu'on va lire, et un grand nombre des dispositions suivantes. — Quoi qu'en dise Raschi, suivi par le Biour et défendu par Heidenheim, la racine *hébraïque* מוקש a une affinité évidente avec יקוש et קוש, exprimant piége, déception, trébuchement, et n'a qu'un rapport éloigné ou douteux avec le *syro-haldéen* מוקש. V. les targoumim, et cf. Ps. xc, 17, cxx, 11; I Sam. xxviii, 9, etc.

(4) C.-à-d. de la manière dont chacune d'elles est où était adorée. Il ne sert de rien d'avoir effacé tous les vestiges de l'idolâtrie (*sup.* 2, 3), si vous la faites revivre dans votre propre culte, même à bonne intention et en l'honneur du vrai Dieu. — איכה est évidemment interrogatif, il développe l'idée de l'*enquête*. La plupart des versions disent: « *Comme* ces peuples..., *ainsi* ferai-je moi aussi »; système repoussé et par le *vav* de ואעשה, et par l'emploi de איכה dans toute la Bible.

(6) Allusion au culte de Molokh (?) et d'autres divinités analogues; Lév. p. 215, n. 6. « Même »: Moïse ne cite que l'un des excès de l'idolâtrie palestinienne, et à coup sûr l'un des plus hideux. *Crimine ab uno disce omnes*, et nous en avons vu bien d'autres dans le Lévitique. V. aussi Isaïe xviii, 9 s., tirade qui offre une analogie remarquable avec la présente, y compris le chapitre suivant.

1 אֶת־כָּל־הַדָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּךָּ אֹתוֹ
תִּשְׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת לֹא־תֹסֵף עָלָיו וְלֹא תִגְרַע מִמֶּנּוּ׃ 2
2 כִּי־יָקוּם בְּקִרְבְּךָ נָבִיא אוֹ חֹלֵם חֲלוֹם וְנָתַן אֵלֶיךָ אוֹת
אוֹ מוֹפֵת׃ 3 וּבָא הָאוֹת וְהַמּוֹפֵת אֲשֶׁר־דִּבֶּר אֵלֶיךָ לֵאמֹר
נֵלְכָה אֲחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא־יְדַעְתָּם וְנָעָבְדֵם׃
4 לֹא תִשְׁמַע אֶל־דִּבְרֵי הַנָּבִיא הַהוּא אוֹ אֶל־חוֹלֵם

(1) כל הדבר peut signifier *toute la chose*, la chose entière, ou, par un hébraïsme fréquent (cf. p. 138, n. 2), *toute chose*, toutes les choses; *rien retrancher*, ou *ôtaneun rien*. Dans le premier cas, il n'est question que d'une seule catégorie de lois, celles qui règlent le culte; dans le second, il pourrait s'agir de toutes les lois mosaïques en général. Or, la logique du contexte et la division massorétique rattachent manifestement cette phrase au paragraphe précédent, d'où il suit qu'elle doit s'entendre dans le premier sens, dans le sens *restreint*; ce qui n'empêche pas d'ailleurs de la généraliser, le cas échéant, comme nous l'avons dit IV, 2. Ainsi ont dû l'entendre les Samaritains et la plupart des anciennes versions, qui comprennent le présent verset dans le chap. XII; et si nous avons adopté une autre division, parce qu'elle est consacrée par toutes les bibles hébraïques, nous ne la considérons pas moins comme erronée.

(2) La construction des vv. 2 et 3 est un peu entortillée. Rectifions-la d'après la phraséologie française et la pensée probable de Moïse : « Si un prophète etc. s'avance au milieu de vous et vous invite à adopter un culte différent du vôtre, dût-il produire des miracles à l'appui de ses paroles, ne l'écoutez pas. » — *Au milieu de toi*, et à plus forte raison un étranger; mais la Synagogue n'admet pas, au moins pour Israël, d'autres prophètes que des Israélites; *V.* XVIII, 15, 18. — *Visionnaire* (litt. songeur de songe) n'est pas pris dans le sens ironique qu'on lui prête ordinairement en français. Vraie ou fausse, la prophétie se produisait tantôt sous forme de vision *diurne*, à l'état de veille (c'est le נביא du présent verset), tantôt comme vision *nocturne*, pendant le sommeil; *V.* les notes Nomb. XII, β et XXIV, 4. Seulement, l'inspiration pouvait n'être pas réelle, soit que le prétendu prophète ne fût qu'un imposteur, soit qu'il fût lui-même dupe de son imagination. — *Signe ou miracle* : le premier est un fait naturel, mais extraordinaire en ce qu'il est annoncé à l'avance avec précision; le second est essentiellement surnaturel. Cette distinction du moins nous paraît la plus simple, quant au sens primitif des deux mots, que l'usage semble avoir confondus par la suite. *V.* encore Ex. p. 20, n. 8. — On explique d'ordinaire ונתן אליך « Il opère, il produit à ton intention... » Mais la

Ch. XIII, 1. Tout ce que je vous prescris (1), observez-le exactement, — sans y rien ajouter, sans en retrancher rien.

2. « S'il s'élève au milieu de toi un prophète ou un visionnaire, t'offrant *pour caution* un signe ou un miracle (2); 3. Quand *même* s'accomplirait le signe ou le miracle qu'il t'a annoncé, en disant (3) : « Suivons des dieux étrangers (que tu ne connais pas (4)) et adorons-les », 4. Tu n'écouteras pas les paroles de ce prophète (5)

verset suivant indique qu'il s'agit plutôt de l'*annonce*, de la *promesse* d'un miracle : ainsi : Il te donne, c.-à-d. il t'offre, te propose un miracle comme preuve de sa mission. De là peut-être אליך pour לך, comme XI, 29 לפניכם pour לכם. De là encore, *inf.* 4 : « N'écoute pas ses paroles », au lieu de : « N'aie pas égard à ses miracles. » Car, en pareil cas, on ne doit pas même l'admettre à en faire ; il faut repousser de prime abord la mauvaise doctrine (*V.* Saad. *Émouna*, III, 8 ; Maïm. *Introd. au Commentaire sur la Mischn.*).

(2) C.-à-d. en ajoutant ; s'il a ajouté à cette annonce l'invitation suivante. N'était l'accentuation, nous proposerions de traiter לאמר, ou comme le complément de tout ce qui précède, notamment de ונתן ; ou comme le complément de נבא, qui peut s'expliquer lui-même de deux façons : 1° « Et que le signe dont il t'a parlé *s'accomplisse*, de manière à dire », c.-à-d. de sorte que tu serais tenté de dire ; 2° « Et que le signe... *vienne pour* dire », c.-à-d. ait pour but de te faire dire etc., en d'autres termes, de t'exciter à l'idolâtrie. Ces explications auraient l'avantage de donner plus de logique à l'ensemble ; et en outre la dernière cadrerait mieux avec le verset suivant, comme on le verra n. 5.

(3) Cette parenthèse est une réflexion de Moïse ; cf. XI, 28 (note), *inf.* 7-8, etc. Texte massorétique : ירעתם ; de même la Vulgate et les Targoumim. Mendelssohn paraît avoir lu וירעתם, comme *inf.* 14. — Pour l'analyse de ונעבדם, *V. sup.* p. 70, n. 2. Buxtorf (*Concord. hébr.*) lit ונעבדם, régulièrement.

(4) Tu ne dois pas croire à sa doctrine ni, conséquemment, accepter l'expérience qu'il te propose. Que si, ce nonobstant, il opérait le miracle ou que le signe promis se réalisât, on n'en doit tenir aucun compte, disent très-justement Saadyah et Maïmonide (*ll. cc.*) ; car le faux ne peut se prouver, et celui qui prêche contre le Dieu de Moïse est nécessairement dans le faux. « Le témoignage de la raison, qui dément l'imposteur, est plus fort que celui de l'œil qui voit ses miracles » (*Maïm.*). Toutefois, Moïse n'en dit rien ici ; d'où il suit que, dans l'espèce, il n'y a eu miracle ni prestige, et que la dernière des versions proposées n. 3 est la plus plausible.

הַחֲלוֹם הַהוּא כִּי מְנַסֶּה יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֶתְכֶם לָדַעַת
הַיֵּשְׁכֶם אֹהֲבִים אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם בְּכָל־לְבַבְכֶם וּבְכָל
נַפְשְׁכֶם׃ ⁵ אַחֲרֵי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם תֵּלֵכוּ וְאֹתוֹ תִירָאוּ
וְאֶת־מִצְוֹתָיו תִּשְׁמֹרוּ וּבְקֹלוֹ תִשְׁמָעוּ וְאֹתוֹ תַעֲבֹדוּ וּבוֹ
תִדְבָּקוּן׃ ⁶ וְהַנָּבִיא הַהוּא אוֹ חֹלֵם הַחֲלוֹם הַהוּא יוּמָת
כִּי דִבֶּר־סָרָה עַל־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ
מִצְרַיִם וְהַפְּדֶךָ מִבֵּית עֲבָדִים לְהַדִּיחֲךָ מִן־הַדֶּרֶךְ
אֲשֶׁר צִוְּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בָּהּ וּבִעַרְתָּ הָרָע
מִקִּרְבֶּךָ׃ ס ⁷ כִּי יְסִיתְךָ אָחִיךָ בֶן־אִמֶּךָ אוֹ־בִנְךָ
אוֹ־בִתְּךָ אוֹ אֵשֶׁת חֵיקֶךָ אוֹ רֵעֲךָ אֲשֶׁר כְּנַפְשְׁךָ בַּסֵּתֶר
לֵאמֹר נֵלְכָה וְנַעַבְדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּ
אַתָּה וַאֲבֹתֶיךָ׃ ⁸ מֵאֱלֹהֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיכֶם

(¹) La promesse seule de miracle, l'assurance habituelle des imposteurs et des illuminés, sont déjà une séduction, et justifient suffisamment l'expression du texte. Mais il est certain que l'épreuve serait d'autant plus forte que la promesse serait suivie d'effet ; soit que le prophète de l'erreur ait réellement acquis, par des voies occultes, une certaine puissance surnaturelle, comme on l'a attribué aux magiciens ; soit, plus rationnellement, que Dieu ait permis au hasard de confirmer la prédiction, ou aux artifices humains de surprendre la crédulité. *Voir* les notes *inf.* XVIII, 15, et, sur le sens de l' « épreuve », *sup.* VIII, 2. — הישכם est plus fort que האתם ; cette nuance est exprimée par notre version.

(²) Cf. X, 20 et note. Les six verbes de ce verset sont tous modifiés dans leurs voyelles, comme par une forte pause : תֵּלֵכוּ pour תֵּלְכוּ, etc. Il en résulte une sorte de lenteur solennelle, qui donne à la phrase un cachet tout particulier.

(³) Non par lapidation, comme on serait tenté de l'inférer du v. 11, mais par strangulation (Mischn. tr. *Synhéd.* XI, *al.* X, § 1), d'après le principe que nous avons cité Ex. p. 201, n. 7. — Pseudoj. : סילפא (ξίφος, arabe *seif*), le glaive, c.-à-d. la décollation.

ou ce visionnaire !... car c'est une épreuve que l'Éternel votre Dieu vous impose [1], pour constater si vous l'aimez réellement de tout votre cœur et de toute votre âme. 5. C'est l'Éternel votre Dieu qu'il faut suivre, c'est lui que vous devez craindre ; vous n'observerez que ses préceptes, n'obéirez qu'à sa voix ; à lui votre culte, à lui votre attachement [2] ! 6. Pour ce prophète ou ce visionnaire, il sera mis à mort [3], parce qu'il a prêché la révolte [4] contre l'Éternel votre Dieu, qui vous a tirés du pays d'Égypte et rachetés de la maison de servitude, — voulant ainsi t'écarter [5] de la voie que l'Éternel ton Dieu t'a ordonné de suivre ; — et tu extirperas le mal du milieu de toi [6].

7. » Si ton frère, l'enfant de ta mère [7], si ton fils ou ta fille, ta compagne ou l'ami de ton cœur vient mystérieusement te séduire, en disant : « Allons servir des dieux étrangers », que toi ni tes pères n'avez jamais connus, 8. Tels que les dieux des peuples qui sont

(1) סרה, de סרר, se révolter, ou mieux de סיר, se détourner, s'écarter ; car ce nom a toutes les acceptions du français *écart*, depuis la *défection* morale ou religieuse jusqu'au *mensonge* ou à l'*absurdité*, « la chose qui n'est pas », pour parler comme Raschi (*h. l.* et Ps. XXXI, 19) et certains héros de Swift. Cf. *Isaïe*, XIX, 16. Luzzatto, dans le *Mischtaddel*, explique comme Raschi ; dans son Isaïe, I, 5, il traduit *reità*, méfait. Le premier sens, adopté par la plupart des interprètes, et qui répond exactement à « apostasie », nous paraît bien préférable ici.

(2) Litt. *pour* te pousser hors de la voie, etc. ; complément de « prêché ».

(3) En d'autres termes, ce sera une punition exemplaire ; idée clairement développée v. 12 (cf. Nombr. XVII, 3, 5), et formule fréquente dans le Deutéronome. Luther et Mendelssohn traduisent רע « le méchant », bei Mosen ; version peu naturelle et même inadmissible dans certains passages (*Isaïe*, XXII, 21-24), où ils ont dû eux-mêmes traduire différemment. — Le présent paragraphe a son complément dans ceux qui suivent, et son pendant au ch. XVIII, 18-22, q. v.

(4) Samar. : « de ton père ou de ta mère. » Ici, l'incitation à l'idolâtrie n'est plus fondée sur l'influence du miracle, mais sur celle des affections du cœur, influence plus puissante et souvent irrésistible, d'autant qu'elle s'exerce par insinuation et dans l'ombre : בסתר. La gradation est visible, non moins que le choix des termes, calculés pour exprimer l'attrait : « La femme *de ton sein* » (qui repose dans tes bras) ; « ton ami qui est selon ton cœur, *el.* qui est comme ta vie. » Il est clair que בן אמך n'est pareillement

הַמַּדִּחִים אֶלֶיךָ מִן הַדְּרָכִים מִקְּצֵה הָאָרֶץ וְעַד
קְצֵה הָאָרֶץ: 9 לֹא־תֹאבֶה לוֹ וְלֹא תִשְׁמַע אֵלָיו וְלֹא־
תָחוֹס עֵינְךָ עָלָיו וְלֹא־תַחְמֹל וְלֹא־תְכַסֶּה עָלָיו: 10 כִּי
הָרֹג תַּהַרְגֶנּוּ יָדְךָ תִּהְיֶה־בּוֹ בָּרִאשׁוֹנָה לַהֲמִיתוֹ וְיַד
כָּל־הָעָם בָּאַחֲרֹנָה: 11 וּסְקַלְתּוֹ בָאֲבָנִים וָמֵת כִּי בִקֵּשׁ
לְהַדִּיחְךָ מֵעַל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ הַמּוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם
מִבֵּית עֲבָדִים: 12 וְכָל־יִשְׂרָאֵל יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּן וְלֹא־יוֹסִפוּ
לַעֲשׂוֹת כַּדָּבָר הָרָע הַזֶּה בְּקִרְבֶּךָ: ס 13 כִּי־תִשְׁמַע
בְּאַחַת עָרֶיךָ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לָשֶׁבֶת שָׁם

V. 10. יִדְךָ, כ״מ יָדְךָ, וכן V. 16 יִשְׁבוּ, ע׳ מאיר עיניים לרוו״ה
V. 12. כ״מ וכל־ישראל — ויראון, כ״מ כלי מתג, ולא כן — V. 13. כִּי־, כ״מ כִּי

qu'un expressif pléonasme, et que la correction samaritaine dénature la pensée. — Étienne Guichard dérive *citare* (exciter) et *suadere* de סוּת ou סִיתִ. Passe pour le second; mais *citare* n'est que le fréquentatif de *ciere*, que d'ailleurs les Latins prononçaient *kiéré*.

(1) Peuplades palestiniennes, Phéniciens, Syriens, Égyptiens, Arabes et même (xi, 24) Babyloniens et Assyriens.

(2) « Que ton œil ne s'apitoie pas sur lui »; cf. vii, 16 et 19. ii. 2. Cette phrase et cette loi, qui au premier coup d'œil ont une apparence de cruauté, nous paraissent empreintes d'une grande sagesse. Ce n'est pas pour rien que tous ces verbes sont accumulés, et nous croyons y voir une gradation de moyens coercitifs. D'abord, *ne l'écoute pas*, repousse-le avec mépris et horreur (cf. Mischn. *Synhéd.* vii, 10). Si cet accueil ne le fait pas rentrer en lui-même, *corrige-le sans pitié*, seul à seul, par les moyens dont tu disposes (cf. Lév. xix, 17); *ne le ménage pas*, c.-à-d. emploie au besoin la coaction ou la menace; mais si tes efforts sont impuissants, alors *dénonce-le* à la justice. Il attaque à la fois le Roi et la Constitution, c.-à-d. Dieu et le Décalogue; s'il a échoué contre toi, il peut en entraîner d'autres (v. 12), et quelque cher que te soit le criminel, Dieu doit t'être plus cher encore (*sup.* vi, 5). — Toutefois, la dénonciation d'un proche parent est-elle valable? Le contraire ne résulterait-il pas de la disposition *inf.* xxiv, 16, telle que l'explique le Talmud? *Voir* à ce sujet la note *ibid.*

(3) Bien entendu, après sentence judiciaire, rendue sur la dénonciation

autour de vous, dans ton voisinage [1] ou loin de toi, depuis un bout de la terre jusqu'à l'autre, 9. Toi, n'y accède pas, ne l'écoute point ; *bien plus,* ferme ton œil à la pitié [2], n'épargne ni ne dissimule son crime, 10. Mais fais-le, fais-le périr [3] ! Ta main doit le frapper la première pour qu'il meure [4], et la main de tout le peuple ensuite. 11. C'est à coups de pierres que tu le feras mourir, pour avoir tenté de t'éloigner de l'Éternel ton Dieu, qui t'a délivré du pays d'Égypte, de la maison d'esclavage... 12. Afin que tout Israël l'apprenne et tremble, et que nul ne commette plus un tel méfait au milieu de vous [5].

13. » Si tu entends dire [6], à l'égard de l'une des villes que l'Éternel ton Dieu te donnera [7] pour y habiter,

(fin du v. 9) et précédée d'information (*inf.* 15, etc.), de débats contradictoires, de toutes les formes qui protégent le droit de l'accusé.

(1) « Doit être sur lui en premier pour le faire mourir », c.-à-d. lorsqu'il s'agira de le faire mourir. Cf. XVII, 7, et comparez tout le paragraphe à celui qui nous occupe. — Ainsi le témoin du crime, ou plutôt les témoins, car il en faut au moins deux (XIX, 15), sont tenus de le dénoncer, et même, après la condamnation légale, d'en faire justice les premiers : obligation terrible et qui, si elle n'est pas sans inconvénients, a le double avantage de garantir, par sa gravité même, la véracité de l'accusateur, et de suppléer à l'absence du bourreau dans la société mosaïque (Nomb. p. 483, n. 4, et p. 486, n. 2). La célèbre parole (Jean, VIII, 7) : « Que celui qui est sans péché lui jette la première pierre », cette parole qui absout l'adultère n'est, en définitive, qu'un déplorable sophisme. L'impunité serait assurée à tous les crimes, si l'exécuteur devait être un modèle de perfection morale. Il faut et il suffit qu'il ait horreur du crime que la Loi le charge de punir, et c'est ce qui arrive dans l'espèce. *V.* encore Lév. XXIV, 14 et notes ; *ib.* p. 240, n. 4.

(2) Idée souvent formulée : cf. XVII, 13, XIX, 20, XXI, 21. Si donc le Législateur est sévère à l'égard de l'individu, c'est pour l'exemple et dans l'intérêt de la société.

(3) Rapprochez תשמע לאמר. Litt. (qu'il se passe ce qui suit) *dans* une de tes villes etc. — Cette ville, dans le langage rabbinique, est qualifiée עיר הנדחת (la Ville égarée, pervertie), allusion au וידיחון du verset suivant. Il paraîtrait, d'après cela, plus correct de l'appeler עִיר הַמֻּדַּחַת, au hoph'al ; mais le niph'al est également usité dans la Bible, comme *sup.* IV, 19 et *inf.* XXX, 17. D'ailleurs, comme dit le Talmud lui-même (tr. ע"ז, 58 *b*, et קולין, 137 *b*), « autre chose est l'hébreu de la Bible, autre chose celui des Docteurs. »

(7) Manière indirecte de faire sentir l'énormité de cette défection, qui à l'impiété joindrait l'ingratitude ; cf. 6 et 11.

לֵאמֹר׃ 14 יָצְאוּ אֲנָשִׁים בְּנֵי־בְלִיַּעַל מִקִּרְבֶּךָ וַיִּדִּיחוּ
אֶת־יֹשְׁבֵי עִירָם לֵאמֹר נֵלְכָה וְנַעַבְדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים
אֲשֶׁר לֹא־יְדַעְתֶּם׃ 15 וְדָרַשְׁתָּ וְחָקַרְתָּ וְשָׁאַלְתָּ הֵיטֵב
וְהִנֵּה אֱמֶת נָכוֹן הַדָּבָר נֶעֱשְׂתָה הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת
בְּקִרְבֶּךָ׃ 16 הַכֵּה תַכֶּה אֶת־יֹשְׁבֵי הָעִיר הַהִוא לְפִי־חָרֶב
הַחֲרֵם אֹתָהּ וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־בָּהּ וְאֶת־בְּהֶמְתָּהּ לְפִי־
חָרֶב׃ 17 וְאֶת־כָּל־שְׁלָלָהּ תִּקְבֹּץ אֶל־תּוֹךְ רְחֹבָהּ וְשָׂרַפְתָּ
בָאֵשׁ אֶת־הָעִיר וְאֶת־כָּל־שְׁלָלָהּ כָּלִיל לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ
וְהָיְתָה תֵּל עוֹלָם לֹא תִבָּנֶה עוֹד׃ 18 וְלֹא־יִדְבַּק בְּיָדְךָ
מְאוּמָה מִן־הַחֵרֶם לְמַעַן יָשׁוּב יְהוָה מֵחֲרוֹן אַפּוֹ וְנָתַן־

V. 17. באש, כ״ל באש, ומנום הוא

(1) « Sont sortis du milieu de toi » (d'Israël) ; doit peut-être se prendre au figuré pour la sortie *morale*, la désertion, à peu près comme le פורש מן הצבור du Talmud. — בליעל, propr. nom abstrait comme ici, quelquefois concret par ellipse, vient probablement de בלי יעל, et répond au français *vaurien*, à l'allemand Taugenichts, mais avec plus d'énergie. C'est ainsi que נבל s'est amoindri dans son dérivé latin *nebulo*. — « Du milieu de toi », à plus forte raison si c'étaient des étrangers, dont la provocation doit nous inspirer plus de méfiance (*V.* toutefois Mischnah, tr. *Synh.* x, 4) ; et à plus forte raison encore si la défection des habitants a été spontanée.

(2) Complément des trois verbes à la fois, d'après l'accent. — Une instruction soigneuse et approfondie est toujours nécessaire, c'est le premier devoir du juge, et le Talmud l'étend à tous les cas (tr. *Synhéd.* IV et V, cf. *inf.* XVII, 4, XIX, 18) ; mais le Législateur y insiste davantage en raison de la gravité de l'espèce, qui renchérit sur les précédentes, puisqu'il s'agit maintenant d'une population entière.

(3) Litt. tu la feras anathème, tu la condamneras. C'est le *chérem* judiciaire ou pénal, dont il a été question Lév. XXVII, 29 ; *V. ib.* et 28, notes. אתה désignant nécessairement la partie matérielle de la ville, les murs et les maisons, le « glaive » ne s'y rapporte que par une sorte de zeugma ou doit s'entendre d'un engin de destruction quelconque (*V.* Lév. p. 509,

14. *Que* des hommes pervers, nés dans ton sein [1], ont égaré les habitants de cette ville en disant : « Allons, servons des dieux étrangers », que vous ne connaissez point, 15. Tu feras une enquête, tu examineras, tu t'informeras avec soin [2]; et si le fait est avéré, constant, *si* cette abomination a été commise au milieu de toi, 16. Tu passeras au fil de l'épée les habitants de cette ville; tu la voueras [3], avec tout ce qu'elle renferme, jusqu'au bétail, au tranchant du glaive; 17. Tu en réuniras toutes les richesses [4] au centre de la place, et tu livreras au feu la ville et tous ses biens, sans réserve [5], en l'honneur de l'Éternel ton Dieu. Elle restera une ruine éternelle, elle ne sera plus rebâtie. 18. Que rien [6] de la cité maudite ne s'attache à ta main; — afin que l'Éternel apaise sa colère, qu'il te prenne en pitié et te

n. 8, où au lieu de xx, 23, il faut lire xx, 22); sans préjudice de la destruction par le feu ordonnée ci-après. Ces mesures peuvent paraître d'une rigueur excessive; mais, en somme, elles ne diffèrent des précédentes (6 et 11) que par le *genre* de mort et par l'obligation d'anéantir les biens. Cette dernière aggravation s'explique soit par la gravité même de l'apostasie, d'autant plus contagieuse qu'elle est collective; soit, comme dit le *Kôrêm,* pour prévenir tout soupçon injurieux à l'égard des témoins ou des juges. En effet, on aurait pu croire que l'accusation ou la répression avaient pour mobile le désir de s'approprier les biens des condamnés. — Il est certain, du reste, que *tous* les habitants ne sont punis qu'autant que *tous* sont coupables; d'où il suit nécessairement que l'enfance est épargnée, bien que Maïmonide ait avancé le contraire (*M.-T.*, hilkh. עכ"וס, IV, 6).

(4) « Toute la dépouille », c.-à-d. tous les biens meubles; les immeubles, y compris peut-être les murs après leur démolition (n. préc.), périront également par le feu. — Le σκυλα des Septante dérive peut-être, comme συλα, du שלל de notre texte.

(5) כליל pris adverbialement, comme Is. II, 18. Mais ce mot est proprement substantif, et, malgré l'accentuation, nous ne serions pas éloigné, avec Ibn-Ezra et la Mischnah (*l. c.* 6), de le joindre aux mots suivants : « holocauste à l'Éternel ton Dieu. » Moïse aura employé כליל, synonyme poétique de עלה (*inf.* XXXIII, 10 et Lév. p. 4, n. 1), parce que ce n'est pas un holocauste proprement dit.

(6) Biour : « מאומה, nom à désinence féminine, comme tout ce qui est indéterminé. » Autant d'erreurs que de mots. L'indétermination ne s'exprime pas toujours par le féminin. De plus, le mot étant oxytone, le *hé* n'y est pas féminin, mais paragogique comme dans לילה. L'oxytonie s'oppose également à l'étymologie, d'ailleurs ingénieuse, de Gesenius, qui explique

לְךָ רַחֲמִים וְרִחַמְךָ וְהִרְבֶּךָ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ׃
19 כִּי תִשְׁמַע בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹר אֶת־כָּל־מִצְוֹתָיו
אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם לַעֲשׂוֹת הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ׃ ס יד — * 1 בָּנִים אַתֶּם לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם לֹא
תִתְגֹּדְדוּ וְלֹא־תָשִׂימוּ קָרְחָה בֵּין עֵינֵיכֶם לָמֵת׃ 2 כִּי עַם
קָדוֹשׁ אַתָּה לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ וּבְךָ בָּחַר יְהוָה לִהְיוֹת לוֹ
לְעַם סְגֻלָּה מִכֹּל הָעַמִּים אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה׃ ס 3 לֹא
תֹאכַל כָּל־תּוֹעֵבָה׃ 4 זֹאת הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר תֹּאכֵלוּ שׁוֹר

* רביעי V. 1. תתגדדו, כ״מ תתגרדו

מאומה = מה ומה (cf. *quidquid*). Ce mot n'est autre que le substantif מאום = מום, une *tache*, un *point* qui fait tache; lequel se retrouve plusieurs fois, notamment Job, XXXI, 7, passage qui offre avec le nôtre une parité frappante. Le כלום du Talmud paraît être la contraction de כל מום, cf. Gen. XXXIX, 23. *V.* aussi II Rois, V, 20, avec la glose de Raschi. On sait, d'ailleurs, que la plupart des négations sont primitivement des substantifs : *pas, point, mie; rien = rem;* lat. *nihil = ne hilum*, etc.; et en rendant ici מאומה par « une parcelle, la moindre parcelle », on le traduirait très-exactement. Cf. *inf.* XXIV, 10. — Pour la pensée, cf. *sup.* VII, 25, 26.

(1) De la perte d'une partie de ta population, comme le développe והרבך. — נתן רחמים et רחמך ne font nullement redondance. Le premier exprime la *pitié;* le second, la *grâce*, le *bienfait* qui est la suite. L'un est la cause, l'autre l'effet.

(2) Joignez, nonobstant l'accentuation, הישר בעיני וג׳, d'après la note VI, 18.

(3) Litt. « vous êtes (vous devez vous considérer comme) des fils vis-à-vis de l'Éternel... » N'adoptez donc pas les rites barbares ni l'alimentation grossière (3-21) des autres peuples, qui n'ont pas reçu, comme vous, leur *éducation* de Dieu. Soyez dignes de votre Père. Cf. Gen. VI, 2; Ex. IV, 22; *sup.* VIII, 5, etc. — Le même motif est développé, sous une autre forme, au verset suivant. *V.* encore la note ci-après.

(4) D'après les prosodistes et la plupart des interprètes, ces derniers mots sont le complément des deux verbes à la fois, de sorte que l'une et l'autre action n'est défendue que comme manifestation funéraire. Aussi Nachmanide, Sforno et beaucoup d'autres, rapportant à cette seule défense le motif du préambule בנים אתם וג׳, expliquent qu'il n'est pas digne des

dédommage [1] en te multipliant, comme il l'a juré à tes pères, 19. Si tu écoutes la voix de l'Éternel ton Dieu, en observant tous ses commandements que je te signifie en ce jour, en faisant ce qui est juste aux yeux de l'Éternel ton Dieu [2].

* CH. XIV, 1. » Vous êtes les enfants de l'Éternel votre Dieu [3] : ne vous tailladez point *le corps*, ne vous rasez pas entre les yeux, en l'honneur d'un mort [4]. 2. Car tu es un peuple consacré à l'Éternel ton Dieu; et c'est toi qu'il a choisi [5], l'Éternel, pour lui être un peuple spécial entre tous les peuples répandus sur la terre.

3. » Tu ne mangeras d'aucune chose abominable [6]. 4. Voici les animaux dont vous pouvez manger [7] : —

* 4me Paraschah.

« enfants de Dieu » de se livrer à une douleur exagérée, de défigurer l'image divine ou de labourer leur corps de plaies hideuses à propos d'un mort, dont l'âme, après tout, est immortelle. Cependant, outre que le contexte semble peu favorable à ce système, il résulte de I Rois, XVIII, 28 (Ex. p. 510, n. 1) et, jusqu'à un certain point, de Lév. XIX, 28, que la première de ces coutumes n'était pas exclusivement une cérémonie de deuil. Pour la seconde, aucun doute possible en présence de notre texte; mais comment se fait-il qu'elle ait été tolérée et presque sanctionnée par tant de prophètes, quand elle est positivement défendue par Moïse? *V.* Amos, VIII, 10; Mich. I, 16; Is. III, 24, XXII, 12; Jér. XVI, 6, XLVIII, 37; Éz. VII, 18, XXVII, 31, etc. Toutefois, on pourrait aplanir la difficulté en admettant que Moïse ne défend ici que la tonsure partielle בין עיניכם, dont ne parlent pas les prophètes, et que la défense plus générale énoncée Lév. XXI, 5 ne concerne que les prêtres; mais nous n'avons pas cette ressource avec le Talmud, qui généralise la mesure pour tout le monde, prêtres et laïques. *V.* Siphrê *h. l.*; tr. *Makkôth*, 20 *a*. — קרחה, calvitie naturelle, accidentelle ou artificielle; place glabre ou pelée, ordinairement au derrière de la tête (Lév. XIII, 40-42), ici au sommet du front (comme *sup.* VI, 8) ou peut-être à l'entre-sourcils.

(5) Raschi voit ici un second motif, distinct du précédent; opinion contredite par le verset analogue VII, 6, où nous lisons בך, non ובך.

(6) Développé par ce qui suit (4-21), et plus encore au ch. XI du Lévitique. — Il s'agit ici des abominations *légales*, qui ne sont pas toujours des abominations *naturelles* (cf. Talmud : לא יאמר לדם לי אפצי נגזר חזיר כו'); ce qui n'empêche pas qu'elles ne puissent être fondées en partie sur des motifs hygiéniques. Mais, quoi qu'il en soit de ces derniers, puisque la Loi ne les articule pas et que ses prohibitions sont absolues, aucune ergoterie ne peut prévaloir à l'encontre. *V.* d'ailleurs Lév. p. 123, n. 3.

(7) Ce « voici » n'est pas limitatif, témoin le v. 6; mais Moïse veut citer

שֵׁה כְשָׂבִים וְשֵׁה עִזִּים׃ 5 אַיָּל וּצְבִי וַיַּחְמוּר וְאַקּוֹ וְדִישֹׁן
וּתְאוֹ וָדֻמֶר׃ 6 וְכָל־בְּהֵמָה מַפְרֶסֶת פַּרְסָה וְשֹׁסַעַת שֶׁסַע
שְׁתֵּי פְרָסוֹת מַעֲלַת גֵּרָה בַּבְּהֵמָה אֹתָהּ תֹּאכֵלוּ׃ 7 אַךְ
אֶת־זֶה לֹא תֹאכְלוּ מִמַּעֲלֵי הַגֵּרָה וּמִמַּפְרִיסֵי הַפַּרְסָה
הַשְּׁסוּעָה אֶת־הַגָּמָל וְאֶת־הָאַרְנֶבֶת וְאֶת־הַשָּׁפָן כִּי־
מַעֲלֵה גֵרָה הֵמָּה וּפַרְסָה לֹא הִפְרִיסוּ טְמֵאִים הֵם לָכֶם׃
8 וְאֶת־הַחֲזִיר כִּי־מַפְרִיס פַּרְסָה הוּא וְלֹא גֵרָה טָמֵא
הוּא לָכֶם מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכֵלוּ וּבְנִבְלָתָם לֹא
תִגָּעוּ׃ ס 9 אֶת־זֶה תֹּאכְלוּ מִכֹּל אֲשֶׁר בַּמָּיִם כֹּל

V. 5. וצבי ויחמור, גי׳ לוו״ה וְצבי ויחמור

d'abord les espèces les plus communes, ou celles peut-être dont la consommation nous est recommandée de préférence. Cela expliquerait pourquoi il les détaille, alors qu'il pouvait, comme dans le Lévitique, se borner à l'énonciation générale du v. 6.

(¹) C.-à-d. les *espèces* bovine, ovine et caprine. Nous employons « bœuf » comme nom typique et non comme opposé à « taureau ». שור, nous l'avons dit ailleurs, désigne l'individu du gros bétail, שה celui du menu bétail, abstraction faite du sexe et de l'âge; et כשב ou כבש, le bélier antenois. Il y a donc dans notre כשבים une double impropriété, puisqu'il aurait fallu dire « brebis », et que la brebis ne porte guère avant deux ou trois ans, époque où elle s'appelle רחל. Même singularité dans Nomb. XVIII, 17, où il est question du « premier-né d'un כשב. » Luzzatto en conclut que ce mot diffère de כבש et s'applique à tous les âges; il aurait dû ajouter, à tous les sexes.

(²) Tous ces noms désignent des animaux sauvages ruminants et fissipèdes; quant au sens précis de chacun d'eux, il est plus ou moins problématique, et les traducteurs comme les zoologistes bibliques (Bochart, Œdmann, Rosenmüller, Lewysohn) ne sont à peu près d'accord que sur le premier mot. Mendelssohn en traduit quatre et se borne à copier les trois autres. Nous le suivons dans l'un et l'autre système, sauf pour יחמור et דישן, que nous rendons d'après la version la plus répandue et la plus vraisemblable. Le premier, d'après les caractères de son homonyme arabe et l'étymologie probable חמר (pelage *roux*), convient le mieux au *daim*. Pour le second, malgré l'incertitude visible de Bochart et de Rosenmüller

le bœuf, le petit de la brebis, celui de la chèvre [1]; 5. Le cerf, le chevreuil, le daim, le bouquetin, l'antilope, l'aurochs, le zémer [2]. 6. *Bref*, tout quadrupède qui a le pied corné et divisé en deux ongles distincts, parmi les animaux ruminants, vous pouvez le manger [3]. 7. Mais vous ne mangerez point les suivants, qui ruminent ou qui ont l'ongle fendu *seulement* [4] : — le chameau, le lièvre, la gerboise (car ils ruminent [5], mais n'ont pas l'ongle *fendu* [6] : ils vous seront immondes); 8. Ni le porc, parce qu'il a l'ongle *fendu*, mais ne rumine point [7] : il vous sera immonde. Ne mangez point de leur chair, et ne touchez point à leur cadavre [8].

9. » Voici ceux que vous mangerez, entre les *animaux*

(*Hieroz.* II, p. 270, n. 4), la comparaison des différentes versions et opinions conduit presque forcément à une espèce du genre *antilope*. Mais nous n'avons osé traduire זמר, où plusieurs, avec les Septante et la Vulgate, voient la *girafe*, animal monde en effet, mais très-probablement inconnu des Hébreux. *V.* Bochart, qui toutefois commet un singulier contre-sens dans la traduction d'un passage du שער השמים (de Gerson b. Salomon) : כקול זמר ערב, où il confond זמר עָרֶב, *chant agréable*, avec זמר עָרָב, *le zémer d'Arabie*. — Pour איל et צבי, *V. sup.* XII, 15, n. 3. תאו = תוא (Is. LI, 20), prob. sorte de buffle (quelques-uns comparent de même דישן à *bison*, mais *V.* Bochart); le תורבלא d'Onqelos et du Talmud (*Choull.* 80 *a*) est formé exactement comme *bubalus*. Cf. Lewysohn, Zool. bei Z. page 126.

(3) *Voir* les notes Lév. XI, 3.

(4) C.-à-d. qui ne possèdent qu'un seul de ces deux caractères. *Voir ib.* 4 à 6. Ici et là, comme il arrive souvent, אך n'est pas restrictif, puisqu'il n'y a nulle contradiction entre les deux versets; c'est une *confirmation par opposition*, et « donc » serait aussi juste que « mais ». — הפרסה השסועה, litt. « le sabot, (même) bien divisé », comme l'a, par exemple, le porc. Selon le Talmud et Raschi, שסועה est un substantif et désigne un animal particulier, d'autres disent phénoménal, ayant double échine e même, selon le Pseudojonathan, deux têtes. Cette fantaisie ne soutient pas l'examen.

(5) מעלה pour מעלי, singulier distributif pour le pluriel; ou *hé* pour *yod*, par la permutation אהו"י.

(6) Ou simplement et litt. n'ont pas de sabot; ce qui s'applique exactement au lièvre et à la gerboise, mais imparfaitement au chameau.

(7) « Mais point de rumination »; proposition elliptique. — מפרים פרסה, impropre, ou suppl. שסועה. *V. ib.* 7, où le texte est plus complet.

(8) *V. ib.* 8, et cf. *inf.* 21.

אֲשֶׁר־לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת תֹּאכֵלוּ׃ 10 וְכֹל אֲשֶׁר אֵין־לוֹ
סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת לֹא תֹאכֵלוּ טָמֵא הוּא לָכֶם׃ ס 11 כָּל־
צִפּוֹר טְהֹרָה תֹּאכֵלוּ׃ 12 וְזֶה אֲשֶׁר לֹא־תֹאכְלוּ מֵהֶם
הַנֶּשֶׁר וְהַפֶּרֶס וְהָעָזְנִיָּה׃ 13 וְהָרְאָה וְאֶת־הָאַיָּה וְהַדַּיָּה
לְמִינָהּ׃ 14 וְאֶת כָּל־עֹרֵב לְמִינוֹ׃ 15 וְאֶת בַּת הַיַּעֲנָה
וְאֶת־הַתַּחְמָס וְאֶת־הַשָּׁחַף וְאֶת־הַנֵּץ לְמִינֵהוּ׃ 16 אֶת־
הַכּוֹס וְאֶת־הַינְשׁוּף וְהַתִּנְשֶׁמֶת׃ 17 וְהַקָּאָת וְאֶת־
הָרָחָמָה וְאֶת־הַשָּׁלָךְ׃ 18 וְהַחֲסִידָה וְהָאֲנָפָה לְמִינָהּ
וְהַדּוּכִיפַת וְהָעַטַּלֵּף׃ 19 וְכֹל שֶׁרֶץ הָעוֹף טָמֵא הוּא
לָכֶם לֹא יֵאָכֵלוּ׃ 20 כָּל־עוֹף טָהוֹר תֹּאכֵלוּ׃ 21 לֹא־
תֹאכְלוּ כָל־נְבֵלָה לַגֵּר אֲשֶׁר־בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָהּ

V. 15. התחמס, כ״מ התחמס — V. 21. כ״מ לא תאכלו

(1) C.-à-d. qui ne possède pas ces deux caractères à la fois; *V. ib.* 9-12.

(2) C.-à-d. non compris dans les espèces suivantes, en admettant que la liste 12-18 soit *limitative; V.* v. 4, n. 7, et Lév. p. 111, fin de la n. 7. Du reste, les oiseaux « purs » étant précisément ceux que nous pouvons manger, il faudrait voir ici une véritable tautologie, si l'on n'admet pas que la distinction des animaux purs et impurs existait déjà avant Moïse (nous la voyons mentionnée dès avant le déluge, Gen. VII, 2 et note, cf. *ib.* VIII, 20), et que le divin législateur ne fit que la préciser davantage et la rendre spécialement obligatoire pour les Israélites.

(3) *V.* Lév. XI, 13 s. et notes. — מהם *parmi eux;* se rapporte par syllepse à צפור, qui est des deux genres. D'autres le joignent à אשר et traduisent : « ceux *dont* vous ne mangerez point », construction peu hébraïque. Mais on peut, tout en conservant ce rapport, expliquer « ceux *parmi lesquels* (c.-à-d. dans les espèces respectives desquels) vous ne mangerez » aucun individu.

(4) *V. ib.* 14 et note. איה est le seul terme commun aux deux passages; en regard des deux autres noms, le Lévitique n'a que דאה, qui ressemble assez à chacun d'eux. Entre ראה et דאה surtout, il y a à la fois analogie

aquatiques : tout ce qui a des nageoires et des écailles, vous pouvez le manger; 10. Mais tout ce qui est privé de nageoires et d'écailles [1], vous n'en mangerez point : c'est immonde pour vous.

11. » Tout oiseau pur [2], vous pouvez le manger. 12. Voici ceux que vous ne mangerez point [3] : — l'aigle, l'orfraie, la valérie; 13. Le faucon, le vautour, l'autour selon ses espèces [4]; 14. Tous les corbeaux selon leurs espèces; 15. L'autruche, l'hirondelle, la mouette, l'épervier selon ses espèces; 16. Le hibou, la hulotte, le porphyrion; 17. Le pélican, le percnoptère, le cormoran; 18. La cigogne, le héron selon ses espèces, le tétras et la chauve-souris [5]. 19. Tout insecte ailé sera immonde pour vous, l'on n'en mangera point; 20. *Mais* tout volatile [6] pur, vous pourrez le manger. 21. Vous ne mangerez point de chair morte [7] : donne-la à manger à l'étranger *admis* dans tes murs, ou

d'écriture, de prononciation (דטלנ"ריח) et même de sens, car le premier indique une *vue* perçante et le second un *vol* élevé : or, l'un est la conséquence de l'autre. Nous avons donc trois espèces au moins, et probablement quatre, mais voisines, la forme ראה conduisant à ראה, דאה, דיה à איה. Cette affinité, que reproduit en partie notre version, d'ailleurs conjecturale comme toutes les autres, résout suffisamment la contradiction apparente entre le Lévitique et le Deutéronome.

(5) *V. id.* 19, n. 7.

(6) Terme plus général que celui d'*oiseau* (v. 11), et qui fait allusion à certains insectes ailés, déterminés par le Lévitique *l. c.* 21, 22. Cf. Pseudojonathan, qui dit : toute *sauterelle* pure. Ce verset est donc restrictif du précédent et ne fait pas double emploi avec le v. 11. Quant au mot « pur », il se comprend mieux ici, Moïse ayant en effet déterminé, dans le Lévitique, et les espèces en question et les signes de pureté qui les caractérisent.

(7) S'entend de tout animal, même pur (sauf les espèces vv. 9 et 20), qui serait mort autrement que par une jugulation régulière : Lév. *l. c.* 20, 40 et notes. C'est à tort que le Pseudojonathan applique ce mot uniquement à une bête mal jugulée. C'est aussi par erreur que le Biour prétend justifier l'exception susdite au moyen d'une définition arbitraire de נבלה, qui ne peut, selon lui, s'appliquer aux animaux aquatiques. A ce compte, que dire du נבלתם de Lév. *l. c.* 11? L'autorité de la philologie est ici insuffisante, et il fallait s'en tenir à celle de la Loi orale.

אֹו מָכֹר לְנָכְרִי כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא־
תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ׃ פ

* 22 עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל־תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה
שָׁנָה שָׁנָה׃ 23 וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר־
יִבְחַר לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם מַעְשַׂר דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ
וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ לְמַעַן תִּלְמַד לְיִרְאָה אֶת־יְהוָה

* חמישי V. 22. מעשר, פ' כמדבר י"ח כ"ד, וכן למטה v. 28

(5) On a vu dans l'Exode, p. 109, n. 4, les diverses acceptions du mot גר et ce qui le distingue de נכרי, le premier impliquant toujours une idée de *séjour* plus ou moins long dans le pays, d'assimilation plus ou moins complète (*advena*, Fremdling), le second les excluant absolument (*alienigena*, Ausländer). Il est certain que le גר de ce verset ne peut être le *prosélyte*, soumis comme nous à toute la loi de Moïse : comment lui serait-il permis de « manger » ce que cette loi interdit? Il s'agit donc, comme à peu près dans tout ce volume, de l'*étranger de la porte*, du גר תושב, qui n'a renoncé qu'à l'idolâtrie et à ses conséquences immorales, et qui, admis à ce titre à résider en Palestine, est recommandé partout, comme tous les faibles et les déshérités, à notre charité, à notre sollicitude. A celui-là nous devons « donner » ce qu'il nous est défendu de manger nous-mêmes, au païen pur nous pouvons le « vendre », celui-ci étant étranger à notre sol comme à nos croyances. Il suit de là : 1° que les lois alimentaires ne sont pas *hygiéniques* dans le sens propre du mot, car le païen, après tout, est créature de Dieu comme nous, et Dieu n'a pu nous permettre de lui donner des viandes dangereuses. Le vrai motif de ces lois est dans ce verset même (cf. Lév. p. 123, n. 3); 2° que le גר du Pentateuque n'est pas toujours le *prosélyte*, et qu'ainsi la charité mosaïque n'est ni exclusive ni intolérante. Ce dernier argument, qui résulte d'ailleurs d'autres passages (*ib.* p. 238, n. 1, etc.), a été donné par Albo (*Iqqar.* III, 25) et reproduit par Zalkind Heurwitz dans sa célèbre *Apologie des Juifs* (1789), p. 55. — La faculté accordée par ce verset ne paraît pas, d'après le sens naturel, s'étendre à la viande dite *teréphah* (Ex. XXII, 31, n. 4); ce que Moïse ha-Kohén (Chiquitilla), cité par Ibn-Ezra *l. c.*, motive par l'insalubrité réelle de cette dernière. Toutefois, le Talmud n'en juge point ainsi.

(6) *V.* Exod. XXIII, 19 (n. 5) et *ib.* XXXIV, 26. Le présent verset prouve que cette défense tient, avant tout, à quelque raison morale, bien que les mots כי עם וגו' se rapportent, par la construction, à ce qui précède et non à ce qui suit, quoi qu'en dise Nachmanide appuyé par le Biour. — On

vends-la à ceux du dehors [4]; car tu es un peuple consacré à l'Éternel ton Dieu. — Tu ne feras pas cuire un chevreau dans le lait de sa mère [2].

* 22. » Tu dois lever [3] la dîme du produit de ta semence, — de *ce* qui vient annuellement sur *ton* champ [4]; 23. Et *la* consommer en présence de l'Éternel ton Dieu, dans la localité qu'il aura choisie comme résidence de son nom; *savoir*, la dîme de ton blé, de ton vin et de ton huile, les premiers-nés de ton gros et de ton menu bétail [5], — afin que tu t'accoutumes à honorer conti-

* 5me Paraschah.

remarquera que, dans les trois passages, Onqelos dit : « Vous ne *mangerez* pas la viande (mêlée) au laitage », conformément à la tradition talmudique; cf. Pseudoj. — En résumé, les prohibitions alimentaires annoncées par le v. 3 consistent, 1° dans les animaux immondes (quadrupèdes, poissons, oiseaux, insectes); 2° dans les animaux morts sans jugulation régulière; 3° dans la chair et le lait cuits ensemble. Il faut y ajouter : les reptiles, vers, mollusques, etc.; les quadrupèdes et oiseaux *terêphah;* le sang, le suif et le nerf sciatique (Gen. XXXII, 33), sans parler de la « chair vivante », בשר מן החי, interdite même aux Noachides (*ib.* IX, 4). Toutes ces prohibitions, on le voit, appartiennent au règne animal. Le règne minéral n'en a point, et le règne végétal n'en compte qu'une (Lév. XIX, 23), encore paraît-elle exclusive à la Palestine.

(2) Non pas *donner* ou *payer*, comme plusieurs traduisent, puisque cette dîme reste au propriétaire. Il s'agit de la « dîme seconde » (מעשר שני), dîme laïque, comme le prouve le verset suivant, qui impose la consommation dans la métropole, tandis que la dîme première ou lévitique est consommée *ad libitum* par les ayant-droit (Nomb. XVIII, 31). Après l'acquittement des deux premières redevances (*ib.* 21, n. 5), il reste au propriétaire 0,882, dont le dixième = 0,0882 constitue la dîme seconde.

(3) On s'est fort embarrassé du sens exact des mots היצא השדה et de leur relation grammaticale : bornons-nous à citer Ibn-Ezra, le Biour *h. l.*, celui de Wessely Lév. XXVII, 32, et le *Philoxenus de Lanzatto* (p. 73), dont l'explication est la moins mauvaise. Selon nous, ces mots sont simplement explicatifs de תבואת זרעך; c'est un second complément de תעשר, et il signifie litt. ce qui sort du sol, ce qui pousse sur le sol. La proposition complète serait : עשר תעשר את כל היוצא השדה. On sait que ce verbe (qui n'a ici qu'un rapport apparent avec *inf.* XXVIII, 38) gouverne volontiers l'accusatif : cf. Gen. XLIV, 4; Nomb. XXXV, 26; Jér. X, 20, etc.

(4) *V. sup.* XII, 6, 7, 17 et notes. Wessely, dans le Biour précité, entend בכרת de la dîme *animale* et l'explique par « les meilleurs, les plus distingués », ce que nous avons réfuté précédemment et ce qui s'accorde mal avec les faits, puisque la dîme en question est prélevée au hasard. Conve-

אֱלֹהֶיךָ כָּל־הַיָּמִים׃ 24 וְכִי־יִרְבֶּה מִמְּךָ הַדֶּרֶךְ כִּי לֹא
תוּכַל שְׂאֵתוֹ כִּי־יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם כִּי יְבָרֶכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ׃
25 וְנָתַתָּה בַכֶּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדֶךָ וְהָלַכְתָּ אֶל־הַמָּקוֹם
אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בּוֹ׃ 26 וְנָתַתָּה הַכֶּסֶף בְּכֹל
אֲשֶׁר־תְּאַוֶּה נַפְשְׁךָ בַּבָּקָר וּבַצֹּאן וּבַיַּיִן וּבַשֵּׁכָר וּבְכֹל
אֲשֶׁר תִּשְׁאָלְךָ נַפְשֶׁךָ וְאָכַלְתָּ שָׁם לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
וְשָׂמַחְתָּ אַתָּה וּבֵיתֶךָ׃ 27 וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר־בִּשְׁעָרֶיךָ לֹא

nons toutefois que ces « premiers-nés », qui n'ont rien de commun avec la dîme, ne sont pas ici à leur place et ne figurent que d'une manière très-incidente. — Indépendamment de la dîme seconde, les *fruits de quatrième année*, dits נטע רבעי (Lév. XIX, 24), doivent être également consommés dans la métropole religieuse, en nature ou en équivalents (*ib.* note, et *inf.* XXVI, 13).

(¹) Ceci motive la fréquence des dîmes, qui ont pour objet de rapporter les biens terrestres à leur véritable Auteur. Prélevées à des époques différentes, selon la maturité inégale des produits, et consommées obligatoirement dans la ville sainte, elles renouvellent, elles entretiennent incessamment la pensée de Dieu dans le cœur de l'Israélite. Ceci d'après la version commune, que nous avons suivie. Mais on remarquera que les prononcistes rapportent תלמד à כל הימים, non à ליראה, et paraissent expliquer : « afin que tu *apprennes* continuellement à révérer... », par le spectacle même du culte public et de ses solennités, comme interprète Raschbam (cf. Ibn-Ezra, 1re expl.).

(²) שאתו, « de transporter cela », le tribut énoncé au verset précédent ; le suffixe peut aussi se rapporter à מעשר, qui exprime l'idée principale.

(³) « T'aura béni » par d'abondantes récoltes, dont la dîme sera peu portative. Le Biour rapporte respectivement les deux derniers membres aux deux premiers : « si le chemin est trop long... vu l'éloignement du sanctuaire ; si tu ne peux transporter tes dîmes... vu leur abondance. » Ce n'est pas tout à fait conforme aux accents. Quoi qu'il en soit, le Législateur semble n'accorder la faculté du rachat que si les deux conditions, d'éloignement et de quantité considérable, sont réunies ; mais on sent combien la loi, ainsi comprise, laisserait de place à l'arbitraire. Ce sont moins des *conditions* que des *motifs*, applicables en effet à la majorité des cas, et ren-

nuellement l'Éternel ton Dieu [1]. 24. Si le chemin, trop long pour toi, ne te permet pas ce transport [2], éloigné que tu seras du lieu choisi par l'Éternel ton Dieu comme siège de son nom, *et* parce que l'Éternel ton Dieu t'aura comblé de biens [3], 25. Tu *les* convertiras en argent; tu réuniras la somme [4] dans ta main, et tu iras à l'endroit que l'Éternel ton Dieu aura choisi. 26. Tu emploieras cet argent à telle chose qu'il te plaira [5], — pièces de gros ou de menu bétail, vins ou liqueurs fortes, — enfin ce que ton goût te dictera [6]; et tu *le* consommeras là, en présence de l'Éternel ton Dieu, et tu *en* jouiras avec ta famille [7]. 27. Et le Lévite qui sera dans tes murs, tu

formant implicitement la promesse d'un surcroît de biens aux observateurs de la dîme : עשר תעשר, עשר בשביל שתעשר, dit ingénieusement le Talmud, à l'instar du dicton français : *Qui paie ses dettes s'enrichit.* Mais le droit de racheter sa dîme et de la convertir en produits équivalents est absolu (cf. p. 151, n. 6), et la Loi orale n'en exclut que les habitants de la métropole même. *V.* Talm. *Makkôth*, 15 *b*, etc.

(4) Le prix de cette dîme ainsi rachetée, plus un cinquième de sa valeur, d'après Lév. XXVII, 31 (*V.* note). La dîme étant = 0,0882 (*sup.* 22, n. 3), dont le cinquième est 0,0176, on a en tout 0,1058 ou un peu plus du *dixième* des produits. — צרר répond à toutes les acceptions du français *serrer*, qui semble en dériver. Cf. II Rois, V, 23 et *ib.* XII, 11 (sauf notre observation Ex. p. 340, n. 2).

(5) Une fois arrivé dans la ville sainte, comme l'indique l'agencement des phrases et comme l'exige le Talmud.

(6) « Tout ce que ton humeur ou ton appétit te demandera. » Cf. Eccl. II, 10, et les locutions proverbiales « Traiter à bouche que veux-tu », Meuf was willst? — Raschi prouve, par בכל אשר תאוה נפשך, qu'il ne s'agit ici que de choses propres à la consommation. Ce n'est pas précisément ce que dit le Talmud (*Êroubh.* 27 *b*, etc.), et il n'était pas besoin d'une preuve artificielle pour un fait qui résulte directement du texte : ואכלת, *et tu le* CONSOMMERAS.

(7) Ce dernier mot n'implique obligation que pour les enfants mâles, les femmes n'étant pas tenues aux trois pèlerinages. *(Ibn-Ezra.) Voy.* ci-dessus, XVI, 16, etc. Rien ne prouve cependant que la consommation des dîmes doive coïncider avec l'époque des pèlerinages; mais la chose est admissible en fait, et nous voyons d'ailleurs, *l. c.* 11, 14, le Législateur convier aussi la famille entière aux réjouissances trisannuelles de la métropole.

תַּעֲזֹבֶנּוּ כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה עִמָּךְ׃ ס 28 מִקְצֵה
שָׁלֹשׁ שָׁנִים תּוֹצִיא אֶת־כָּל־מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה
הַהִוא וְהִנַּחְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ׃ 29 וּבָא הַלֵּוִי כִּי אֵין־לוֹ חֵלֶק
וְנַחֲלָה עִמָּךְ וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ
וְאָכְלוּ וְשָׂבֵעוּ לְמַעַן יְבָרֶכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל־מַעֲשֵׂה
יָדְךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה׃ ס טו — * 1 מִקֵּץ שֶׁבַע־שָׁנִים
תַּעֲשֶׂה שְׁמִטָּה׃ 2 וְזֶה דְּבַר הַשְּׁמִטָּה שָׁמוֹט כָּל־בַּעַל

* ששי

(1) Cantonal, comme sup. XII, 12 (n. 4); et par conséquent il ne possède point de récoltes, sauf les revenus insuffisants de ses banlieues (Nomb. XXXV). Tu dois donc l'admettre (ou même le convier?) aux « réjouissances de famille » dont je parle. Ceci rappelle la belle parole du Talmud (*Abhôth*, I, 5) : « Considère les pauvres comme des membres de ta famille », parole que Jost a oublié de traduire. — Selon Raschi et Ibn-Ezra : Ne néglige pas de lui donner sa dîme, תעזר לקצון, sous le prétexte de la dîme seconde que tu prélèves d'autre part... Mais cette dernière restant au propriétaire, ce prétexte est un non-sens, une absurdité qui ne méritait pas d'être prévue. Rappelons d'ailleurs que la dîme lévitique doit être acquittée *avant* et non *après* l'autre, ce qui n'est nullement indifférent.

(2) On sait que la Loi impose, après chaque période agricole de six ans, une année de chômage, dite *schemittah* ou année sabbatique (Lév. XXV, 1-7), et qui, ne rapportant rien au cultivateur, l'exempte nécessairement de toute redevance rurale. Moïse ne veut donc pas dire ici : « régulièrement tous les trois ans », mais : « à chaque troisième année de la période de culture », divisée en deux *triennia*. En d'autres termes : dans la troisième et la sixième année, la dîme *seconde* change de forme et de caractère, elle devient la dîme *des pauvres*, תעזר עני. Le texte dit : « Au bout de trois ans », ce que nous avons modifié à cause de « cette année » qu'on lit plus loin, et parce que l'expression littérale indiquerait, en français, le commencement de la quatrième année. D'un autre côté, Moïse a pu dire מקצה, parce que c'est *à la fin* de l'année agricole qu'ont lieu les récoltes et conséquemment les dîmes (*V. inf.* XV, 1). Peut-être même בשנה ההיא, que nous rapportons, avec tout le monde, à תבואתך, se rapporte-t-il plus correctement à מקצה שלש שנים et a-t-il justement pour but de préciser cette dernière expression ; litt. « à la fin de trois années, dans cette (troisième) année même. » Ainsi l'ont compris les prosodistes, qui donnent à תבואתך un disjonctif plus fort qu'à שנים.

ne l'oublieras pas, car il n'a point de part ni de patrimoine [1] comme toi.

28. » A la fin de la troisième année [2], tu extrairas la dîme entière de tes produits de cette année [3] et tu *la* déposeras dans tes murs [4], 29. Pour que le Lévite, qui n'a point de part ni de patrimoine comme toi; l'étranger, l'orphelin et la veuve qui sont dans tes murs, puissent venir [5], manger et se rassasier, — afin que l'Éternel ton Dieu te bénisse en toute œuvre que ta main pourra faire [6].

* Ch. XV, 1. » Tous les sept ans, tu pratiqueras *la loi de* rémission [7]. 2. Voici le sens de cette rémission : tout

* 6me Paraschah.

(1) Après les deux prélèvements rappelés v. 22, note 3. — « Toute la dîme de tes produits », hypallage pour : la dîme de tous tes produits, cf. *l. c.*; ou litt. « toute dîme », c.-à-d. toutes les dîmes. C'est à ces mots, croyons-nous, que se réfère la glose de Raschi, et non à מקצה ש׳ ש׳, comme l'indiquent toutes les éditions.

(2) Au lieu de la porter dans la métropole pour la consommer toi-même.

(3) Ici encore, selon Raschi, le Lévite est mentionné eu égard à la dîme première qui lui revient. Cette explication est encore plus forcée qu'au v. 27. — « Et se rassasier » : il ne suffit donc pas, dit le Talmud, d'abandonner sa dîme collectivement et au hasard, il faut, autant que possible, que chaque pauvre en reçoive assez pour *se rassasier*. Le tout, indépendamment des droits *auxquels* qu'il a sur les diverses récoltes, et dont les principaux sont connus sous le nom de לקט שכחה ופאה (Lév. XIX, 9, 10; *inf.* XXIV, 19).

(5) « En toute œuvre de ta main, que tu *feras* » ou « qu'elle fera. » Par cette formule et autres semblables, que Moïse emploie souvent, il veut plutôt offrir à la vertu un encouragement que lui proposer un but. Le véritable motif de bien faire, c'est le devoir de nous perfectionner, le désir de complaire à Dieu et à notre conscience. — Relativement aux dîmes dont nous venons de parler, on trouvera quelques autres détails ci-après XXVI, 12-15.

(7) « Tu observeras, tu effectueras une SCHEMITTAH », relâche, remise, abandon (des travaux agricoles, des produits de la terre ou des créances), action de *chômer*, mot qui vient peut-être de שמם. Il s'agit de l'année sabbatique, déjà traitée Ex. XXIII, 11 et surtout Lév. XXV, 1-7, mais seulement au point de vue de la terre. Moïse la complète ici à un autre point de vue, et il y est conduit, préalablement, par le double caractère de supputation triennale et de bienfaisance qui distingue le paragraphe

מַשֶּׁת יָדוֹ אֲשֶׁר יַשֶּׁה בְּרֵעֵהוּ לֹא־יִגֹּשׁ אֶת־רֵעֵהוּ וְאָחִיו כִּי־קָרָא שְׁמִטָּה לַיהוָה׃ 3 אֶת־הַנָּכְרִי תִּגֹּשׁ וַאֲשֶׁר
יִהְיֶה לְךָ אֶת־אָחִיךָ תַּשְׁמֵט יָדֶךָ׃ 4 אֶפֶס כִּי לֹא יִהְיֶה־
בְךָ אֶבְיוֹן כִּי־בָרֵךְ יְבָרֶכְךָ יְהוָה בָּאָרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן־לְךָ נַחֲלָה לְרִשְׁתָּהּ׃ 5 רַק אִם־שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע
בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת־כָּל־הַמִּצְוָה הַזֹּאת

V. 4. לא יהיה בך, כ״מ לא־יהיה בך

précédent. — Mais s'il s'agit de la septième année, pourquoi le texte ne dit-il pas « au bout de *six* ans »? Nous répondrons, ou bien que la remise des créances, comme le disent les rabbins, n'avait lieu en effet qu'à la fin de la septième année, conséquemment « au bout de sept ans », selon le texte littéral; ou que ces derniers mots désignent toute la septième année, celle-ci étant קץ שבע שנים, la *fin de la période de sept ans*, c.-à-d. la dernière année de cette période. *V. sup.* XIV, 28, et *inf.* 9. Toutefois, dans le doute, nous avons adopté la version à double entente de Mendelssohn.

(1) D'après le texte massoréthique et les accents, construisez : שמוט כל בעל que tout possesseur abandonne משה ידו le prêt de sa main, *savoir* אשר ישה ce qu'il aura prêté, etc. (ou : lequel il aura prêté, antécédent משה). Toutefois, בעל pris absolument ayant quelque chose d'insolite, on pourrait considérer משה comme un mot *béfrons* : כל בעל (משה) משה ידו. Raschi, mal compris par Luzzatto (*V.* El. Mizrachi), construit : ידו אל כל בעל משה, litt. « Tout maître de créance, sa main doit abandonner etc. » Luzzatto et autres : « Que tout maître de créance lâche sa main. » C'est faire trop bon marché de la double autorité de la Masserah et de la prosodie. Plus respectueuses, mais plus forcées aussi, sont les versions du Biour (*q. v.*) et de Gesenius, qui dans son *Thesaurus ling. hebr.* explique משה יד : *id quod manibus alicujus creditum est*; l'affixe de ידו ne pouvant se rapporter qu'au prêteur, il fallait : *id quod manus alicui credidit*. Cette expression se retrouve, un peu altérée, Néh. X, 32, cf. 46. V, 7, 10 (משא, *al.* מעשא) et *inf.* XXIV, 10. — Une question plus grave est celle de savoir si l'année sabbatique dégage entièrement le débiteur, ou si elle ne fait que suspendre le droit du créancier. Cette dernière opinion, soutenue par Michaëlis et Munk, et qui semble confirmée par le silence de Josèphe, a contre elle la tradition rabbinique (Mischn. *Schebiith*, ch. X), le contexte et l'énergie des termes (notamment *inf.* 8-10), l'analogie de la libération

créancier doit faire remise de sa créance [1], — de ce qu'il aura prêté à son prochain. Il ne contraindra pas *celui qui est* son prochain et son frère [2], dès qu'on a proclamé la rémission de par le Seigneur [3]. 3. L'étranger, tu peux le contraindre [4]; mais ce que ton frère aura à toi, que ta main l'abandonne [5]. 4. A la vérité, il ne doit pas y avoir d'indigent chez toi [6]; car l'Éternel veut te bénir dans ce pays que Lui, ton Dieu, te destine comme héritage pour le posséder. 5. Mais c'est quand tu obéiras à la voix de l'Éternel ton Dieu, en observant avec soin

jubilaire, essentiellement absolue, enfin la logique et l'humanité. Un simple délai accordé au débiteur ne serait qu'un bienfait illusoire; s'il est motivé, comme on le prétend, par l'absence de revenus pendant l'année sabbatique, la créance ne devrait, par cette raison même, être exigible qu'au terme de la *huitième* année, époque des récoltes. D'autre part, la mansuétude envers le débiteur pauvre est recommandée en tout état de cause (Ex. XXII, 25 s., *inf.* XXIV, 10 s.), et nous ne voyons guère, dans l'hypothèse, où serait le privilége de la septième année.

(2) Nous ajoutons *celui qui est,* parce qu'il s'agit d'une seule et même catégorie, le coreligionnaire. Le *vav* de ואת est donc purement explicatif. Et l'on aurait tort d'inférer de cette explication que le « prochain », pour Moïse, ne s'applique généralement qu'à l'Israélite (cf. Lév. XIX, 18, n. 4); car elle prouve précisément le contraire.

(3) *Ou* parce qu'on a proclamé etc. לה׳, *al.* en l'honneur de l'Éternel; moins plausible. — On a ingénieusement démontré, par le v. 9, que l'année de relâche est nécessairement l'année sabbatique et non (comme *inf.* 12) la septième année à dater du prêt : *V.* le Siphrê et Raschi. On pouvait déjà, selon nous, tirer cette preuve du présent hémistiche.

(4) Au paiement de sa dette. Les créances sur l'étranger (idolâtre, *V. sup.* p. 170, note 1) ne sont pas éteintes par l'année sabbatique, faveur exceptionnelle qui se rattache au chômage septennal du sol, et que Dieu n'accorde en conséquence qu'aux Israélites, cultivateurs de la Palestine (sans doute aussi aux étrangers *de la porte,* non idolâtres). — Selon le Siphrê, Maïmonide et autres, cette faculté de contraindre le païen serait même un *devoir*, חלות עכם. Nous croyons qu'aucune législation ne peut obliger un créancier d'être inflexible, quelle que soit la date de sa créance, et moins encore si cette créance est ancienne. Du reste, selon Nachmanide, l'assertion rabbinique ne doit pas s'entendre au pied de la lettre. Cf. *inf.* XXIII, 20, 21.

(5) « Ce qui sera à toi avec (= chez) ton frère, que ta main le lâche, *ou* fais lâcher ta main », c.-à-d. fais que ta main (ton pouvoir, ton droit) s'en retire. Comp. en français *main-levée.*

(6) Il n'y aura pas lieu à la loi précédente, explique Ibn-Ezra, si vous

אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם׃ 6 כִּי־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בֵּרַכְךָ כַּאֲשֶׁר
דִּבֶּר־לָךְ וְהַעֲבַטְתָּ גוֹיִם רַבִּים וְאַתָּה לֹא תַעֲבֹט וּמָשַׁלְתָּ
בְּגוֹיִם רַבִּים וּבְךָ לֹא יִמְשֹׁלוּ׃ ס 7 כִּי־יִהְיֶה בְךָ אֶבְיוֹן
מֵאַחַד אַחֶיךָ בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ בְּאַרְצְךָ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
נֹתֵן לָךְ לֹא תְאַמֵּץ אֶת־לְבָבְךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת־יָדְךָ
מֵאָחִיךָ הָאֶבְיוֹן׃ 8 כִּי־פָתֹחַ תִּפְתַּח אֶת־יָדְךָ לוֹ וְהַעֲבֵט
תַּעֲבִיטֶנּוּ דֵּי מַחְסֹרוֹ אֲשֶׁר יֶחְסַר לוֹ׃ פ הִשָּׁמֶר לְךָ

vous conduisez bien, parce que nul n'étant dans le besoin, nul n'empruntera (cf. 6; ou du moins, nul ne se prévaudra du bénéfice de la *schemittah* pour ne point rendre). La pensée flotte donc entre une exhortation et une promesse, celle-ci restreinte aussitôt par le v. 5 et démentie en quelque sorte par le v. 11. Aussi a-t-on proposé diverses autres explications, dont nous ne citerons que deux : 1° Cette loi est faite « uniquement afin qu'il n'y ait point de pauvres (de débiteurs ruinés) parmi vous »; résultat douteux, et idée qui se lie mal au reste de la phrase. 2° « Malgré cela, il n'y aura point de pauvres parmi vous (créanciers) »; ne craignez pas de vous appauvrir par l'abandon de vos droits. C'est beaucoup mieux, mais cela ne s'accorde ni avec ואתה לא תעבט (v. 6), ni surtout avec אפס כי qui signifie constamment *toutefois*. *V.* Nold. *h. v.* et n. 509. — Sur אביון, *V. inf.* note 5.

(1) La loi de Dieu en général; *ou* la présente loi, dans le dernier système de la note précédente.

(2) Litt. t'a béni, ou plutôt t'aura béni. כי a peut-être ici le même caractère que nous avons remarqué Ex. p. 219, n. 8. — « Comme il te l'a promis » par mon organe, au v. 4 et ailleurs.

(3) Tu seras assez riche pour prêter, même à beaucoup d'étrangers; cf. XXVIII, 12. העביט, prêter sur gage; ce qui prouve, ainsi que le v. 8 ci-après, que les créances de cette nature sont également annulées par l'année sabbatique. Toutefois, selon les rabbins, il n'en serait ainsi que pour les prêts hypothécaires, non pour ceux qui ne reposent que sur une garantie mobilière (משכון); *V.* Mischnah *l. c.*

(4) Allusion au pouvoir moral et même coactif du créancier sur son débiteur, qui peut devenir son esclave en cas d'insolvabilité. Cf. Prov. XXII, 7; Is. L, 1, et *inf.* 12. Le contexte ne permet pas de prendre « peuples » à la lettre et de songer ici à une domination politique, comme l'ont fait Ibn-Ezra et autres.

(5) Remarquez le rapport étymologique : אביון de אבה, désirer; *indi-*

toute cette loi [1] que je t'impose en ce jour. 6. *Car alors* l'Éternel ton Dieu te bénira [2] comme il te l'a promis; et tu pourras prêter à bien des peuples [3], mais tu n'emprunteras point; et tu domineras sur bien des peuples [4], mais on ne dominera pas sur toi.

7. » Que s'il y avait chez toi un indigent [5], — quelqu'un de tes frères [6], — dans l'une de tes villes, au pays que l'Éternel ton Dieu te destine; n'endurcis point ton cœur, ne ferme [7] point ta main à ton frère nécessiteux. 8. Ouvre plutôt, ouvre-lui [8] ta main! prête-lui en raison de ses besoins [9], de ce qui peut lui manquer! 9. Garde qu'une pensée ignoble [10] ne surgisse en ton

gent de *indigere*, avoir besoin... אביון, דל, עני désignent également le pauvre ou le nécessiteux, non pas, quoi qu'on en dise, à divers degrés, mais sous divers aspects. אביון le représente au point de vue des *besoins*, דל sous le rapport du *dénuement*, עני eu égard à l'*humilité*, à l'*infériorité* sociale. Ce sont là, du moins, les sens primitifs, tels que les indique la dérivation respective. Il est bon d'ajouter, avec Homberg (dans le *Kôrém*), que la pauvreté et même l'indigence sont choses essentiellement relatives, de même que la richesse. Elles dépendent moins de la quotité des biens que du caractère de l'individu, de son tempérament, de ses habitudes acquises. En ce sens, il peut y avoir des indigents, même chez un peuple « que l'Éternel aura béni »; Moïse a pu prévoir cette indigence (*inf.* 11), et le Talmud étendre l'aumône ou le prêt jusqu'au superflu, qui dans certains cas est le nécessaire : *V.* Raschi et Talm. tr. *Kethoubh.* 67 *b*; cf. Maïm. *G. des ég.* III, 12.

(6) מאחד אחיך, sorte d'hypallage, pour אחד מאחיך; cf. Onqelos. *V.* aussi Winer, *Lexic. man.*, pp. 565 et 1057.

(7) קפץ, congénère à קמץ, קבץ, קמט, signifie proprement Ramasser, serrer; de là, au pïél, *sauter*, parce qu'on se pelotonne avant de s'élancer. De même en arabe. — Remarquez que Moïse ne dit pas : Si un pauvre t'implore, mais simplement : S'il y a un pauvre. Il ne faut pas seulement accueillir sa requête, il faut la prévenir s'il est possible.

(8) La répétition du verbe, ici et plus loin, indique, selon le Talmud (Siphrê *h. l.* et *B. Mets.* 31 *b*), qu'on doit venir en aide au pauvre, à l'emprunteur, à l'esclave libéré, en toute circonstance et autant de fois qu'il est nécessaire. Ces répétitions, du reste, sont particulièrement fréquentes dans le présent chapitre et lui donnent quelque chose d'oratoire.

(9) Plus litt. « prête-lui sur gage jusqu'à concurrence de son déficit », s'il n'accepte pas un secours gratuit ou une simple créance chirographaire. *V. sup.* 6, n. 3.

(10) בליעל semble séparé violemment de דבר. Cela s'explique assez bien si l'on prend ce mot dans son sens abstrait (*sup.* p. 162, n. 1), mot à mot :

פֶּן־יִהְיֶה דָבָר עִם־לְבָבְךָ בְלִיַּעַל לֵאמֹר קָרְבָה שְׁנַת־
הַשֶּׁבַע שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה וְרָעָה עֵינְךָ בְּאָחִיךָ הָאֶבְיוֹן וְלֹא
תִתֵּן לוֹ וְקָרָא עָלֶיךָ אֶל־יְהוָה וְהָיָה בְךָ חֵטְא: 10 נָתוֹן
תִּתֵּן לוֹ וְלֹא־יֵרַע לְבָבְךָ בְּתִתְּךָ לוֹ כִּי בִּגְלַל הַדָּבָר הַזֶּה
יְבָרֶכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל־מַעֲשֶׂךָ וּבְכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ:
11 כִּי לֹא־יֶחְדַּל אֶבְיוֹן מִקֶּרֶב הָאָרֶץ עַל־כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ

« Garde-toi qu'une parole n'existe dans ton cœur, une bassesse *ou* iniquité, savoir... » On peut aussi suppléer דְּבַר בליעל, comme Ps. XLI, 9, CI, 3; et Gesenius a même lu ainsi par erreur (Handw. v° בליעל).

(1) « L'année des sept », à peu près comme en français *l'an VII*, pour : la septième année. — Il résulte de ce passage : 1° que, malgré nos observations précédentes et celles du Talmud, qui restent vraies en thèse générale, la pensée directe de ce paragraphe, comme du précédent, est celle du désintéressement dans le *prêt*, non dans l'*aumône*; 2° que le privilége de l'année sabbatique, à l'égard des créances, paraît applicable à l'année entière, comme ses autres priviléges, et non uniquement à son expiration (*sup.* I, note), autrement le texte ne dirait pas ici « la septième année », mais « la *fin* de la septième année »; 3° qu'il est question d'un emprunt fait aux approches de l'année sabbatique, parce que cette demande tardive et à courte échéance, donnant moins de latitude au débiteur pour se libérer, doit en effet rencontrer plus de résistance de la part du capitaliste. Bien qu'elle donne aussi plus beau jeu aux emprunteurs de mauvaise foi, Moïse ne veut pas qu'on se préoccupe de ces craintes. L'intérêt doit se taire quand l'humanité parle. Ton frère est pauvre, tu peux le secourir, donc tu le dois, — le *prêt* dût-il n'être pas remboursé et devenir ainsi une *donation*. (De là peut-être תתן pour תלוה, 9 et 10.) — La prévision de Moïse s'est réalisée. Sous le second temple, l'année sabbatique (même lointaine, à ce qu'il paraît) était devenue l'épée de Damoclès des capitalistes, qui fermaient leur bourse aux pauvres. C'est alors que Hillel, choisissant de deux maux le moindre, autorisa l'expédient judiciaire connu sous le nom de *prosbol* ou *prosboul* (προσβολή ou πρὸς βουλή), qui paralysait l'action de la loi sabbatique; mesure illégale en apparence, mais justifiée par le Talmud (*Ghitt.* f. 36, cf, Mischn., *l. c.* et *Péah*, III, 6). *V.* à ce sujet Munk, *Palest.* p. 211; Grætz, III, p. 213, rectifié par Jost, Gesch. des Judenth. I, p. 26; Trénel, *Vie de Hillel*, p. 50 (30 du tirage à part), page intéressante et instructive, à part de légères inexactitudes.

(2) Litt. et ton œil serait mauvais, malveillant... Le défaut de charité sous toutes ses formes, envie, inhumanité, avarice, sécheresse de cœur,

cœur, cette pensée « que la septième année [1], l'année de rémission approche », et que, sans pitié [2] pour ton frère nécessiteux, tu ne refuses de le secourir... Il se plaindrait de toi au Seigneur, et tu serais condamné [3]. 10. Non! il faut lui donner, et lui donner sans que ton cœur le regrette [4]; car, pour prix de cette conduite, l'Éternel ton Dieu te bénira dans ton labeur [5] et dans toutes les entreprises de ta main. 11. Or, il y aura toujours des nécessiteux dans le pays [6]; c'est pourquoi je

s'appelle en hébreu, surtout dans le Talmud, עין רעה (cf. *inf.* XXVIII, 54, 56; Prov. XXIII, 6, XXVIII, 22), comme la charité active, libéralité, indulgence, pitié, se nomme עין טובה (*ib.* XXII, 9, *V. sup.* VII, 16, n. 2). — ורעה, passé de רוע, barytone à cause de la gutturale qui suit, ou plutôt (*V.* II Sam. XIX, 8) à cause du *vav* conversif.

(3) Condamné toujours, mais plus sévèrement encore si ta victime se plaint, dit avec raison Raschi d'après le Talmud. Une iniquité *criante* veut une répression énergique. Cf. *inf.* XXIV, 15 et Ex. XXII, 22 s. (n. 8). — Litt. et il y aurait en toi un péché; métalepse de l'antécédent pour le conséquent.

(4) « Et que ton cœur ne soit pas mauvais quand tu lui donnes » (c.-à-d. prêtes, *sup.* n. 1); *mauvais*, c.-à-d. chagrin, soucieux, répugnant. Ne donne pas *à contre-cœur*, appréhendant que ce prêt (d'ailleurs toujours gratuit, *inf.* XXIII, 20, 21) ne t'appauvrisse, car etc. Le Biour explique: « Tu ne dois pas lui donner par crainte de la punition divine, mais... » L'esprit de la phrase est bien plutôt: « Tu ne dois pas lui refuser par la crainte de ne pas rentrer dans tes fonds. » — On voit que la nuance est autre que dans רעה עינך v. 9, et le verbe même est différent, la racine étant ici ירע (cf. Is. XV, 4).

(5) מעשך, sing. collectif, comme XIV, 29, etc. — On serait tenté de traduire: « C'est *pour cela* que l'Éternel t'*aura béni* »; tu n'as reçu du bien que pour le répandre. Ainsi entendue, la pensée du texte aurait, sans contredit, plus de noblesse. Mais בגלל ne se confond jamais avec בעבור (*V.* Ex. p. 114, n. 5). Il ne faut pas, d'ailleurs, travestir par de vains artifices de traduction, par des contre-sens volontaires, une idée très-naturelle, très-familière au Pentateuque, et après tout fort innocente, comme nous l'avons remarqué à la fin du ch. XIV.

(6) Ou, comme le propose Nachmanide, « sur la terre » en général, mais sans en excepter la Palestine, comme le prouvent la fin du verset et le contexte. De fait, cette prophétie douloureuse est applicable à tous les temps et à tous les lieux: aux Israélites, parce qu'ils ne furent jamais, ou presque jamais (*V.* Sforno), dans les conditions du v. 5, comme Moïse le redira plus d'une fois encore; aux hommes en général, et aux Israélites comme tels, parce que l'humanité éprouve toujours des besoins et des désirs, et, son but à peine atteint, en poursuit un autre. Or, c'est là ce qui

לֵאמֹר פָּתֹחַ תִּפְתַּח אֶת־יָדְךָ לְאָחִיךָ לְעֲנִיֶּךָ וּלְאֶבְיֹנְךָ
בְּאַרְצֶךָ׃ ס 12 כִּי־יִמָּכֵר לְךָ אָחִיךָ הָעִבְרִי אוֹ
הָעִבְרִיָּה וַעֲבָדְךָ שֵׁשׁ שָׁנִים וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת תְּשַׁלְּחֶנּוּ
חָפְשִׁי מֵעִמָּךְ׃ 13 וְכִי־תְשַׁלְּחֶנּוּ חָפְשִׁי מֵעִמָּךְ לֹא תְשַׁלְּחֶנּוּ
רֵיקָם׃ 14 הַעֲנִיק תַּעֲנִיק לוֹ מִצֹּאנְךָ וּמִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ
אֲשֶׁר בֵּרַכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ תִּתֶּן־לוֹ׃ 15 וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד
הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּפְדְּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ עַל־כֵּן אָנֹכִי
מְצַוְּךָ אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה הַיּוֹם׃ 16 וְהָיָה כִּי־יֹאמַר אֵלֶיךָ
לֹא אֵצֵא מֵעִמָּךְ כִּי אֲהַבְךָ וְאֶת־בֵּיתֶךָ כִּי־טוֹב לוֹ עִמָּךְ׃

11. לעניך, בל״ם ל׳ רפה — ולאבינך, כ״ם בלי מתג

constitue la véritable indigence. Et cette misère, le Messie lui-même ne la tarira point, car elle est la source féconde de deux grands biens, qui la rachètent : la charité et le travail.

(1) « A ton pauvre et à ton nécessiteux », même étranger, s'ils habitent « ton pays » (גר תושב). — לעניך étant au singulier, comme l'observe Raschi, le ségol est une anomalie, due sans doute à la dureté de la forme לַעֲנִיֶּךָ (לעניך), qui du reste ne se rencontre jamais. Qimchi l'attribue à tort à la pause insignifiante du *tebhir* (V. *Mikhlôl*, f. 174 *a*, éd. Rittenb.).

(2) La femme, par son père, pendant sa minorité (Ex. XXI, 7) ; l'homme, et peut-être aussi la femme, par l'autorité judiciaire ou par eux-mêmes, en cas de vol non réparé, d'insolvabilité ou d'indigence (*ib.* 2, XXII, 3 et Lév. XXV, 39, *V.* les notes). Toutefois, les rabbins n'admettent pas que la femme soit vendue pour vol ou puisse aliéner elle-même sa liberté : *V.* Mischn. *Sôtah*, III, 8 ; *Mekhilt.* sur Ex. XXI, 7. — Aux faits déjà connus, le présent paragraphe ajoute les dispositions charitables des vv. 13-15 et 18, et c'est par là qu'il se rattache à l'esprit des lois précédentes. — Le texte porte *T'est vendu, Il te servira*, etc., sing. masc., selon l'usage hébraique.

(3) Par cette répétition, en apparence oiseuse, le Législateur semble dire : En lui rendant la liberté, tu n'as pas encore tout fait ; tu n'es pas quitte envers lui. Cf. 18.

(4) C.-à-d. de ton blé et de ton vin. Ce sont évidemment les provisions du retour ; intention que les Septante et la Vulgate ont très-bien saisie en traduisant : ἐφοδιον ἐφοδιασεις..., *dabis* VIATICUM *de gregibus*, etc. Du reste,

te le recommande, — ouvre, ouvre ta main à ton frère, au pauvre, au nécessiteux [1] qui sera dans ton pays!

12. » Si un Hébreu ton frère ou une femme hébreue te sont vendus [2], ils te serviront six ans; et la septième année tu les renverras, libres, de chez toi. 13. Or, en libérant cet *esclave* de ton service [3], ne le renvoie pas les mains vides, 14. Mais donne-lui, en gratification, *quelque chose* de ton menu bétail, de ta grange et de ton pressoir [4]; ce dont l'Éternel ton Dieu t'aura favorisé, fais-lui-en part [5]. 15. Souviens-toi que tu fus esclave au pays d'Égypte, et que l'Éternel ton Dieu t'a affranchi [6]... C'est pourquoi je te donne aujourd'hui ce commandement. 16. Il peut arriver que *l'esclave* te dise [7]: « Je ne veux point te quitter », attaché qu'il sera à toi et à ta maison, parce qu'il aura été heureux chez toi [8];

le sens exact de הענק, dont la racine a quelque rapport et avec ענן et avec טען, n'est pas bien déterminé.—Les frères Szanto, dans leur excellent commentaire מגלי עולמות, font des réflexions très-justes sur l'*esclavage* mosaïque comparé à celui des autres législations. Nous en recommandons la lecture; mais nous devons relever l'erreur, du reste assez commune, par laquelle ils confondent la septième année de l'esclavage (v. 12) avec l'année sabbatique, *schemittah*. Ce n'est pas cette dernière, c'est le jubilé, qui émancipe de plein droit l'esclave, quelle qu'ait été la durée de son service.

(1) Samar. כאשר pour אשר; de même les Septante. Ils expliquent: « Donne-lui *selon que* l'Éternel etc. », ce qui porte sur la quotité, sur la proportion des présents, tandis que la leçon massoréthique porte plutôt sur leur nature. Cf. Talm. *Qiddousch.* 17 *a* et *b*; *inf.* XVI, 10, etc.

(2) Cet hémistiche renferme deux motifs : celui de l'expérience personnelle, qui doit nous rendre plus sensibles à une situation subie par nous-mêmes; et celui de la reconnaissance pour notre divin Libérateur, qui protége les infortunés et qui l'a prouvé par notre émancipation. Le stimulant des souvenirs personnels est souvent invoqué par Moïse: *V.* par ex. *sup.* X, 19 (note), et, comme rapprochement plus direct, *inf.* XVI, 11, 12, etc. C'est encore, en partie du moins, sur ce double motif qu'il s'est appuyé dans le Décalogue, pour justifier le repos hebdomadaire accordé à l'esclave (*sup.* V, 14, 15).

(3) Litt. Il arrivera (que), s'il te dit etc..., tu prendras (v. 17)...

(4) Cela revient à dire qu'il doit énoncer lui-même cet « attachement », comme l'indique l'Exode *l. c.* 5, et comme l'exige strictement le Talmud. Or, l'esclave ne s'attachera à son maître que s'il est « heureux chez lui. » Ces mots révèlent la tactique du Législateur; et bien que, comme nous

17 וְלָקַחְתָּ אֶת־הַמַּרְצֵעַ וְנָתַתָּה בְאָזְנוֹ וּבַדֶּלֶת וְהָיָה לְךָ
עֶבֶד עוֹלָם וְאַף לְאֲמָתְךָ תַּעֲשֶׂה־כֵּן: 18 לֹא־יִקְשֶׁה בְעֵינֶיךָ
בְּשַׁלֵּחֲךָ אֹתוֹ חָפְשִׁי מֵעִמָּךְ כִּי מִשְׁנֶה שְׂכַר שָׂכִיר
עָבָדְךָ שֵׁשׁ שָׁנִים וּבֵרַכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל אֲשֶׁר
תַּעֲשֶׂה: פ

*19 כָּל־הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִוָּלֵד בִּבְקָרְךָ וּבְצֹאנְךָ הַזָּכָר תַּקְדִּישׁ

* שביעי V. 18. משנה, כ"מ משנה, ע' הערתנו

l'avons dit (*l. c.* 6, n. 4), loin d'encourager l'esclavage volontaire, il le stigmatise par la perforation de l'oreille, il est impossible, ici encore, de méconnaître sa bénignité pour l'esclave. Moïse veut engager le maître, par son propre intérêt, à bien traiter son serviteur. Celui-ci a le droit de réclamer sa liberté au bout de six ans, mais la reconnaissance pourra l'enchaîner au foyer d'un bon maître.

(1) « Tu (le) mettras dans son oreille et dans la porte. » *Voir* une tournure semblable I Sam. XVIII, 11 et XIX, 10.

(2) D'après le sens naturel, cette phrase se réfère à ce qui précède immédiatement, au moins quant à la prolongation de servitude; elle s'y réfère bien plutôt qu'au v. 14, qui est éloigné et qui d'ailleurs, applicable déjà à la femme puisqu'il est sous la dépendance du v. 12 (העברי או העבריה), rend une nouvelle mention inutile. Cependant, selon le Talmud et la plupart des exégètes, la présente assimilation ne porte que sur le *présent d'adieu*, העניק תעניק; et cela, soit à cause des termes impératifs de l'Exode (את אשתי, cf. Maïm. *M.-T.* IV, *hilkh. Abhad.* III, 13), soit à cause des vv. 7-11 du même passage, pris dans leur sens apparent. Mais dans ce cas, l'hémistiche qui nous occupe, au lieu d'être annexé au v. 17, doit se rattacher au verset suivant; et c'est ce que les prosodistes auraient dû faire, s'ils ont partagé l'opinion commune.

(3) « Que ce ne soit pas pénible à ton œil quand tu le renvoies etc. » L'usage préfère בעיניך. Ou le mot est ici défectif, ou bien la locution exprime une nuance particulière, analogue à ורעה עינך v. 9. — « L'accent de בשלחך est le conjonctif *qadma*, et non le disjonctif *paschta*; il doit donc se placer à droite (lisez : au milieu) de la lettre, et non à gauche. » (*Or tôrah.*)

(4) משנה à l'état construit, comme Gen. XLIII, 15 et Jér. XVII, 18. On peut le justifier par l'ellipse (משנה כשכר ש', cf. Onq.) ou par une inversion : שכר ש' משנה, « le salaire... porté au double. » Plusieurs éditions ont régulièrement משנה — La phrase hébraïque est obscure, et

17. Alors tu prendras un poinçon, tu en perceras son oreille sur la porte [1], et il restera ton esclave indéfiniment. — Tu en useras de même pour ta servante [2].
18. Qu'il ne t'en coûte pas trop de le renvoyer libre de chez toi [3], car *il a gagné* deux fois le salaire d'un mercenaire en te servant six années [4]; et l'Éternel ton Dieu te bénira dans toutes tes entreprises [5].

* 19. » Tous les premiers-nés de ton gros et de ton menu bétail, — les mâles, — tu les réserveras [6] à

* 7me Paraschah.

aucune version n'est entièrement satisfaisante. Celle des Septante et de la Vulgate est simplement absurde. Raschi : « car il t'a servi deux fois autant qu'un mercenaire », qui n'est engagé que pour le jour, tandis que l'esclave est exploité même la nuit (*V.* Siphrê et *Qiddousch.* 15 *a*). Mais il faudrait effacer שכר ou le remplacer par עבדת. Ibn-Ezra : « car il t'a servi six ans, le double du louage d'un mercenaire », dont le service normal n'est que de trois ans, d'après Is. XVI, 14. Mais ce dernier passage est mal compris, *V.* d'ailleurs *ib.* XXI, 16 ; et de plus, שכר serait impropre. Raschbam construit ainsi : « Ne trouve pas dur, quand tu le renverras libre, qu'il t'ait servi six ans pour un salaire double de celui d'un mercenaire (*double*, vu la surpaye du v. 14) ; car l'Éternel, en compensation, te bénira etc. » Mais alors, c'est de cette surpaye et non du *renvoi* que Moïse devait parler ; en outre, sa quotité est facultative et, en tout cas, ne paraît pas élever le salaire jusqu'au *double*. Néanmoins, ce système est plus conforme que les précédents, non à l'accentuation (qui ne prouve ni pour ni contre, quoi qu'en dise le Biour), mais peut-être à la logique ; car on pourrait objecter aux autres systèmes que, si l'esclave a travaillé plus que le mercenaire, il a dû être payé en conséquence. Enfin, Luzzatto propose : « Car double (aurait été) le salaire d'un mercenaire (qui) t'aurait servi six ans » et qui, ayant d'ordinaire un ménage à nourrir, cote son travail plus cher... Plus cher soit, mais pourquoi précisément le double ? Puis, l'esclave ne peut-il pas, lui aussi, avoir de la famille, et cette famille n'est-elle pas à la charge du maître (Ex. XXI, 3) ? Enfin, cette traduction en elle-même est dure et martelée. — Aucun système n'échappant donc aux objections, nous avons adopté, en les combinant et en les modifiant, l'exégèse de Raschi et celle d'Ibn-Ezra, qui ont du moins le mérite de la simplicité.

(5) Le premier motif était tiré du passé, celui-ci l'est de l'avenir. Il faut peut-être suppléer : « Quant à la gratification que je t'impose en sus, ne la regrette pas non plus, car l'Éternel etc. » — On doit à un jeune rabbin, M. Zadoc Kahn, un travail remarquable et complet sur l'*Esclavage selon la Bible et le Talmud*.

(6) Sens apparent : « tu les consacreras. » Mais il n'est pas besoin d'une consécration spéciale, et une consécration à tout autre titre est interdite :

לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲבֹד בִּבְכֹר שׁוֹרְךָ וְלֹא תָגֵז בְּכֹר
צֹאנֶךָ : 20 לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ תֹאכְלֶנּוּ שָׁנָה בְשָׁנָה
בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה אַתָּה וּבֵיתֶךָ : 21 וְכִי־יִהְיֶה בּוֹ
מוּם פִּסֵּחַ אוֹ עִוֵּר כֹּל מוּם רָע לֹא תִזְבָּחֶנּוּ לַיהוָה
אֱלֹהֶיךָ : 22 בִּשְׁעָרֶיךָ תֹּאכְלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו
כַּצְּבִי וְכָאַיָּל : 23 רַק אֶת־דָּמוֹ לֹא תֹאכֵל עַל־הָאָרֶץ
תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם : פ

טז — 1 שָׁמוֹר אֶת־חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַיהוָה
אֱלֹהֶיךָ כִּי בְחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם

Lév. XXVII, 26 et note. Le sens vrai est donc : « tu les traiteras *ou* considéreras comme saints... », tellement que לא תעבד וג׳, c.-à-d. que tu n'as le droit d'en tirer aucun profit.— Les ch. XII et XIV avaient roulé principalement sur la nécessité d'un sanctuaire unique et sur les diverses occasions qui nous y appellent. Après l'interruption motivée du ch. XV, Moïse revient sur ce sujet et traite successivement, à ce même point de vue : 1° des premiers-nés, dont il n'avait encore parlé qu'incidemment (XII, 6 et 17 ; XIV, 23) ; 2° des trois fêtes annuelles (XVI, 1-17), qui exigent également la présence des fidèles au lieu saint.

(1) Litt. « tu ne travailleras (*ou* ne laboureras) point avec le premier-né de ton taureau *ou* de ta vache », שור étant épicène. Communément : de ton *bœuf*. Mais le bœuf n'engendre point. — « Ta brebis », plus exactement Ta menue bête, brebis ou chèvre. Cf. Nomb. XVIII, 15-18 et notes.

(2) C.-à-d., selon le sense naturel, qu'on doit *amener* à la métropole (lors d'un des pèlerinages annuels ?) tous les premiers-nés mâles engendrés dans l'année, et les donner à un pontife pour qu'il les *consomme*. Malgré la disparate des sujets (*V.* XII, 17, n. 7), ce dernier verbe, dans le texte, s'adresse nécessairement au pontife. On peut le justifier jusqu'à un certain point par l'attraction du v. 22, où תאכלנו est applicable même au laïque.

(3) Même survenu depuis la naissance. (*Talm.*) — מום רע n'est pas un pléonasme. מום est un défaut quelconque ; מום רע, un défaut notable, essentiel, une infirmité. — תזבחנו, forme emphatique ou euphonique, pour תוכחנו. Ce verbe, dit M. Cahen, « signifie ici, non *immoler pour un sacrifice*, mais *égorger pour s'en nourrir*. » C'est le contraire qu'il fallait dire, et sa traduction dit en effet le contraire.

l'Éternel ton Dieu ; tu ne feras point travailler le premier-né de ton taureau [1], et tu ne tondras point celui de ta brebis. 20. C'est devant l'Éternel ton Dieu, à l'endroit qu'il aura choisi, que tu le consommeras annuellement [2], toi et ta famille. 21. Que s'il a un défaut, *tel que* boiteux ou aveugle, ou quelque autre vice grave [3], ne l'immole pas à l'Éternel ton Dieu ; 22. Consommé-le dans tes villes [4] — l'homme pur et l'impur indistinctement [5] — comme le chevreuil et le cerf. 23. Seulement, tu n'en mangeras point le sang ; tu le répandras à terre comme de l'eau.

Ch. XVI, 1. « Prends garde au mois de la germination [6], pour célébrer la Paque en l'honneur de l'Éternel ton Dieu ; car c'est dans le mois de la germination que l'Éternel ton Dieu t'a fait sortir d'Égypte, la nuit [7].

(1) Expliquez : « Tu ne *dois* pas l'immoler..., mais tu *peux* le consommer... » Même le laïque, même le non-Juif, selon plusieurs talmudistes *et* Maïmonide.

(2) « L'impur et le pur ensemble. » Pour ce verset et le suivant, cf. XII, 15, 16. — Le Biour blâme ici trop sévèrement deux scolies d'Ibn-Ezra. Il est évident que ce dernier entend par מקום non le *sanctuaire* même, mais la ville qui en est le siége. D'un autre côté, Ibn-Ezra repousse avec raison l'opinion qui attribue au laïque la propriété de la bête vicieuse. Elle appartient incontestablement au prêtre, et le laïque, de l'aveu même du Biour, ne peut en jouir que moyennant finance.

(3) Autrement, des épis mûrs *ou* mûrissants ; depuis, le mois de niçân. *V.* Ex. XIII, 4 et note. Il faut « prendre garde », faire attention à ce mois, se préoccuper de sa date, pour ne pas oublier de « célébrer la Pâque » dont il ramène l'anniversaire. חדש se traduirait plus justement par *néoménie*, n'était le second hémistiche, où on ne peut lui donner cette acception. — Nous venons de dire (XV, 19, n. 6) à quel point de vue Moïse reparle des solennités annuelles, déjà traitées notamment Lév. XXIII et Nomb. XXVIII, XXIX ; point de vue qui permet ou nécessite quelques détails nouveaux, mais qui dispense d'en consigner d'autres, tels que la *date* précise de chaque fête. Cf. *inf.* p. 195, n. 5.

(7) C'est ce qui résulterait en effet du contexte apparent de l'Exode, XII, 29 s. ; mais *V. ib.* n. 5. Toutefois, c'est bien dans la nuit pascale, comme l'indique le même passage, que les Hébreux sortirent de l'esclavage, sinon du pays. D'ailleurs, l'institution de la Pâque, et même son nom hébreu, sont dus au miracle *nocturne* des premiers-nés, lequel détermina la sortie d'Égypte. — Plusieurs rapportent ויצאך לילה à פסח, relation improbable et contraire aux accents. Mendelssohn : *en une nuit ;* sens élégant, mais repoussé par la langue comme par l'histoire.

לָיְלָה׃ 2 וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר בַּמָּקוֹם
אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם׃ 3 לֹא־תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ
שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל־עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן
יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת־יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ
מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ׃ 4 וְלֹא־יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל־גְּבֻלְךָ
שִׁבְעַת יָמִים וְלֹא־יָלִין מִן־הַבָּשָׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בָּעֶרֶב
בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן לַבֹּקֶר׃ 5 לֹא תוּכַל לִזְבֹּחַ אֶת־הַפֶּסַח

(1) פסח, que nous avons pu, v. 1, appliquer à la *fête* de Pâque, ne peut ici désigner que la *victime* ou les victimes pascales, ce qui en est l'acception biblique ordinaire. Or, ceci semble contredire l'Exode *l. c.* 3-5, qui exclut le gros bétail. Plusieurs pensent, avec la Vulgate, que Moïse permet en effet l'une ou l'autre sorte d'animaux, que de même le mode de cuisson lui est indifférent (*inf.* 7), et que les rites de la pâque égyptienne ne préjugeaient pas pour ceux de l'avenir ; opinion mentionnée par Ibn-Ezra (Ex. *l. c.* et *h. l.*), et reprise de nos jours par Luzzatto dans le *Mischtaddél*. Ce système s'accorde mal avec la grammaire (ובקר, non או בקר), avec le verset suivant (n. 2), et surtout avec la tradition, qui ne comprend pas ces deux points parmi les particularités de la pâque égyptienne (Ex. p. 111, n. 11). Ibn-Ezra y oppose encore la tirade II Chr. xxxv, 7-9, mais elle n'est pas assez claire pour être décisive. Restent les versions orthodoxes des Targoumistes et des commentateurs rabbiniques, qui toutes, selon nous, laissent à désirer, surtout eu égard au v. 3. Celle de Mendelssohn (zum Feste Pessach...) s'y accommode mieux ; mais la syntaxe biblique ne tolère pas פסח pour בפסח. Quant à nous, nous estimons que פסח est un nom collectif (*les victimes pascales*), développé par צאן ובקר, en ce sens que la première victime, la *pâque* proprement dite, est essentiellement du menu bétail, et que les suivantes (Nomb. xxviii, 19 s. et Lév. p. 304, n. 1) sont tirées de l'une et de l'autre catégorie. *V.* aussi la note *inf.* 8.

(2) עליו, *avec lui*, ou plutôt *pour lui*, pour l'accompagner ; comparez, en sens inverse, על מצות, Nomb. ix, 11. Mais à quoi se rapporte l'affixe ? Naturellement à פסח ; et comme il va être question de « sept jours », nous en concluons que ce mot désigne, non l'agneau pascal, mais toutes les offrandes de Pâque en général (note précédente). Dans les autres systèmes, עליו ne peut signifier qu'*avec cela* et se rapporterait, quoique au singulier, à plusieurs substantifs à la fois.

(3) Par leur sécheresse, leur dureté, leur apparence chétive, ils rappellent notre misère et notre oppression, indépendamment du motif qui suit. —

2. Tu immoleras la pâque à l'Éternel ton Dieu, — du menu et du gros bétail[1], — dans le lieu que l'Éternel aura choisi pour y fixer son nom. 3. Tu ne dois pas manger de pain levé avec ces *victimes*[2], — durant sept jours tu mangeras avec elles des azymes, pain de misère[3]; car c'est avec précipitation que tu as quitté le pays d'Égypte[4], et il faut que tu te souviennes, tous les jours de ta vie[5], du jour où tu as quitté le pays d'Égypte. 4. Qu'on ne voie pas de levain chez toi[6], dans tout ton territoire, durant sept jours; et qu'il ne reste rien, le lendemain, de la chair du sacrifice offert le soir du premier jour[7]. 5. Tu ne pourras pas immoler la pâque

On connaît le לחמא עניא de la Haggadah (cf. Pseudoj.); mais il faut observer qu'il répond mieux à לחם עני, pain *misérable*, opposé au מצה עשירה du Talmud. Le mot hébreu doit se rendre par לחמא דענוותא ou, comme dans Onqelos, par לחם עני (*al.* עני).

(1) *V.* Ex. XII, 38-39, d'où il résulte que ce motif se rapporte plutôt à מצות qu'à לחם עני. Dans tous les cas, l'incise suivante למען וגו' ne pouvant avoir trait qu'au premier hémistiche, la vraie place de l'*athnach* serait ici. Il nous paraît donc certain que les prosodistes ont supposé une interversion dans les deux derniers membres : « Afin que tu te rappelles le jour où etc.; car (ou que) c'est avec précipitation, etc. » C'est en effet ce qu'exige la logique, et c'est en ce sens que nous traduisons.

(2) C.-à-d. chaque année. (*Ibn-Ez.*) Ou plutôt, tout le temps de ton existence, c.-à-d. de *votre* existence, car c'est toujours au *peuple* que Moïse s'adresse, même pour les devoirs individuels. De là aussi, v. 4, גבלך pour ביתך; v. 7, לאהליך au pluriel, etc. — La loi orale (Mischn. *Berakh.* I, 5, cf. *Haggad.* de Pâque) fonde sur ce verset l'obligation de rappeler formellement chaque jour, matin et soir, le bienfait de la sortie d'Égypte, et elle affecte à cette commémoration le troisième paragraphe du Schema (*sup.* VI, 4, note). Il est vrai que הזכר n'est pas synonyme de הזכיר, ni *se rappeler* de *rappeler*. Mais le Talmud a très-bien compris que le souvenir, pour être efficace et durable, a besoin d'être matérialisé par la parole. Ce n'en est pas moins une faute de dire זכר pour הזכיר, *mentionner*, comme on le fait dans l'hébreu moderne, par une imitation, inconsciente peut-être, du latin *meminisse* et de l'allemand *gedenken*.

(3) Propr. à toi, c.-à-d. t'appartenant; cf. Ex. XII, 19 et XIII, 7. — שאר, pâte *aigrie*, employée comme ferment; d'où l'allemand *sauer* et le français *sur* (acide).

(7) Paraît analogue à Ex. XII, 10 et Nomb. IX, 12; mais alors il faut admettre בין הערבים = ערב (Ex. *ib.* 6), et הראשון = *précédent*

בְּאַרְצֶךָ שֶׁעֲרֶיךָ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ׃ 6 כִּי אִם־אֶל־
הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם תִּזְבַּח
אֶת־הַפֶּסַח בָּעֶרֶב כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם׃
7 וּבִשַּׁלְתָּ וְאָכַלְתָּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בּוֹ
וּפָנִיתָ בַּבֹּקֶר וְהָלַכְתָּ לְאֹהָלֶיךָ׃ 8 שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל
מַצּוֹת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצֶרֶת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה

V. 6. אם, כ״ח בלי מ״מ.

(comme *ib.* 15); car le « premier jour » serait le 15 niçân' et non le 14. Le premier point nous paraît pleinement confirmé par le v. 6 ci-après; le second est plus douteux, et nous serions tenté d'expliquer לִיוֹם = בְּיוֹם, « la veille du premier jour. » Quoi qu'il en soit, Raschi préfère construire : « Qu'il ne reste rien, le lendemain du premier jour, de la chair... » (cf. Talm. *Peçach.* 71 *ab*). Cette hypothèse s'appliquerait, non à l'agneau pascal, mais à la *chaghigah*, qu'on pouvait effectivement consommer jusqu'au lendemain du premier jour, c.-à-d. jusqu'au 16 niçân' au matin, exclusivement. Mais ce système est forcé et contraire à l'accentuation. Moins naturel encore est celui de Mendelssohn, qui donne au verbe זבח, ici et v. 6, une extension inconnue dans la langue. En tout état de cause, il faut convenir que ce verbe, accompli à בערב, offre quelque chose de singulier, à peu près comme son alliance avec רם Ex. XXIII; 18.

(1) אל, indiquant mouvement, est impropre; mais l'anomalie n'est pas sans exemple, et peut-être fait-elle allusion ici au *voyage* qu'on doit faire à la ville sainte : cf. *sup.* XII, 5, etc. Quant à שם, qui semble inutile, il sert à mieux accentuer l'idée, ou bien, si l'on n'a pas égard aux accents, il se joint à לשכן שמו, comme *ib.* 11, *inf.* 11, etc.

(2) Quant aux sacrifices des jours suivants, dont nous avons parlé au v. 2, *Voir* ci-après n. 5. — כבוא השמש; litt: *comme le soleil se couchera*, s'applique très-bien, soit à la durée entière de ce coucher, depuis le déclin du soleil jusqu'au crépuscule, soit à ce dernier comme limite extrême, et se concilie ainsi sans difficulté, tant avec notre בערב qu'avec les données de l'Exode. Pour la fin du verset, nous l'expliquons comme Ibn-Ezra, qui ne s'écarte nullement de l'accent; quoi qu'en dise le Biour. מועד צ׳ מ׳ n'est pas *subordonné* comme apposition à כבוא השמש, il lui est *coordonné*, l'une et l'autre incise étant le développement de וזבחת וג׳, et le mot « anniversaire » s'appliquant au mois (v. 1), sinon rigoureusement au jour. Rien n'empêche, dans ce système, de laisser l'*athnach* où il est.

(3) C.-à-d. griller, d'après l'Ex. XII, 9, *V. ib.* n. 1. Sans doute, et nonob-

dans quelqu'une des villes que l'Éternel ton Dieu te donnera; 6. Mais uniquement au lieu [1] que l'Éternel ton Dieu aura choisi pour *y* faire résider son nom, — là tu immoleras la pâque sur le soir [2], au coucher du soleil, à l'anniversaire de ta sortie d'Égypte. 7. Tu *la* feras cuire [3] et *la* mangeras en ce même lieu que l'Éternel ton Dieu aura choisi; puis, le lendemain [4], tu pourras t'en retourner dans tes demeures. 8. Six jours tu mangeras des azymes [5]; de plus, le septième jour, *il y aura* une fête dernière pour l'Éternel ton Dieu, — tu ne feras aucun travail.

stant le passage II Chr. xxxv, 13, ce terme, pris absolument, est équivoque, peut-être même inexact; mais il est clair que Moïse, ayant surtout en vue dans ce chapitre la prérogative du sanctuaire central, n'est pas tenu de préciser les points étrangers à son but, et peut s'en référer à ce qu'il a dit ailleurs. C'est ce même motif, comme l'a bien vu Nachmanide, qui justifie les diverses omissions qu'on remarque dans ce chapitre.

(1) « Le matin »; naturellement, le matin du 15 niçân', lendemain du sacrifice pascal. Non que la Loi nous permette, en un jour de fête, un voyage plus ou moins long; mais elle nous autorise à nous éloigner de la ville sainte jusqu'à la distance légale, pour de là continuer notre voyage dès le 16, jour ouvrable. (*Ibn-Ez.*) — C'est précisément le sens de וּפָנִיתָ, qui ne doit pas se confondre avec וְשַׁבְתָּ. Ainsi, le particulier n'est pas tenu d'assister aux sacrifices *publics* de la semaine pascale, s'il n'est retenu par d'autres causes, telles que l'offrande de la chaghigah ou d'une victime votive. — Selon le Talmud (Siphrê et *Chaghig.* 17 *ab*), בבקר signifie le lendemain *de la fête*, ainsi le 16. C'est plus simple, mais peu grammatical.

(2) Sept jours d'après l'Exode, le Lévitique et *sup.* 3; contradiction que le Talmud résout de deux manières: V. Raschi et tr. *Menach.* 66 *a*, *Peçach.* 120 *a*, où l'on conclut que les azymes ne sont obligatoires que la première nuit (Ex. p. 98, n. 2). Selon Mendelssohn, Scholz, etc.: « Après avoir mangé des azymes pendant six jours, il faut *en outre* consacrer le 7e à une fête », sans préjudice de l'obligation des azymes. Mais le premier de ces six jours est aussi une fête; la distinction est donc inexacte. La phrase nous paraît cependant assez simple. Moïse vient de parler du premier jour au verset précédent, et plus distinctement encore v. 4; il ajoute ici: Pendant six jours (encore) on mangera des azymes; seulement, le 7e sera saint (comme l'a été le premier, et à la différence des cinq jours intermédiaires). Notre version, du reste, comporte l'un et l'autre point de vue. — On voit aisément pourquoi il n'est pas question des sacrifices publics de cette période, non plus que dans les fêtes suivantes. L'idée dominante est la consécration du sanctuaire par les trois pèlerinages annuels, et c'est à cette idée que tout se rattache: « Tu dois venir au lieu saint pour immoler la

מְלָאכָה׃ ס 9 שִׁבְעָה שָׁבֻעֹת תִּסְפָּר־לָךְ מֵהָחֵל
חֶרְמֵשׁ בַּקָּמָה תָּחֵל לִסְפֹּר שִׁבְעָה שָׁבֻעוֹת׃ 10 וְעָשִׂיתָ
חַג שָׁבֻעוֹת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ מִסַּת נִדְבַת יָדְךָ אֲשֶׁר תִּתֵּן
כַּאֲשֶׁר יְבָרֶכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ׃ 11 וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר
בִּשְׁעָרֶיךָ וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בְּקִרְבֶּךָ בַּמָּקוֹם
אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם׃ 12 וְזָכַרְתָּ
כִּי־עֶבֶד הָיִיתָ בְּמִצְרָיִם וְשָׁמַרְתָּ וְעָשִׂיתָ אֶת־הַחֻקִּים
הָאֵלֶּה׃ פ

pâque ; mais la pâque entraîne la disparition du pain levé : dès lors on ne doit pas en voir *dans tous tes confins* (v. 4), bien que tu en sois éloigné par le pèlerinage... La cuisson et la consommation de la pâque doivent encore avoir lieu dans la métropole. Tu pourras t'en éloigner dès le lendemain (v. 7) ; mais rentré chez toi, tu n'es dispensé ni de l'obligation des azymes (= de l'abstinence de pain levé, *Talm.*), ni de la célébration du dernier jour (v. 8), bien que tu n'assistes pas à ses sacrifices. » — Sur le sens de עצרת, *V.* la note Lév. p. 303.

(1) « Tu *te* compteras, tu compteras *pour toi* », c.-à-d. comme obligation individuelle (*V.* Lév. XXIII, 15, n. 2) ; ou sens analogue à לך *inf.* 13.

(2) « Dès que la faucille commence dans les blés mûrs... » ; c.-à-d., selon la Tradition, à partir du deuxième jour de Pâque, ouverture *officielle* de la moisson de l'orge, et où l'on apportait au lieu saint la gerbe nouvelle. *V.* les targoumim *h. l.* et Lév. *l. c.* 15-21, avec les notes. Remarquez la symétrie des deux verbes החל, indiquant le synchronisme des deux opérations. — Sur קמה, *V.* Ex. p. 212, n. 6.

(3) Non *la* fête, puisque le texte porte שבעות sans article ; et cela parce que cette fête, quoique déjà nommée Ex. XXXIV, 22 et peut-être Nomb. XXVIII, 26, ne l'a pas encore été dans le chapitre fondamental du Lévitique. Le nom des « Soukkôth », au contraire, y a déjà figuré, aussi reçoit-il l'article (*inf.* 13).

(4) תתן, seconde personne du masculin, ou troisième du féminin. — מסת, état construit (pris comme préposition) du substantif מסה = מכסה ; *V.* les notes Lév. XXVII, 23 et Nomb. XXXI, 28. D'autres tirent מסה, ainsi que מס, de נסה = נשא lever, prélever (cf. Ps. IV, 7 et

9. » Tu dois compter[1] sept semaines : aussitôt qu'on mettra la faucille dans les blés[2], tu commenceras à compter *ces* sept semaines; 10. Puis tu célébreras une fête[3] des Semaines en l'honneur de l'Éternel ton Dieu, à proportion des dons que ta main pourra offrir[4], selon que l'Éternel ton Dieu t'aura béni. 11. Et tu te réjouiras en présence de l'Éternel ton Dieu, — toi, ton fils et ta fille, ton esclave et ta servante[5], le Lévite qui sera dans tes murs, l'étranger, l'orphelin et la veuve qui seront près de toi[6], — dans l'enceinte que l'Éternel ton Dieu aura choisie pour y faire habiter son nom. 12. Tu te souviendras que tu as été esclave en Égypte, et tu observeras fidèlement ces lois[7].

תרומה de רום), ou, plus mal encore, font de מסה un pur aramaïsme avec l'acception de « suffisance » : *V.* les targg. *h. l.* et sur Lév. v, 7. Quoi qu'il en soit, l'idée est évidemment la même que ci-après 17. Il s'agit, non des sacrifices publics, tous déterminés d'avance et qui n'exigent ni l'assistance des laïques ni conséquemment le pèlerinage; mais de la chaghigah et autres offrandes individuelles, obligatoires en principe, facultatives quant à leur nature et à leur quotité.

(1) Si tu veux, développe Raschi, rendre heureux ces quatre premiers, qui sont les *tiens*, songe à réjouir les quatre suivants, mes protégés *à moi*. — Les enfants en bas âge, les femmes et les esclaves, sont dispensés des pèlerinages annuels (*sup.* xiv, 26, n. 7), comme ils le sont en général, les premiers de toute obligation religieuse, les autres des devoirs prescrits à date fixe (זמן גרמא מ"ע). Mais ils doivent avoir leur part des « réjouissances » de la fête; et même le Talmud, fidèle au sens littéral, déclare que s'ils ne sont pas tenus de « paraître » dans le sanctuaire et d'y offrir des sacrifices (*inf.* 16), ils n'ont pas moins le droit et le devoir de participer aux joies de la solennité. Cf. tr. *Peçach.* 109 *a*, etc. Le présent verset, d'ailleurs, paraît impliquer leur présence dans la métropole : לפני ה' א'. — Mais pourquoi l'*épouse* n'est-elle pas mentionnée ici, non plus que dans le Décalogue (v, 14) et les autres passages semblables? Serait-elle comprise dans אתה, par l'analogie du rang, ou dans בתך, par l'analogie du sexe?... *Videant doctiores.*

(2) « Au milieu de toi » : nouvelle preuve, s'il en était besoin, que le prophète s'adresse collectivement au peuple (cf. v. 3, n. 5). — Les mots qui suivent sont le complément de « tu te réjouiras. »

(7) Qui nous commandent (v. 11) de traiter avec bonté et sympathie les esclaves, les Lévites et autres déshérités; cf. xv, 13 et note. De plus, les trois solennités mentionnées ici se rattachent toutes plus ou moins

* 13 חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ
וּמִיִּקְבֶךָ : 14 וְשָׂמַחְתָּ בְּחַגֶּךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ
וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ :
15 שִׁבְעַת יָמִים תָּחֹג לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר
יְהוָה כִּי יְבָרֶכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל־תְּבוּאָתְךָ וּבְכֹל
מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ וְהָיִיתָ אַךְ שָׂמֵחַ : 16 שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה
יֵרָאֶה כָל־זְכוּרְךָ אֶת־פְּנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר
יִבְחָר בְּחַג הַמַּצּוֹת וּבְחַג הַשָּׁבֻעוֹת וּבְחַג הַסֻּכּוֹת וְלֹא
יֵרָאֶה אֶת־פְּנֵי יְהוָה רֵיקָם : 17 אִישׁ כְּמַתְּנַת יָדוֹ כְּבִרְכַּת
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן־לָךְ : ס

* מפטיר V. 15. בכל, ל״ם בכָל — ובכל, ל״ם ובכֹל־
V. 17. אשר נתך, ל״ם אשר־נָתן

directement, par leurs souvenirs, à la sortie d'Égypte. Cette explication cadre mieux avec le pluriel החקים האלה.

(1) « Pour toi. » Tu te plairas à la célébrer, tu la fêteras comme étant *tienne* (בחגך, v. 14), puisqu'elle correspond à la « rentrée » de tes récoltes, ce grand bonheur de la vie agricole. *V.* aussi n. 3 ci-après, et *sup.* 9, n. 1.

(2) C.-à-d. à l'époque habituelle de cette rentrée. *V.* la date précise Lév. XXIII, 34, 39, et cf. Ex. XXIII, 16.

(3) שבעת ימים, complément, soit direct, soit plutôt circonstanciel, de תחג, actif ou neutre. — *V.* 13, לך ; ici, ליי. Ce contraste est remarquable et paraît prémédité. Ce que je te demande *pour toi*, c'est de fêter tes récoltes, le succès de tes travaux ; ce que je te demande *pour Dieu*, c'est de le faire dans la ville où il réside, car c'est à sa protection que tu dois cette prospérité. N'est-ce pas le cas de rappeler ce mot du Talmud (*Peçach.* 68 *b*, *Bétsah*, 15 *b*) : מציו לה׳ וקציו לכם, « Une moitié pour vous, l'autre pour l'Éternel » ?

(4) Peut avoir un double sens : « Parce qu'il t'aura béni etc. » et que tu dois lui en rendre grâce dans sa résidence (note précédente) ; et aussi : « Parce qu'il continuera à te bénir » pour prix de ta gratitude et de ton

* 13. » Tu célébreras[1] la fête des Tentes durant sept jours, quand tu rentreras *les produits* de ton aire et de ton pressoir[2]; 14. Et tu jouiras de ta fête, *et avec* toi ton fils et ta fille, ton esclave et ta servante, — et le Lévite, l'étranger, l'orphelin, la veuve, qui seront dans tes murs. 15. Tu fêteras *ces* sept jours[3] en l'honneur de l'Éternel ton Dieu, dans l'enceinte qu'il aura choisie; car il te bénira[4], l'Éternel ton Dieu, dans tous tes revenus, dans tout le labeur de tes mains, et tu pourras t'abandonner à la joie. 16. *Ainsi*, trois fois l'an, tous tes mâles paraîtront en présence du Seigneur ton Dieu, dans l'endroit qu'il aura élu[5]; — à la fête des Azymes, à celle des Semaines et à celle des Tentes. Et que l'on ne paraisse pas les mains vides en présence du Seigneur; 17. *Mais* chacun selon ses moyens[6], selon les bénédictions que l'Éternel ton Dieu t'aura dispensées[7].

* Maphtir.

obéissance, de sorte que « tu pourras t'abandonner etc. », litt. tu seras exclusivement joyeux. Tu pourras faire trêve aux préoccupations matérielles, au souci du lendemain. Tes travaux sont finis, tes récoltes en sûreté, et si tu n'as donné, dans les fêtes précédentes, qu'un seul jour au sanctuaire, tu peux aujourd'hui lui en donner sept (et même huit, Lév. *l. c.* 36).

(5) *Voir* Ex. XXIII, 14-17; XXXIV, 23, 24, et *sup.* 11, n. 5. Cf. aussi II Chr. VIII, 13, et *inf.* XXXI, 10-12. — Ceci résume l'esprit du chapitre, et explique pourquoi Moïse ne rappelle pas, à côté de ces trois fêtes, les solennités non moins importantes du *Souvenir* et de l'*Expiation*, ;"ר et ב"י. C'est que, dans celles-ci, la présence des Israélites au lieu saint n'était pas nécessaire, et cela sans doute parce qu'elles n'ont aucun rapport avec l'agriculture, à laquelle, indépendamment de leurs souvenirs historiques, se rattachent les trois autres fêtes.

(6) Litt. chacun (paraîtra, en offrant) selon la donation de sa main = selon ce que sa main pourra donner, (c.-à-d.) selon la bénédiction etc. Cf. *sup.* 10.

(7) Nous dirions : *lui* aura... Remarquons, à ce propos, que Moïse, qui d'abord employait indistinctement le singulier ou le pluriel en s'adressant aux Hébreux, a employé presque exclusivement le singulier depuis la fin du ch. XIV (22 s.), et continuera à l'employer jusque vers la fin du ch. XXVIII. Il nous semble que cette sorte de tutoiement vis-à-vis d'un peuple a quelque chose de tendre, d'affectueux, d'intime, qui explique la préférence donnée à cette forme par le prophète. Elle a, de plus, l'avan-

סדר ה׳. שפטים

18 שֹׁפְטִים וְשֹׁטְרִים תִּתֶּן־לְךָ בְּכָל־שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לִשְׁבָטֶיךָ וְשָׁפְטוּ אֶת־הָעָם מִשְׁפַּט־צֶדֶק:
19 לֹא־תַטֶּה מִשְׁפָּט לֹא תַכִּיר פָּנִים וְלֹא־תִקַּח שֹׁחַד
כִּי הַשֹּׁחַד יְעַוֵּר עֵינֵי חֲכָמִים וִיסַלֵּף דִּבְרֵי צַדִּיקִם:
20 צֶדֶק צֶדֶק תִּרְדֹּף לְמַעַן תִּחְיֶה וְיָרַשְׁתָּ אֶת־הָאָרֶץ
אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ: ס 21 לֹא־תִטַּע
לְךָ אֲשֵׁרָה כָּל־עֵץ אֵצֶל מִזְבַּח יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר

tage de faire ressortir le caractère *individuellement* obligatoire d'un grand nombre de lois, de prédictions, de remontrances, de celles-là mêmes qui semblent générales de leur nature.

(1) « Pour toi », dans ton intérêt; ce que développe la fin du verset. Quand il s'agira d'un roi (XVII, 14, 15), Moïse dira « sur toi »; car à ses yeux, comme plus tard aux yeux de Samuel, se donner un roi c'est se donner un maître. — On n'est pas bien fixé sur les fonctions des « préposés », traduction vague de שטרים; le sens de ce mot, déjà vu plusieurs fois (Ex. V, *passim*; Nomb. XI, 16; *sup.* I, 15, *V.* les notes) et que nous rencontrerons encore, paraît ne pas être uniforme. D'après Michaëlis, Gesenius, Munk, etc., ces officiers étaient à peu près ce que sont chez nous les greffiers et les archivistes; d'après la tradition talmudique et les targoumim, ils avaient plus d'analogie avec nos huissiers ou nos commissaires de police. Étymologiquement, la première opinion, confirmée par les versions grecque et syriaque, s'appuie sur la racine arabe (et assyrienne, *V.* Oppert et Ménant, *Journ. asiat.* 1865, p. 175) *satar*, écrire, et sur le rabbinique סטר, document écrit; la seconde invoque le rapprochement, plus douteux, de משטר (Job, XXXVIII, 33), domination, autorité. Ni l'une ni l'autre ne semblent absolument dans le vrai, et il résulte plutôt de l'ensemble des textes que les *schôterîm* de l'État juif étaient des magistrats administrateurs (très-souvent des Lévites), chargés non-seulement de seconder l'action de la justice ou de la loi, mais de présider à toutes les mesures et opérations d'ordre public. Tel est à peu près le sentiment de Luzzatto, des frères Szanto et même de Maïmonide (*M.-T.* IV, *hilkh. Synhéd.* I, 1); *V.* aussi Él. Mizrachi *h. l.*, et cf. *inf.* XX, 5 s., XXIX, 9, XXXI, 28. — A en juger par le présent verset, ces fonctionnaires étaient électifs, de même que les « juges », qu'il ne faut pas confondre avec les « anciens » transformés plus tard en conseil sanhédrinal (Nomb. XI, 17, n. 3), et dont l'autorité, ou pour mieux dire la compétence, était plus étendue

Section V : Schôphetim.

* 18. » Tu institueras[1] des juges et des préposés dans toutes les enceintes[2] *des villes* que l'Éternel ton Dieu te donnera, — dans *chacune de* tes tribus[3]; et ils devront juger le peuple selon la justice. 19. Ne fais pas fléchir le droit, n'aie pas égard à la personne; et n'accepte point de présent corrupteur, car la corruption aveugle les yeux des sages et fausse la parole des justes[4]. 20. Que la justice, la justice *seule* soit ton but, si tu veux te maintenir en possession[5] du pays que l'Éternel ton Dieu te destine.

21. » Ne plante chez toi ni bosquet ni arbre quelconque, auprès de l'autel[6] que tu devras ériger à l'Éternel

* 1re Paraschah.

que la leur (*inf.* XVII, 8 s.). Il ne s'agit ici que des tribunaux inférieurs ou de province. Toutefois, selon la doctrine talmudique (tr. *Synh.* 13-14, cf. Nomb. p. 385, n. 6), le pouvoir législatif ou judiciaire ne peut, à aucun degré, être conféré que par l'ordination ecclésiastique dite *semikhah*.

(2) Litt. dans toutes les portes, c.-à-d. à la porte principale de toutes les villes que... Cette attribution, plus ancienne que Moïse (*V.* Gen. p. 160, n. 2), et qui revit jusqu'à un certain point dans la « Porte » ottomane, explique pourquoi ce mot, dans la Bible, est souvent synonyme de *tribunal*; cf. *inf.* XVII, 8, XXI, 19, XXII, 15, etc. C'est à peu près l'histoire du français *cour* et du latin *forum* (= *fores ?*).

(3) Ce complément se rapporte au premier verbe et non au second. (*Raschi* et *Mend.*, cf. Talm. *Synh.* 16 *b*.). Exégèse contraire à celle des prosodistes, mais infiniment plus vraisemblable.

(4) Cf. *sup.* I, 17, X, 17; Ex. XXIII, 8; Lév. XIX, 15. A première vue, ces paroles s'adressent aux magistrats sus-mentionnés, et ainsi explique Ibn-Ezra. Mais la singularité de ce changement de personne, et surtout la conclusion du v. 20, nous font présumer que Moïse comprend le peuple entier dans son allocution, comme avant et après. « Vous devez tous aimer la justice; alors les magistrats élus par vous l'aimeront aussi, parce qu'on choisit toujours ses mandataires à son image. » Tel est, selon nous, le sens de ce beau précepte; sens équivalent, au fond, mais plus important par sa généralité.

(5) Moïse s'adressant au peuple, תרשה ne peut se prendre qu'au figuré. Il désigne, comme nous l'avons dit souvent, la vie *nationale*, c.-à-d. le maintien de la société politique, dont la justice est en effet une des bases essentielles. D'un autre côté, וירשת ne peut signifier ici l'entrée en possession, mais la possession *continue*. Les deux verbes sont donc intimement liés, et représentent une idée complexe.

(6) Même auprès de l'autel, c.-à-d. en l'honneur du vrai Dieu. Pareillement

תַּעֲשֶׂה־לָּךְ׃ 22 וְלֹא־תָקִים לְךָ מַצֵּבָה אֲשֶׁר שָׂנֵא יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ׃ ס יז — 1 לֹא־תִזְבַּח לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ שׁוֹר וָשֶׂה
אֲשֶׁר יִהְיֶה בּוֹ מוּם כָּל דָּבָר רָע כִּי תוֹעֲבַת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
הוּא׃ ס 2 כִּי־יִמָּצֵא בְקִרְבְּךָ בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר־
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ אִישׁ אוֹ־אִשָּׁה אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת־
הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לַעֲבֹר בְּרִיתוֹ׃ 3 וַיֵּלֶךְ וַיַּעֲבֹד
אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַיִּשְׁתַּחוּ לָהֶם וְלַשֶּׁמֶשׁ וְ אוֹ לַיָּרֵחַ אוֹ
לְכָל־צְבָא הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר לֹא־צִוִּיתִי׃ 4 וְהֻגַּד־לְךָ וְשָׁמַעְתָּ
וְדָרַשְׁתָּ הֵיטֵב וְהִנֵּה אֱמֶת נָכוֹן הַדָּבָר נֶעֱשְׂתָה הַתּוֹעֵבָה
הַזֹּאת בְּיִשְׂרָאֵל׃ 5 וְהוֹצֵאתָ אֶת־הָאִישׁ הַהוּא אוֹ אֶת־

au verset suivant, quoi qu'en dise Ibn-Ezra. Car ces coutumes païennes, innocentes en elles-mêmes et admises chez nos patriarches, avaient dégénéré en superstition et en abus, en faisant prendre l'accessoire pour le principal, l'image pour la réalité, le signe pour la chose signifiée. Cf. *sup.* VII, 5 et Ex. p. 506, n. 4. Le sens de *bosquet, bois sacré*, résulte clairement ici de תטע et de כל עץ, que plusieurs joignent même au mot précédent en traduisant (contre l'accentuation) : « un bosquet de quelque arbre (*ou* essence) que ce soit. » On voit d'ailleurs, par l'histoire de Gédéon (Jug. VI, 25), que les idolâtres plantaient volontiers l'*aschérah* à proximité de l'autel.

(1) Monolithe ; ce qui comprend naturellement, mais non exclusivement, la *statue* ou *idole*, témoin פסל ומצבה Lév. XXVI, 1; *V. ib.* n. 2.

(2) Race bovine, ovine ou caprine : elle ne doit avoir « aucun vice », même passager ou guérissable. (*Siphré.*) Mais un oiseau entaché peut être offert, à moins d'un vice grave. Cf. Mel. I, 8 ; Talm. *Bekhôr.* 14 *b*..., et, pour de plus amples détails, Lév. XXII, 17 s.

(3) כל דבר רע ne fait pas redite avec מום ; il n'en est que l'explication, comme dit Ibn-Ezra, mal compris par un traducteur trop pressé. Cf. *sup.* XV, 21. — La fin de cette phrase, rapprochée de אשר שנא qui précède et de תועבה qui suit (*inf.* 4), indique suffisamment la connexité des trois paragraphes. Leur liaison avec le premier (XVI, 18-20) et le cinquième (*inf.* 8 s.), dont ils interrompent la suite naturelle, est plus difficile à établir, et les commentateurs n'y parviennent qu'à grand'peine. Mais, nous l'avons dit plus d'une fois, il n'est pas indispensable que tout se tienne, surtout dans le

ton Dieu; 22. Et ne pose pas de monument [1] chez toi, chose odieuse à l'Éternel ton Dieu.

CH. XVII, 1. » N'immole à l'Éternel ton Dieu ni grosse ni menue bête [2] entachée d'un défaut, d'un vice quelconque [3]; c'est un objet de répulsion pour l'Éternel ton Dieu.

2. » S'il se trouve dans ton sein — dans l'une des villes que l'Éternel ton Dieu te donnera — un homme ou une femme qui fasse une chose odieuse à l'Éternel ton Dieu en violant son alliance [4], 3. Qui soit allé servir d'autres divinités et se prosterner devant elles [5], ou devant le soleil ou la lune, ou quoi que ce soit de la milice céleste, contrairement à ma loi [6], 4. Instruit du fait par ouï-dire [7], tu feras une enquête sévère; et si la chose est avérée, constante, *si* cette infamie s'est commise en Israël [8], 5. Tu feras conduire aux portes *de la*

Deutéronome, qui est moins un code qu'une suite de discours; et l'exégèse des *transitions*, quand elles ne ressortent pas d'elles-mêmes, est à notre sens un procédé purement midraschique : מיוכים לא דרשינן.

(1) Le pacte du Décalogue, accepté par tout Israël, et dont les premiers articles proclament l'unité de Dieu, son immatérialité, et la défense de toute idolâtrie. — בעיני est régime de הרע, non de יעשה, malgré l'accent. *V.* la note VI, 18.

(2) Il s'entend que ces pluriels ne sont pas de rigueur; peut-être même, selon l'usage du mot אלהים, équivalent-ils au singulier, qui est certainement plus naturel. Par la même raison, le *vav* de ולשמש est nécessairement disjonctif, sans compter qu'il y a d'autres faux dieux que la « milice céleste » et d'autres idolâtries que le sabéisme. Il en résulte que אשר לא צויתי doit se rapporter à l'ensemble de la phrase et que le disjonctif *athnach* appartient à השמים, bien que les prosodistes, esclaves de l'harmonie et de la syntaxe, l'aient placé autrement.

(3) Cf. *sup.* IV, 19, etc. Litt. « ce que je n'ai point ordonné », pour : ce que j'ai ordonné de ne point faire; ou encore, sorte de litote, cf. Lév. p. 409, n. 5.

(7) « Si cela t'est dénoncé et que tu l'apprennes. » Ibn-Ezra applique le premier verbe à un *rapport secret*, le second à la *clameur publique*, de sorte que le *vav* serait disjonctif. On pourrait aussi traduire ושמעת : « alors tu écouteras », tu donneras suite à ce rapport, tu le prendras en considération. Mais il est plus simple de voir dans cette redondance un pur hébraïsme.

(8) Comparez à ce verset *sup.* XIII, 15, et à l'ensemble du paragraphe, *ib.*

הָאִשָּׁה הַהִוא אֲשֶׁר עָשׂוּ אֶת־הַדָּבָר הָרָע הַזֶּה אֶל־
שְׁעָרֶיךָ אֶת־הָאִישׁ אוֹ אֶת־הָאִשָּׁה וּסְקַלְתָּם בָּאֲבָנִים
וָמֵתוּ׃ 6 עַל־פִּי שְׁנַיִם עֵדִים אוֹ שְׁלֹשָׁה עֵדִים יוּמַת
הַמֵּת לֹא יוּמַת עַל־פִּי עֵד אֶחָד׃ 7 יַד הָעֵדִים תִּהְיֶה־בּוֹ
בָרִאשֹׁנָה לַהֲמִיתוֹ וְיַד כָּל־הָעָם בָּאַחֲרֹנָה וּבִעַרְתָּ הָרָע
מִקִּרְבֶּךָ׃ פ

8 כִּי יִפָּלֵא מִמְּךָ דָבָר לַמִּשְׁפָּט בֵּין־דָּם לְדָם בֵּין־דִּין
לְדִין וּבֵין נֶגַע לָנֶגַע דִּבְרֵי רִיבֹת בִּשְׁעָרֶיךָ וְקַמְתָּ וְעָלִיתָ

Vv. 5 et 7. הרע, גרוס ספרים הרע, ע' מקור עיניים לרוו"ה

V. 8. דבר, נ"מ דבר, וטעות הוא

7-12, où la même pénalité est appliquée à l'*instigateur* de l'idolâtrie. Ici il s'agit, non de sa victime, comme disent Cahen, Szanto, etc.; mais de l'*individu* qui se livre à l'idolâtrie, spontanément ou non; par opposition à XIII, 13 s., qui traite d'une communauté entière.

(1) Où le crime a été commis. (Raschi et Maïmonide, d'après le Talm. *Kethoubh*. 45 *a*.) Cf. *inf*. XXI, 19; XXII, 21, 24. Litt. « tu les feras sortir (du tribunal où ils ont été convaincus d'idolâtrie), vers tes portes », c.-à-d. à l'endroit même (אחד שעריך) désigné v. 2. Selon Luzzatto (*Philox*. pp. 73-74), c'est du *tribunal* qu'il s'agit ici, conformément aux targoumim. Ses arguments ne nous ont pas convaincu, et notre littéral y répond d'avance. Les opérations du tribunal, quoi qu'en dise cet exégète, sont indiquées au verset précédent, et ces opérations se font nécessairement en présence de l'accusé. D'ailleurs, on ne conduit pas un homme au tribunal pour le faire *exécuter*, mais pour le faire *juger*, ce qui n'implique pas toujours condamnation.

(2) Malgré la pitié naturelle pour le sexe faible, malgré les circonstances atténuantes qui peuvent militer en faveur d'une femme, tu seras inflexible pour elle comme pour l'homme. Ainsi s'explique l'insistance du Législateur; cf. Ex. p. 218, n. 1, etc.

(3) D'après le principe général énoncé Nomb. XXXV, 30 et *inf*. XIX, 15. Deux témoins sont le minimum de rigueur; mais si l'on apprend qu'il y a un troisième témoin du fait incriminé (ou un quatrième, et ainsi de suite), on doit les citer également, et procéder à un plus ample informé si leur déposition ne concordait pas avec la précédente. *V*. Nachm. et Mischnah, tr. *Makkoth*, I, 7.

ville[4] cet homme ou cette femme, coupables d'un tel crime, — l'homme ou la femme[2]! et tu les lapideras, pour qu'ils meurent sous les pierres. 6. C'est sur la déposition de deux ou de trois témoins[5] que sera mis à mort celui qui doit mourir; il ne pourra y être condamné sur le dire d'un seul témoin. 7. La main des témoins doit le frapper la première pour le faire mourir[6], et la main du peuple en dernier lieu; et tu extirperas *ainsi* le mal du milieu de toi[5].

8. » Si tu es impuissant à prononcer[6] sur un cas judiciaire, — sur une question de sang, ou de droit *civil*, ou de plaie *corporelle*[7], — sur un litige quelconque

(4) Cf. *sup.* XIII, 10 et notes. להמיתן, ainsi placé, semble indiquer que l'exécution du coupable est confiée aux témoins seuls, et que le peuple, c.-à-d. l'assistance, se borne à jeter des pierres sur le cadavre; les premiers seraient chargés de la partie *afflictive* du supplice, le second, de sa partie *infamante*. Le Talmud paraît l'entendre différemment: *V.* Mischn. *Synh.* VI, 4.

(5) *Voir sup.* XIII, 6, n. 6.

(6) Cf. Gen. XVIII, 14, n. 5. Litt. si une chose est trop difficile (ou mieux: inconnue) pour toi à l'égard du jugement. On voit que cette tirade s'adresse aux *juges* locaux ou provinciaux, institués XVI, 18-20, paragraphe dont celui-ci est la continuation logique. Il ne s'agit pas des tribunaux de trois, cinq, sept juges-arbitres nommés par les intéressés dans les affaires civiles, mais des petits *synedria* de 23 membres, connaissant de toute espèce de causes, même correctionnelles et criminelles, et qui, en cas d'incertitude (non sur un point de fait, mais sur un point de droit), doivent recourir au conseil suprême, établi dans la métropole, et ayant seul qualité pour fixer la jurisprudence. Cette organisation juridico-religieuse paraît être tombée en désuétude sous les mauvais rois de Juda, puisqu'il est question de son rétablissement par le roi Josaphat (II Chron. XIX).

(7) Litt. (à distinguer) entre sang et sang, entre droit et droit, etc. דם désigne les causes capitales, qui intéressent la vie, דיני נפשות; דין, litt. droit ou prétention, les questions civiles ou commerciales, דיני ממונות והלכות (ou de pratique religieuse, mais ceci cadrerait mal avec דברי ריבות); enfin נגע, les coups et blessures ou autres préjudices matériels, דיני נזיקין וקנלות, qui ressortissent d'ordinaire à nos tribunaux de police correctionnelle. Le Talmud et plusieurs exégètes prennent דם et נגע dans le sens purement religieux, appliquant l'un au sang de la femme (Lév. XII et XV), l'autre aux plaies lépreuses ou pseudo-lépreuses (*ib.* XIII et XIV). Cette opinion peut s'appuyer, jusqu'à un certain point, sur le sens habituel de נגע (mais *V. inf.* XXI, 5 et Prov. IV, 33), et sur la mention des « pon-

אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בּוֹ׃ 9 וּבָאתָ אֶל־
הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל־הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם
וְדָרַשְׁתָּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט׃ 10 וְעָשִׂיתָ עַל־פִּי
הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ מִן־הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר
יְהוָה וְשָׁמַרְתָּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יוֹרוּךָ׃ 11 עַל־פִּי
הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יוֹרוּךָ וְעַל־הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר־יֹאמְרוּ לְךָ

V. 8. אל־המקום, כ״ל אל־ה׳, וכן לקמן ואל־השפט

tifes » (v. 9), seuls chargés, comme on sait, de l'inspection de la lèpre. Mais, dans ce système, le texte n'aurait pas dû séparer דם de נגע; de plus, l'expression דברי ריבת, qui résume les cas, indique manifestement des litiges judiciaires. Toutefois, nous avons cru devoir conserver l'équivoque dans notre version. Cf. II Chr. *l. c.* 10.

(1) Sur l'exégèse d'Onqelos, généralement mal comprise, *V.* Luzzatto, *Philox.* p. 17. Nous relevons une erreur semblable dans le Pseudojonathan et même, quoi qu'en dise Luzzatto, dans la glose de Raschi.

(2) « Tu te lèveras (de ton siége de juge) et tu *monteras* vers l'endroit...», c.-à-d. à la métropole, ou plutôt au sanctuaire ou au tribunal suprême qui y sont établis : cf. Ex. p. 370, n. 4, et *sup.* XII, 5, n. 8. — On voit qu'il ne s'agit pas ici d'un pourvoi des parties contre un jugement rendu, mais d'un recours en consultation par les juges eux-mêmes pour cause d'incompétence ou d'incapacité. Le droit d'appel n'existe pas dans le code mosaïque, qui ne connaît pas de « degrés de juridiction » dans le sens moderne, et qui suppose partout des magistrats intègres, consciencieux et éclairés. Mais il va sans dire que, si un juge avait prévariqué par corruption ou autrement, le procès était sujet à révision, et c'est un cas semblable que prévoit le v. 12.

(3) Le texte paraît dire : ET le juge ; mais, d'après le bon sens et le v. 12 ci-après (או אל השפט), nous croyons devoir, à l'instar de Mendelssohn, considérer le *vav* comme disjonctif. On serait tenté de voir ici deux juridictions distinctes, celle des prêtres pour les questions religieuses, celle des juges (civils, plus tard le grand sanhédrin) pour les questions temporelles ; ce qui confirmerait le système talmudique *sup.* n. 7. D'après le nôtre, il est enjoint aux juges locaux, dans les cas douteux, d'en référer à l'une des autorités, sacerdotale ou laïque, qui siégent simultanément dans la métropole. La *première* est le collége des « pontifes-lévites » (cf. Lév. X, 11 ; *sup.* p. 150, n. 1; *inf.* XIX, 17, XXXI, 9 s., etc.), expression pléonastique qui reparaîtra plus d'une fois et qu'Ibn-Ezra justifie. Bien que la grammaire ne permette pas de la scinder en deux termes, comme font plusieurs traducteurs, on a pu s'en autoriser depuis pour confier à de simples Lévites des fonctions judiciaires, administratives ou de police : c'est ainsi que nous les

porté devant tes tribunaux [1], tu dois alors te rendre à l'endroit qu'aura choisi l'Éternel ton Dieu [2]; 9. Tu iras trouver les pontifes, descendants de Lévi, ou le juge qui fonctionnera à cette époque [3]; tu *les* consulteras, et ils t'éclaireront sur le jugement à prononcer [4]. 10. Et tu agiras selon leur déclaration, émanée de ce lieu choisi par l'Éternel [5]; et tu auras soin de te conformer à toutes leurs instructions. 11. Selon la doctrine qu'ils t'enseigneront, selon [6] la règle qu'ils te diront *de suivre*,

voyons fonctionner à diverses époques (*V.* I Chr. XXIII, 4, XXVI, 29 s.; II Chr. XIX, 8 s., XXXIV, 13; Éz. XLIV, 24), et, selon l'historien Josèphe, deux Lévites étaient adjoints aux juges laïques dans chaque localité. La *seconde* autorité est le שפט, ce qui doit s'entendre, selon les circonstances, ou individuellement (le président ou le *suffète*, comme aujourd'hui Moïse, *sup.* I, 17; plus tard le *roi*, vv. 14 s.), ou mieux collectivement : le collége des juges, depuis, le grand sanhédrin. Les mots אשר יהיה וגו' nous paraissent précisément faire allusion à ces éventualités alternatives, subordonnées à l'organisation variable de l'État juif. C'est cette même parole qui a inspiré le dicton talmudique יפתח בדורו כשמואל בדורו (*Rôsch-hasch.* 25 *b*), dicton si abusivement exploité par le néojudaïsme.

(4) « Et ils te déclareront le prononcé du jugement, *al.* la règle du droit. » Ces derniers mots, d'après la prosodie, seraient le complément de l'un et de l'autre verbe, ce qui n'est pas d'une bonne syntaxe. Même observation sur la leçon ודרשו (*ils examineront*), adoptée par les Samaritains et les Septante.

(5) « Selon la chose *ou* la parole (דבר, v. 9) qu'ils t'auront déclarée DE ce lieu... » Les oracles du Dieu d'Israël, rendus soit directement par l'*inspiration* (נבואה) ou la *consultation du pectoral* (אורים ותמים), soit indirectement en vertu de la *tradition* (קבלה), ces oracles devaient naturellement émaner du sanctuaire d'élection : מציון תצא תורה. Aussi est-ce dans les dépendances du temple que siégeaient, non-seulement les prêtres en fonctions, mais le grand sanhédrin pendant ses délibérations tant législatives que judiciaires. Cf. *inf.* XIX, 17. — Ce passage et toute la tirade prouvent péremptoirement une chose d'ailleurs évidente de soi : que notre « Loi écrite » (comme toute loi écrite) est incomplète dans ses dispositions; qu'elle nécessite des commentaires pour ce qu'elle dit et des additions pour ce qu'elle ne dit pas; que les uns et les autres doivent être fournis, non par le libre examen et la raison individuelle, mais par l'*autorité* instituée à cet effet, et dépositaire de la « Loi orale » comme de l'esprit de la législation mosaïque. Dans toute société bien organisée, chacun est censé connaître la loi dans ce qu'elle a de précis; mais pour ce qu'elle a d'obscur ou d'incomplet, il n'appartient qu'aux juges de l'interpréter, et au conseil suprême de fixer la jurisprudence.

(6) ועל, suppl. פי. Du reste, pris absolument, על a souvent ce même sens; *V.* Noldius, *h. v.*, N° 29.

תַּעֲשֶׂה לֹא תָסוּר מִן־הַדָּבָר אֲשֶׁר־יַגִּידוּ לְךָ יָמִין וּשְׂמֹאל׃
12 וְהָאִישׁ אֲשֶׁר־יַעֲשֶׂה בְזָדוֹן לְבִלְתִּי שְׁמֹעַ אֶל־הַכֹּהֵן
הָעֹמֵד לְשָׁרֵת שָׁם אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אוֹ אֶל־הַשֹּׁפֵט וּמֵת
הָאִישׁ הַהוּא וּבִעַרְתָּ הָרָע מִיִּשְׂרָאֵל׃ 13 וְכָל־הָעָם יִשְׁמְעוּ
וְיִרָאוּ וְלֹא יְזִידוּן עוֹד׃ ס 14 כִּי־תָבֹא אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וִירִשְׁתָּהּ וְיָשַׁבְתָּה בָּהּ וְאָמַרְתָּ
אָשִׂימָה עָלַי מֶלֶךְ כְּכָל־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתָי׃ 15 שׂוֹם

* שני

(1) Siphrê : « Lors même qu'ils te diraient que ta main droite est la gauche, et *vice versâ.* » Un traducteur rationaliste, qui trouve la « métaphore » du texte fort naturelle, se récrie sur la phrase du Siphrê, qui n'est cependant elle-même qu'une métaphore, identique au fond avec celle de Moïse. Lorsque les juges suprêmes ont prononcé, les juges inférieurs restent libres de leur *opinion*, mais ils ne le sont plus dans leur *conduite* (v. 12) : voilà ce que dit Moïse avec tous les législateurs, tous les juristes du monde (*dura lex, sed lex*), et ce que le Talmud répète avec lui. *Synh.* 88 *b* : לימנו חייב עד שיעשה כהוראתו ויעשו כהוראתו ; cf. Mischn. *ibid.* XI (X), 2, et Albo, *Iqqar.* III, 23. Il est certain, en effet, que l'autorité doit être quelque part. Et, en un sens, notre לא תסור ne diffère pas de la célèbre défense « d'ajouter et de retrancher », qu'on a lue IV, 2 et XIII, 1.

(2) Remarquez ce mot, qui confirme ce que nous venons de dire. והאיש = le juge, et à plus forte raison le particulier. Le Talmud, d'après le contexte, l'applique au premier, qu'il nomme זקן ממרא (ממרא selon l'orthographe vicieuse des éditeurs), « le magistrat insoumis. » Toutes les règles et la procédure relatives à ce cas sont réunies par Maimonide dans le *Mischneh-Tôrah*, IV, *hilkh. Mamrim*, ch. I, III et IV.

(3) « Qui se tient pour servir là... » *Là*, dans la ville sainte. Le *pontife*, c.-à-d. le grand-prêtre, ou (collectivement) le corps sacerdotal. Même équivoque ou plutôt même alternative d'acceptions dans « le juge », comme nous l'avons dit au v. 9.

(4) Par sentence judiciaire, après due information et débats contradic-

ainsi dois-tu procéder; tu ne dois t'écarter de ce qu'ils t'auront dit, ni à droite ni à gauche[1]. 12. Et celui qui, téméraire en sa conduite[2], n'obéirait pas à *la décision du* pontife établi là pour servir[3] l'Éternel ton Dieu, ou à *celle du* juge, — cet homme doit mourir[4], pour que tu fasses disparaître ce mal en Israël[5]; 13. Afin que tous l'apprennent et tremblent, et n'aient plus *pareille* témérité.

* 14. » Quand, arrivé dans le pays que l'Éternel ton Dieu te donne, tu en auras pris possession et y seras bien établi; si tu dis alors[6] : « Je voudrais m'imposer un roi, à l'instar de tous les peuples qui m'entourent »,

* 2me Paraschah.

toires. Le supplice est la strangulation (Ex. p. 201, n. 7), qui a lieu dans la métropole, à la plus prochaine fête de pèlerinage, comme le Talmud l'infère du v. 13.

(5) Expliqué par le verset suivant. La loi ne tue pas par vengeance; elle ne frappe que pour l'exemple. *Voir* XIII, 6, n. 6.

(6) C'est en effet, et presque dans les mêmes termes, ce que les Israélites demandèrent plus tard à Samuel, I Sam. VIII, 5, 20. Ici et là, ככל הגוים nous paraît être emphatique et répondre à l'expression française « comme *tant de* peuples qui... »; car il ne serait pas vrai de dire que tous les habitants ou les voisins de la Palestine, soit du temps de Moïse, soit même à l'époque de Samuel, fussent soumis au régime monarchique. — La mention de l' « autorité suprême », notamment celle du « juge » (*sup.* 9, 12), amène naturellement celle de la royauté, qui, comme l'a très-bien remarqué Luzzatto (cf. Sforno *h. l.*), diffère surtout de l'autre par deux points : 1° elle est héréditaire (v. 20), bien qu'élective à son début; 2° elle implique, dans l'héritier présomptif, une éducation et des goûts fastueux, efféminés, despotiques; ce qui motive les dispositions qu'on va lire (16 s.), et la décourageante peinture que fera plus tard Samuel (*l. c.* 11 s.). De sorte, ajouterons-nous, que מלך, comme plus haut שפט et ci-après נביא (XVIII, 15, 18), a ici un sens complexe, et, outre l'acception concrète, individuelle, de *roi*, comprend virtuellement l'acception abstraite de *dynastie* et de *régime monarchique*.

תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בּוֹ מִקֶּרֶב
אַחֶיךָ תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ לֹא תוּכַל לָתֵת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי
אֲשֶׁר לֹא־אָחִיךָ הוּא׃ 16 רַק לֹא־יַרְבֶּה־לּוֹ סוּסִים וְלֹא־
יָשִׁיב אֶת־הָעָם מִצְרַיְמָה לְמַעַן הַרְבּוֹת סוּס וַיהוָה אָמַר
לָכֶם לֹא תֹסִפוּן לָשׁוּב בַּדֶּרֶךְ הַזֶּה עוֹד׃ 17 וְלֹא יַרְבֶּה־לּוֹ

(1) Le Talmud, ou plutôt quelques talmudistes (*Synhéd.* 20 *b*, etc.), considèrent cette phrase comme un précepte positif; ils se fondent sans doute sur le redoublement שוֹם תָּשִׂים. Mais on sait que cette forme a des sens fort divers (*V.* Gesen. Lehrgeb. pp. 777 s.), et ici, par ex., on pourrait traduire litt. « quant à mettre, tu peux mettre à ta tête un roi... mais qui soit adopté de Dieu et pris parmi tes frères. » Le v. 14 faisant dépendre l'initiative du peuple, il est certain que la royauté n'est qu'une concession du Législateur. Néanmoins il est facile et même nécessaire de combiner les deux opinions. Rationnellement, notre paragraphe ne peut signifier que ceci : Il arrivera, un jour, que tu désireras être gouverné par un roi. Soit, tu *peux* en prendre un, mais tu ne *dois* le prendre qu'adopté par moi, c.-à-d. un de tes coreligionnaires, et qui aura de son côté à remplir les obligations suivantes... שוֹם תָּשִׂים exprime donc aussi une idée complexe, plus facile à commenter qu'à traduire. — Plusieurs critiques, trouvant ce passage contradictoire et avec l'économie de l'État mosaïque et avec le mécontentement formulé plus tard par Samuel et par Dieu lui-même (I Sam. *l. c.* 7, 8), le supposent forgé après coup, en pleine royauté, et interpolé dans le Deutéronome. Homberg dans le *Biour* et le *Kôrêm*, Luzzatto dans le *Mischtaddêl*, Munk dans la *Palestine*, etc., ont fait justice de cette assertion et d'autres plus radicales encore. *V.* d'ailleurs, sur les véritables motifs de la demande des Israélites à Samuel, nos réflexions Nomb. pp. 535 et 539. Ajoutons seulement que, aux yeux d'une critique impartiale, on n'a pu opposer les deux passages qu'en les forçant l'un et l'autre : car, d'une part, le Deutéronome n'accorde évidemment la royauté qu'à regret, et d'autre part, tout en blâmant la conduite ou plutôt les sentiments des contemporains de Samuel, en fait néanmoins Dieu accède à leurs vœux.

(2) יִבְחַר est équivoque : le peuple réclame un roi et Dieu le *nomme* (par son prophète, comme l'atteste l'histoire pour Saül, David, Jéroboam, Baasa, Jéhu) ; ou bien le peuple nomme (comme l'indique la suite du verset) et Dieu *ratifie* son choix. C'est ce dernier sens, dit justement Nachmanide, qu'il faut attribuer à l' « élection » d'un sanctuaire central, si souvent mentionnée dans ce volume ; et volontiers encore le retrouverions-nous dans l'Exode xx, 21. — La répétition fréquente de עלי, עליך, a sans doute un but (cf. xvi, 18, n. 1), et confirme le mot du Talmud (*Synhéd.* l. c.) : לא כתמרה פרנה זו מלך כדי לקיים עליהם.

15. Tu pourras [1] en effet te donner un roi, — celui qu'adoptera l'Éternel ton Dieu [2] : c'est *un* de tes frères que tu dois désigner pour ton roi ; tu n'auras pas le droit de te soumettre à un étranger, *à celui* qui ne serait pas ton frère. 16. Il doit se garder [3] d'entretenir beaucoup de chevaux, et ne pas ramener le peuple en Égypte pour en augmenter le nombre [4], l'Éternel vous ayant déclaré que vous ne reprendrez plus ce chemin-là désormais [5]. 17. Il ne doit pas non plus avoir beaucoup de femmes [6],

(1) רק (lat. *unicè*) annonce l'importance de la recommandation : « particulièrement, avec soin. » Cette acception, fréquente en pareil cas (*cf.* Gen. XXIV, 8 ; Ex. X, 17 ; Jos. I, 7, 18, XIII, 6 ; Jug. XIX, 20 ; Ps. XXXII, 6...), a été dénaturée par les Septante et affaiblie par toutes les autres versions.

(2) Les achats de chevaux nécessiteraient de fréquents envois d'hommes en Égypte, et rétabliraient entre ce pays et nous des relations dangereuses non-seulement pour nos mœurs et notre croyance, mais pour nos intérêts matériels et politiques ; prévision que l'histoire a trop souvent justifiée. On sait, du reste, que l'Égypte était et est encore fertile en chevaux, tandis que la Palestine en fournissait peu ; et, à vrai dire, ils lui eussent été d'une médiocre utilité, soit pour ses besoins militaires, soit pour ceux de son agriculture. — ולא ישיב est moins une défense spéciale qu'un des motifs de la défense précédente (*cf.* Raschi et Biour) ; cela équivaut à peu près à : « pour ne pas ramener. » C'est ce que prouvent : l'analogie de ולא יסור, v. 17 ; l'addition למען וגו' ; le placement de cette proposition entre deux défenses naturellement connexes, סוסים et נשים ; enfin le choix même du verbe, car une défense spéciale aurait dit simplement : Il ne *conduira* ou n'*enverra* pas le peuple etc. « Ramènera » est plus qu'un fait, *c'est* une appréciation.

(3) Nous ignorons s'il s'agit d'une interdiction formelle, omise dans le Pentateuque, mais dont on retrouve certaines traces (Ex. XIII, 17, XIV, 13 ; *cf. inf.* XXVIII, 68 et Jér. XLII, 15 s.), ou s'il n'est question que de la *volonté* de Dieu, laquelle résulte manifestement de l'ensemble des faits. Cette volonté, au surplus, n'implique en aucune façon la haine pour l'Égypte : *V. inf.* XXIII, 8 et le beau mot du Talmud (*Meghill.* 10 *b*, *Synhéd.* 39 *b*), מעכי ידי טוענין כיס ויתום שאריס שדה. Si nous voyons, dit Ibn-Ezra, les prophètes Urie et Jérémie émigrer en Égypte (Jér. XXVI, 21 ; XLIII, 6), ce ne fut évidemment qu'à leur corps défendant... Cela n'est pas certain pour le premier, et nous avons déjà dit que la prohibition ne paraît pas être absolue.

(4) On voit que Moïse n'encourage pas la polygamie, même chez les rois : *cf.* Lév. p. 214, n. 1, et p. 262, n. 3. Nombre d'entre eux n'en ont pas tenu compte, et c'est un des motifs qui ont fait supposer ici une interpolation : comme si la violation d'une loi en prouvait la non-existence ! Il faudrait donc rayer le Décalogue du code mosaïque, sous prétexte que l'idolâtrie s'est maintes fois assise sur le trône d'Israël !

נָשִׁים וְלֹא יָסוּר לְבָבוֹ וְכֶסֶף וְזָהָב לֹא יַרְבֶּה־לּוֹ מְאֹד׃
18 וְהָיָה כְּשִׁבְתּוֹ עַל כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ וְכָתַב לוֹ אֶת־מִשְׁנֵה
הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל־סֵפֶר מִלִּפְנֵי הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם׃
19 וְהָיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בוֹ כָּל־יְמֵי חַיָּיו לְמַעַן יִלְמַד לְיִרְאָה
אֶת־יְהוָה אֱלֹהָיו לִשְׁמֹר אֶת־כָּל־דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת
וְאֶת־הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לַעֲשֹׂתָם׃ 20 לְבִלְתִּי רוּם־לְבָבוֹ
מֵאֶחָיו וּלְבִלְתִּי סוּר מִן־הַמִּצְוָה יָמִין וּשְׂמֹאול

V. 18. מלפני הכהנים, כ״א מלפני הכהנים — V. 20. יתיר ו׳

(¹) Le motif est omis, parce qu'il s'entend de soi. — La guerre, le despotisme, la volupté, le luxe, sont les quatre dangers que semblent surtout avoir voulu prévenir ces défenses. C'est dire que Salomon, qui les a toutes violées, ne s'est pas montré en cela « le plus sage des rois. » Et en se donnant non-seulement un harem, mais un harem de païennes, il s'exposa en outre à l'idolâtrie, le plus grave des *écarts* dont il va être question ci-après. Cf. Talm. *Synh.* 21 *b*, et Maïm. *Guide*, III, 26 (trad. Munk, p. 205, *V. ib.* n. 3). — On trouve dans Albo, *Iqqar.* IV, 26, une dissertation intéressante sur les devoirs de la royauté. Selon ce théologien, tant soit peu prévenu, il n'en est pas un auquel Saül n'ait manqué, pas un au contraire que n'ait observé David.

(²) C.-à-d. à son avénement au trône ; *postquam sederit*, dit très-bien la Vulgate. — כסא signifie propr. *siége* et non *trône ;* la locution כסא ממלכתו n'est donc pas un pléonasme.

(³) Un rouleau (de là על, non ב) ; Vulg. *volumen*, de *volvere*, comme מגלה, usité plus tard, vient de גלל. — משנה, litt. une répétition, un duplicata ou, comme dit Ibn-Ezra, un second exemplaire ; cf. Jos. VIII, 32 et *sup.* XV, 18. La Doctrine ou le Code en question est certainement le Pentateuque entier, à tout le moins sa partie législative, et non uniquement cette petite charte en trois ou quatre articles, à laquelle s'appliqueraient mal les détails du v. 19 ; moins encore le Deutéronome (comme l'entendent les Septante, la Vulgate, Abravanel), car le texte ne dit pas « cette répétition de la Loi », mais « la répétition de cette Loi », c.-à-d. sa copie. *V. inf.* nn. 5 et 6. Au surplus, le cinquième livre de Moïse est loin d'être une simple récapitulation des précédents, malgré les noms qu'il porte (*sup.* p. 2, n. 1) et dont le présent verset paraît être l'origine. — D'après un document talmudique (*Synh.* 21 *b*), les rois devaient transcrire (ou se faire transcrire) la Tôrah en *deux exemplaires ;* cela se fonde sans doute sur

de crainte que son cœur ne s'égare ; même de l'argent et de l'or, il n'en amassera pas outre mesure [1]. 18. — Or, quand il occupera le siége royal [2], il écrira pour son usage une copie de cette Doctrine dans un livre [3], d'après *l'exemplaire confié* aux pontifes, descendants de Lévi [4]. 19. Elle restera par devers lui, car il doit y lire toute sa vie [5], afin qu'il s'habitue à révérer l'Éternel son Dieu, qu'il respecte et exécute tout le contenu de cette Doctrine et les présents statuts [6] ; 20. Afin que son cœur ne s'enorgueillisse point à l'égard de ses frères [7], et qu'il ne s'écarte de la loi ni à droite ni à gauche. De

l'apparente inutilité du mot משנה, et c'est d'ailleurs ce qui les distingue du simple citoyen, obligé de copier *une fois* le Pentateuque pour son usage.

(4) Litt. « il écrira... de devant les pontifes etc. », dépositaires de l'original mosaïque ; *inf.* XXXI, 9 ou 26. On serait tenté de traduire מלפני « sous la dictée » ; mais la pureté de la langue exigerait plutôt מפי, comme Jér. XXXVI, *passim*.

(5) Litt., selon nous, « *pour qu'il y lise* tous les jours de sa vie. » Le fém. והיתה se rapporte à תורה, le masc. בו à משנה ou à ספר. De ce même mot בו (Y lire, non LE lire), on peut déjà inférer qu'il s'agit plutôt d'un livre étendu que du maigre paragraphe objet de ces notes. — D'après le document précité, עמו signifierait à la fois *sur lui* et *chez lui*, le roi devant garder un exemplaire sur sa personne et l'autre dans son palais. Nous avons combiné les deux acceptions. — Que deviennent ces exemplaires après la mort du roi ? Il résulte du Talmud *l. c.* qu'ils passent à son successeur, ce qui ne dispense pas ce dernier de faire à son tour deux copies (une seule selon Maïmonide).

(6) La « Doctrine » désigne probablement la Loi entière, et les « statuts » la présente ordonnance ; ce qui confirme une fois de plus notre opinion, note 3 ci-dessus.

(7) « Ne s'élève point au-dessus de ses frères », ce qui aurait pour conséquence le prétendu droit d'oppression ou d'arbitraire ; ou plutôt, d'après le contexte : « ne se croie supérieur à eux » et dispensé d'obéir soit à la loi commune, soit aux obligations spéciales de la royauté. C'est précisément la pensée des célèbres vers de Racine :

Bientôt ils vous diront que les plus saintes lois,
Maîtresses du vil peuple, obéissent aux rois...

Nous ne croyons donc pas, avec le Biour, que la présente incise se rapporte à *toutes* les défenses qui précèdent, et la suivante au v. 19 seul. Logiquement liées, elles ont le même rapport. En général, ces disjonctions de compléments, facilement admises par certains commentateurs, répugnent à la saine exégèse, et ne doivent être acceptées qu'avec réserve.

לְמַשָּׁן יַאֲרִיךְ יָמִים עַל־מַמְלַכְתּוֹ הוּא וּבָנָיו בְּקֶרֶב
יִשְׂרָאֵל׃ ס יח — * 1 לֹא־יִהְיֶה לַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם כָּל־
שֵׁבֶט לֵוִי חֵלֶק וְנַחֲלָה עִם־יִשְׂרָאֵל אִשֵּׁי יְהוָה וְנַחֲלָתוֹ
יֹאכֵלוּן׃ 2 וְנַחֲלָה לֹא־יִהְיֶה־לּוֹ בְּקֶרֶב אֶחָיו יְהוָה הוּא
נַחֲלָתוֹ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר־לוֹ׃ ס 3 וְזֶה יִהְיֶה מִשְׁפַּט
הַכֹּהֲנִים מֵאֵת הָעָם מֵאֵת זֹבְחֵי הַזֶּבַח אִם־שׁוֹר אִם־שֶׂה
וְנָתַן לַכֹּהֵן הַזְּרֹעַ וְהַלְּחָיַיִם וְהַקֵּבָה׃ 4 רֵאשִׁית דְּגָנְךָ
תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וְרֵאשִׁית גֵּז צֹאנְךָ תִּתֶּן־לוֹ׃ 5 כִּי בוֹ

* שלישי

(1) Allusion au principe d'hérédité, qui, pour le roi comme pour le grand-prêtre (Ex. p. 309, n. 8), doit se concilier autant que possible avec le principe d'élection indiqué vv. 14-15. Cf. Talm. *Hôraïôth*, 11 *b* et *Kerith*. 5 *b*. L'histoire montre en effet que la monarchie hébraïque a reposé tour à tour sur ces deux bases, dont chacune a ses avantages et ses inconvénients. Toutefois, la forme dynastique étant encore la meilleure, Moïse la consacre ici comme le régime normal; mais en même temps il apprend aux rois que l'élection, origine de leur pouvoir, peut au besoin le remplacer par un autre; que Dieu et le peuple sont toujours maîtres de leur couronne, et que les bons gouvernements sont les seuls qui durent. — על ממלכתו, pour על כסא ממלכתו, ellipse complétée par le texte samaritain. On peut aussi traduire : « à la tête de son royaume. »

(2) חלק et נחלה, dont le Siphrê efface la redondance par une distinction que nous connaissons déjà (Nomb. XVIII, 20, n. 3), pourraient bien n'être qu'un *hendiadys*, une idée complexe délayée en deux idées partielles : « une part et un héritage », pour « une part héréditaire. » Cf. *sup.* X, 9; XII, 12; XIV, 27.

(3) « Les crémations (faites en l'honneur) de l'Éternel », c.-à-d. les sacrifices et autres offrandes, appartiennent, pour une part plus ou moins grande, aux *pontifes*; « le patrimoine » de l'Éternel, c.-à-d. les diverses redevances agricoles, appartiennent, les unes aux pontifes, les autres aux *Lévites*. Pour plus de détails, *Voir* surtout Lév. VII et Nomb. XVIII.

(4) *Elle* = cette tribu, nom masculin en hébreu; de là « ses frères » et non « ses sœurs. » יהיה pour תהיה; sans doute impersonnel, comme Ex. XII, 49, etc. — Cet hémistiche, en apparence oiseux, paraît avoir pour but de préparer l'antithèse qu'achèvent les mots suivants.

(5) Il est bien entendu que ce paragraphe n'exclut de la possession terri-

la sorte, il conservera longtemps sa royauté, lui ainsi que ses fils [1], au milieu d'Israël.

* Ch. XVIII, 1. » Il n'est accordé aux pontifes, descendants de Lévi, *et* à la tribu de Lévi en général, ni part ni propriété patrimoniale [2] comme *au reste d'Israël* : c'est des sacrifices de l'Éternel [3] et de son patrimoine qu'ils subsisteront. 2. Non, elle n'aura point d'héritage au milieu de ses frères [4] : c'est Dieu qui est son héritage, comme il le lui a déclaré [5].

3. » Voici quel sera le droit *dû* aux pontifes par le peuple, — par quiconque tuera une bête, soit de gros ou de menu bétail [6] : il *en* donnera au pontife l'épaule, les mâchoires et l'estomac [7]. 4. Les prémices de ton blé [8], de ton vin, de ton huile ; les prémices de la toison de ton menu bétail, tu les lui donneras. 5. Car c'est lui

* 3me Paraschah.

toriale que la « tribu », mais non ses membres. Il n'y aura pas de territoire, de province affectés à la tribu de Lévi comme aux autres, mais on réservera aux Lévites un certain nombre de villes, prises sur la part des autres tribus (Nomb. xxxv) ; car il faut que ces dernières, comme les individus, contribuent à l'entretien des ministres de Dieu.

(3) En d'autres termes, tout quadrupède domestique pur ; ce qui exclut le gibier (חיה) et les oiseaux. — Il s'agit ici des animaux qu'on tue pour la consommation (בהמת קודשין), et dont il a été question xii, 15 et 21 ; il ne s'agit pas de « sacrifices à offrir », comme l'a cru un traducteur, qui s'étonne après cela de la divergence entre ce passage et Lév. vii, 34. Le Lévitique, et de même le ch. xviii des Nombres, ne parlent que des choses *saintes*, tandis qu'on traite ici de chairs essentiellement *profanes*, dont il ne pouvait être question sous le régime du désert (Lév. p. 200, n. 5), et dont les portions sacerdotales seraient, aujourd'hui encore, obligatoires selon la Mischnah (tr. *Choullin*, x, 1, cf. Maïm. *hilkh. Bikkourim*, i et ix ; J. Karo, *Yôreh-Déah*, art. 61, §§ 1 et 21, etc.). *V.* aussi Nachmanide sur ce passage.

(4) Comme étant des morceaux de choix. (*Ibn-Ez.* h. l. et *Maïm.* Guide, iii, 39.) De là sans doute le nom de מתנות, *apanage* du sacerdoce, que le Talmud leur donne par excellence.—Les « mâchoires » comprennent les joues (Sept. σιαγων, de זקן) et la langue, selon Ibn-Ezra et Maïmonide (*h. Bikkour.* ix, 18) ; l'estomac = la panse (Sept. ἐνστρον), le premier et le plus volumineux des quatre estomacs des ruminants. La Vulgate omet de traduire לחיים ; et M. Cahen, qui en fait la remarque, a oublié lui-même de traduire תירשך au verset suivant.

(5) *Voir*, sur ce mot, Nomb. p. 248, nn. 2 et 4. Pour la toison, la

בָּחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִכָּל־שְׁבָטֶיךָ לַעֲמֹד לְשָׁרֵת בְּשֵׁם־
יְהוָה הוּא וּבָנָיו כָּל־הַיָּמִים׃ ס * 6 וְכִי־יָבֹא הַלֵּוִי
מֵאַחַד שְׁעָרֶיךָ מִכָּל־יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר־הוּא גָּר שָׁם וּבָא
בְּכָל־אַוַּת נַפְשׁוֹ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה׃
7 וְשֵׁרֵת בְּשֵׁם יְהוָה אֱלֹהָיו כְּכָל־אֶחָיו הַלְוִיִּם הָעֹמְדִים
שָׁם לִפְנֵי יְהוָה׃ 8 חֵלֶק כְּחֵלֶק יֹאכֵלוּ לְבַד מִמְּכָרָיו

* רביעי

quotité *minima* de la redevance, fixée par les rabbins, est d'un soixantième, comme pour la *teroumah* (*ib.* n. 2). — Ce paragraphe est simplement complémentaire de ceux qui roulent sur le même sujet ; et c'est pour cela même qu'il est incomplet.

(¹) כל הימים, au moins d'après l'accentuation, paraît être le complément de לעמד, qui lui-même indique déjà la permanence du service, la stabilité des fonctions (comme XVII, 12), et que nous avons traduit en ce sens. Ces fonctions ne sont pas seulement *viagères*, elles sont *perpétuelles*, car elles appartiennent moins à l'individu qu'au corps entier, et c'est évidemment à ce point de vue collectif qu'il faut entendre כהן (v. 3), ainsi que les pronoms לו, בו, etc., qui le représentent.

(²) D'après le Siphrê et le Talmud de Babylone (*Soukk.* ff. 55-56, *B. Qamm.* 109 *b*), suivis par Raschi et Raschbam, les vv. 7 et 8 indiquent qu'il s'agit ici d'un *pontife* et non d'un Lévite quelconque. On en trouverait peut-être aussi un faible indice dans le verbe גר, *séjourne* et non *demeure*. Néanmoins le sens naturel désigne les *Lévites* en général, prêtres ou non, et l'on sait en effet que les simples Lévites avaient, eux aussi, des fonctions à remplir dans la maison de Dieu : *V.* notamment Nomb. IV et VIII. Du reste, nous trouvons dans le Talmud même (tr. *Arakhîn*, 11 *a*) une déduction fondée sur le v. 7, et qui ne peut manifestement s'appliquer qu'aux Lévites.

(³) Sans être requis par les nécessités du service. Ceci nous apprend implicitement — ce qui d'ailleurs est dans la nature des choses — que les Lévites et les prêtres, déjà alors et dans la pensée du Législateur, ne devaient pas être confinés au séjour de la métropole et n'étaient tenus, vu leur grand nombre, qu'à un service alternatif; ce qui n'excluait pas la faculté de venir à toute époque au sanctuaire, pour y participer aux charges et aux bénéfices communs. Cette faculté cessa plus tard, lorsque David régularisa le service du temple en divisant les Lévites en quatre classes, les prêtres en vingt-quatre familles ou *éphémérides*, fonctionnant à tour de rôle dans un ordre rigoureusement invariable.

que l'Éternel ton Dieu a désigné entre toutes les tribus, pour fonctionner en permanence au nom de l'Éternel; lui et ses fils, à jamais[4].

* 6. » Lorsqu'un Lévite[2] viendra de l'une de tes villes, d'un *pays* quelconque en Israël où il habite; viendra, *dis-je*, même de son plein gré[3], à l'endroit élu par le Seigneur; 7. Il pourra fonctionner[4] au nom de l'Éternel son Dieu, comme tous ses frères les Lévites, qui se tiennent là devant l'Éternel. 8. Il jouira d'une portion égale à la leur, indépendamment de ses ventes sur les *biens* paternels[5].

* 4me Paraschah.

(4) Ou bien : « Et fonctionnera, etc., alors il jouira, etc. » (*Biour.*) Le second membre de la période (*apodose* ou תשובת המכלל) ne commencerait qu'au v. 8. Le sens revient au même. — « Servir au nom de Dieu », ici et v. 5, est une expression remarquable et qui demande explication. *Bénir* au nom de Dieu (x, 8, xxi, 5), *parler* au nom de Dieu (*Inf.* 19-22), c.-à-d. à sa place et comme son représentant, sont des phrases logiques en toute langue; mais le serviteur de Dieu n'est pas son remplaçant, et quand prêtres et Lévites le servent, c'est au nom du *peuple*. Il faut donc modifier ici ou l'acception de בשם ou celle de שרת; soit que l'un signifie « en l'honneur, à l'intention de... », soit que l'autre fasse allusion, pour les pontifes, aux offices où ils représentent Dieu (bénédictions, expiations, enseignement), et pour les Lévites, à la garde du sanctuaire et de son contenu.

(5) Texte obscur et fertile en commentaires, qu'il serait trop long de citer et d'apprécier. Le sens que nous avons adopté comme le moins improbable est celui-ci : Lors même qu'il aurait aliéné tout ou partie de son patrimoine, ou que les ressources qu'il en tire suffiraient à ses besoins (*Ibn-Ez.* et *Mend.*), il est égal, devant la loi, à ses frères de la métropole, et a droit aux mêmes avantages. — Ce petit verset renferme autant de singularités que de mots. חלק כחלק, *part comme part*, expression proverbiale sans doute, mais qu'on ne trouve qu'ici (cf. I Sam. xxx, 24, phrase approchante). יאכלו, *ils mangeront* (eux et lui), c.-à-d. il consommera comme eux. לבד, comme préposition, est constamment précédé ou suivi de מן (une fois suivi de על, Esd. I, 6). On a peut-être voulu éviter la cacophonie מממכריו. Enfin (si toutefois nous entendons bien les derniers mots), ממכריו על, « ce qu'il a vendu ou vendrait sur son bien », est une construction très-commune en français, mais très-rare en hébreu; et l'emploi de אבות, « les pères », pour « l'héritage des pères », est une métonymie des plus remarquables et qui n'est pas sans affinité avec ישראל qu'on vient de lire (v. 6) : « Israël », pour « le pays d'Israël. »

עַל־הָאֲבֹת׃ ס 9 כִּי אַתָּה בָּא אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ לֹא־תִלְמַד לַעֲשׂוֹת כְּתוֹעֵבֹת הַגּוֹיִם הָהֵם׃
10 לֹא־יִמָּצֵא בְךָ מַעֲבִיר בְּנוֹ־וּבִתּוֹ בָּאֵשׁ קֹסֵם קְסָמִים
מְעוֹנֵן וּמְנַחֵשׁ וּמְכַשֵּׁף׃ 11 וְחֹבֵר חָבֶר וְשֹׁאֵל אוֹב וְיִדְּעֹנִי
וְדֹרֵשׁ אֶל־הַמֵּתִים׃ 12 כִּי־תוֹעֲבַת יְהוָה כָּל־עֹשֵׂה אֵלֶּה
וּבְגַלַּל הַתּוֹעֵבֹת הָאֵלֶּה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מוֹרִישׁ אוֹתָם

(1) « Quand tu entres *ou* puisque tu entres » ; le verbe au présent, pour marquer l'imminence du fait. Cf. Nomb. XXXIII, 51 et note. — Le thème principal de la présente Section est de déterminer les différentes autorités de l'État mosaïque et leurs attributions. Après avoir traité des *juges* et autres magistrats, des *pontifes*, des *Lévites*, et éventuellement du *roi*, Moïse passe maintenant au *prophète* (15 s.), et tout ce qu'on va lire jusque-là n'est qu'une préparation pour arriver à ce personnage. Là réside la véritable connexité des passages, et nullement, comme l'imagine M. Herzheimer, dans une prétendue antithèse entre le bon culte (בשם ה׳, 5, 7) et le mauvais ; car ce n'est pas de culte qu'il s'agit ici, mais de l'exploration plus ou moins légitime de la volonté divine ou des mystères de l'avenir, dont les païens demandaient la connaissance aux procédés artificiels, souvent criminels, de la magie, tandis que nous devons, nous, l'attendre uniquement de la révélation prophétique.

(2) Syllepse. — לא תלמד, cf. XIV, 23, n. 1 ; *al.*, d'après le sens propre, « n'apprends pas », c.-à-d. ne prends pas pour guide, pour modèle, la conduite des Palestiniens.

(3) Culte de Molokh, déjà mentionné nominativement Lév. XVIII, 21 et XX, 2 s. ; *V.* les notes et cf. *sup.* XII, 31. L'unité étant une loi rigoureuse du discours, nous sommes obligé d'admettre, d'après le contexte et notre observation *sup.* n. 1, que la lustration ou la crémation palestinienne n'était pas, ou du moins n'est pas ici, un *culte* proprement dit, mais plutôt un moyen d'interroger l'avenir, une sorte d'*auspice*, analogue aux huit catégories qu'on va lire. La plupart de ces opérations magiques ou divinatoires ont déjà été vues ; mais il est difficile, la dernière exceptée, d'en déterminer le sens avec certitude. Le Talmud lui-même, plus voisin que nous de la tradition biblique, hésite sur la signification de plusieurs de ces termes, et on ne peut les traduire que par conjecture. D'après Ibn-Ezra et le Biour, קסם קסמים serait un terme générique, développé par les *trois* suivants. Pourquoi pas par *tous* les suivants ?

(4) Sur ces deux mots, *Voir* Lév. p. 233, n. 6. Pour le suivant, cf. Ex. XXII, 18.

(5) Littéral probable : « qui conjure des conjurations. » Il s'agirait, se-

9. » Quand tu seras entré[4] dans le pays que l'Éternel ton Dieu te donne, ne t'habitue pas à imiter les abominations de ces peuples-là[5]. 10. Qu'il ne se trouve personne, chez toi, qui fasse passer par le feu son fils ou sa fille[5]; qui pratique des enchantements, qui s'adonne aux augures, à la divination[6], à la magie; 11. Qui emploie des charmes[6], qui ait recours aux évocations ou aux sortiléges[6], ou qui interroge les morts. 12. Car l'Éternel a horreur de quiconque fait pareilles *choses;* et c'est à cause de telles abominations[7] que l'Éternel ton

lon le Talmud (*Siphré* h. l. et *Syuh.* 65 *a*), le Pseudojonathan et la plupart des interprètes, de la faculté, réelle ou prétendue, de fasciner et de dompter les esprits ou les animaux malfaisants, notamment les serpents, les scorpions, etc.; quelque chose comme les *psylles*, dont l'histoire ancienne et celle de nos jours célèbrent les jongleries. *V.* le dictionnaire de Gesenius, v° חָבַר I, et cf. Ps. LVIII, 5. Cependant les charmeurs d'animaux sont, en somme, inoffensifs; leurs opérations peuvent être utiles, parfois même bienfaisantes, au moins d'intention, et dans tous les cas ne paraissent, quant au but, avoir rien de commun avec celles qui précèdent et qui suivent. *V.* Rosenmüller sur l'*Hieroz.* de Bochart, III, p. 167. Nous verrions donc plutôt ici, avec Ibn-Ezra, seulement les dompteurs d'*esprits* (שדים, Talm. *l. c.*), ces ancêtres des *spirites* modernes.

(4) *Voir* Lév. p. 236, n. 3. ירשתם est au nominatif ou à l'accusatif, selon qu'il est *coordonné* ou *subordonné* à שאל; l'accentuation semble plus favorable au second système. — Comme complément à la note précitée, nous ajouterons que le בידען d'Onqelos paraît tiré du *πύθων* des Grecs, d'où *pythonisse*, et que son זכורין (*al.* דכורין) désignerait le *ventriloque* selon Mank (*Réfl. sur le culte* etc. p. 7, n. 1); *V.* cependant l'*Aroûkh* de Landau, v° דכורין. De plus, la distinction établie par le présent verset entre le שאל אוב et l'*évocateur des morts* ou nécromancien, ne doit pas être absolue, puisque la femme qui évoqua pour Saül l'ombre de Samuel est précisément qualifiée בעלת אוב (I Sam. XXVIII, 7 s.). Disons enfin que la plupart des méfaits énumérés ici, sinon tous, indépendamment de l'idolâtrie qui en est la cause ou l'effet, sont attribués par l'Écriture à Manassé, roi de Juda (II Chr. XXXIII, 6), et même, dans une période antérieure, à la généralité du royaume d'Israël (II Rois, XVII, 17).

(7) Commises par les Cananéens, mais dont vous êtes purs jusqu'à présent (comme l'avait confessé naguère un ennemi des Hébreux, Nomb. XXIII, 23); cf. Lév. XVIII, 24 s.; XX, 22 s., etc. Il y a un second motif à cette « dépossession », ce sont les promesses faites aux patriarches. Les deux motifs sont réunis *sup.* IX, 5; mais il est clair qu'ils se confondent, et que Dieu n'aurait pas promis d'expulser les peuplades palestiniennes, s'il n'avait prévu qu'elles le mériteraient par leurs turpitudes. *V.* Gen. XV, 16.

מִפָּנֶיךָ׃ 13 תָּמִים תִּהְיֶה עִם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ׃ 14 כִּי הַגּוֹיִם
הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אַתָּה יוֹרֵשׁ אֹתָם אֶל־מְעֹנְנִים וְאֶל־קֹסְמִים
יִשְׁמָעוּ וְאַתָּה לֹא כֵן נָתַן לְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ׃ 15 נָבִיא
מִקִּרְבְּךָ מֵאַחֶיךָ כָּמֹנִי יָקִים לְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֵלָיו
תִּשְׁמָעוּן׃ 16 כְּכֹל אֲשֶׁר־שָׁאַלְתָּ מֵעִם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב
בְּיוֹם הַקָּהָל לֵאמֹר לֹא אוֹסִף לִשְׁמֹעַ אֶת־קוֹל יְהוָה אֱלֹהָי

* חמישי V. 13. תמים, ס״פ ת׳ רנתי — V. 14. מענים, כ״פ מענים — ואתה, כ״פ ואתה, ולפ כ״ל

(¹) תמים ג׳, lat. *integer*, signifie propr. « entier, parfait », au physique ou au moral : au physique, ce qui n'a aucun défaut, aucune tare ; au moral, ce qui est irréprochable, ce qui n'est vicié par aucun élément impur, par aucun mélange de mal. C'est ainsi qu'on est arrivé à l'acception de *simplicité* et d'*innocence* (תם, Gen. xxv, 27), acception que le contexte indique ici : « Tu dois t'attacher à ton Dieu sans réserve, purement et simplement », ne pas recourir à des puissances ou à des opérations occultes ; à des combinaisons humaines et factices, qui ne réussiraient que par hasard ou pour t'éprouver. Dieu te fait connaître directement sa volonté, soit dans la Loi s'il s'agit de tes devoirs ordinaires, soit dans ses oracles (les prophètes *inf.* 15 s., les ourim ve-thoummim Nomb. xxvii, 21) s'il juge à propos de les faire parler, pour t'éclairer sur l'avenir ou te dicter ta conduite dans les circonstances graves. — Semblable précepte fut donné à Abraham (Gen. xvii, 1), et David se vante de l'avoir toujours observé (Ps. xviii, 24). Dans cette attache *exclusive* que Dieu nous demande, il y a, au fond, la même idée que dans le « Dieu jaloux » du Décalogue ; cf. *sup.* iv, 24, vi, 15, et Talm. *Peçach.* 113 *b*.

(*) Division peu rationnelle, et qui serait mieux placée à la fin du chapitre.

(²) Le verbe שמע, ici et ci-après (15, 19), comporte, selon nous, les deux acceptions de *croire* et d'*obéir*, dont la première, d'ailleurs, est la condition nécessaire de la seconde, comme celle-ci est la conséquence naturelle de l'autre.

(³) Ce contraste rappelle, dans certaine hypothèse, celui du ch. iv, 19, 20. Plusieurs traduisent נתן לך « t'a promis » ; c'est moins naturel et moins correct, car נתן, dans cette acception, gouverne d'ordinaire l'accusatif. Sur la tonalité de ce verbe, *V. inf.* xix, 8. — Le « car » qui commence cette phrase et qui semble peu logique, se réfère en réalité au second hémistiche. Il faudrait peut-être traduire : Tandis que ces nations etc., toi, tel n'est pas ton partage.

Dieu dépossède ces *peuples* à ton profit. 13. Reste entièrement avec l'Éternel ton Dieu [1]! *14. Car ces nations que tu vas déposséder donnent créance [2] à des augures et à des enchanteurs; mais toi, ce n'est pas là ce que t'a départi l'Éternel ton Dieu [3]. 15. C'est un prophète *sorti* de tes rangs, un de tes frères comme moi [4], que l'Éternel ton Dieu instituera en ta faveur : c'est lui que vous devez écouter [5]! 16. Absolument comme tu l'as demandé à l'Éternel ton Dieu au *mont* Horeb, le jour de la Convocation [6], quand tu as dit : « Je ne veux plus

* 5me Paraschah.

(1) Ceci ne contredit pas la déclaration finale du Pentateuque, « qu'il n'y eut jamais de prophète semblable à Moïse » ; l'assimilation ne porte pas ici sur le *rang* du prophète, mais sur le but et la divinité de sa mission (*Biour*), — et sur l'autorité morale qui doit en être la conséquence. Mais il est plus simple de rapporter כמני à מאחיך, comme nous le faisons avec Raschi. Ce n'est nullement par modestie, comme le croit Vater, que Moïse dit « comme moi », puisque Dieu exprime la même pensée v. 18. — On sait que ce verset est un des chevaux de bataille du christianisme. La Vulgate écrit *PROPHETAM* en gros caractères, et le Nouveau-Testament (*Act. apost.* III, 22 ; VII, 37) s'en prévaut avec orgueil. C'est faire une étrange violence au plus simple des textes : « N'écoutez ni sorcier ni devin, mais seulement un prophète comme moi. » Bien mieux, ce passage prouve directement contre ceux qui l'invoquent ; car, à leur sens, Moïse n'aurait pas dû dire « mon égal », mais : « un plus grand que moi. » Si, du reste, il dit *prophète* au singulier, c'est qu'il ne peut naturellement penser qu'à son successeur, lequel sera suivi d'un autre, et que dans la règle il n'est pas besoin de plusieurs prophètes à la fois. *V.* aussi notre observation *sup.* XVII, 14. Dans les versets 20 et 22 ci-après (véritables arguments *ad hominem*, לא"ון), ne voyons-nous pas également le singulier appliqué au faux prophète ? Enfin, — et ceci peut servir de réponse aux 0,99 des arguments *christophiles*, — en admettant que le présent verset fasse allusion au Messie, reste toujours à prouver que ce Messie est celui de l'Église. Cf. *inf.* 18 et note.

(2) Lors même qu'il vous prescrirait la violation *temporaire* d'un précepte, sauf l'idolâtrie. (*Siphrê* et *Talm.*, tr. *Yebham.* 90 *b*, *Synh.* 90 *a*; Maim. *h. Yeçôd. hatt.* IX, cf. *h. Mamrîm*, II, 4.) Dans ce dernier cas, les miracles même les plus éclatants seraient comme nuls et non avenus (*ib.* et *sup.* XIII, 2 s.).

(3) *V. sup.* IX, 10, n. 1. Ne traduisez pas לאמר « savoir », car le fond de la demande des Israélites (קרב אתה ושמע וג') n'est pas exprimé ici par Moïse. — L'auteur du *Dibhré émeth*, cité par S. Meseritz dans le *Tiqqoun Sôpherîm*, fait une distinction futile entre אֹסֵף et אֹסֶף (=

וְאֶת־הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת לֹא־אִרְאֶה עוֹד וְלֹא אָמוּת׃
17 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי הֵיטִיבוּ אֲשֶׁר דִּבֵּרוּ׃ 18 נָבִיא אָקִים
לָהֶם מִקֶּרֶב אֲחִיהֶם כָּמוֹךָ וְנָתַתִּי דְבָרַי בְּפִיו וְדִבֶּר
אֲלֵיהֶם אֵת כָּל־אֲשֶׁר אֲצַוֶּנּוּ׃ 19 וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא־
יִשְׁמַע אֶל־דְּבָרַי אֲשֶׁר יְדַבֵּר בִּשְׁמִי אָנֹכִי אֶדְרֹשׁ מֵעִמּוֹ׃
20 אַךְ הַנָּבִיא אֲשֶׁר יָזִיד לְדַבֵּר דָּבָר בִּשְׁמִי אֵת אֲשֶׁר
לֹא־צִוִּיתִיו לְדַבֵּר וַאֲשֶׁר יְדַבֵּר בְּשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים וּמֵת
הַנָּבִיא הַהוּא׃ 21 וְכִי תֹאמַר בִּלְבָבֶךָ אֵיכָה נֵדַע אֶת־
הַדָּבָר אֲשֶׁר לֹא־דִבְּרוֹ יְהוָה׃ 22 אֲשֶׁר יְדַבֵּר הַנָּבִיא
בְּשֵׁם יְהוָה וְלֹא־יִהְיֶה הַדָּבָר וְלֹא יָבֹא הוּא הַדָּבָר אֲשֶׁר

אוֹסִיף, Gen. VIII, 21, Ex. X, 29...), qu'il rapporte à des conjugaisons différentes. Tous les deux sont évidemment au futur hiph'il; seulement, le premier a la forme dite *apocopée* ou *futur second*, parce qu'il a le sens optatif.

(1) Ces derniers mots se rapportent à *toute* la phrase des Hébreux, non d'après l'accentuation, mais d'après le bon sens et la vérité historique.

(2) M. à m. Ils ont bien fait (ils ont raison) (dans) ce qu'ils ont dit. On a lu ce vœu du peuple Ex. XX, 16 et ci-dessus V, 20 s.; mais la réponse divine est omise dans le premier passage et incomplète dans le second. C'est que, cette réponse n'ayant trait qu'aux successeurs de Moïse, celui-ci n'avait à la rapporter qu'au moment de se séparer des Hébreux. (*Biour.*) Ajoutons que la déclaration de Dieu, Nomb. XXVII, 18, bien que fort postérieure au Décalogue, se rattache directement au sujet traité ici.

(3) כמוך, *sicut te*, comme je t'ai suscité; ou *sicut tu*, comme tu es un de leurs frères. — Ce passage a été exploité par certains polémistes de l'islamisme en faveur de Mahomet : מקרב אחיהם, disaient-ils, ר״ל מאחי ישראל ולא מהם. Or, les *frères d'Israël*, ce sont les Ismaélites... Mais que font-ils de « comme *toi*, comme *moi*. » (v. 15)? Moïse était-il Ismaélite? Ils prennent sans doute ces mots à l'accusatif, selon notre première explication. *V.* ראב״ד, *Émoun. râm.* éd. S. Weil, p. 78 et n. 7; Albo, *Iqqar.* III, 19. Ce dernier a été mal compris par le docteur Schlesinger, qui met l'argument dans la bouche des théologiens chrétiens; *V.* ses notes

entendre la voix de l'Éternel mon Dieu, et ce feu intense je ne veux plus le voir, de peur d'*en* mourir[1] »; 17. Et le Seigneur me dit alors : « Ils ont bien parlé[2]. 18. Je leur susciterai un prophète du milieu de leurs frères, — tel que toi[3]; et je mettrai mes paroles dans sa bouche, et il leur dira tout ce que je lui ordonnerai *de dire.* 19. Et alors, celui qui n'obéirait pas à mes paroles[4], à ce que *le prophète* dirait en mon nom, c'est moi qui lui demanderais compte !... 20. Toutefois, si un prophète osait annoncer en mon nom une chose que je ne lui aurais pas enjoint d'annoncer, ou s'il parlait[5] au nom d'une divinité étrangère, — ce prophète doit mourir[6]. » 21. Mais — diras-tu en toi-même — comment reconnaîtrons-nous la parole qui n'émane pas de l'Éternel ?... 22. Si le prophète annonce de la part de l'Éternel une chose qui ne saurait être, ou qui n'est pas suivie d'effet[7], cette

sur Albo, p. 664. Quoi qu'il en soit, ce titre de « frère », itérativement appliqué au prophète, est bien remarquable : il prouve *à contrario* que les jongleurs des vv. 10 et 11 ne sont pas Israélites ou du moins réputés tels, ce qui confirme à la fois le mot précité de Balaam et notre opinion sur נתן לך v. 14.

(4) Mend. et Lœwenst. : « ma parole », et de même v. 18, comme s'ils avaient lu דברי.

(5) Même dans un sens conforme à la loi mosaïque.

(6) De la main des hommes, et par la strangulation ; à la différence du cas précédent (v. 19), où le texte indique assez clairement que c'est Dieu qui fera justice. *V.* Talm. *Synh.* 89 *a* ; Maïm. *l. c.* et Préf. au Comm. sur la Mischn. ; Ibn-Ezra *h. l.*, etc. A cette dernière catégorie, le Talmud ajoute encore le prophète « qui étouffe son inspiration » ; c'est le cas du prophète Jonas, cas impossible, si l'on prenait à la lettre la belle parole d'Amos, III, 8.

(7) A moins d'admettre dans le texte une fade redondance, et de restreindre le rôle du prophète à la *prédiction*, alors que l'histoire et notre texte (15, 19) y ajoutent la *prédication*, nous croyons qu'il faut voir dans לא יהיה et לא יבא deux cas distincts : le premier relatif aux vérités constantes, soit morales soit traditionnelles, le second aux faits éventuels ou contingents ; les premières sont jugées instantanément par la conscience de l'homme ou de l'Israélite, les seconds sont jugés après coup par l'événement. Si donc le soi-disant prophète annonce, même de la part du vrai Dieu, l'abolition *définitive* de tout ou partie de la Loi divine, ou une doctrine inadmissible pour la raison ou la conscience, qui sont divines

לֹא־תִגְּרֹ יִרְאָה בְּזָדוֹן דִּבְּרוֹ הַנָּבִיא לֹא תָגוּר
מִמֶּנּוּ׃ ס יט — 1 כִּי־יַכְרִית יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת־הַגּוֹיִם
אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ אֶת־אַרְצָם וִירִשְׁתָּם וְיָשַׁבְתָּ
בְעָרֵיהֶם וּבְבָתֵּיהֶם׃ 2 שָׁלוֹשׁ עָרִים תַּבְדִּיל לָךְ בְּתוֹךְ
אַרְצְךָ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ׃ 3 תָּכִין לְךָ
הַדֶּרֶךְ וְשִׁלַּשְׁתָּ אֶת־גְּבוּל אַרְצְךָ אֲשֶׁר יַנְחִילְךָ יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ וְהָיָה לָנוּס שָׁמָּה כָּל־רֹצֵחַ׃ 4 וְזֶה דְּבַר הָרֹצֵחַ
אֲשֶׁר־יָנוּס שָׁמָּה וָחָי אֲשֶׁר יַכֶּה אֶת־רֵעֵהוּ בִּבְלִי־דַעַת
וְהוּא לֹא־שֹׂנֵא לוֹ מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם׃ 5 וַאֲשֶׁר יָבֹא אֶת־

aussi ; s'il ordonne, ou de croire un fait impossible, ou de pratiquer un fait immoral, c'est un faux prophète, il est punissable sans autre informé. S'il prédit un fait ultérieur (surtout un fait heureux, *V.* Talm. *Berakh.* 7 *a*, *Schabbâth*, 55 *a* ; Maïm. *h. Yeçôd. haît.* x, 4), et que la prédiction ne se réalise pas, il est punissable après l'événement. Cf. Saad. *Émouh.* III, 8. On voit que nous ne considérons pas, selon l'opinion commune, les données de ce verset comme un critérium de la prophétie, mais comme son objectif même. — Remarquez que le v. 20 prévoyait deux cas, et que le second n'est pas mentionné ici. C'est que ce dernier a déjà été traité ch. XIII ; et nous avons vu qu'il entraîne toujours la peine de mort, quels que soient les miracles dont le prophète s'appuie, ou la conformité de ses prédictions avec l'événement.

(1) ממנו peut se rapporter à l'homme ou à la chose : Ne te laisse pas intimider par lui (en ce sens que tu craindrais de le punir), *ou* par ce qu'il t'aurait prêché (en ce sens que tu serais tenté d'y obéir).

(2) L'ensemble de ce chapitre, roulant sur des faits judiciaires, se rattache naturellement à l'objet général de la Section, comme l'ont bien vu Sforno et Abravanel ; cf. notre observation p. 214, n. 1. L'analogie indiquée par Ibn-Ezra est un peu tirée par les cheveux.

(3) Cette expression rare indique une installation complète, nécessaire en effet pour la *tripartition* ordonnée v. 3.

(4) De refuge, pour compléter le nombre de six exigé par les Nombres (XXXV, 13, 14), et sur lequel trois villes avaient déjà été désignées par Moïse (*sup.* IV, 41-43). — לך « pour toi » peuple, c.-à-d. pour le bien commun. En effet, distraire les villes de refuge des cantons dont elles

annonce n'aura pas été dictée par l'Éternel ; c'est avec témérité que le prophète l'a émise, — ne crains pas de sévir à son égard (1).

CH. XIX, 1. » Quand (2) l'Éternel ton Dieu aura fait disparaître les peuples dont il te donne le territoire; quand tu les auras dépossédés et que tu seras établi dans leurs villes et dans leurs maisons (3), 2. Tu te réserveras trois villes (4), dans ce pays dont l'Éternel ton Dieu t'accorde la possession. 3. Tu devras en faciliter l'abord (5), et diviser en trois parts le territoire (6) du pays que l'Éternel ton Dieu te fera échoir; et cela, pour que tout meurtrier (7) s'y puisse réfugier. 4. Or, voici dans quel cas le meurtrier, en s'y réfugiant, aura la vie sauve (8) : s'il a frappé son prochain sans intention (9), n'ayant pas été son ennemi antérieurement. 5. Ainsi, il entre avec son

faisaient partie, les prendre aux tribus qui en étaient respectivement possesseurs, c'était une véritable expropriation pour cause d'utilité publique.

(3) Litt. tu t'accommoderas le chemin (qui y conduit) ; soit en l'entretenant avec soin, comme traduisent la Vulgate et Mendelssohn (cf. Nomb. p. 482, n. 2), soit en plantant aux principaux carrefours des poteaux indicateurs avec le mot מקלט, REFUGE, et autres moyens indiqués par le Talmud : *V.* Siphrê *h. l.* ; Mischn. *Makkôth*, II, 5 ; Ghem. *ib.* 10 *b* ; Maïm. IV, *hilkh. Rôtséach*, VIII, 5.

(6) Tel est le sens naturel du verbe שלש (*tiercer*) et du substantif גבול, du moins dans l'espèce, et ainsi expliquent la plupart des exégètes. La Palestine propre doit être partagée en trois cercles ou départements, renfermant chacun un refuge. Ce système n'exclut pas d'ailleurs celui du Talmud *l. c.* 9 *b*, d'après lequel on doit établir une égale distance entre les trois refuges, comme entre les refuges extrêmes et les frontières correspondantes (*nord et sud*, et non *est et ouest*, comme a compris M. Cahen). — ושלשת se retrouve, avec un sens différent, I Sam. XX, 19 ; ce que Buxtorf, dans ses *Concordances*, a placé, par une bévue étrange, sous la rubrique de ושלשת.

(7) Même volontaire, sauf à en être extrait pour qu'il soit statué à son égard, comme on l'a vu dans les Nombres, et comme l'indiquent implicitement les וחי des versets suivants. Sur le sens étendu du mot רצח, *V.* Nomb. *l. c.* n. 3.

(8) M. à m. Et voici le cas du meurtrier qui s'y réfugiera et vivra. *V. inf.* p. 223, n. 3.

(9) De le frapper, ou du moins de lui donner la mort. Cf. *sup.* IV, 42, et Nomb. XXXV, 22, 23, avec les notes. — Ici et dans les passages sem-

רֵעֵהוּ בַּיַּעַר לַחְטֹב עֵצִים וְנִדְּחָה יָדוֹ בַּגַּרְזֶן לִכְרֹת הָעֵץ
וְנָשַׁל הַבַּרְזֶל מִן־הָעֵץ וּמָצָא אֶת־רֵעֵהוּ וָמֵת הוּא יָנוּס
אֶל־אַחַת הֶעָרִים הָאֵלֶּה וָחָי: 6 פֶּן־יִרְדֹּף גֹּאֵל הַדָּם
אַחֲרֵי הָרֹצֵחַ כִּי יֵחַם לְבָבוֹ וְהִשִּׂיגוֹ כִּי־יִרְבֶּה הַדֶּרֶךְ
וְהִכָּהוּ נֶפֶשׁ וְלוֹ אֵין מִשְׁפַּט־מָוֶת כִּי לֹא־שֹׂנֵא הוּא לוֹ
מִתְּמוֹל שִׁלְשׁוֹם: 7 עַל־כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ לֵאמֹר שָׁלֹשׁ עָרִים
תַּבְדִּיל לָךְ: 8 וְאִם־יַרְחִיב יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת־גְּבֻלְךָ כַּאֲשֶׁר
נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ וְנָתַן לְךָ אֶת־כָּל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר דִּבֶּר לָתֵת

V. 5. הערים, יהכ״י וכוו״ה הערים — V. 6. לא, כ״מ לא

biables, une petite anomalie : שנא étant un participe pris substantivement, témoin le datif, l'usage commun de la langue indiquerait איננו de préférence à לא.

(1) C.-à-d. un des arbres. — ונדחה ne vient pas de רחה comme on l'a dit (il faudrait ונדחתה, et point de daghesch), mais de נרח, dont le sens est parfaitement déterminé par le passage analogue *inf.* xx, 19. Employé là au qal, il peut être ici au piêl, ailleurs inusité, ou mieux au niph'al, signifiant litt. « sa main est lancée, poussée avec force, avec la cognée. » La scolie d'Ibn-Ezra est singulière. Il veut peut-être dire que נרחי (Ps. cxlvii, 2) s'analyse comme notre נרחה, malgré l'absence de daghesch, absence qu'il nomme קל, *adoucissement*.

(2) Talmudistes et commentateurs sont partagés ici. On peut traduire à volonté : « le fer *se détache* du bois », c.-à-d. du manche, ou « le fer *détache* (un éclat) du bois », c.-à-d. de l'arbre. Cette dernière version, adoptée par R. Juda le Saint et Raschbam, n'a guère d'autre avantage que de conserver à העץ un sens uniforme. L'autre, professée par les Targoumistes, par la majorité des Docteurs (tr. *Makkôth*, 7 *b*) et des interprètes, a pour elle la vraisemblance du fait, la mention ונדחה ידו וג׳, autrement oiseuse ; l'emploi de ברזל au lieu de גרזן qui précède, et la construction de ומצא, qui a plutôt pour sujet le *fer* exprimé que l'*éclat* sous-entendu. Dans ce système, נשל est intransitif et doit être considéré, soit comme le qal de נשל, soit comme le niph'al de שלל ; homonymie toute semblable à celle de ישל (*inf.* xxviii, 40), sur laquelle les grammairiens se partagent également. *V.* Heidenheim *ad h. l.*, et la dissertation יש לסמוך du même auteur.

camarade dans la forêt pour abattre du bois; sa main brandissant la cognée pour couper l'arbre [1], le fer s'échappe du manche [2] et atteint le camarade, qui *en* meurt : l'autre *alors* pourra fuir dans une de ces villes et sauver sa vie [3]. 6. Autrement, le vengeur du sang [4] pourrait, dans l'effervescence de son cœur, courir sus au meurtrier, l'atteindre si le chemin était long, et lui porter un coup mortel; et cependant il ne méritait point la mort [5], puisqu'il ne haïssait pas l'autre antérieurement. 7. C'est pour cela que je te donne cet ordre [6] : « Réserve-toi trois villes. » 8. Que si l'Éternel ton Dieu élargit ta frontière [7], — comme il l'a juré à tes ancêtres, — et te donne la région entière qu'il a déclaré octroyer à tes

(1) Même judiciairement; car il s'entend qu'une instruction juridique doit toujours avoir lieu, pour la satisfaction de la famille et de la société, et c'est cette instruction seule qui détermine le caractère, punissable ou non, du fait incriminé. *V.* Nomb. p. 488, n. 2. — Nonobstant le *vav* de וְאֲשֶׁר, ce verset n'ajoute évidemment au précédent qu'une *explication*. C'est un exemple choisi par Moïse pour préciser sa pensée, de manière que ce paragraphe et celui des Nombres se complètent et s'éclairent mutuellement.

(2) Le parent de la victime; *V.* Nomb. p. 483, n. 4. Cette prévision explique les sages dispositions du v. 3, lesquelles se ramènent à ces deux termes : établir dans le pays un nombre *suffisant* d'asiles, et les rendre facilement *accessibles* de toutes parts.

(3) D'après une opinion talmudique (tr. *Makk.* 10 *b*), trop élargie peut-être par Maïmonide (*V.* Nomb. p. 491, n. 2), cette incise se rapporte au « vengeur du sang », qui pourrait ainsi impunément venger un accident par un assassinat. Version repoussée par le sens naturel du contexte et aussi, à ce qu'il semble, par le sens moral. Toutefois, il est à remarquer que le Talmud applique ce verset à une fuite après jugement, c.-à-d. à une *déportation* du meurtrier par imprudence, cas où sa mort serait, non pas autorisée, mais excusée, comme elle l'est formellement par le texte dans un cas semblable (Nomb. XXXV, 26, 27).

(4) Reprise du v. 2, servant de transition à ce qui suit.

(7) Te donne un territoire plus étendu que la *Septempopulanie*, délimitée Nomb. XXXIV, 2 s. (*V. ib.* n. 1 et Gen. XV, 18, 19); extension qui se réalisa sous Salomon et ne paraît cependant pas avoir eu pour conséquence la mesure ordonnée ici. Aussi le Talmud de Jérusalem, suivi par Maïmonide (*l. c.* VIII, 4 et *h. Mélakhim*, XI, 2), rapporte-t-il cette prévision à l'époque du Messie; cf. Is. XI, 14, LXI, 7, etc. Il semble résulter de ce dernier passage que le territoire messianique sera double de l'ancien; ce qui cadrerait à merveille avec le nombre de refuges stipulé au verset sui-

לַאֲבֹתֶיךָ׃ 9 כִּי־תִשְׁמֹר אֶת־כָּל־הַמִּצְוָה הַזֹּאת לַעֲשׂתָהּ
אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם לְאַהֲבָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְלָלֶכֶת
בִּדְרָכָיו כָּל־הַיָּמִים וְיָסַפְתָּ לְּךָ עוֹד שָׁלֹשׁ עָרִים עַל
הַשָּׁלֹשׁ הָאֵלֶּה׃ 10 וְלֹא יִשָּׁפֵךְ דַּם נָקִי בְּקֶרֶב אַרְצְךָ אֲשֶׁר
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה וְהָיָה עָלֶיךָ דָּמִים׃ פ
11 וְכִי־יִהְיֶה אִישׁ שֹׂנֵא לְרֵעֵהוּ וְאָרַב לוֹ וְקָם עָלָיו וְהִכָּהוּ
נֶפֶשׁ וָמֵת וְנָס אֶל־אַחַת הֶעָרִים הָאֵל׃ 12 וְשָׁלְחוּ זִקְנֵי
עִירוֹ וְלָקְחוּ אֹתוֹ מִשָּׁם וְנָתְנוּ אֹתוֹ בְּיַד גֹּאֵל הַדָּם וָמֵת׃

10. V. דם, כ״מ דַּם, ע׳ העלתכו

vant. Mais comment concilier le dubitatif *si* avec le serment fait aux ancêtres ? Toute promesse de bonheur n'est-elle pas infaillible, comme nous l'avons dit ci-dessus (p. 219, n. 7) ? Non, quand elle est conditionnelle, et la condition va être indiquée v. 9 ; au contraire, dans le passage analogue *sup.* XII, 20, le texte porte כי au lieu de אם, et לך pour לאבתיך, différences significatives. A la vérité, le serment fait aux patriarches était absolu et sans réserve ; mais la réponse est facile. Dieu savait qu'à l'époque où la frontière d'Israël sera « élargie », Israël l'aura mérité en effet par sa conduite religieuse. Reste une petite difficulté : Aura-t-on besoin de *refuges* sous le Messie ? Y aura-t-il encore des homicides, ou du moins ne seront-ils pas essentiellement involontaires ? Or, selon les rabbins, le tribunal n'exile que pour un quasi-délit (Nomb. p. 489, n. 3). Mais le refuge aura toujours son utilité, comme sauvegarde temporaire avant le jugement. *Voir*, au surplus, les notes au v. 9.

(1) Virtuellement, c.-à-d. dans leur postérité, comme nous l'avons vu plusieurs fois. Cf. *sup.* I, 8, 35, etc. — ונתן est ici oxytone, et de même XVIII, 14 ; anomalie que le *Dibhrê émeth* explique par des raisons frivoles et antigrammaticales. Il y a là évidemment un *naçôg achor*, mais incorrect, car le *scheva* de לך séparerait suffisamment les deux accents consécutifs. Cf. *sup.* XVI, 4, 18 ; *inf.* XXIII, 22, XXV, 17, 19, XXVII, 3 ; II Sam. XI, 20, etc. Dans toutes ces phrases, le verbe suivi de לך reste barytone.

(2) *Ou* en aimant... en marchant... Système des prosodistes, qui rapportent תשמר à לאהבה וללכת — « Constamment » : encore un indice de l'époque messianique. La puissance politique de Salomon ne devait pas lui survivre, parce que ni ses sujets ni lui-même ne restèrent fidèles aux « voies du Seigneur » ; et c'est pour cela que la présente mesure ne fut pas appliquée sous son règne.

pères[1] 9. *(Ce qui arrivera* lorsque tu t'appliqueras à accomplir toute cette loi que je t'impose en ce jour, d'aimer l'Éternel ton Dieu et de marcher[2] constamment dans ses voies), — tu devras ajouter encore trois villes[3] à ces trois-là; 10. Afin que le sang innocent[4] ne soit pas répandu au sein de ce pays que l'Éternel ton Dieu te donne pour héritage, et qu'une responsabilité sanglante ne pèse point sur toi.

11. » Mais si quelqu'un[5], animé de haine pour son prochain, le guette, se jette sur lui et le frappe de manière à lui donner la mort, puis se réfugie[6] dans une des villes en question, 12. Les anciens de sa ville[7] le feront extraire de là et le livreront au vengeur du sang,

(1) Donc, neuf en tout. (*Raschi.*) Et non pas *six*, comme le prétendent certains critiques, qui aperçoivent le *fétu* d'une contradiction entre cette tirade et celle des Nombres, et n'aperçoivent pas la *poutre* des versets 1-3, qu'on ne peut manifestement appliquer qu'aux possessions futures des Hébreux, à l'ouest du Jourdain.

(2) Selon le Biour, copié par M. Cahen : « le sang de l'innocent. » C'est une erreur. Les éditions de Heidenheim et même celle de Cahen portent דָּם, à l'absolu, et l'expression דם נקי, qu'on lit une quinzaine de fois dans la Bible, est toujours orthographiée ainsi. « Le sang innocent » se trouve d'ailleurs exprimé en toutes lettres *inf.* XXI, 9. C'est seulement דַּם הנקי, locution beaucoup plus rare (cf. *inf.* 13), qui doit se traduire comme le veut le Biour. Les deux locutions se trouvent réunies II R. XXIV, 4. (*V.* aussi Heidenh. *Én ha-ǵôré* h. l. et *Mischp. ha-team.* 65 *b.*)

(3) Ce paragraphe fait naturellement suite au v. 5. Mais la digression des versets intermédiaires est suffisamment justifiée, en tant que les refuges sont essentiellement institués au bénéfice de l'homicide involontaire.

(4) La Loi orale explique : « Alors il se réfugiera... mais ensuite le tribunal le fera comparaître et, sa culpabilité reconnue, le condamnera à mort. » Cette exégèse paraît moins conforme au sens naturel ; mais elle l'est entièrement à l'esprit de la législation mosaïque sur l'homicide, comme nous l'avons établi au livre des Nombres. Dans tous les cas, il est vraisemblable que si, par une cause quelconque, l'assassin est livré à la justice immédiatement après le crime, celle-ci le retient pour le juger : le sanctuaire de la justice est évidemment le meilleur des refuges.

(7) Ceci semble indiquer que le meurtrier est toujours jugé par le tribunal de sa localité, encore que le meurtre eût été commis dans un ressort différent. Cf. Talm. *Synh.* 16 *b* : מנהו כנכנס לדון לת כנטו. Mais il résulte d'un autre passage (*Makk.* 10 *b*, cf. Maïm. *h. Rôtséach*, V, 7 et *inf.* XXI, 3 s.)

13 לֹא־תָחוֹס עֵינְךָ עָלָיו וּבִעַרְתָּ דַם־הַנָּקִי מִיִּשְׂרָאֵל וְטוֹב
לָךְ׃ ס * 14 לֹא תַסִּיג גְּבוּל רֵעֲךָ אֲשֶׁר גָּבְלוּ רִאשֹׁנִים
בְּנַחֲלָתְךָ אֲשֶׁר תִּנְחַל בָּאָרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן
לְךָ לְרִשְׁתָּהּ׃ ס 15 לֹא־יָקוּם עֵד אֶחָד בְּאִישׁ לְכָל־עָוֹן
וּלְכָל־חַטָּאת בְּכָל־חֵטְא אֲשֶׁר יֶחֱטָא עַל־פִּי ו שְׁנֵי עֵדִים

* ששי

que c'est le tribunal voisin du théâtre du crime qui est chargé de la procédure. Il est donc probable que le Législateur suppose ici le cas le plus ordinaire, celui où l'assassin et sa victime appartiennent à la même juridiction.

(1) *V.* la note *sup.* VII, 16. Ceci s'adresse aux juges comme au vengeur; car la société tout entière est intéressée à ce que l'assassinat ne demeure pas impuni, et tel est le sens des mots qui terminent ce verset.

(2) Il est aisé de voir que ce mot n'a pas ici la même application qu'au v. 10. L'*innocent*, tout à l'heure, c'était le meurtrier; ici, c'est l'homme assassiné.

(3) רע, qu'on traduit ordinairement « prochain », doit se rendre diversement selon la circonstance; c'est ainsi qu'au v. 5, où il s'agissait de bûcherons, nous l'avons exprimé par « camarade. » Ce mot paraît être emprunté à la vie agricole, et signifier propr. celui qui *paît* ou *fait paître* (רעה) avec un autre; en allemand Weidgesell.

(4) Les premiers répartiteurs. Le mot hébreu n'est nullement *unique*, comme l'affirme M. Cahen; il se retrouve dans le Pentateuque même (Lév. XXVI, 45) et ailleurs. — Nous rendons גבלו par le futur antérieur; on le rend communément par le passé. Pour opter avec certitude, il faudrait savoir si, après la division de la Palestine en provinces pour les tribus et en cantons pour les familles, la subdivision de ces derniers en lots individuels devait avoir lieu en respectant les bornes existantes, ou s'il a dû être procédé à une délimitation nouvelle; question que nous croyons indécise. *V.* Nomb. p. 371, n. 5. Notre version paraît avoir contre elle le Talmud, tr. *Schabbâth*, 85 *a*; mais elle est confirmée par Prov. XXII, 28, où nous lisons אבותיך. Quoi qu'il en soit, on ne saurait se prévaloir du présent passage pour supposer une rédaction postmosaïque ou une interpolation: les verbes du second hémistiche déposent déjà suffisamment contre cette absurdité.

(5) « Déplacer » (propr. faire reculer) la borne du voisin, c'est empiéter sur sa possession, c'est vouloir arrondir son propre champ aux dépens d'autrui. Ce méfait, qui sera spécialement flétri (*inf.* XXVII, 17), et que

pour qu'il meure. 13. Que ton œil soit sans pitié pour lui[1]; tu dois purger Israël *de l'effusion* du sang innocent[2], et tu t'en trouveras bien.

* 14. » Ne déplace point la borne de ton voisin[3], telle que l'auront posée les devanciers[4], dans le lot qui te sera échu sur le territoire dont l'Éternel ton Dieu t'accorde la possession[5].

15. » Un témoignage[6] isolé ne sera pas valable contre une personne, quel que soit le crime ou le délit, quelque faute[7] qui lui soit imputée : c'est par la déposition de

* 6me Paraschah.

les prophètes hébreux reprochèrent maintes fois à leurs contemporains (*V.* Is. v, 8; Os. v, 10; Mich. II, 2, etc.), n'est qu'une application particulière de la « rapine », défendue Lév. XIX, 13 et ailleurs, et il comporte lui-même bien des variétés. C'est ainsi que les rabbins modernes ont appliqué l'expression du texte à la contrefaçon industrielle ou littéraire. — Ce verset offre trois *que* (אשר) en cascade, ce qui est une négligence en toute langue. Notre version la dissimule, et les prosodistes l'ont atténuée en plaçant l'*athnach* à ראשנים ; construction que nous avons suivie, et qui ne permet pas, du reste, de connaître leur opinion sur la question indiquée note précédente.

(4) Communément *un témoin*, d'après le sens habituel et le verset suivant; mais l'emploi de יקום et le parallélisme (יקום דבר) sont plus favorables au sens abstrait de *témoignage*, qui paraît se retrouver dans les deux décalogues et peut-être *inf.* XXXI, 21. Cf. Pseudoj. : סהדו דחד. Rien n'empêche même d'étendre cette acception aux deux עדים qui suivent, et de traduire על־פי par *d'après*, comme Gen. XLIII, 7; Ex. XXXIV, 27; Amos, VI, 5 etc., et comme dans l'idiome talmudique.

(7) חטא, m. à m. *manquement*, répond étymologiquement à *faute* (faillir) et à *délit* (lat. *delinquere*), et semble résumer עון et חטאת. Toutefois, la différence des compléments לכל et בכל nous suggère une explication plus plausible, à notre gré, que la version reçue. Le ל, par sa force propre, indique la *conséquence* du témoignage; le ב en indique la *matière*, la teneur. On sait aussi que, par un hébraïsme assez fréquent, les termes désignant une mauvaise action, עון, חטאת, אשם, en signifient également l'*expiation*, le *châtiment*, ambiguïté qui n'a jamais lieu pour חֲטָא. Nous traduirions donc : « Un seul témoignage ne sera pas valable pour (faire infliger) une punition ou une amende quelconque (une peine afflictive ou pécuniaire), sur quelque délit que porte ce témoignage. » On voit sur-le-champ tout ce que la phrase hébraïque gagne à cette exégèse, qui paraît être aussi celle du Talmud : Siphrê *h. l.*; tr. *Kethoubhôth*, 87 *b*; *Schebhouôth*, 40 *a*.

אֹו עַל־פִּי שְׁלֹשָׁה־עֵדִים יָקוּם דָּבָר׃ 16 כִּי־יָקוּם עֵד־
חָמָס בְּאִישׁ לַעֲנוֹת בּוֹ סָרָה׃ 17 וְעָמְדוּ שְׁנֵי־הָאֲנָשִׁים
אֲשֶׁר־לָהֶם הָרִיב לִפְנֵי יְהוָה לִפְנֵי הַכֹּהֲנִים וְהַשֹּׁפְטִים
אֲשֶׁר יִהְיוּ בַּיָּמִים הָהֵם׃ 18 וְדָרְשׁוּ הַשֹּׁפְטִים הֵיטֵב
וְהִנֵּה עֵד־שֶׁקֶר הָעֵד שֶׁקֶר עָנָה בְּאָחִיו׃ 19 וַעֲשִׂיתֶם לוֹ
כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ׃
20 וְהַנִּשְׁאָרִים יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּ וְלֹא־יֹסִפוּ לַעֲשׂוֹת עוֹד
כַּדָּבָר הָרָע הַזֶּה בְּקִרְבֶּךָ׃ 21 וְלֹא תָחוֹס עֵינֶךָ נֶפֶשׁ בְּנֶפֶשׁ

V. 15. עים שלשה, כ״מ עיפ־שלשה

V. 20. יספו, נק״ס מלרע, והוא סנים

(1) La règle particulière posée XVII, 6, est généralisée ici, et appliquée à tous les cas comme à toutes les peines.

(2) « Un témoin d'iniquité » ; expression ambiguë, qui pourrait bien répondre simplement à ce que nous appelons « témoin à charge », sans impliquer le faux témoignage. Car, dans l'hypothèse, rien n'indique encore que ce témoin soit *inique* (cf. 18). La même exégèse pourrait s'appliquer Ex. XXIII, 1. — Sur סרה, *V. sup.* XIII, 6, n. 4.

(3) Ces mots, d'après le sens naturel, désignent évidemment les deux personnes dont on vient de parler, c.-à-d. l'accusateur (ou, dans un procès personnel, le plaignant) et le prévenu. Le Législateur ayant, au v. 15, exigé un minimum de deux témoins à charge, dit ici comment il faut procéder en présence d'un seul. Mais le Talmud (tr. *Schebhouôth*, f. 30), nonobstant les singuliers des vv. 18 et 19, applique l'expression aux deux *témoins*, et paraît considérer un témoignage unique comme nul et non avenu. Exégèse purement midraschique et qui ne vise qu'à rattacher au texte certaines règles testimoniales. — לפני ה׳ est expliqué par ce qui suit. Le tribunal est toujours censé siéger « devant Dieu », source de toute justice (*sup.* I, 17 et XVII, 8-11). C'est en vertu de ce principe tutélaire que la Bible nomme les juges אל et אלהים, des *dieux* (cf. Ex. XXI, 6, XXII, 28, etc.) ; que la salle des séances, délibératives et judiciaires, du premier tribunal de la nation (seul compétent ici) était contiguë au sanctuaire central, et qu'aujourd'hui encore, en France, l'image *conventionnelle* de la Divinité est placée dans toutes les salles d'audience. Mais il va sans dire que cette image est de nulle valeur pour l'Israélite, qui adore Dieu EN ESPRIT ET EN VÉRITÉ. *V.* à ce sujet notre article dans les *Archives israélites*, N° du 15 mai 1863.

deux témoins *seulement*, ou même de trois[1], qu'un fait sera constaté. 16. — Si un témoin malveillant[2] se présente contre un individu, pour l'accuser d'un méfait, 17. Les deux personnes intéressées dans le débat[3] comparaîtront devant l'Éternel, — devant les pontifes et les juges qui fonctionneront à cette époque. 18. Ceux-ci examineront attentivement; et si ce témoin est un faux témoin, *si c'est* un mensonge *qu'*il a articulé contre son frère[4], 19. Vous le traiterez comme il a eu dessein de faire traiter son frère[5], et *ainsi* tu extirperas ce mal du milieu de toi. 20. Car les autres[6] l'apprendront et seront intimidés, et l'on n'osera plus commettre une aussi mauvaise action chez toi. 21. Ne laisse donc point s'attendrir ton regard[7] : *exige* corps pour corps[8], œil

(1) « Son frère », circonstance aggravante, ajoutée pour faire mieux ressortir la criminalité du fait. (*Biour.*)

(2) Disposition développée par le v. 21, qui n'en est séparé que parce que l'hémistiche ובערת וגו' avait besoin lui-même d'être complété par le v. 20. — Du mot זמם dérive la qualification classique du Talmud עד זומם, ou plutôt עדים זוממים au pluriel, parce que les dépositions, d'après lui, ne sont jamais isolées, mais ont lieu par couples, par groupes (כת). עד זומם est proprement un « témoin machinateur », mais il désigne moins le faux témoin en général que celui qui a été convaincu de ce crime par d'autres témoignages. — Le cas inverse n'est pas indiqué ici, mais nous avons des données suffisantes pour le régler. En droit mosaïque, si l'enquête n'établit pas la fausseté du témoignage, si même elle en démontre la sincérité, on doit néanmoins surseoir au jugement tant qu'une seconde déposition, identique à la première, n'est pas venue la corroborer (v. 15). Et c'est précisément ce qui peut arriver dans l'hypothèse, puisque l'enquête, d'ordinaire, s'appuie sur des témoignages et qu'il n'est pas nécessaire que ces derniers soient spontanés.

(3) « Les restants », qui seraient tentés de commettre un pareil crime. *V. sup.* XIII, 12 et note.

(4) Par cette considération que la mauvaise intention n'a pas été suivie d'effet. Cf. 13, note 1.

(5) *Al.* vie pour vie. Une accusation *capitale*, démontrée fausse, entraîne pour son auteur la peine *capitale*. Ceux qui se récrient contre la loi du talion devraient blâmer aussi le code pénal moderne, qui inflige la peine de mort à l'assassin. Le talion testimonial n'est pas moins logique, car quelle différence entre assassiner soi-même un homme ou le faire tuer par le glaive de la loi ? Le code français, plus sévère en un sens que celui de Moïse, condamne même l'individu qui aurait déposé faussement *en faveur* d'un prévenu, crime considéré seulement comme un לא תעשה (précepte négatif) par la loi mosaïco-talmudique : Ex. XX, 13, n. 4.

עַיִן בְּעַיִן שֵׁן בְּשֵׁן יָד בְּיָד רֶגֶל בְּרָגֶל׃ ס כ — 1 כִּי־
תֵצֵא לַמִּלְחָמָה עַל־אֹיְבֶיךָ וְרָאִיתָ סוּס וָרֶכֶב עַם רַב מִמְּךָ
לֹא תִירָא מֵהֶם כִּי־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ עִמָּךְ הַמַּעֲלֶךָ מֵאֶרֶץ
מִצְרָיִם׃ 2 וְהָיָה כְּקָרְבְּכֶם אֶל־הַמִּלְחָמָה וְנִגַּשׁ הַכֹּהֵן
וְדִבֶּר אֶל־הָעָם׃ 3 וְאָמַר אֲלֵהֶם שְׁמַע יִשְׂרָאֵל אַתֶּם
קְרֵבִים הַיּוֹם לַמִּלְחָמָה עַל־אֹיְבֵיכֶם אַל־יֵרַךְ לְבַבְכֶם
אַל־תִּירְאוּ וְאַל־תַּחְפְּזוּ וְאַל־תַּעַרְצוּ מִפְּנֵיהֶם׃ 4 כִּי יְהוָה

3. V. ואל תחפזו, כ״מ ואל

(1) Si son témoignage tendait à faire condamner le prévenu à la perte d'un membre, le faux témoin subira la même peine. Tel est le sens apparent ; mais comme le Pentateuque ne condamne personne à perdre un membre (Ex. p. 205, n. 8, et Lév. p. 319, n. 6), il ne peut, ici encore, être question que d'une compensation pécuniaire. Par exemple, *A* a perdu un œil et *B* prétend que *C* est l'auteur de la mutilation ; la réparation qu'aurait due *C* sera payée par *B*. — Toute cette matière du faux témoignage, où le droit mosaïque pur paraît différer à plusieurs égards du droit rabbinique, est traitée par Maïmonide dans le *Mischneh-Tôrah*, IV, *hilkh. Édouth*, ch. XVIII à XXII.

(2) איבך paraît être au pluriel, malgré l'absence du *yod* : cf. *inf.* 8, XXI, 10, XXIII, 10, les targoumîm et Raschi sur le présent verset. Quant à מלחמה, il signifie tantôt *guerre*, tantôt *combat*, et l'on pourrait traduire ici « quand tu te mettras en campagne contre tes ennemis », n'étaient les mots qui suivent et qui indiquent une bataille imminente. Cf. *inf.* n. 5. — Tout ce chapitre et un fragment du suivant (10-14) sont consacrés à des faits militaires, à leurs préparatifs ou à leurs conséquences. Le rapport de ces faits avec l'ensemble est facile à trouver, au moyen de la clef que nous avons donnée *sup.* p. 214, note 1. C'est simplement une des attributions respectives des prêtres (2-4) et des *schôterim* (5-9) que le Législateur veut nous faire connaître ; ce qui amènera, par analogie, les dispositions édictées vv. 10-20. Aux amateurs de rapprochements *directs*, nous signalerons, comme la moins mauvaise, l'idée du Tan'chouma, reproduite par la seconde glose de Raschi : « Si tu fais bonne justice des méchants, ces ennemis intérieurs, Dieu te garantira la victoire sur les ennemis du dehors. »

(3) Nous croyons que עם doit s'isoler de ce qui le précède. Il y a là deux faits distincts, dont chacun pourrait suffire à décourager les Hébreux ;

pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied[1] !

Ch. XX, 1. » Quand tu t'avanceras contre tes ennemis[2] pour *leur livrer* bataille, et que tu verras cavalerie et chariots *de guerre*[3], une armée supérieure à la tienne, n'en sois pas effrayé; car *tu as* avec toi l'Éternel ton Dieu[4], qui t'a fait sortir du pays d'Égypte. 2. Or, quand vous serez sur le point de combattre[5], le Pontife s'avancera et parlera au peuple. 3. Il leur dira : « Écoute, Israël ! Vous allez, en ce moment, livrer bataille à vos ennemis..... Que votre courage ne mollisse point; soyez sans crainte, ne vous laissez ni déconcerter ni terrifier par eux. 4. Car c'est l'Éternel, votre Dieu, qui marche

« chevaux et chars », on sait que c'était là le côté faible de la Palestine (*V.* p. 207, n. 4, et la note ci-après); en second lieu, « supériorité numérique des troupes », probablement de l'infanterie (Ex. p. 122, n. 4). Luther, Mendelssohn et leurs copistes, en traduisant *d'un peuple*, manquent à la vraisemblance et à la grammaire, car 1° il faudrait וְרֹכֵב; 2° le régisseur du génitif doit toujours être immédiatement suivi de son complément, d'où il suit que סוּס serait fautif.

(1) On voit qu'il s'agit principalement des guerres *ordonnées* par Dieu (מלחמות חובה), ayant pour but la dépossession des Cananéens, et subsidiairement des guerres *autorisées* par lui (מ' רשות), comme celles entreprises par David. Plusieurs des dispositions suivantes ne s'appliquent, selon la Loi orale, qu'à cette dernière catégorie : *V.* Mischn. *Sôtah*, VIII, 7. — Quel à-propos dans ce rappel de la sortie d'Égypte, de ce pays dont la « cavalerie » et les « chariots » faisaient la principale force et avaient jeté l'épouvante au cœur des Hébreux, acculés à la mer Rouge ! Et la victoire fut si complète, que ceux-ci purent non-seulement quitter l'Égypte, mais arriver jusqu'à la Terre promise. De là המעלך, non המוציאך. La *sortie* d'Égypte avait été le premier pas ; l'*ascension* au Canaan fut le dernier.

(2) C.-à-d. probablement, d'entrer en campagne (bien que cette idée soit logiquement antérieure à celle du v. 1); témoin les mesures des vv. 5-8 et surtout celle du v. 9, qu'on ne prend pas d'ordinaire au dernier moment. — קָרְבֶם, euphonique pour קָרְבְּכֶם, doit se prononcer *qorobhkhem* (Gesenius) et non *qârobhkhem*, comme le veulent Qimchi et Él. Levita. — « Le pontife » dont il est question ici (remarquez l'article) est, d'après la tradition rabbinique, un prêtre spécialement désigné et oint à cet effet, tenant le milieu entre le grand-pontife et les autres. Nous avons eu occasion, Nomb. XXXI, 6, *q. v.*, de parler de ce dignitaire, qu'il ne faut pas confondre avec le סגן ou coadjuteur du grand-prêtre, dont le Talmud

אֱלֹהֵיכֶם הַהֹלֵךְ עִמָּכֶם לְהִלָּחֵם לָכֶם עִם־אֹיְבֵיכֶם
לְהוֹשִׁיעַ אֶתְכֶם׃ 5 וְדִבְּרוּ הַשֹּׁטְרִים אֶל־הָעָם לֵאמֹר
מִי־הָאִישׁ אֲשֶׁר בָּנָה בַיִת־חָדָשׁ וְלֹא חֲנָכוֹ יֵלֶךְ וְיָשֹׁב
לְבֵיתוֹ פֶּן־יָמוּת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יַחְנְכֶנּוּ׃ 6 וּמִי־
הָאִישׁ אֲשֶׁר נָטַע כֶּרֶם וְלֹא חִלְּלוֹ יֵלֶךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ פֶּן־
יָמוּת בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יְחַלְּלֶנּוּ׃ 7 וּמִי־הָאִישׁ אֲשֶׁר
אֵרַשׂ אִשָּׁה וְלֹא לְקָחָהּ יֵלֶךְ וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ פֶּן־יָמוּת

v. 6. אשר, כ״מ אשר״, וכן v. 7

le distingue expressément (*Sôtah*, 42 *a*). A son tour, celui-ci n'a de commun que le nom avec les סנגים dont parlent les derniers écrivains bibliques.

(1) Cf. *sup.* I, 30 et VII, 21 ; Ex. XIV, 13, 14, etc. Avant ההלך, suppléez הוא, comme *inf.* XXXI, 6. — Cette intervention de la Divinité était symbolisée par la présence de l'arche sainte, qui devait accompagner les Hébreux dans leurs expéditions : cf. Nomb. p. 142, n. 3.

(2) Acception fréquente ; *V.* Gesenius et Winer, v° יָשַׁע. De même les substantifs ישועה et תשועה (ce dernier de שוע) ont quelquefois le sens précis de *victoire*, comme I Sam. XIV, 45 et II Rois, V, 1.

(3) *Voir* page 196, note 1.

(4) Litt. « qui est l'homme qui a bâti etc. ? qu'il parte, etc. » De même vv. 6-8. — « Neuve » n'est pas une redondance, car בנה pourrait signifier *rebâtir, restaurer* (*V.* Nomb. p. 450, n. 1), et dans ce cas la présente invitation ne serait pas applicable.

(5) Ou peut-être, plus généralement : dans cette guerre, dans cette campagne.

(6) Il ne s'agit pas ici d'une usurpation, mais de la première jouissance de la chose. Il en est de même dans les deux versets suivants, et il est aisé de comprendre les raisons à la fois de sentiment, de prudence et de politique, qui ont dicté ces mesures. חנך signifie propr. Inaugurer une chose, en avoir la primeur, ou, comme nous disons familièrement, l'*étrenner*. — On pourrait se demander s'il ne serait pas plus simple de prendre ces mesures avant l'entrée en campagne et de ne pas admettre dans l'armée expéditionnaire les individus en question. Selon toute apparence, répondrons-nous, il en était ainsi en effet ; mais plusieurs pouvaient, néanmoins, n'avoir pas obtempéré à cette invitation préalable, et c'est à ceux-là qu'on

avec vous[1], afin de guerroyer pour vous contre vos ennemis *et* de vous procurer la victoire[2]. » 5. Ensuite les préposés[3] parleront au peuple en ces termes : « Si quelqu'un a bâti[4] une maison neuve et n'en a pas *encore* pris possession, qu'il parte et s'en retourne à sa maison; car il pourrait mourir dans la bataille[5], et un autre en prendrait possession[6]. 6. Si quelqu'un a planté une vigne[7] et n'en a pas *encore* acquis la jouissance, qu'il parte et s'en retourne chez lui; car il pourrait mourir dans la bataille, et un autre acquerrait cette jouissance. 7. Et si quelqu'un a promis mariage à une femme et ne l'a pas *encore* épousée, qu'il parte et s'en retourne chez lui[8]; car il pourrait mourir dans la ba-

enjoint ici de se retirer. Car, selon la juste observation de Luzzatto, tous ces départs ne sont pas facultatifs, mais obligatoires.

(7) Ou un arbre fruitier quelconque. כרם diffère de נטע en ce que le premier signifie la vigne entière et même un vignoble (parfois une autre plantation, Jug. xv, 5), tandis que le second ne s'applique ordinairement qu'à un cep ou pied de vigne. — חלל, diversement interprété, paraît signifier litt. *profaner*, c.-à-d. rendre accessible à l'usage profane ou commun, soit au moyen du rachat dans la quatrième année de la plantation, soit par la consommation des fruits en nature, cette même année dans la métropole, et les années suivantes partout ailleurs. *V.* Lév. xix, 23 s., où le terme הלולים n'est peut-être pas sans rapport avec le חללו du présent verset. — D'après Sal. Norzi et d'autres grammairiens, נטע serait ici barytone par anomalie. Il n'y a là aucune anomalie. Pour adoucir en pareil cas la contiguïté des accents, l'usage permet indifféremment, ou de reculer le *mahpakh* (מהפך לקור) ou de le remplacer par un *mérekha*. Seulement, le premier moyen n'était pas de mise dans l'espèce, puisqu'il n'aurait évité une contiguïté que pour en produire une autre.

(8) A cette dispense s'en rattache une autre, plus large encore, qu'on lira ci-après xxiv, 5. — Les cas de ces trois versets se retrouvent ensemble *inf.* xxviii, 30. D'après Raschbam, ils ne sont pas limitatifs et de droit strict, mais généralisés par le verset suivant, qui ne prévoit pas, selon lui, la pusillanimité, mais les craintes ou les préoccupations de toute nature, touchant les intérêts ou les affections qu'on a laissés derrière soi. Exégèse repoussée par la langue, car רך הלבב ne peut avoir trait qu'au *caractère ;* et par le bon sens, car tout le monde, dans une armée temporaire comme étaient les nôtres, laisse nécessairement des intérêts en souffrance, et une pareille mesure eût équivalu à un licenciement en masse.

בַּמִּלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יִקָּחֶנָּה׃ 8 וְיָסְפוּ הַשֹּׁטְרִים לְדַבֵּר
אֶל־הָעָם וְאָמְרוּ מִי־הָאִישׁ הַיָּרֵא וְרַךְ הַלֵּבָב יֵלֵךְ וְיָשֹׁב
לְבֵיתוֹ וְלֹא יִמַּס אֶת־לְבַב אֶחָיו כִּלְבָבוֹ׃ 9 וְהָיָה כְּכַלּוֹת
הַשֹּׁטְרִים לְדַבֵּר אֶל־הָעָם וּפָקְדוּ שָׂרֵי צְבָאוֹת בְּרֹאשׁ
הָעָם׃ ס * 10 כִּי־תִקְרַב אֶל־עִיר לְהִלָּחֶם עָלֶיהָ
וְקָרָאתָ אֵלֶיהָ לְשָׁלוֹם׃ 11 וְהָיָה אִם־שָׁלוֹם תַּעֲנְךָ וּפִתְחָה
לָךְ וְהָיָה כָּל־הָעָם הַנִּמְצָא־בָהּ יִהְיוּ לְךָ לָמַס וַעֲבָדוּךָ׃
12 וְאִם־לֹא תַשְׁלִים עִמָּךְ וְעָשְׂתָה עִמְּךָ מִלְחָמָה וְצַרְתָּ

* שביעי

(1) Ne traduisez pas, comme on a coutume de le faire : « continueront de parler... » S'il ne s'agissait que de continuer, cette mention serait superflue. Il s'agit de « reprendre la parole », ce qui implique une pause entre les invitations précédentes et celle-ci, pause dont les motifs se conçoivent aisément. Indiquons-en un seul. Les premières invitations étaient un *ordre*, la dernière est plutôt une sorte de *défi*, qui par son énoncé même devait donner du cœur aux plus lâches. Il est vrai que la première exécution qu'en rapporte l'histoire (Jug. VII, 3) eut un résultat fort différent. Mais aussi, remarquons-le bien, il n'appartenait qu'au « Dieu de la victoire » (*sup.* 4) d'affaiblir ainsi par des éliminations successives, et sans analogues dans l'histoire militaire, une armée souvent inférieure en forces et même expressément supposée telle (v. 1). C'était donner la preuve la plus éclatante de son intervention, comme il le déclare lui-même dans l'épisode en question (*l. c.* 2).

(2) On sait que ce mot est une métaphore, dont le sens propre et originaire (*laxus*) répond identiquement à celui du texte.

(3) « Ne se fonde point » ; ימס, au niph'al avec את explétif ou emphatique. — Le Talmud étend quelque peu, par voie d'analogie, le cercle de ces trois catégories ; mais il est remarquable que ni la Loi écrite ni la Loi orale ne s'expliquent sur les autres cas d'exemption ou de réforme, admis généralement dans les codes militaires, et dont plusieurs sont d'une évidente nécessité. *V.* note suivante.

(4) Et aussi sur ses derrières, dit la Mischnah (*Sôtah*, VIII, 6), qui indique la destination des uns et des autres. A part son explication, l'on peut mettre ce verset en rapport direct avec ce qui précède, en admettant que

taille, et un autre homme l'épouserait. » 8. Les préposés adresseront de nouveau la parole au peuple [4] et diront : « S'il est un homme qui ait peur et dont le cœur soit lâche [5], qu'il se retire et retourne chez lui, pour que le cœur de ses frères ne défaille point [5] comme le sien ! » 9. Alors, les préposés ayant fini de parler au peuple, on placera des officiers de légions à la tête de l'armée [4].

* 10. » Quand tu marcheras sur une ville [5] pour l'attaquer, tu l'inviteras *d'abord* à la paix. 11. Alors, si elle te répond dans le sens de la paix et t'ouvre *ses portes,* tout ce qu'elle renferme d'habitants [6] te devront tribut et te serviront. 12. Mais si elle ne compose pas avec toi et veut te faire la guerre, tu assiégeras cette

* 7me Paraschah.

les officiers en question avaient pour tâche de constater les incapacités physiques ou morales, autres que celles des versets 5-8, et qui pouvaient motiver le renvoi du soldat dans ses foyers. — ופקדו, « on établira, *ou* ils établiront » ; ainsi disent la plupart des traducteurs, d'accord, comme on voit, avec les rabbins. Mendelssohn prend שרי צבאות pour sujet du verbe, et traduit ce dernier « passer en revue » ; ce qui peut s'accorder avec notre conjecture, mais a l'inconvénient de laisser פקדו sans régime. Quant à l'accentuation, elle ne décide absolument rien, n'en déplaise au Biour.

(5) On verra, v. 15, de quelle sorte de ville il s'agit. Dans le premier système que nous y exposerons, il faut traduire להלחם עליה : « pour guerroyer contre elle », si elle t'a provoqué ; car la guerre offensive, si ce n'est contre les Palestiniens, ne fut jamais permise aux Israélites.

(6) « Tous, même s'il s'y trouvait des Palestiniens, proscrits par le v. 16 », ajoute Raschi d'après le Siphrê. Commentaire charitable, mais superflu à notre point de vue (note au verset 15). Nous dirions plutôt : Même les villes palestiniennes, uniquement habitées par des Palestiniens. — Le « tribut » consiste, comme on sait, dans une redevance périodique, ordinairement en espèces ; le « service » ou la sujétion, selon Nachmanide, dans le droit qu'aura chaque Israélite d'employer les habitants à certains travaux moyennant salaire : cf. Jos. IX, 21, 27. Peut-être les deux termes sont-ils simplement synonymes. Ces obligations représentent ce que nous appelons aujourd'hui les frais de guerre.

עָלֶיהָ׃ 13 וְנָתַנָה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּיָדֶךָ וְהִכִּיתָ אֶת־כָּל־
זְכוּרָהּ לְפִי־חָרֶב׃ 14 רַק הַנָּשִׁים וְהַטַּף וְהַבְּהֵמָה וְכֹל
אֲשֶׁר יִהְיֶה בָעִיר כָּל־שְׁלָלָהּ תָּבֹז לָךְ וְאָכַלְתָּ אֶת־שְׁלַל
אֹיְבֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לָךְ׃ 15 כֵּן תַּעֲשֶׂה לְכָל־
הֶעָרִים הָרְחֹקֹת מִמְּךָ מְאֹד אֲשֶׁר לֹא־מֵעָרֵי הַגּוֹיִם־
הָאֵלֶּה הֵנָּה׃ 16 רַק מֵעָרֵי הָעַמִּים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה לֹא תְחַיֶּה כָּל־נְשָׁמָה׃ 17 כִּי־
הַחֲרֵם תַּחֲרִימֵם הַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי הַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרִזִּי הַחִוִּי

V. 15. הגוים, כ"מ הגוים, וכ"מ בלי מתג (?)

(¹) La phrase hébraïque est équivoque, comme il arrive souvent dans les périodes conditionnelles un peu longues; ainsi l'on pourrait encore traduire : « quand l'Éternel la livrera », ou même « si l'Éternel la livre. » Mais nous avons adopté l'exégèse de Raschi, malgré son air et son origine midraschiques, parce qu'il nous semble que Dieu ne prescrirait pas le siége (v. 12), si la victoire ne devait pas en être le résultat. Ceux-là donc qui traduisent ונתנה par un *si*, devraient logiquement rendre וצרת par : tu *pourras* l'assiéger. Au surplus, cette question est subordonnée, en partie, à celle qui sera traitée n. 5.

(²) Adultes; *Voir* le verset suivant. — Pour זכורה, cf. Ex. p. 229, n. 9.

(³) Litt., d'apres les accents : (constituant) son butin quelconque. שללה et תבז se rapportent *proprement* à בהמה, *improprement* aux deux autres substantifs, et même, à la rigueur, ils conviendraient mieux aux choses inanimées. *V.* Nomb. p. 420, nn. 2 et 3; Jos. xi, 14, etc.

(⁴) Ambiguïté dans le texte, où אשר peut se rapporter aux ennemis comme à la dépouille. Cependant, l'emploi de לך pour בידך nous fait incliner pour la seconde hypothèse, adoptée aussi par la Vulgate et Ostervald. — En prenant ואכלת, « tu mangeras », au pied de la lettre, et en combinant ce passage avec un texte antérieur (vi, 11), les rabbins en ont conclu que Moïse permet aux Hébreux de manger même des viandes immondes, tant que la conquête ne sera pas achevée (tr. *Choull.* 17 *a*, cf. *ib.* Raschi); disposition inexactement reproduite par Maïmonide (*hilkh. Melakhim*, viii, 1), comme le prouve Nachmanide (*sup. l. c.*), et qui a quelque analogie avec les dispenses accordées par le Grand-Sanhédrin de France aux Israélites sous les drapeaux.

(⁵) Des races palestiniennes nommées v. 17, en y ajoutant les Ghirgaschéens (*Septante* et *Samar.*) et les Amalécites. La distinction établie ici

ville. 13. Et l'Éternel ton Dieu la livrera en ton pouvoir [1], et tu feras périr tous ses *habitants* mâles [2] par le tranchant de l'épée. 14. Il n'y aura que les femmes, les enfants, le bétail, et tout ce qui se trouvera dans la ville en fait de butin [3], que tu pourras capturer ; et tu profiteras de la dépouille de tes ennemis, que [4] l'Éternel ton Dieu t'aura livrée. 15. Ainsi procéderas-tu pour toutes les villes situées bien loin de chez toi, qui ne font point partie des villes de ces nations [5] ; 16. Mais dans les villes de ces peuples [6] que l'Éternel ton Dieu te donne comme héritage, tu ne laisseras pas subsister une âme. 17. Car tu dois les vouer à l'extermination, — le Héthéen et l'Amorréen, le Cananéen et le Phérézéen, le

s'applique-t-elle à tout le paragraphe, ou seulement à la seconde partie ? Les Cananéens etc. doivent-ils être exterminés en tout état de cause, ou doit-on leur proposer la paix comme aux autres, les recevoir à composition, et ne les tuer sans distinction de sexe et d'âge qu'au cas où ils refuseraient de capituler ? La première thèse, adoptée par le Siphrê, Raschi, Munk (*Palest.* pp. 198, 199), a pour elle l'opinion commune et le sens apparent de certains passages, comme *inf.* 18 ; mais la seconde, admise par Maïmonide (*l. c.* VI, 1-4), savamment soutenue par Nachmanide et suivie par le Bîour, s'appuie sur des textes nombreux du Talmud et du Midrasch et sur le témoignage de la Bible elle-même, qui nous montre Moïse offrant la paix à un roi amorréen (Nomb. XXI, 21 s., *V.* aussi Lév. XXV, 44 et note), Josué acceptant les propositions des Gabaonites et ne poursuivant les autres à outrance que parce qu'ils résistaient (Jos. XI, 19 s.). Cette opinion a surtout l'avantage de concilier la justice divine et les sévères exigences de la politique avec les instincts de l'humanité et avec la miséricorde du Dieu de la Bible. Mais il est nécessaire d'ajouter une autre différence à l'égard des peuplades proscrites : c'est que les offres de paix devaient être accompagnées d'une sommation de renoncer à l'idolâtrie (cf. Talm. *Sôtah*, 35 *b*, etc.), et qu'en cas de refus d'y obtempérer, les hostilités devaient avoir leur cours. C'est ce refus qu'on doit sous-entendre, soit *inf.* 18, soit dans les divers passages qui semblent commander l'extermination pure et simple, interdire l'alliance politique, etc. C'est encore ce refus qui justifierait la réponse des Hébreux aux Gabaonites (Jos. IX, 7) ; néanmoins il nous paraît peu vraisemblable, et tout cet épisode de Josué offre, dans notre système, certaines difficultés que Maïmonide, du reste, a essayé d'aplanir (*l. c.* § 5).

(6) Les prosodistes construisent, assez durement, « dans ces villes des peuples », sans doute parce qu'ils rapportent נחלה, conséquemment אשר, aux *villes* ; ce qui est en effet plus conforme à l'usage. Mais, à ce point de vue même, rien n'empêcherait de joindre העמים האלה et de traduire : « dans les villes de ces peuples, *lesquelles* l'Éternel ton Dieu etc. »

וְהִיבוֹסִי כַּאֲשֶׁר צִוָּךְ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ : 18 לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא־
יְלַמְּדוּ אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת כְּכֹל תּוֹעֲבֹתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ
לֵאלֹהֵיהֶם וַחֲטָאתֶם לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם : ס 19 כִּי־תָצוּר
אֶל־עִיר יָמִים רַבִּים לְהִלָּחֶם עָלֶיהָ לְתָפְשָׂהּ לֹא־תַשְׁחִית
אֶת־עֵצָהּ לִנְדַּחַ עָלָיו גַּרְזֶן כִּי מִמֶּנּוּ תֹאכֵל וְאֹתוֹ לֹא
תִכְרֹת כִּי הָאָדָם עֵץ הַשָּׂדֶה לָבֹא מִפָּנֶיךָ בַּמָּצוֹר : 20 רַק
עֵץ אֲשֶׁר־תֵּדַע כִּי לֹא־עֵץ מַאֲכָל הוּא אֹתוֹ תַשְׁחִית
וְכָרָתָּ וּבָנִיתָ מָצוֹר עַל־הָעִיר אֲשֶׁר־הִוא עֹשָׂה עִמְּךָ
מִלְחָמָה עַד רִדְתָּהּ : פ

(1) *V. sup.* VII, 1, et le commencement de la n. 5 ci-dessus. Les Ghirgaschéens, dont on ne connaît même pas la position exacte, étaient une peuplade moins importante, probablement enclavée dans une des six autres.

(2) Donc, s'ils renoncent à ces abominations et se convertissent, dit Raschi, vous pouvez les épargner. *Se convertissent* est trop fort (*V.* Él. Mizrachi) et *pouvez* est trop faible. Ni l'un ni l'autre ne sont dans le texte du Talmud dont Raschi s'est inspiré (*Sôtah* l. c.), non plus que dans son esprit.

(3) Quelle que soit la longueur du siége, tu ne dois pas, pour l'abréger, sacrifier des arbres utiles.

(4) Litt. son bois, c.-à-d. les arbres (fruitiers, v. 20) qui l'avoisinent. עץ, dans ce verset et peut-être dans le suivant, a un sens collectif. — Le but des assiégeants, en abattant les arbres autour de la place ennemie, était d'en former des fascines ou des retranchements, destinés soit à les couvrir eux-mêmes, soit à opposer un obstacle matériel aux sorties des assiégés. Ces constructions obsidionales s'appellent מצור, dont le sens primitif est *siége*. C'est ainsi que nous l'expliquons notamment au v. 20. — לנדח, litt. brandissant ; *V. sup.* XIX, 5, n. 1. La Loi orale, généralisant cette disposition, défend de dégrader (sans nécessité) aucun objet utile ; ce qu'elle appelle עובר כל תשחית, locution où כל = כלא ou כלל.

(5) Les versions foisonnent sur ce difficile hémistiche, et il serait fastidieux de les discuter toutes. Celles de Raschbam, de Vater, de Noldius (*Concord.* v° כי, N° 23, note 1353), ne soutiennent pas l'examen. Mendelssohn, d'après Raschi : « L'arbre du champ est-il un homme, pour que tu l'entoures de bastions ? » Sur ce dernier membre de phrase, nous nous bornons à faire remarquer qu'abattre un arbre n'est pas l'assiéger. Quant à la forme interrogative (que les anciennes versions et paraphrases remplacent par une *négation* équivalente), nous estimons, malgré la prolixe apologie

Hévéen et le Jébuséen [1], — comme te l'a commandé l'Éternel ton Dieu, 18. Afin qu'ils ne vous apprennent pas à imiter toutes les abominations commises par eux en l'honneur de leurs déités [2], et à devenir coupables envers l'Éternel votre Dieu.

19. » Si tu es arrêté longtemps [3] au siége d'une ville que tu attaques pour t'en rendre maître, tu ne dois *cependant* pas en détruire les arbres [4], porter sur eux la cognée : ce sont eux qui te nourrissent, tu ne dois pas les abattre. Oui, l'arbre du champ c'est l'homme même, tu l'épargneras dans les travaux du siége [5]. 20. Seulement, l'arbre que tu sauras n'être pas un arbre fruitier [6], celui-là tu peux le sacrifier et l'abattre, pour l'employer à des travaux de siége contre la ville qui est en guerre avec toi [7], jusqu'à ce qu'elle succombe.

de Luzzatto, 1° que cette forme oratoire est déplacée dans une loi (*lex imperat, non suadet*); même observation sur וחרלת, Ex. XXIII, 5, où plusieurs voient à tort un sens exclamatif; 2° qu'elle est contraire à la logique, puisque, à ce compte, l'abatage des arbres forestiers (v. 20) devrait être également interdit; 3° qu'elle est peu grammaticale. Si le *hé* de האדם est l'article, il est vicieux, et כי a rarement le sens interrogatif. Si l'interrogation est dans le *hé*, il faudrait הֲאדם, comme הֲאנכי, הֲאמר (Job, XXI, 4; XXXIV, 31). L'opinion d'Ibn-Ezra est plus plausible, mais elle suppose une ellipse fort dure : חיי האדם = האדם, et elle fait violence aux accents en subordonnant לא תכרת à לבא. Nous modifions ainsi son exégèse : « L'arbre fruitier, qui nourrit l'homme, représente une multitude d'existences humaines; le détruire, fût-il aux ennemis, c'est détruire la vie humaine dans une de ses sources. Tu dois donc le traiter comme un *homme*, le ménager comme un des tiens, et tu ne dois pas plus l'arracher à sa destination naturelle, même pour les nécessités de la guerre, que tu n'aurais le droit d'exploiter tes frères en pareil cas, et de te faire un rempart de leurs corps. » On voit qu'il s'agit d'arbres *en plein rapport*, comme il s'agirait de corps *vivants* dans l'hypothèse de la comparaison. Le prophète Élisée semble avoir violé ce précepte (II R. III, 19); mais il était dans son droit (*sup.* XVIII, 15, n. 5), comme Élie sacrifiant sur le Carmel, et rien n'empêche d'ailleurs de traduire כל עץ טוב *l. c.* par : les plus *beaux* arbres. — לבא מפניך, litt. en ce qu'il doit venir de devant toi, être soustrait à ton action, être sacré pour toi. Ou mieux : לבא במצור מפניך, « pour faire partie du retranchement à cause de toi », à cause de tes combinaisons stratégiques, c.-à-d. : Tu ne dois donc pas l'employer aux retranchements.

(6) « Mangeable »; répond ici au latin *esculentus*.

(7) Suppléez ici : *siége* ou *travaux que tu poursuivras*... רדתה, de

כא — 1 כִּי־יִמָּצֵא חָלָל בָּאֲדָמָה אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
נֹתֵן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ נֹפֵל בַּשָּׂדֶה לֹא נוֹדַע מִי הִכָּהוּ :
2 וְיָצְאוּ זְקֵנֶיךָ וְשֹׁפְטֶיךָ וּמָדְדוּ אֶל־הֶעָרִים אֲשֶׁר סְבִיבֹת
הַחָלָל : 3 וְהָיָה הָעִיר הַקְּרֹבָה אֶל־הַחָלָל וְלָקְחוּ זִקְנֵי
הָעִיר הַהִוא עֶגְלַת בָּקָר אֲשֶׁר לֹא־עֻבַּד בָּהּ אֲשֶׁר לֹא־
מָשְׁכָה בְּעֹל : 4 וְהוֹרִדוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא אֶת־הָעֶגְלָה
אֶל־נַחַל אֵיתָן אֲשֶׁר לֹא־יֵעָבֵד בּוֹ וְלֹא יִזָּרֵעַ וְעָרְפוּ־שָׁם

V. 1. באדמה, כ״ח בַּאדמה, ע׳ לעיל ד׳ י״ק. — V. 2. ומדדו, כ״ח ומְדדו

יִרֵד, non de רדה; cf. XXVIII, 52. — Le Talmud (*Schabb.* 19 *a*) conclut de la fin de ce verset que les opérations de siége, qui doivent commencer au moins trois jours avant le sabbat, peuvent continuer, au besoin, pendant ce jour. Ceci est une preuve, entre mille, de l'esprit libéral de nos docteurs.

(1) Sur l'orthographe de באדמה, *Voir* p. 54, n. 2.

(2) חלל (dont la place grammaticale serait avec נפל בשדה) se traduit ordinairement « le corps d'une personne tuée », et on le dérive de la racine חלל *percer*. Mais cette racine signifie plutôt *creuser*, et on peut être tué autrement qu'avec une arme pénétrante. On trouve d'ailleurs nombre d'exemples (Is. XXII, 2; Lam. IV, 9; Ps. LXXXVIII, 6; Prov. VII, 26...) auxquels cette étymologie est inapplicable. Nous croyons que le mot signifie simplement *cadavre*, notamment quand il y a eu *mort violente*, occasionnée par meurtre ou autrement, et le littéral est : « profané », comme le féminin חללה Lév. XXI, 7, 14. L'homme vivant, comme nous l'avons dit ci-dessus (p. 239, n. 5), est un être sacré; la mort le profane en quelque sorte et le dégrade, en le faisant tomber à l'état de *chose*.

(3) L'emploi de לא pour אין et la forme grammaticale de נודע indiquent forcément un passé. Ne dites donc pas, avec la foule des traducteurs : « on ignore », mais « on n'a pas reconnu »; ce qui suppose une enquête préalable, qu'on doit toujours faire en pareil cas. — Malgré le sens apparent de cette incise, nous estimons que la présente loi, du moins en droit mosaïque, serait encore applicable, 1° lors même que l'enquête n'établirait pas s'il y a eu meurtre, accident ou suicide; 2° lors même que l'assassinat serait prouvé et l'assassin connu, mais qu'on n'aurait pu mettre la main sur lui.

(4) Les autorités des villes circonvoisines. (*Ibn-Ez.*) Selon la Mischnah (*Sôtah*, IX, 1), des membres du grand synédrium, au nombre de trois ou de cinq. *V. inf.* 5, n. 2. — Au dire d'un voyageur contemporain, M. Benjamin (de Moldavie), l'usage mentionné ici se serait conservé dans le Kourdistan, mais se terminerait d'une façon beaucoup plus tragique. Voir *Cinq années de voyages en Orient*, p. 72-73.

CH. XXI, 1. » Si l'on trouve, dans le pays [1] que l'Éternel ton Dieu te donne en possession, un cadavre [2] gisant en plein champ, et que l'auteur du meurtre soit resté inconnu [3], 2. Tes anciens et tes juges [4] s'y transporteront, et mesureront *la distance* jusqu'aux villes situées autour du cadavre. 3. Alors, la ville la plus rapprochée du cadavre [5], — les anciens de cette ville prendront une jeune vache qu'on n'aura pas *encore* employée au travail, qui n'aura porté aucun joug [6]; 4. Ces anciens [7] feront descendre la génisse dans un bas-fond sauvage [8], qui ne sera ni exploité ni ensemencé [9], et là, dans ce bas-fond,

(1) Construction interrompue, ou, comme disent les grammairiens, nominatif absolu. On pourrait isoler cet hémistiche, en traduisant : « Ce sera la ville la plus proche » qui sera présumée renfermer l'assassin. — Si le corps se trouvait à égale distance de plusieurs localités, elles concourraient à frais communs, disent les rabbins, aux cérémonies indiquées. La présomption résultant de la supériorité numérique, disent-ils ailleurs, l'emporte sur celle qui naît de la proximité : יון וקרוב הולכין אחר הרוב. *V.* tr. *Bab. bathr.* 23 *b*, et Maïm. *hilkh. Rôtséach*, IX, 6, 7. Le même écrivain, dans son *Guide* (III, 40), conjecture que ces diverses dispositions ont pour but de parvenir à la découverte du meurtrier ; opinion suivie par Abravanel et réfutée, un peu trop sévèrement, par Luzzatto. Les motifs proposés par ce dernier sont plausibles, mais n'excluent pas celui de Maïmonide.

(2) Pour un travail quelconque, l'incise précédente s'appliquant spécialement au labourage, cf. יעבד בו v. 4. — Comp. Nomb. XIX, 2, et *ib.* n. 7

(3) M. à m. les anciens de cette ville.

(4) Le sens du mot נחל est controversé : les uns disent *torrent*, les autres *vallée*. Quoique la première version, adoptée entre autres par Maïmonide, soit conforme au sens le plus habituel, et que la locution même נחל איתן se retrouve avec cette acception Am. V, 24, où elle est parallèle à מים (cf. Ps. LXXIV, 15), nous croyons cette exégèse insoutenable ici. Il est impossible d'appliquer à un *torrent* les détails du présent verset, et dans bien d'autres passages (Gen. XXVI, 17, 19 ; Nomb. XIII, 23, etc.) ce terme n'est pas plus admissible. Il a d'ailleurs contre lui toutes les anciennes versions, et la disposition talmudique rapportée note suivante. *Voir* l'excellente scolie de Luzzatto dans le *Mischtaddél*. — Le sens propre de נחל paraît être « un terrain bas et humide », de sorte qu'il s'applique tantôt au sol lui-même, tantôt au terrain qui le traverse ; *V.* aussi Nomb. p. 290, n. 4, etc. Quant à איתן, pris adjectivement, il signifie propr. Apre, abrupt, impétueux, et par extension Sauvage, inculte, *al.* rocailleux. Il est donc aisé de concevoir comment il peut s'appliquer *ad libitum* à une vallée et à un torrent, ou, pour mieux dire, à un torrent et à son lit.

(5) C.-à-d. qui ne l'aura pas été jusque-là ; ou, selon les rabbins, qui

אֶת־הָעֶגְלָה בַּנָּחַל׃ 5 וְנִגְּשׁוּ הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי כִּי בָם בָּחַר
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשָׁרְתוֹ וּלְבָרֵךְ בְּשֵׁם יְהוָה וְעַל־פִּיהֶם יִהְיֶה
כָּל־רִיב וְכָל־נָגַע׃ 6 וְכָל זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא הַקְּרֹבִים
אֶל־הַחָלָל יִרְחֲצוּ אֶת־יְדֵיהֶם עַל־הָעֶגְלָה הָעֲרוּפָה
בַּנָּחַל׃ * 7 וְעָנוּ וְאָמְרוּ יָדֵינוּ לֹא שָׁפְכָה אֶת־הַדָּם הַזֶּה
וְעֵינֵינוּ לֹא רָאוּ׃ 8 כַּפֵּר לְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר־פָּדִיתָ
יְהוָה וְאַל־תִּתֵּן דָּם נָקִי בְּקֶרֶב עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל וְנִכַּפֵּר לָהֶם

* מפטיר V. 7. שָׁפְכוּ קרי

ne le sera jamais à l'avenir. « Il est donc défendu, enseignent-ils, de labourer et de planter dans l'endroit où la génisse a été tuée. » Sur les motifs présumés de cette défense, *V. inf.* 8, n. 1. Toutefois, une opinion dissidente et plus conforme au sens grammatical, interprète ce membre de phrase selon le premier système; d'où l'on peut conclure qu'elle n'admet aucune prohibition quant à l'avenir. *V.* Talm. *Sôtah*, 46 *b*.

(1) ערף, déjà vu Ex. pp. 116, 368 et 526, est un verbe dénominatif, de עֹרֶף, *nuque*, et répondrait à *dénuquer*, qui ne se dit pas, mais qui a pour équivalent ou « assommer » (briser la nuque), ou « décapiter » (trancher la nuque). Ce dernier système est celui du Talmud, qui indique l'emploi du couperet (קופין = κοπις). — On a vu dans ce cérémonial une sorte d'exécution en effigie. Si l'animal n'est pas *jugulé*, comme à l'ordinaire, c'est peut-être pour mieux le distinguer d'avec la Vache rousse, qu'on devait juguler : Nomb. XIX, 3.

(2) C'est peut-être à eux que font allusion les « juges » nommés au v. 2, le tribunal proprement dit étant désigné par le mot « anciens ». Suit une parenthèse motivant le double rôle, judiciaire et expiateur, des pontifes, et faisant pressentir le but de leur intervention actuelle, but qui se révélera au v. 7. Cf. *sup.* XVII, 8 s. et notes.

(3) *V.* Nomb. VI, 22 s. Ce qui suit ne doit pas être pris à la lettre, au moins dans l'espèce. Le Législateur veut seulement dire que l'élément sacerdotal doit intervenir dans toute cérémonie religieuse et, autant que possible, dans toute opération judiciaire, pour les sanctifier par sa présence. — נגע, probablement Lésion ou préjudice matériel, car les « plaies impures » n'ont rien à faire ici. Ce passage confirme donc notre explication *sup. l. c.*

(4) Avec de l'eau (Mischn. *l. c.* § 6) ; *sur*, ou *auprès de* la génisse. Cette

ils briseront la nuque[4] à la génisse. 5. Puis s'avanceront les pontifes[2], descendants de Lévi (car ce sont eux que l'Éternel ton Dieu a désignés pour le servir, pour bénir *le peuple* au nom du Seigneur[3], et c'est par eux qu'est jugé tout débat, tout dommage); 6. Et tous les anciens de la ville en question, comme voisins du cadavre, se laveront les mains[4] sur la génisse *ainsi* décapitée dans le bas-fond. * 7. Et ils diront tour à tour[5] : « Nos mains n'ont point répandu ce sang-là, et nos yeux ne l'ont point vu[6] *répandre.* » 8. « Pardonne à ton peuple Israël, que tu as racheté, Seigneur! et ne laisse pas peser *l'effusion du* sang innocent sur ton peuple Israël[7]! » —

* Maphtir.

cérémonie symbolique, qui signifie : « Nos mains sont *pures* de ce meurtre », et que rappellent, aujourd'hui encore, certaines locutions proverbiales, a été renouvelée par Ponce-Pilate, au dire de l'Évangile, dans une circonstance mémorable : Matth. XXVII, 24 ; cf. Ps. XXVI, 6, LXXIII, 13, etc. — Les intéressés n'imposent pas les mains sur la tête de la victime (selon la règle Lév. I, 4, XVI, 21 etc.), précisément parce qu'ils se déclarent innocents. (*Scholz.*)

(2) Les anciens et les pontifes ; les premiers disent le v. 7, les seconds la phrase suivante. Cette excellente exégèse du Talmud, adoptée par Mendelssohn, et qui se retrouve en partie dans la version des Septante et celle de Luther, justifie l'emploi de ענו, qui indique souvent des *paroles alternées* (cf. Winer, *Lexic.* v° ענה I, N° 2), et elle justifie surtout l'intervention des pontifes exigée par le v. 5. Dût-on traduire : « Ils prendront la parole et diront... », cet *ils* désignerait toujours les uns et les autres et conduirait au même résultat ; car il est clair que le v. 7 ne peut être dit par les prêtres, mais par les anciens de la ville soupçonnée, chargés de la police et de la répression, et dont la déclaration signifie : « Aucun des nôtres, à notre connaissance, n'est coupable de la mort de cet homme. » Il ne reste donc, pour les prêtres, que la phrase du v. 8. — D'après le kethibh שפכה, qui est au singulier, ידינו serait pour ידנו.

(3) Peut aussi équivaloir à : Nous n'avons pas, malgré toutes nos recherches (v. 1, n. 3), découvert le meurtrier, — si meurtrier il y a (*ib.*).

(7) C.-à-d. ne lui impute pas la responsabilité du sang versé, ou bien : Ne permets plus qu'un pareil crime se commette en Israël. Le premier sens est plus conforme au parallélisme, le second à la syntaxe, car le texte dit בקרב et non על. Nous avons conservé l'amphibologie. — לעמך doit porter un *qadma,* qui ressemble au *paschta* par la forme, mais qui en diffère par la valeur et par la position. Cf. p. 184, n. 3, etc.

הַדָּם׃ 9 וְאַתָּה תְּבַעֵר הַדָּם הַנָּקִי מִקִּרְבֶּךָ כִּי־תַעֲשֶׂה
הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי יְהוָה׃ ס

סדר ו׳. כי תצא

10 כִּי־תֵצֵא לַמִּלְחָמָה עַל־אֹיְבֶיךָ וּנְתָנוֹ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
בְּיָדֶךָ וְשָׁבִיתָ שִׁבְיוֹ׃ 11 וְרָאִיתָ בַּשִׁّבְיָה אֵשֶׁת יְפַת־תֹּאַר
וְחָשַׁקְתָּ בָּהּ וְלָקַחְתָּ לְךָ לְאִשָּׁה׃ 12 וַהֲבֵאתָהּ אֶל־תּוֹךְ
בֵּיתֶךָ וְגִלְּחָה אֶת־רֹאשָׁהּ וְעָשְׂתָה אֶת־צִפָּרְנָיְהָ׃

(1) Ces derniers mots, dit la Mischnah, appartiennent au Législateur. « Mais qu'y a-t-il à pardonner, se demande Saadyah (*Émoun.* III, *sub fin.*), puisqu'ils se proclament innocents ? C'est, répond-il, qu'ils sont coupables de négligence, parce qu'avec une police plus sévère ils auraient connu l'auteur du crime. Aussi sont-ils punis et par l'obligation d'acheter une génisse, et par la défense d'utiliser le terrain du bas-fond... » Cette punition, s'ils sont réellement en faute, nous semble assez légère. L'objection est puérile, et la réponse est digne de l'objection. Si une police bien faite pouvait, en tout état de cause, faire découvrir les assassins, une police meilleure saurait prévenir l'assassinat ; et, à ce compte, les anciens en question devraient être punis comme complices. Non, le « pardon » divin demandé et obtenu n'implique pas leur culpabilité, c'est au contraire une décharge morale, un bill d'indemnité qui leur est promis s'ils peuvent déclarer, sur leur conscience, qu'ils n'ont aucun reproche à se faire. C'est ce que dit le v. 7, et ce qu'a bien compris le Talmud (Mischn. *l. c.*). Quant à la défense de cultiver le bas-fond, Maïmonide (*Guide*, l. c.) en donne un autre motif. Le véritable, croyons-nous, si toutefois cette défense est réellement mosaïque, c'est que le terrain où a eu lieu l'expiation d'un meurtre impuni (ou, selon Abravanel, la représentation même de ce meurtre) est considéré comme un lieu maudit. — ונכפר, forme hybride, composée, dit-on, du niph'al et du hithpaêl ; mieux peut-être, du niph'al et du piêl, car le réfléchi n'a que faire ici. Du reste, la forme נתכפר, comme passé du hithpaêl et ayant force de passif, est purement rabbinique et serait un solécisme dans la langue de Moïse. Sur la glose de Raschi (ופטרוהו מן מזוכות בלא), empruntée à une leçon douteuse de la Mischnah, V. Geiger, Urschrift u. s. w., p. 478.

(2) Cette cérémonie ne doit t'empêcher ni de faire une enquête soigneuse *avant*, pour découvrir l'assassin, ni de le condamner *après*, si tu viens à le connaître. Ibn-Ezra et autres : « Toi, tu ôteras ainsi de chez toi le re-

Et ce sang lui sera pardonné [1]. 9. Toi cependant, tu dois ôter du milieu de toi *la tache du* sang innocent [2], si tu veux faire ce qui est juste aux yeux de l'Éternel.

Section VI : Ki-Thêtsé.

* 10. » Quand tu iras en guerre contre tes ennemis [3], que l'Éternel ton Dieu les livrera en ton pouvoir, et que tu leur feras des prisonniers [4]; 11. Si tu remarques, dans cette prise, une belle femme [5], que tu désires prendre pour épouse [6], 12. Tu l'emmèneras *d'abord* dans ta maison; elle se rasera la tête et se coupera les

* 1re Parachah.

proche du sang etc., en faisant cette cérémonie qui plaît etc. » Exégèse peu vraisemblable, qui s'accorde mal et avec l'antithèse de ואתה, et avec l'énergie habituelle du verbe בער. Il y a peut-être là une recommandation générale, exprimée à propos d'un fait particulier.

(3) Cf. ch. xx, première note.

(4) « Et que tu captureras sa capture » ; *les* et *leur* sont au singulier dans le texte, par énallage. De même *inf.* xxviii, 25, 48. — Il s'agit ici d'une guerre facultative (מלחמת רשות), où l'on peut faire prisonniers les enfants et les femmes ; mais dans les guerres obligatoires, c.-à-d. contre les Palestiniens, il n'y a pas de prisonniers possibles. Car, même dans le plus indulgent des systèmes exposés *sup.* xx, 15, il ne peut y avoir de milieu : ou capitulation immédiate avec prestation de tribut, ou guerre d'extermination. Toutefois, le Siphrê étend la présente loi aux Palestiniens qui se trouveraient mêlés à la population non-palestinienne ; cf. xx, 11, note, et Talm. *Sôtah*, 35 *b*, avec Raschi *ib.*

(5) Litt. belle de forme, bien faite ; *al.* de bonne mine, aux traits agréables. *V.* Gen. p. 226, n. 1. אשת, ici à l'absolu, comme Ps. lviii, 9 et I Sam. xxviii, 7. Peut-être par l'attraction du génitif suivant ; et l'on expliquerait de même les anomalies telles que נהרי נחלי דבש (Job, xx, 17), etc. — Comme l'a bien vu le Siphrê, la « beauté » est ici une circonstance indifférente, et n'est mentionnée que pour motiver ce qui suit.

(6) « Et que tu t'éprennes *ou* que tu aies envie d'elle, de sorte que tu (veuilles la) prendre pour épouse. » Telle est l'exégèse d'Ibn-Ezra, appuyée par le contexte (ובעלתה, v. 13), et surtout par l'accent tonique et la grammaire (ולקחתה, non ולקחתה), qui indiquent union intime, rapport de subordination, entre והשקת בה et les mots suivants. Cependant le Talmud (*Qiddousch.* 22 *a*) et Raschi paraissent terminer la phrase avec ce verset, et traduire : « tu pourras (la) prendre pour épouse. » Dans ce cas, והבאתה devrait s'expliquer : « *mais d'abord* tu dois la conduire etc. »

13 וְהֵסִירָה אֶת־שִׂמְלַת שִׁבְיָהּ מֵעָלֶיהָ וְיָשְׁבָה בְּבֵיתֶךָ
וּבָכְתָה אֶת־אָבִיהָ וְאֶת־אִמָּהּ יָרֵחַ יָמִים וְאַחַר כֵּן תָּבוֹא
אֵלֶיהָ וּבְעַלְתָּהּ וְהָיְתָה לְךָ לְאִשָּׁה : 14 וְהָיָה אִם־לֹא
חָפַצְתָּ בָּהּ וְשִׁלַּחְתָּהּ לְנַפְשָׁהּ וּמָכֹר לֹא־תִמְכְּרֻנָּה בַּכֶּסֶף
לֹא־תִתְעַמֵּר בָּהּ תַּחַת אֲשֶׁר עִנִּיתָהּ : ס 15 כִּי־תִהְיֶיָן

V. 13. ובעלתה, כ״ל ובעלתה

(1) Litt. se *fera* les ongles ; ce que Gesenius compare à l'expression française « se faire la barbe. » Cf. II Sam. XIX, 25. Les femmes de l'Orient avaient coutume de laisser croître leurs ongles, qu'elles teignaient et teignent encore, comme on sait, avec la poudre du *henna* ou *henné*. Se couper les ongles était donc un signe de deuil, comme les autres cérémonies indiquées ici. Plusieurs commentateurs et talmudistes (*V.* Siphrê *h. l.* et tr. *Yebham.* 48 *a*), ainsi que les versions chaldaïques et l'arabe, traduisent au contraire ועשתה « laissera croître », exégèse que nous ne saurions admettre, bien qu'appuyée par Winer et Heidenheim. Le verbe עשה, quand il a pour sujet une personne, indique nécessairement une opération quelconque. — Toutes ces dispositions, avons-nous dit, se rapportent au deuil. On aurait tort cependant d'inférer de l'incise précédente que les Hébreux, à l'époque de Moïse, se rasaient la tête en pareil cas (*V.* Lév. p. 95, n. 8, et *sup.* XIV, 1). Il est question ici de peuples étrangers, dont les coutumes pouvaient différer des nôtres ; et nous en dirions volontiers autant du détail relatif aux *ongles*, dont on ne trouve aucune trace dans la Bible en ce qui concerne les Juives.

(2) Remplacera par un habillement sombre et austère la toilette qu'elle portait au moment « de sa captivité, de sa prise. » שמלה, le vêtement supérieur; ou terme collectif, comme en français *habillement, costume.*

(3) Perdus pour elle, le premier par la mort, la seconde pareillement ou parce qu'elle sert un autre maître. « Elle restera... et pleurera », pour : « elle restera à pleurer », cf. Ibn-Ezra ; ce que les prosodistes n'ont pas assez marqué, en donnant un disjonctif trop fort à בביתך. Il en est de même au v. 15, où l'*athnach*, placé sous והשנואה tandis qu'il appartient au premier שנואה, ferait croire que la fin du verset énonce une *règle*, alors qu'elle n'est que la continuation d'une *hypothèse*. — Le texte sous-entend ici la conversion de la païenne au judaïsme, condition préalable, selon la Loi orale, de toute union légitime avec une étrangère. *V.* Ibn-Ezra, Maïmonide (*M.-T.* IV, *hilkh. Melakh.* VIII, et *G. des ég.* III, 41) et la curieuse paraphrase du Pseudojonathan : « Tu lui feras changer ses vêtements » de captive, prendre un bain de pureté chez toi et adopter le judaïsme,

ongles [1]. 13. Se dépouillera de son vêtement de captive [2], demeurera dans ta maison et pleurera son père et sa mère [3], un mois entier. Alors seulement tu pourras t'approcher d'elle et la posséder maritalement, et elle deviendra *ainsi* ton épouse. 14. S'il arrive [4] que tu n'aies plus de goût pour elle, tu la laisseras libre de sa personne, mais tu ne pourras pas la vendre à prix d'argent : tu n'as plus le droit de l'exploiter [5], après lui avoir fait violence [6].

15. » Si un homme [7] possède deux femmes, l'une

» et elle pleurera les erreurs (religieuses) de sa famille, et elle attendra » *trois mois*, pour qu'on sache si elle était enceinte (au moment de sa cap- » ture) ; alors seulement tu t'approcheras d'elle etc. »

(4) והיה semble indiquer un fait nouveau, consécutif au précédent ; il s'agirait donc de la prisonnière une fois mariée, et וישלחתה signifierait : tu la répudieras. Ainsi paraît l'entendre le Talmud, ainsi traduit Jonathan. Mais il est plus naturel de voir ici, simplement, la contre-partie du verset précédent, où l'homme est supposé avoir persisté dans son amour.

(5) C.-à-d. soit de la vendre, soit de la conserver comme esclave. Litt. le *servir* d'elle, d'après les analogies sémitiques. Le sens propre paraît être *lier, serrer*, d'où les substantifs עמיר et עמר, javelle, gerbe. Cf. *inf.* XXIV, 7 et Ex. XXI, 8.

(6) Par une première cohabitation. Admirons la sagesse de ces dispositions. Le divin Législateur, qui connaît mieux que personne la puissance du désir, permet ce qu'il ne peut empêcher (לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, tr. *Qiddousch.* 21 *b*) ; mais, la première fougue satisfaite, il n'accorde plus la cohabitation que moyennant mariage. Et ce mariage avec une païenne, même volontairement convertie, il s'attache à l'entourer d'obstacles, en ôtant à la femme ses moyens de séduction, en imposant à l'homme une attente d'un mois, de trois mois même d'après un docteur (*sup.* n. 3). Si la passion du vainqueur a résisté à ces épreuves, qu'il épouse légalement sa captive ; sinon, qu'il la renvoie libre ! C'est ainsi que les intérêts de l'humanité, de la morale et de la religion sont conciliés, autant que possible, avec les mœurs de l'époque et le droit brutal de la guerre. — *Voir*, dans le *Ben-Chananya*, ann. 1862, n° 30, une belle dissertation sur la loi qu'on vient de lire.

(7) J'ignore, écrit le *Dibkré émeth*, pourquoi le *lamed* de לאיש est sans dagheesch. — La raison en est simple : c'est que l'accident grammatical appelé לחץ מלעיל ou *pression indirecte* n'a pas lieu ici. L'une de ses conditions est que le mot subséquent commence par une syllabe accentuée ; or cette syllabe, dans לאיש, est précédée d'un *scheva*, et la pression, dans ce cas, ne pourrait s'exercer que par anomalie.

לְאִישׁ שְׁתֵּי נָשִׁים הָאַחַת אֲהוּבָה וְהָאַחַת שְׂנוּאָה
וְיָלְדוּ־לוֹ בָנִים הָאֲהוּבָה וְהַשְּׂנוּאָה וְהָיָה הַבֵּן הַבְּכֹר
לַשְּׂנוּאָה׃ 16 וְהָיָה בְּיוֹם הַנְחִילוֹ אֶת־בָּנָיו אֵת אֲשֶׁר־
יִהְיֶה לוֹ לֹא יוּכַל לְבַכֵּר אֶת־בֶּן־הָאֲהוּבָה עַל־פְּנֵי בֶן
הַשְּׂנוּאָה הַבְּכֹר׃ 17 כִּי אֶת־הַבְּכֹר בֶּן־הַשְּׂנוּאָה יַכִּיר
לָתֵת לוֹ פִּי שְׁנַיִם בְּכֹל אֲשֶׁר־יִמָּצֵא לוֹ כִּי־הוּא רֵאשִׁית

(¹) « Qu'il hait » ; mais *V. inf.* n. 3. — La connexion est manifeste entre cette loi et la précédente, qui défend, elle aussi, à l'homme de sacrifier son devoir soit à sa sympathie (v. 11), soit à son antipathie (v. 14). De plus, ce passage est de ceux qui prouvent que le Législateur du Pentateuque tolère et accepte la bigamie ou, si l'on veut, la polygamie, plutôt qu'il ne l'approuve. Sous ce régime, en effet, il est très-ordinaire et presque inévitable de préférer une femme aux autres et l'enfant de cette femme à ses frères ; or, la loi nous ordonne de faire violence à cette inclination naturelle, elle ne veut pas qu'on avantage le bien-aimé au détriment de l'ayant-droit. Quoi de plus propre à décourager de la polygamie ? Cf. Lév. p. 214, n. 1.

(²) Du père, lors même qu'il ne serait pas le premier-né de la mère et que son frère consanguin serait le premier-né de la sienne : cf. v. 17 et Nomb. p. 41, n. 2.

(³) שנואה est un participe ; שניאה, qui ne se rencontre qu'ici, est un substantif qualificatif, au masculin שָׂנִיא, analogue à נשיא, נדיב, משיח, et que plusieurs hébraïsants considèrent comme une variante du participe passif qal. Nous avons indiqué (*l. c.* p. 217, n. 5) entre ces deux formes une distinction applicable ici jusqu'à un certain point. — Il est évident que les termes « aimée » et « haïe » sont purement relatifs et s'appliquent à une préférence quelconque (*cf.* Gen. XXIX, 30, 31 ; Prov. XIII, 24), ainsi que l'observe Gesenius, qui, par parenthèse, omet שניאה dans son dictionnaire, quoiqu'il ne partage pas l'opinion des hébraïsants susmentionnés.

(⁴) Litt. *fera hériter*, ou, ce qui revient au même, laissera en héritage (s'il meurt intestat). Dans ce cas, les verbes יוכל et יכיר auraient pour sujet implicite « le tribunal ». — Nous avons traduit « ses fils » et non « ses enfants », comme s'expriment Luther, Mendelssohn et autres. On sait que, dans le droit patriarcal, consacré par Moïse (Nomb. XXVII, 8), les filles n'héritent qu'à défaut de fils survivants.

qu'il aime, l'autre qu'il dédaigne[1]; si l'une et l'autre lui donnent des enfants, et que le fils premier-né[2] se trouve appartenir à la femme dédaignée[3], 16. Le jour où il partagera entre ses fils l'héritage[4] de ce qu'il possède, il ne pourra point conférer le droit d'aînesse[5] au fils de la femme préférée, aux dépens[6] du fils de la dédaignée qui est l'aîné *réel*. 17. C'est le fils aîné de la dédaignée qu'il doit reconnaître *pour tel*, lui attribuant une part double[7] dans tout son avoir; car c'est lui qui est le

(5) Litt. faire aîné; donner (c.-à-d. attribuer fictivement) la primogéniture.

(6) על פני a ici quelque rapport avec notre expression familière *à la barbe*. Quelques-uns traduisent « de préférence à... », ou « du vivant de ». Tous ces sens reviennent au même. Nous ferons toutefois observer, à l'égard du dernier, qu'il impliquerait extinction du droit si l'aîné prédécédait au père; conséquence contraire à la jurisprudence rabbinique, d'après laquelle le droit d'aînesse, en cas de prédécès, est transmissible aux fils du premier-né et même, à leur défaut, à ses filles.

(7) Une portion égale à celle de deux frères; ainsi, dans l'espèce, il a droit aux deux tiers de la succession. Il aurait droit à la moitié s'il y avait trois fils survivants, aux deux cinquièmes s'il y en avait quatre, etc. Ces deux parts se composent 1° de la légitime qu'il reçoit comme héritier; 2° du préciput qu'il touche comme représentant naturel du père, protecteur de la famille, et cela se rapproche beaucoup, on le voit, des dispositions du Code Napoléon sur la « quotité disponible. » Plusieurs pensent, du reste, que Moïse ne fait qu'adopter la coutume existante (ce que confirme, selon nous, la forme *incidente* de ce passage); selon d'autres, au contraire, il a ramené à des limites plus équitables le droit antérieur, qui déclarait le premier-né héritier universel. Cette hypothèse aurait besoin de preuves. On a remarqué aussi que Jacob aurait violé la présente loi, en transférant le droit d'aînesse de Ruben, « fils de la dédaignée », à Joseph, « fils de la préférée » (*V.* Gen. XLIX, 4 et n. 5). Mais, à supposer que la même règle existât alors, elle pouvait n'être qu'une *coutume* et non une *loi;* d'ailleurs, dit Abravanel d'après le Talmud (tr. *B. bathr.* 123 *a*), Ruben a été légalement dépossédé pour cause d'indignité. — פי שנים, litt. la *bouche* de deux, c.-à-d. la portion (primitivement, de comestibles). C'est ainsi, mais en sens inverse, que *ration* vient de *ratio;* cf. כפי et לפי, *à proportion*. — « Dans tout son avoir », litt. dans tout ce qui *existe* à *lui*, d'où les rabbins ont déduit 1° que le droit d'aînesse s'exerce sur les biens existant au moment du décès, non sur des biens éventuels ou une plus-value posthume (ולא נכסי כבשוקין); 2° qu'il appartient au premier-né du père, mais non à celui de la mère. *V.* Mischn. tr. *Bekhôr.* VIII, 9.

אֹנוֹ לוֹ מִשְׁפַּט הַבְּכֹרָה׃ ס 18 כִּי־יִהְיֶה לְאִישׁ בֵּן
סוֹרֵר וּמוֹרֶה אֵינֶנּוּ שֹׁמֵעַ בְּקוֹל אָבִיו וּבְקוֹל אִמּוֹ וְיִסְּרוּ
אֹתוֹ וְלֹא יִשְׁמַע אֲלֵיהֶם׃ 19 וְתָפְשׂוּ בוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ וְהוֹצִיאוּ
אֹתוֹ אֶל־זִקְנֵי עִירוֹ וְאֶל־שַׁעַר מְקֹמוֹ׃ 20 וְאָמְרוּ אֶל־זִקְנֵי
עִירוֹ בְּנֵנוּ זֶה סוֹרֵר וּמֹרֶה אֵינֶנּוּ שֹׁמֵעַ בְּקֹלֵנוּ זוֹלֵל
וְסֹבֵא׃ 21 וּרְגָמֻהוּ כָּל־אַנְשֵׁי עִירוֹ בָאֲבָנִים וָמֵת וּבִעַרְתָּ

19. V. ותפשו, כל״ז ותפשור

(1) De sa puissance génératrice, de sa virilité. Cf. Gen. *l. c.* 3, n. 2. On voit qu'il s'agit essentiellement du *premier-né* (c.-à-d. présumé tel : *is* primogenitus *est quem nuptiæ demonstrant*, cf. Ibn-Ez.), non de l'*aîné* en général. Si donc le premier-né était mort avant le père, l'aîné des fils survivants ne succéderait pas à son droit, quelque logique que pût sembler le contraire. — *Voir*, sur toute cette matière, Maïmonide, *M.-T.* IV, *hilkh. Nechalôth*, ch. II et suivants.

(2) *V. inf.* n. 5. La loi précédente consacrait le droit des enfants; celle-ci, à l'inverse, consacre le droit des parents, car c'est là, selon nous, son véritable ou du moins son principal caractère. Le « fils » dont il s'agit est bien un mauvais sujet, un homme vicieux ou immoral; mais c'est surtout comme fils qu'il est coupable, et il n'y a ici, en réalité, qu'une sanction du cinquième commandement du Décalogue, dont on a déjà vu d'autres applications Ex. XXI, 15, 17 et Lév. XX, 9. Cf. *inf.* XXVII, 16. — סורר, selon Ibn-Ezra, s'applique aux péchés d'*omission*, מורה aux péchés de *commission*; il y aurait ainsi gradation, ces derniers étant les plus graves. Seulement, cette distinction est un peu arbitraire; et de plus, elle grossit sans nécessité les torts du fils en question, ainsi qu'on le verra ci-après.

(3) Le mot יסר, qui est comme le factitif de סור, s'applique à tout moyen coercitif, à tout redressement moral ou manuel: *V. sup.* VIII, 5, *inf.* XXII, 18; Lév. XXVI, 18, etc. Il est aisé de voir, quoi qu'en dise le Biour, que c'est de la correction matérielle qu'il est question ici, comme le veut positivement le Talmud (Mischn. et Ghem. *Synh.* f. 71). Mais observez la sage gradation du texte : d'abord les remontrances et les avertissements, קול; puis, en cas de persistance, le châtiment physique (les coups ou tout autre moyen), ויסרו. Si enfin cette dernière voie échoue, on doit livrer au tribunal le fils coupable d'avoir désobéi, non à des ordres injustes ou arbitraires, non au simple vouloir de ses parents, mais à ce que lui commandait comme eux la morale ou la religion. Remarquez encore que ce paragraphe réfute du même coup deux préjugés, qui assimilent trop souvent le code de Moïse aux autres législations de l'antiquité : l'un relatif à la puis-

premier fruit de sa force [1], à lui appartient le droit d'aînesse.

18. » Si un homme a un fils [2] libertin et rebelle, sourd à la voix de son père comme à celle de sa mère, et qui, malgré leurs corrections [3], persiste à leur désobéir, 19. Son père et sa mère se saisiront de lui, le traduiront devant les anciens de sa ville, au tribunal [4] de sa localité, 20. Et ils diront aux anciens de la ville : « Notre fils que voici est libertin et rebelle, n'obéit pas à notre voix, s'adonne à la débauche et à l'ivrognerie [5]. » 21. Alors tous les habitants de cette ville le feront mourir à coups de pierres [6], et tu auras *ainsi* extirpé le vice de chez

sance paternelle, qu'on exagérait ailleurs jusqu'au droit de vie et de mort ; l'autre relatif au rôle de la femme, qu'on amoindrissait jusqu'à l'esclavage. Nous voyons ici le père et la mère égaux, et également restreints dans leurs droits.

(4) « A la porte » ; *V. sup.* p. 197, n. 2, et p. 225, n. 7. — *Localité* et *ville* sont de simples synonymes, employés pour diversifier le discours.

(5) Au point, ajoute le Talmud, de voler son père pour satisfaire ses penchants. Cette addition, d'après le sens naturel et ce que nous avons dit n. 2, ne paraît pas nécessaire. Il est visible que זולל et סבא, qui ne sont sans doute que des exemples, mais des exemples limitatifs, sont choisis à dessein par le Législateur. Il faut et il suffit, pour que l'enfant rebelle soit traduit en justice par ses parents, que ses mœurs soient déréglées, surtout intempérantes (cf. Prov. XXIII, 20, 21, XXVIII, 7), de manière à le rendre dangereux, à faire craindre pour son avenir et pour la société ; il n'est pas besoin qu'il ait violé aucune loi positive, sauf celle de la piété filiale. Dans ce sens, les rabbins remarquent avec raison qu'il est moins puni pour ce qu'il a fait que pour ce qu'il ferait plus tard, et c'est mal à propos qu'on s'est récrié sur cette assertion, qui n'est que de l'exégèse la plus rationnelle. Cf. Maïm. *Guide*, III, ch. 33 et 41. Il est vrai que la loi, ainsi comprise, peut sembler trop sévère, au moins dans l'état actuel de nos mœurs. Aussi le Talmud l'a-t-il entourée d'un luxe de conditions et de restrictions qui la rend presque impossible, et il déclare en effet qu'elle n'a jamais été exécutée. Du reste, on en conviendra, il faut qu'un enfant soit bien corrompu et bien dénaturé pour que son père et sa mère (car le concours de tous deux est indispensable) se décident à demander juridiquement sa mort. Bien entendu, et le Talmud le constate avec un grand sens, qu'il s'agit, dans ce paragraphe, du jeune homme parvenu à la puberté, mais qui est encore sous la dépendance de ses parents.

(6) Litt. « l'accableront sous *les* pierres, de façon qu'il meure. » Les parents dénonciateurs ne lui jettent pas la première pierre, comme *sup.* XIII, 10 et XVII, 7 ; le motif se comprend de soi-même. Il est également inutile

הָרָע מִקִּרְבֶּךָ וְכָל־יִשְׂרָאֵל יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּ׃ ס *22 וְכִי־
יִהְיֶה בְאִישׁ חֵטְא מִשְׁפַּט־מָוֶת וְהוּמָת וְתָלִיתָ אֹתוֹ עַל־
עֵץ׃ 23 לֹא־תָלִין נִבְלָתוֹ עַל־הָעֵץ כִּי־קָבוֹר תִּקְבְּרֻנּוֹ בַּיּוֹם
הַהוּא כִּי־קְלָלַת אֱלֹהִים תָּלוּי וְלֹא תְטַמֵּא אֶת־אַדְמָתְךָ
אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה׃ ס כב — 1 לֹא־
תִרְאֶה אֶת־שׁוֹר אָחִיךָ אוֹ אֶת־שֵׂיוֹ נִדָּחִים וְהִתְעַלַּמְתָּ
מֵהֶם הָשֵׁב תְּשִׁיבֵם לְאָחִיךָ׃ 2 וְאִם־לֹא קָרוֹב אָחִיךָ
אֵלֶיךָ וְלֹא יְדַעְתִּוֹ וַאֲסַפְתּוֹ אֶל־תּוֹךְ בֵּיתֶךָ וְהָיָה עִמְּךָ עַד

* שני V. 23. קללת, כ״מ קְלֻלַת

d'ajouter que la mort ne peut être prononcée que par le tribunal, après due information et procédure régulière. — Sur la contradiction apparente de cette loi avec une disposition ultérieure (*inf.* XXIV, 16), *V.* la note à cet endroit. Toutes les dispositions relatives au « fils rebelle » ont été réunies par Maïmonide, ch. IX des *hilkh. Mamrim.*

(1) « Quand il y aura dans un homme (pas dans une femme, *Talm.*) un manquement (qui comporte) un jugement de mort. » חטא est, selon nous, en état construit. La locution hébraïque est dédoublée *sup.* XIX, 6, où on lit משפט מות, et *inf.* XXII, 26, qui porte חטא מות.

(2) Un talmudiste explique : « tu l'attacheras alors... » (Mischn. *Synh.* VI, 4), de sorte que tout condamné à mort, ou, selon lui, à la mort par lapidation, était mis au gibet, après l'exécution s'entend ; mais la majorité des docteurs n'applique ce supplice posthume qu'au blasphémateur et à l'idolâtre, d'où il suit que ce membre de phrase fait partie de l'*hypothèse*, et c'est dans ce sens que nous le traduisons. Au surplus, à en juger par la description talmudique, l'arbre ou le bois en question, l'*arbor infelix* des Hébreux, ressemblait beaucoup plus à nos potences qu'à une croix. Cf. Lév. p. 245, n. 7. Encore, d'après le sens naturel, Moïse ne paraît-il *commander* dans aucun cas cette peine, mais simplement la supposer comme un usage existant (Gen. XL, 19 et Nomb. XXV, 4) et l'accepter en l'atténuant. Ce qui est certain, répétons-le, c'est qu'elle n'avait lieu qu'après la mort, témoin ce verset même, Gen. *l. c.*, Jos. X, 26, Esth. IX, 10 et 14. Supposé donc que les Juifs aient crucifié eux-mêmes le plus célèbre des agitateurs, que deviennent les séculaires accusations contre leur *cruauté*, et les pathétiques déclamations de M. R. au sujet de cette pendaison... *après décès ?*

(3) Propr. passer la nuit, d'où l'on peut inférer que cette sorte d'exposition avait lieu de jour : cf. Nomb. *l. c.* ; Jos. *l. c.* et VIII, 29. — תלין, masculin au hiph'il, ou féminin au qal, comme Lév. XIX, 13, n. 2.

toi; car tout Israël l'apprendra, et craindra *de l'imiter*.

* 22. » Quand un homme, convaincu d'un crime qui mérite la mort [1], aura été exécuté, et que tu l'auras attaché au bois *d'infamie* [2], 23. Tu ne laisseras pas séjourner [3] son cadavre sur le gibet, mais tu auras soin de l'enterrer le même jour, car un pendu est chose offensante pour Dieu [4]; et tu ne dois pas souiller *ainsi* ton pays, que l'Éternel ton Dieu te donne en héritage.

CH. XXII, 1. » Tu ne dois pas voir le bœuf ou la brebis de ton frère égarés et te dérober à eux [5] : tu es tenu de les ramener à ton frère. 2. Que si ton frère n'est pas à ta portée, ou [6] si tu ne connais pas le *possesseur de la bête*, tu la recueilleras [7] dans ta maison, et elle restera chez

* 2me Paraschah.

(1) *V.* Pseudoj. et Raschi, et cf. *inf.* XXV, 3. L'homme, même déchu par le crime, est toujours l'image de Dieu; et c'est avilir cette image que de laisser longtemps sa dépouille sans sépulture. Nos codes religieux en concluent avec raison et *à fortiori* qu'on doit (sauf les cas qu'ils déterminent) inhumer les morts le plus tôt possible : nous disons les *morts*, conséquemment lorsque le décès est avéré, point sur lequel la coutume juive et même la coutume française laissent fort à désirer, comme on sait. Le commencement de putréfaction est, jusqu'à présent, le seul indice certain de la mort.— קְלָלָה, ici, *avilissement*, chose propre à *faire mépriser*... Plusieurs, du reste, expliquent différemment, soit en prenant אלהים pour les *juges* (cf. Ex. XXII, 28), soit en rapportant קְלָלָה au supplicié en tant que *blasphémateur*. Cette dernière version, qui est celle des Talmudistes cités n. 2, est contraire au sens naturel et à la grammaire. *V.* sur ce passage les curieuses remarques de Qimchi (Dict. v° קלל) et le *Mischtaddéi* de Luzzatto.

(2) Affecter de ne pas les voir, *ou* te soustraire (à ton devoir) à leur égard. « Tu ne dois pas voir... et te dérober », pour : En voyant, tu ne dois pas te dérober. Cette influence de la négation, qu'on retrouve en grec, est fréquente dans la Bible. *V. inf.* 4 et la note XXXIII, 6.— שׁוֹר et שֶׂה, intraduisibles en français, ne désignent que des *espèces*, comme nous l'avons dit plus d'une fois, et c'est uniquement à ce point de vue que nous les rendons par les termes impropres de *bœuf* et de *brebis*. — « Ton frère », c.-à-d. ton prochain quel qu'il soit, même ton ennemi, comme l'atteste le passage analogue Ex. XXIII, 4.

(6) Le *vav* est ici disjonctif, selon Nachmanide et le bon sens. La Vulgate réunit à tort les deux versets : « Tu dois les ramener à ton frère, même s'il est éloigné et que tu ne le connaisses pas. » Si on ne le connaît pas, comment lui restituer sa chose ? — קָרוֹב אֵלֶיךָ, litt. près de toi. Notre version généralise l'idée.

(7) Dans le premier cas : « tu *peux* la recueillir » et n'es pas obligé de

דְּרֹשׁ אָחִיךָ אֹתוֹ וְהֲשִׁבֹתָו לוֹ׃ 3 וְכֵן תַּעֲשֶׂה לַחֲמֹרוֹ וְכֵן
תַּעֲשֶׂה לְשִׂמְלָתוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל־אֲבֵדַת אָחִיךָ אֲשֶׁר־
תֹּאבַד מִמֶּנּוּ וּמְצָאתָהּ לֹא תוּכַל לְהִתְעַלֵּם׃ ס 4 לֹא־
תִרְאֶה אֶת־חֲמוֹר אָחִיךָ אוֹ שׁוֹרוֹ נֹפְלִים בַּדֶּרֶךְ
וְהִתְעַלַּמְתָּ מֵהֶם הָקֵם תָּקִים עִמּוֹ׃ ס 5 לֹא־יִהְיֶה
כְלִי־גֶבֶר עַל־אִשָּׁה וְלֹא־יִלְבַּשׁ גֶּבֶר שִׂמְלַת אִשָּׁה כִּי
תוֹעֲבַת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ כָּל־עֹשֵׂה אֵלֶּה׃ פ
6 כִּי יִקָּרֵא קַן־צִפּוֹר ו לְפָנֶיךָ בַּדֶּרֶךְ בְּכָל־עֵץ ו אוֹ עַל־
הָאָרֶץ אֶפְרֹחִים אוֹ בֵיצִים וְהָאֵם רֹבֶצֶת עַל־הָאֶפְרֹחִים

V. 6. קן, לל״ק ק רנתי וי״ל ן רנתי — האפרחים, כ״ל האפ׳

te rendre chez le propriétaire; dans le second : « tu *dois* la recueillir » ou du moins la mettre en lieu sûr. On doit en outre, ajoutent les rabbins, faire publier la trouvaille, laquelle est restituable *à quelque époque qu'elle soit réclamée* (עד זיבא חליהו). Quant aux frais de nourriture de l'animal ou autres dépenses nécessaires, ils sont naturellement remboursables par le propriétaire. Cependant la Loi orale y a pourvu autrement. *V.* Mischn. tr. *B. Metsia,* ch. II.

(1) *Ou* de sa couverture, cf. *inf.* 17 et Ex. p. 220, n. 2; Munk, *Palest.* p. 366. Ceci confirme notre observation *l. c.* sur le sens de שמלה : en effet, la plupart des vêtements proprement dits sont peu sujets à se perdre. Toutefois Sforno, précisément par cette raison, explique : *même* son vêtement; *V.* son commentaire.

(2) C.-à-d. de laisser la chose à l'abandon, ou de ne pas restituer l'épave à qui de droit, dès que son droit est prouvé. On a déjà vu, Lév. V, 22, que le serment judiciaire est imposé à celui qui, présumé détenteur d'une chose perdue, nierait l'avoir en sa possession. Comp. Maïm. *hilkh. Ghezél. va-Abhéd.* XI s., et *Schoulchan aroûkh,* IV, art. 267 et *passim.*

(3) *V.* la note v. 1, et cf. Ex. XXIII, 5. On ne dit plus ici : « la brebis », parce que le cas d'une bête de somme succombant sous sa charge est le plus ordinaire.

(4) De lui aider à les relever. Ici encore, l'Écriture cite le cas le plus habituel; mais l'obligation subsiste même en cas d'absence du maître ou du conducteur. *V.* Talm. *Babh. Mets.* 31 *a.*

(5) Remarquez la différence des termes appliqués ici respectivement à l'homme et à la femme. שמלה n'est qu'un manteau ou une robe; כלי est

toi jusqu'à ce que ton frère la réclame; alors tu la lui rendras. 3. Et tu agiras de même à l'égard de son âne, de même encore à l'égard de son manteau [1], de même enfin à l'égard de toute chose perdue par ton frère et que tu aurais trouvée : tu n'as pas le droit de t'abstenir [2].

4. » Tu ne dois pas voir l'âne ou le bœuf de ton frère s'abattre sur la voie *publique*, et fermer les yeux sur leur sort [3] : tu es tenu de *les* relever avec lui [4].

5. » Une femme ne doit pas porter le costume d'un homme, ni un homme s'habiller d'un vêtement [5] de femme; car l'Éternel ton Dieu a en horreur quiconque agit ainsi.

6. » Si tu rencontres en *ton* chemin un nid d'oiseaux sur quelque arbre ou à terre, — de jeunes oiseaux [6] ou des œufs sur lesquels soit posée [7] la mère, — tu ne

plus complexe, c'est tout l'appareil (armes et vêtements) qui constitue le *costume* de l'homme; et c'est dans ce sens que nous le traduisons, après Josèphe, Onqelos, le Talmud, Maïmonide et Munk (*V.* sa *Palest.* l. c., et sa version du *Guide*, t. III, p. 285, n. 2). Nous avons déjà constaté (Ex. p. 213, n. 8, etc.) l'étendue des acceptions de כלי, et l'on a aussi vu, Lév. XIX, 27, une application remarquable de la présente loi. — La distinction du costume dans les sexes est un fait si général qu'on peut y voir une loi de la nature, qui, par une mystérieuse antithèse, a mis dans la femme, à côté de la pudeur, la coquetterie et le besoin de plaire. Cette distinction, dans l'état social, est devenue sa sauvegarde; car, comme l'ont bien vu la plupart des commentateurs du présent passage, la similitude du costume, presque autant que la promiscuité des sexes, favorise le désordre des mœurs. Aussi le judaïsme s'oppose-t-il sévèrement à l'un comme à l'autre abus. Même dans le temple, surtout dans le temple, il sépare complétement l'homme de la femme; il proscrit les travestissements qui tendent à viriliser l'une ou à efféminer l'autre, et Maïmonide va jusqu'à défendre à un homme de teindre sa chevelure en noir (M.-T., *hilkh.* עכ"וס, XII, 10). Le même écrivain a vu avec raison, dans la présente loi, le souvenir d'une pratique païenne (*G. des ég.* III, 37), cause fréquente de libertinage, et qui, en dernière analyse, se confond avec celle que nous avons indiquée. Outre les autorités citées par Munk *l. c.*, *V.* la *Symbolik* de Kreutzer, t. I, pp. 729 s. et t. II, pp. 4, 32, 35, etc.

(4) Qui ne peuvent pas encore voler, dit avec raison la Mischnah d'après le contexte (tr. *Choullin*, ch. dernier). Il est à peine besoin d'ajouter qu'il s'agit d'oiseaux sauvages ou du moins sans propriétaire; de là l'expression כי יקרא (=יקרה), et, selon le mot du Talmud, טרם למזומן. Quant à l'*espèce* de ces oiseaux, *V.* page suivante, n. 1.

(7) « Couchée »; non précisément pour l'incubation, car les oisillons

אוֹ עַל־הַבֵּיצִים לֹא־תִקַּח הָאֵם עַל־הַבָּנִים׃ 7 שַׁלֵּחַ
תְּשַׁלַּח אֶת־הָאֵם וְאֶת־הַבָּנִים תִּקַּח־לָךְ לְמַעַן יִיטַב לָךְ
וְהַאֲרַכְתָּ יָמִים׃ ס * 8 כִּי תִבְנֶה בַּיִת חָדָשׁ וְעָשִׂיתָ
מַעֲקֶה לְגַגֶּךָ וְלֹא־תָשִׂים דָּמִים בְּבֵיתֶךָ כִּי־יִפֹּל הַנֹּפֵל
מִמֶּנּוּ׃ 9 לֹא־תִזְרַע כַּרְמְךָ כִּלְאָיִם פֶּן־תִּקְדַּשׁ הַמְּלֵאָה
הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרָע וּתְבוּאַת הַכָּרֶם׃ ס 10 לֹא־תַחֲרֹשׁ

* שלישי V. 8. מעקה, כ״ל נלי דגש

n'en ont pas besoin, mais pour en achever le développement. Cette loi n'a donc lieu qu'autant que les petits sont encore tout jeunes et ont besoin de leur mère.

(1) בנים appliqué à des œufs est remarquable. Nous avons adopté un terme qui, comme l'hébreu, s'applique également aux œufs et aux oisillons éclos.—*Avec sa couvée*, et moins encore sans sa couvée; car cette dernière, en tout état de cause, ne doit pas être abandonnée à elle-même. Il y a là un motif de commisération évident, mais peut-être n'est-il que là. Ceux qui étendent ce motif à toutes les parties du précepte, à commencer par Maïmonide (*Guide*, III, 48), ne se mettent pas seulement, de leur propre aveu, en contradiction avec le Talmud (Mischn. tr. *Berakh.* V, 3 et *Meghill.* IV, 9), mais avec la logique. Car si la présente loi reposait principalement sur une raison de *sentiment*, comment nous permettrait-elle de séparer la mère de sa progéniture? Comment (et cette remarque est de Maïmonide lui-même, *Comm. sur la Mischn.* et מ״ת, *hilkh. Tephillah*, IX, 7), comment nous serait-il permis, parfois même ordonné, de tuer des animaux, soit pour l'autel, soit pour notre consommation? Selon Luzzatto, capturer la mère qui protége ou défend ses petits, la punir en quelque sorte de son amour, c'est une cruauté. N'en est-ce pas une plus grande de les enlever à cet amour? Selon Michaëlis et autres, Moïse défend de détruire les espèces insectivores, poursuivies par de vains préjugés, mais en réalité utiles à l'agriculture. Pourquoi donc une exception pour les petits? D'ailleurs, le texte ne dit pas « tu les détruiras », mais « tu les prendras pour toi », apparemment pour les manger, ce qui indique, comme l'ont bien vu les rabbins, des oiseaux *purs*. Ce qu'on peut dire ici de plus plausible, c'est qu'il y a une apparence et comme un apprentissage de férocité à exterminer une famille entière. A ce point de vue, confirmé par Gen. XXXII, 12 et Os. X, 14, il y a affinité entre cette loi et Lév. XXII, 28; et ce rapport, indiqué par Ibn-Ezra et, de nos jours, par Vater, semble adopté par Maïmonide lui-même, qui, dans son *M.-T.*, traite des deux lois dans deux chapitres consécutifs (*hilkh. Schechitah*, XII et XIII).

prendras pas la mère avec sa couvée [1] : 7. Tu es tenu de laisser envoler la mère, sauf à t'emparer des petits; de la sorte, bien t'en prendra, et tu verras se prolonger tes jours [2].

* 8. » Quand tu bâtiras une maison neuve [3], tu établiras un appui autour du toit [4], pour ne pas exposer ta maison à *une responsabilité de* sang, si quelqu'un venait à en tomber [5]. 9. — N'ensemence pas ton vignoble de graines hétérogènes [6], si tu ne veux frapper d'interdit la production entière [7] : le grain que tu auras semé, et le produit même du vignoble.

* 3e Paraschah.

(2) S'applique, selon le Talmud, à la longévité *spirituelle* et indéfinie du monde futur; ou, comme nous l'avons dit plusieurs fois, à la longévité *politique* du peuple fidèle à ses lois, même les plus incompréhensibles.

(3) Cf. xx, 5, note 4.

(4) Litt. à ton toit. On sait que les toits des Orientaux sont en terrasse ou en plate-forme, qu'ils s'y promènent et y couchent même quelquefois. *Voy.* Nomb. p. 527, n. 6, et les détails recueillis dans la Bible par Munk, *Palest.* p. 364.—L'*appui* dont il est question ici (parapet, garde-fou, balustrade, etc.) doit avoir, d'après le code judaïque, une hauteur minimum de dix palmes, environ 85 centimètres. Il ne suffirait donc pas d'un simple rebord.

(5) Proposition équivoque, surtout dans l'exégèse midraschique (*Siphré* et *Raschi*) qui semble rapporter *en* à la balustrade. D'après le sens le plus naturel, ce mot se rapporte au toit, et il faut suppléer : « ce qui arriverait tôt ou tard si tu ne prenais pas cette précaution. » — On a déjà vu que le pluriel דמים implique d'ordinaire criminalité. En bon français, Moïse eût dit : « afin qu'il n'arrive pas mort d'homme dans ta maison par ton fait. »

(6) Il ne s'agit pas ici, dit le Talmud, de semer sur le même point des pepins et une graine différente, ce qui résulte déjà de Lév. xix, 19; mais d'y jeter, avec le pepin, deux autres semences hétérogènes entre elles, comme du froment et de l'orge. C'est ce qu'indique aussi le contexte, malgré son obscurité.

(7) Litt. « de peur que ne devienne interdite la production... » Le verbe קדש, appliqué aux choses, signifie propr. *être sacré*, c.-à-d. interdit à l'usage commun ou personnel; de sorte que, comme le latin *sacer*, il peut arriver à se prendre en mauvaise part, cf. *inf.* xxiii, 18. מלאה, déjà vu Ex. xxii, 29 et Nomb. xviii, 27, désigne propr. l'*abondance*, la *plénitude*, ici selon nous le *produit complet* ou *complexe*, autrement dit la récolte mixte, provenant d'un semis hétérogène. C'est donc un terme générique, développé par les termes spécifiques הזרע et תבואת הכרם. D'après cela, המלאה devrait porter un accent disjonctif; mais d'autre part il est im-

בְּשׁוֹר־וּבַחֲמֹר יַחְדָּו׃ 11 לֹא תִלְבַּשׁ שַׁעַטְנֵז צֶמֶר וּפִשְׁתִּים
יַחְדָּו׃ ס 12 גְּדִלִים תַּעֲשֶׂה־לָּךְ עַל־אַרְבַּע כַּנְפוֹת
כְּסוּתְךָ אֲשֶׁר תְּכַסֶּה־בָּהּ׃ ס 13 כִּי־יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה
וּבָא אֵלֶיהָ וּשְׂנֵאָהּ׃ 14 וְשָׂם לָהּ עֲלִילֹת דְּבָרִים וְהוֹצֵא
עָלֶיהָ שֵׁם רָע וְאָמַר אֶת־הָאִשָּׁה הַזֹּאת לָקַחְתִּי וָאֶקְרַב
אֵלֶיהָ וְלֹא־מָצָאתִי לָהּ בְּתוּלִים׃ 15 וְלָקַח אֲבִי הַנַּעֲרָ
וְאִמָּהּ וְהוֹצִיאוּ אֶת־בְּתוּלֵי הַנַּעֲרָ אֶל־זִקְנֵי הָעִיר הַשָּׁעְרָה׃

V. 14. ושם , כ״מ ושם , וטעות הוא. — V. 15 et *passim*. רה קלי־

possible, quoi qu'en dise le Biour, de construire grammaticalement המלאה הזרע, et nous aimons mieux blesser la prosodie que la grammaire. — La Massorah semble ici également en défaut : l'analogie des matières appelait l'alinéa (סתומה) au présent verset et non au verset 10.

(1) La tradition rabbinique (Mischn. *Kil'ayim*, VIII, 2 et *B. Qamma*, V, 7) étend cette prohibition à toute espèce d'animaux de genre différent, et à toute opération autre que le labourage. Ce serait alors une aggravation à la loi qu'on a lue Lév. *l. c.*, aggravation qui aurait précisément pour but, suivant Maïmonide (*Guide*, III, 49), d'en mieux assurer l'observance. Selon Abravanel, Moïse défend simplement ici d'atteler au même joug l'animal monde avec l'animal immonde; cette défense résulte également du système rabbinique. Ibn-Ezra la motive par la différence de force musculaire entre les deux animaux, laquelle aurait pour résultat de surmener le plus faible. Est-ce bien exact? et deux ânes à une charrue ne fatigueraient-ils pas plus que ne ferait un seul, secondé par un taureau? Au reste, dans ces systèmes comme dans le premier, שור et חמר ne sont que des exemples, et la loi doit être généralisée. Mais son placement entre les vv. 9 et 11 donne, selon nous, plus de vraisemblance à l'explication rabbinique.

(2) Texte : SCHAATNÊZ; *V.* Lév. *l. c.* note 4.

(3) C.-à-d. pour l'usage religieux recommandé Nomb. XV, 37 s. — גדלים, prop. des brins cordonnés, c.-à-d. tors ou retors, *al.* festonnés; cf. I Rois, VII, 17. Cette signification de la racine גדל ne se retrouve plus que dans les autres langues sémitiques et le Talmud; et Schultens, suivi par Gesenius, y rattache ingénieusement le sens de *grandeur* ou de *force* qu'a cette racine dans l'hébreu biblique. Chose curieuse ! Onqelos, qui la connaît et l'emploie ailleurs (Ex. XXVIII, 14, etc.), la remplace ici par כרוספרין comme dans les Nombres; apparemment pour mieux établir l'identité des deux lois. C'est par un motif analogue que le Pseudojonathan ajoute ביממא, *le jour* (*V.* note suivante).

10. » Ne laboure pas avec un bœuf et un âne *attelés* ensemble [1]. 11.—Ne t'habille pas d'une étoffe mixte [2], mélangée de laine et de lin.

12. » Tu disposeras des cordons à ton usage [3], aux quatre coins du vêtement dont tu te couvres [4].

13. » Si un homme, ayant épousé une femme [5] et cohabité avec elle, la prend en haine, 14. Invente contre elle des prétextes d'accusation [6] et répand sur son compte un bruit calomnieux [7], en disant : « Cette femme je l'ai épousée, et en m'approchant d'elle je ne l'ai point trouvée vierge », 15. Le père et la mère de la jeune femme se nantiront des preuves de sa virginité [8], qu'ils produiront devant les anciens de la ville, au tri-

(1) Il ne paraît pas y avoir de différence entre le כנפות כסותך du Deutéronome et le כנפי בגדיהם des Nombres, et c'est à tort que plusieurs supposent deux lois distinctes, applicables l'une au « vêtement » de jour, l'autre à la « couverture » de nuit. Cette loi a nécessairement un but, *et ce* but est indiqué dans les Nombres : *regarder* le symbole, et par suite *pratiquer* les commandements divins. Or, l'un et l'autre fait se rapportent plutôt au jour qu'à la nuit. *V.* Ibn-Ezr. *h. l.*; Talm. *Menach.* 43 *a* et *Hagg. maimon.* sur *M.-T., hilkh. Tsitsith*, III, 7. — Malgré sa forme transitive, תכסה a ici un sens réfléchi ou neutre, comme Gen. XXXVIII, 14 et Jon. *III*, 6; cf. *revêtir*. Peut-être est-il réellement transitif, avec une ellipse telle que ערותך, « ta nudité. »

(2) Réputée vierge, comme l'indique la suite. La « cohabitation » est mentionnée ici pour motiver l'accusation du mari.

(6) « Des sujets de paroles », c.-à-d. de diffamation. La rac. עלל touche de près à פעל, agir, mais avec une nuance plus énergique. Comme le latin *facinus*, elle indique toujours un acte important, en bien ou en mal, et même ce qu'il y a de plus important dans l'acte, c.-à-d. sa *cause*, d'ailleurs vraie ou fausse; et voilà pourquoi עלילה, précisé par שם, signifie ici « prétexte », comme l'ont bien compris les Septante. Le sens de « cause » s'exprime spécialement par עִלָּה (Dan. VI, 5, 6), qui se retrouve en syriaque, en arabe et dans l'hébreu moderne.

(7) « Un mauvais nom *ou* renom », ce qui, en thèse générale, n'implique pas toujours calomnie. Néanmoins, le Talmud et l'usage ont restreint la locution מוציא שם רע à ce dernier sens, qu'elle a évidemment dans l'espèce : cf. Lév. p. 225, n. 7.

(8) בתולים, la virginité, ou, par métonymie, ce qui l'atteste. D'après le sens naturel et le v. 17, il s'agit des draps tachés de sang. Il est vrai que le mari calomniateur pourrait refuser de les livrer; mais ce refus prouve-

16 וְאָמַר אֲבִי הַנַּעֲרָ אֶל־הַזְּקֵנִים אֶת־בִּתִּי נָתַתִּי לָאִישׁ
הַזֶּה לְאִשָּׁה וַיִּשְׂנָאֶהָ: 17 וְהִנֵּה־הוּא שָׂם עֲלִילֹת דְּבָרִים
לֵאמֹר לֹא־מָצָאתִי לְבִתְּךָ בְּתוּלִים וְאֵלֶּה בְּתוּלֵי בִתִּי
וּפָרְשׂוּ הַשִּׂמְלָה לִפְנֵי זִקְנֵי הָעִיר: 18 וְלָקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר־
הַהִוא אֶת־הָאִישׁ וְיִסְּרוּ אֹתוֹ: 19 וְעָנְשׁוּ אֹתוֹ מֵאָה כֶסֶף
וְנָתְנוּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָה כִּי הוֹצִיא שֵׁם רָע עַל בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל
וְלוֹ־תִהְיֶה לְאִשָּׁה לֹא־יוּכַל לְשַׁלְּחָהּ כָּל־יָמָיו: ס 20 וְאִם־
אֱמֶת הָיְתָה הַדָּבָר הַזֶּה לֹא־נִמְצְאוּ בְתוּלִים לַנַּעֲרָ:

V. 18. כ״מ הָעִיר, וכ״מ זקני־העיר — V. 19. כסף, כ״מ כסף (?)

rait déjà contre lui, indépendamment de ce que nous dirons au v. 20. *V.* aussi n. suiv. et Munk, *Palest.* p. 379 *b*, n. 2. — Le père *et* la mère, c.-à-d. *ou* la mère ; à leur défaut, un commissaire nommé par le tribunal. (*Biour.*) Le contexte et le Siphrê repoussent cette disjonction des parents, et Nachmanide motive fort bien l'intervention de la mère. D'ailleurs, l'un et l'autre ascendant, comme le dit le Biour lui-même, ne sont-ils pas atteints indirectement par cette accusation? Ajoutons, avec le Talmud, qu'il s'agit bien d'une femme nubile, mais assez jeune encore pour être sous la dépendance et la responsabilité de ses parents ; situation analogue à celle du בן סורר ומורה (p. 251, n. 5). — Sur le kethibh נער, qui se reproduit partout dans ce chapitre à l'exception du v. 19, *V.* Gen. p. 166, n. 1 ; et sur les motifs supposés de cette exception, Buxtorf, *Tiberias*, pp. 139-140.

(1) Plusieurs docteurs (*V.* Siphrê et tr. *Kethoubh.* 46 *a*, cf. Raschi) prennent cette exhibition au figuré ; opinion qui ne répugne en rien à l'exégèse rationnelle, en ce sens que, à défaut de la pièce de conviction dont il s'agit, toute preuve par témoin ou autre serait également admissible ; ce qui est évident. Toutefois, le mot d'un de ces docteurs, qui rattache שמלה au שם לה du v. 14, n'a d'autre valeur que celle d'un calembour.—Le Pseudo-jonathan, par une sorte d'inconséquence, entremêle dans cette tirade le sens propre (סהידון, *témoignages*) avec le figuré (שושיפא, *couverture, drap*).

(2) Lui feront infliger la peine du *fouet*, déterminée ci-après xxv, 2, 3. Telle est l'exégèse talmudique, celle de Josèphe et des Targoumistes. On a prétendu qu'il s'agit plutôt d'une simple réprimande. Cela est d'autant moins probable que והוכיחו eût été le mot propre, et que le début du

bunal, 16. Et le père de la jeune femme dira aux anciens : « J'avais donné ma fille pour épouse à cet homme, et il l'a prise en haine; 17. Et maintenant il invente des prétextes d'accusation, disant : « Je n'ai pas trouvé chez ta fille le signe de la virginité. » Or, voici la preuve de la virginité de ma fille ! » — Et ils déploieront le drap [1] devant les anciens de la ville. 18. Alors les anciens de cette même ville se saisiront de l'homme et le châtieront [2]; 19. Et ils le condamneront à *payer* cent *sicles* d'argent (qu'ils remettront au père de la jeune femme [3]), parce qu'il a émis un bruit calomnieux sur une vierge d'Israël ; de plus, elle restera sa femme, il ne pourra la répudier de sa vie [4].

20. » Mais si cette accusation était vraie; si la jeune femme n'a pas été trouvée vierge [5], 21. On la con-

verset, ולקחו, présage plutôt des actes que des paroles. Un châtiment corporel, même joint aux peines du verset suivant, n'a rien de *trop* sévère dans l'espèce, comme Scholz le démontre fort bien. *V.* aussi page suivante, note 1, et *sup.* XXI, 18, n. 3.

(3) Parce qu'accuser la fille c'est porter atteinte à l'honneur du père, chargé de veiller sur son innocence (cf. Lév. XIX, 29); c'est donc à lui que la réparation est due. Si la femme est orpheline, les dommages-intérêts lui sont payés à elle-même.

(4) Forcé d'opter entre deux inconvénients : d'une part enchaîner la femme à un homme qui la hait et qu'elle méprise, d'autre part l'exposer à un célibat perpétuel, parce que la calomnie fait toujours tache, le Législateur a sans doute voulu, de ces deux maux, choisir le moindre.— Le droit de répudiation est établi *inf.* XXIV, 1-4. Il en résulte que, dans l'espèce, le mari, au lieu de calomnier sa femme, aurait pu se borner à réclamer le divorce; puisqu'il ne l'a pas fait, c'est donc, dit Nachmanide, qu'il voulait éviter la restitution du douaire (*inf.* 29), et c'est pourquoi on l'oblige à en rendre le double, comme Ex. XXII, 4 et 7.

(5) Évidemment, il ne peut s'agir ici des indices matériels de la virginité; non-seulement, comme on l'a dit, parce que l'absence du signe ne prouve pas toujours l'absence de la chose, mais parce que le mari, dans un but de diffamation, pourrait bien n'avoir pas même consommé le mariage. Il faut donc traduire ici בתולים par « la virginité » elle-même, ou du moins prendre ce mot au figuré, et admettre avec le Talmud (*l. c.* 45 *a*) qu'il s'agit d'une personne convaincue, par témoins, de s'être laissé séduire par un tiers entre les fiançailles et le mariage; opinion adoptée également par Munk (*Pal.* p. 203) et mal réfutée par Luzzatto. La fornication après le mariage est traitée ci-dessous v. 22; avant les fiançailles, Ex.

21 וְהוֹצִיאוּ אֶת־הַנַּעֲרָ אֶל־פֶּתַח בֵּית־אָבִיהָ וְסָקְלוּהָ
אַנְשֵׁי עִירָהּ בָּאֲבָנִים וָמֵתָה כִּי־עָשְׂתָה נְבָלָה בְיִשְׂרָאֵל
לִזְנוֹת בֵּית אָבִיהָ וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ: ס 22 כִּי־יִמָּצֵא
אִישׁ שֹׁכֵב ו עִם־אִשָּׁה בְּעֻלַת־בַּעַל וּמֵתוּ גַּם־שְׁנֵיהֶם
הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִם־הָאִשָּׁה וְהָאִשָּׁה וּבִעַרְתָּ הָרָע
מִיִּשְׂרָאֵל: ס 23 כִּי יִהְיֶה נַעֲרָ בְתוּלָה מְאֹרָשָׂה לְאִישׁ
וּמְצָאָהּ אִישׁ בָּעִיר וְשָׁכַב עִמָּהּ: 24 וְהוֹצֵאתֶם אֶת־
שְׁנֵיהֶם אֶל־שַׁעַר ו הָעִיר הַהוּא וּסְקַלְתֶּם אֹתָם בָּאֲבָנִים
וָמֵתוּ אֶת־הַנַּעֲרָ עַל־דְּבַר אֲשֶׁר לֹא־צָעֲקָה בָעִיר וְאֶת־

l. c. 16, 17. La sainteté de ce dernier lien est attestée par le paragraphe 23-24 ci-après.

(1) En d'autres termes : étant mineure, mais déjà fiancée. Ainsi, dans le cas précédent, l'accusation calomnieuse du mari n'allait à rien moins qu'à faire périr sa femme. Il devrait donc, d'après la règle posée XIX, 19, être lui-même condamné à mort; sa punition *sup.* 18-19 peut sembler assez douce, et la législation inconséquente. Toutefois, cette difficulté disparaît dans le système talmudique, qui fait soutenir le dire du mari par des témoins et condamne effectivement ces derniers à mort en cas de calomnie. *V.* Talm. *l. c.* et Maïm. *hilkh. Naarah*, III, 6.

(2) C.-à-d. légalement convaincu, par la déposition de deux témoins. Il s'agit ici de l'adultère proprement dit, déjà prévu Lév. XX, 10. On remarquera à cette occasion que l'adultère de l'homme seul, c.-à-d. le commerce de l'homme marié avec une femme libre, est considéré comme une infraction à la loi morale ou religieuse (Gen. II, 24), mais n'est pas puni comme un crime social, parce qu'il a des conséquences sociales bien moins graves que l'adultère de la femme, particulièrement sous le régime de la polygamie, qui offre dans le mariage obligatoire (*inf.* 29) un facile moyen de réparation. Tous les codes de l'antiquité et même nos codes modernes (C Nap. art. 229, 230; Code pénal, 337, 339) se sont également montrés moins sévères à cet égard.

(3) « *Maritata à marito* », à peu près comme nous disons : en puissance de mari. Cf. Gen. XX, 3. Le גבר חורן du Pseudojonathan, qui veut

duira à l'entrée de la maison de son père, et les gens de sa ville la lapideront jusqu'à ce que mort s'ensuive, — pour avoir commis une infamie en Israël en forniquant dans la maison paternelle[1]. Et tu extirperas *ainsi* le mal du milieu de toi.

22. » Si un homme est surpris[2] ayant commerce avec une femme mariée[3], ils mourront tous deux également, — l'homme qui a eu commerce avec la femme, ainsi que cette dernière. Et tu feras disparaître ce mal en Israël.

23. » Si une fille vierge est fiancée à quelqu'un[4], et qu'un homme, la rencontrant dans la ville[5], cohabite avec elle, 24. Vous les conduirez tous deux à la porte de cette même ville, et vous les ferez mourir par lapidation : la jeune fille, par la raison qu'elle n'a pas crié *à l'aide, étant* en pleine ville[6] ; et l'homme, par la rai-

simplement dire : *un autre homme*, est travesti par M. Cahen en *homme libre* (!). Disons à ce propos que l'adultère de la femme esclave est traité Lév. XIX, 20, et jugé avec moins de rigueur.

(4) Ce cas diffère de celui des vv. 13-21, en ce que la fornication a été découverte avant le mariage définitif, ou du moins avant la cohabitation conjugale. C'est à cette différence que le Talmud attribue celle du lieu désigné pour le supplice. — Grammaticalement, le masc. יהיה s'explique par l'impersonnel, et tel est le sens de la scolie d'Ibn-Ezra. תהיה signifierait : « si une fille... est fiancée » ; יהיה signifie : « s'il y a une fille... fiancée », différence qui, du reste, n'intéresse que le mot-à-mot. Mais il ne faut pas croire, avec le Biour, qu'il soit toujours permis de violer l'accord quand le verbe précède son sujet; il y faut d'ordinaire une autre condition : que le verbe puisse se traduire impersonnellement, c.-à-d. que le sujet soit indéterminé. Ainsi, Nomb. IX, 6, ויהי אנשים « il y eut *des* hommes » ; mais au verset suivant, ויאמרו האנשים « ces hommes dirent. » Ici, ויאמר serait peu correct.

(5) Dans un endroit habité, où les cris d'une victime seraient facilement entendus; cf. v. 27.

(6) Il est clair que la pensée du Législateur doit être généralisée. Il veut dire que la femme est punissable, s'il est légalement démontré qu'elle a consenti à son déshonneur. Même observation, en sens inverse, pour le cas suivant. Il est également manifeste que la distinction est applicable au v. 22, et, en général, à toutes les pénalités possibles.

הָאִישׁ עַל־דְּבַר אֲשֶׁר־עִנָּה אֶת־אֵשֶׁת רֵעֵהוּ וּבְעַרְתָּ הָרָע
מִקִּרְבֶּךָ׃ ס 23 וְאִם־בַּשָּׂדֶה יִמְצָא הָאִישׁ אֶת־הַנַּעֲרָ
הַמְאֹרָשָׂה וְהֶחֱזִיק־בָּהּ הָאִישׁ וְשָׁכַב עִמָּהּ וּמֵת הָאִישׁ
אֲשֶׁר־שָׁכַב עִמָּהּ לְבַדּוֹ׃ 26 וְלַנַּעֲרָ לֹא־תַעֲשֶׂה דָבָר אֵין
לַנַּעֲרָ חֵטְא מָוֶת כִּי כַּאֲשֶׁר יָקוּם אִישׁ עַל־רֵעֵהוּ וּרְצָחוֹ
נֶפֶשׁ כֵּן הַדָּבָר הַזֶּה׃ 27 כִּי בַשָּׂדֶה מְצָאָהּ צָעֲקָה הַנַּעֲרָ
הַמְאֹרָשָׂה וְאֵין מוֹשִׁיעַ לָהּ׃ ס 28 כִּי־יִמְצָא אִישׁ נַעֲרָ
בְתוּלָה אֲשֶׁר לֹא־אֹרָשָׂה וּתְפָשָׂהּ וְשָׁכַב עִמָּהּ וְנִמְצָאוּ׃
29 וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָ חֲמִשִּׁים כֶּסֶף
וְלוֹ־תִהְיֶה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עִנָּהּ לֹא־יוּכַל שַׁלְּחָהּ

v. 24. דבר תכיכא, כ"ל דבר, ונראה כמו — v. 29. לאשה, כ"ל בזקף

(¹) Ainsi, la fiancée d'un homme est considérée comme sa *femme*. On sait que les fiançailles avaient chez les anciens (notamment à Rome), et ont eu longtemps en France, un caractère de solennité qu'elles n'ont plus aujourd'hui. Elles constituaient une obligation positive, un lien également sacré pour les deux parties, quelque intervalle qui les séparât du mariage effectif, et l'on sait que cet intervalle (pendant lequel la future restait chez ses parents) était parfois très-long, témoin l'exemple de Jacob. Cf. Nomb. p. 513, n. 5.— ענה ne peut indiquer, dans l'espèce, un *viol* proprement dit, mais une *humiliation* et un déshonneur, à peu près comme *sup.* XXI, 14 et peut-être Gen. XXXIV, 2.

(²) Ou dans tout autre endroit peu fréquenté. *V.* Nachmanide, et *inf.* 27.

(³) Litt. il n'y a pas, chez la jeune fille, un manquement (passible) de mort. Cf. XXI, 22, n. 1.

(⁴) Litt. l'assassinait quant à la vie, *ou* en lui prenant la vie; c.-à-d. lui prenait la vie en assassin, en traître. On dit plus ordinairement הכה נפש.

(⁵) *Al.* a eu beau crier, ou encore : Si elle a crié, personne, etc. Ces versions sont moins correctes. — Mais le fait a eu des témoins, autrement il n'y aurait pas poursuite, encore moins condamnation : le lieu n'était donc pas absolument désert, et la jeune fille a pu appeler à son secours !... Cette difficulté peut se résoudre de diverses manières; par exemple, les

son qu'il a abusé de la femme d'autrui [1]. Et tu extirperas le mal du milieu de toi.

25. » Mais si c'est dans les champs [2] que l'individu a rencontré la jeune fiancée, s'il lui a fait violence en cohabitant avec elle, cet homme qui a cohabité avec elle mourra seul ; 26. Et à la jeune fille tu ne feras rien, — elle n'a rien commis qui mérite la mort [3]. Car, comme si un homme se jetait sur un autre et le tuait traîtreusement [4], ainsi *s'est passée* la chose. 27. En effet, c'est dans la campagne qu'il l'a rencontrée; la jeune fille aura crié [5], mais personne n'a pu la secourir.

28. » Si un homme, rencontrant une fille vierge non fiancée, la surprend [6] et abuse d'elle, et qu'ils soient pris sur le fait, 29. L'homme qui a eu commerce avec elle donnera [7] au père de la jeune fille cinquante *sicles* d'argent, et elle deviendra sa femme [8], parce qu'il l'a violée ; il ne pourra la répudier de sa vie.

témoins n'ont pas été vus par la victime, ou ils sont survenus trop tard pour la sauver, etc.

(2) Lui fait violence. Ce cas, qui répond au קמוסף du Talmud, est opposé d'une part à celui du v. 23 (viol d'une *fiancée*), d'autre part à celui de l'Exode XXII, 16, 17 (*séduction* d'une fille non fiancée).

(3) A titre de *môhar* ou douaire ; d'où l'on a conclu que ce douaire, du temps de Moïse ou en vertu de sa loi, était régulièrement de cinquante sicles. Cf. *sup.* 19, n. 4, et les notes Ex. *l. c.* Selon le Talmud, cette somme représente les dommages-intérêts (קנס) dus au père ou, à son défaut, à la mère ou à la victime elle-même, indépendamment de son douaire proprement dit ; encore cette indemnité ne serait-elle pas payable, dans le cas de l'Exode, s'il y avait mariage, que le séducteur, du reste, est libre de refuser aussi bien que la jeune fille et ses auteurs. Dans le cas de viol, au contraire, le mariage a lieu de plein droit, sauf le refus de ces derniers ou de la victime, et alors le coupable ne serait tenu qu'aux dommages-intérêts. *V.* Talm. *Kethoubh.* 39.

(4) Lors même qu'il serait déjà marié, le cas n'étant pas considéré comme adultère, d'après ce que nous avons dit v. 22.— Ainsi, celui qui a défloré, de gré ou de force, une jeune fille *libre*, est tenu à réparation; mais la jeune fille n'est punie en aucun cas, bien que la loi mosaïque lui commande indirectement la chasteté (Lév. XIX, 29 et *inf.* XXIII, 18), et directement la sainteté (Lév. XIX, 2), qui a pour condition première les bonnes mœurs. — Plusieurs éditions joignent à ce chapitre le verset suivant.

כָּל־יָמָיו׃ ס כג — 1 לֹא־יִקַּח אִישׁ אֶת־אֵשֶׁת אָבִיו
וְלֹא יְגַלֶּה כְּנַף אָבִיו׃ ס 2 לֹא־יָבֹא פְצוּעַ־דַּכָּא וּכְרוּת
שָׁפְכָה בִּקְהַל יְהוָה׃ ס 3 לֹא־יָבֹא מַמְזֵר בִּקְהַל יְהוָה
גַּם דּוֹר עֲשִׂירִי לֹא־יָבֹא לוֹ בִּקְהַל יְהוָה׃ ס 4 לֹא־
יָבֹא עַמּוֹנִי וּמוֹאָבִי בִּקְהַל יְהוָה גַּם דּוֹר עֲשִׂירִי לֹא־יָבֹא

V. 2. דכה, ס״פ דכא, ע׳ מ״ב

(1) La femme qui a appartenu à son père (actuellement veuve ou divorcée), lors même qu'elle ne serait pas sa mère. L'opinion prépondérante dans le Talmud (tr. *Yebham.* XI, 1) en excepte la femme qui aurait été violée ou séduite par le père; bien entendu lorsque la séduction ou le viol n'ont pas été suivis de mariage (*sup.* n. 7). C'est, du moins, ce que nous semblent indiquer la logique et la morale. La glose d'Ibn-Ezra et du Biour : לגלות אביו, n'est pas nette, quoique appuyée par le Pseudojonathan.—Cette loi paraît se confondre avec celle de Lév. XVIII, 8, cf. *ib.* XX, 11. Si Moïse ne reproduit pas ici les autres cas d'inceste énumérés *ll. cc.*, c'est peut-être qu'il considère celui-ci comme le plus grave : cf. *inf.* XXVII, 20.

(2) Litt. le *pan* du vêtement ou la *couverture* de son père; deux choses qui se confondent souvent en hébreu, surtout dans שמלה (Ex. XXII, 27, etc.) et כסות (*sup.* XXII, 12). L'homme qui reçoit une femme dans sa couche est dit « étendre son pan *ou* son manteau sur elle », usage dont la réminiscence s'est conservée dans nos cérémonies nuptiales. *V.* Éz. XVI, 8; Ruth, III, 9, et *inf.* l. c. De ces trois textes, les deux premiers condamnent la version de Jonathan, qui paraphrase : le pan *qu'a découvert* son père; et le dernier contredit l'exégèse talmudique, qui voit ici deux prohibitions distinctes.

(3) Tout ou partie des organes de la génération, que le Talmud (*l. c.* 75 *b*, etc.) compte au nombre de trois : le pénis, les testicules et les vaisseaux spermatiques. L'ablation ou l'écrasement d'un seul de ces organes, en d'autres termes la castration totale ou partielle, rend inapte à « entrer dans l'assemblée du Seigneur », c.-à-d. à épouser une Israélite de naissance, mais non toutefois une prosélyte. Ainsi se trouve implicitement proscrite cette mutilation contre nature, si fréquente de tout temps en Orient, et dont l'Occident lui-même offre quelque part l'affligeant exemple; cette émasculation qui stérilise l'homme, qui a son pendant moral dans le *célibat obligatoire*, et que Moïse, on l'a vu ailleurs, nous défend de pratiquer même sur les animaux : Lév. XXII, 24, *V. ib.* n. 2.— דכה, par la construction et le parallélisme, semble désigner un *organe*, ou du moins une *opération* par suite de laquelle on est פצוע (Sept. θλαδίας); d'après sa racine et au dire des rabbins, l'un et l'autre indiqueraient une opération, celui-ci une incision ou une perforation, celui-là une compression ou un

CH. XXIII, 1. » On ne doit pas épouser la femme de son père [1], et découvrir ainsi la couche paternelle [2].

2. » Celui qui a les génitoires écrasés ou mutilés [3], ne sera pas admis dans l'assemblée du Seigneur.

3. » L'enfant illégitime [4] ne sera pas admis dans l'assemblée du Seigneur; sa dixième génération même ne pourra pas y être admise.

4. » Un Ammonite ni un Moabite [5] ne seront admis dans l'assemblée du Seigneur; même *après* la dixième génération [6] ils seront exclus de l'assemblée du Sei-

écrasement. Pour כרות (cf. Lév. *l. c.*), il répond exactement à « *coupé* »; et שפכה, que nous traduirions litt. le *déversoir*, est simplement, croyons-nous, un euphémisme appliqué au membre viril. Cf. Maïm. *Guide*, III, 8, p. 55 de l'éd. Munk.

(4) Homme ou femme. Ce mot ne répond pas, comme on le croit communément, à ce que nous appelons un bâtard ou enfant naturel; d'après les traditions talmudiques, il s'applique exclusivement au fruit d'une des unions illicites (adultère ou inceste) que le code mosaïque frappe de kéreth ou de la peine capitale. *V.* Mischn. *Yebham.* IV, 13 et *Qiddousch.* III, 12 s.; Maïm. *hilkh. Issouré biah*, XV; Frankel, Grundl. des mos.-talm. Eherechts, pp. XX et XXI. Cette loi, ainsi que la précédente et la suivante, est une sorte de sanction attachée à d'autres défenses et qui a pour but de les fortifier davantage : ainsi, la crainte de procréer un *mamzêr*, une sorte de paria, est un frein de plus contre la tentation de l'inceste. En outre, cette loi vise à conserver en Israël la pureté du sang, l'honneur de la race, et sous ce rapport les rabbins ont encore enchéri sur Moïse. Ainsi, ils étendent l'exclusion matrimoniale même au *mamzér* douteux, tel que l'enfant trouvé (סמוך, père et mère inconnus) et celui dont on ne connaît que la mère (זתוק). — ממזר, qui se retrouve dans l'espagnol *manzer*, et qu'on lit encore Zakh. IX, 6, est diversement analysé. Le Talmud le tire de מום־זר, et Ibn-Ezra directement de זר avec double *mêm* prosthétique, comme ממגרות, Joël, I, 17. Cf. מזר, Ps. LXIX, 9. *Alii aliter*. Nous le dériverions, nous, de מום־זרע, *vitium in semine:* « celui dont l'origine est tachée. »

(5) Les hommes seuls, non les femmes, comme l'indiquent les formes masculines du texte et les motifs du v. 5, lesquels s'appliquent spécialement à des hommes. Cette opinion du Talmud, qui a l'avantage de légitimer la naissance de David, issu de la Moabite Ruth (Ruth, *in fin.*), et celle de Roboam, fils de l'Ammonite Naamah (II Rois, XIV, 21, etc.; tr. *Yebham.* 77 *a*), est repoussée par les docteurs karaïtes à cause du grave épisode relaté Néhém. XIII, 1-3, 23 s.; sur quoi on peut lire les commentateurs du *Khozari*, liv. III, n° 63. Au reste, dès les temps misnaïques, cette prohibition avait cessé d'être applicable; *V.* tr. *Yâdayim*, IV, 4.

(6) *Dixième* à partir de qui? de leurs ancêtres Ammon et Moab, ou des

לָהֶם בְּקַדֵּל יְהוָה עַד־עוֹלָם׃ 5 עַל־דְּבַר אֲשֶׁר לֹא־קִדְּמוּ
אֶתְכֶם בַּלֶּחֶם וּבַמַּיִם בַּדֶּרֶךְ בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרָיִם וַאֲשֶׁר
שָׂכַר עָלֶיךָ אֶת־בִּלְעָם בֶּן־בְּעוֹר מִפְּתוֹר אֲרַם נַהֲרַיִם
לְקַלְלֶךָּ׃ 6 וְלֹא־אָבָה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹעַ אֶל־בִּלְעָם
וַיַּהֲפֹךְ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְךָ אֶת־הַקְּלָלָה לִבְרָכָה כִּי אֲהֵבְךָ
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ׃ 7 לֹא־תִדְרֹשׁ שְׁלֹמָם וְטֹבָתָם כָּל־יָמֶיךָ
לְעוֹלָם׃ ס * 8 לֹא־תְתַעֵב אֲדֹמִי כִּי אָחִיךָ הוּא לֹא־
תְתַעֵב מִצְרִי כִּי־גֵר הָיִיתָ בְאַרְצוֹ׃ 9 בָּנִים אֲשֶׁר־יִוָּלְדוּ

* רביעי V. 5. לקללך, כ״מ לקַלֵּלך מו׳ לַקַלֵּלך (בלי מתג)
V. 6. לך, כ״מ בלי דגש — V. 8. תתעב, כ״מ תתעב

contemporains de Moïse? Il y aurait une troisième hypothèse d'après le v. 9 (*V.* la note); mais la question, ici, est indifférente, puisqu'il résulte de la fin de ce verset même que le chiffre « dix » qui y figure, et, par analogie, celui du v. 3, sont des expressions oratoires, ayant une valeur indéfinie.

(1-2) D'après la forme des deux verbes, le premier paraît se rapporter à l'un et à l'autre peuple, le second aux seuls Moabites (Nomb. XXII). En effet, dit Sforno, les Moabites ont bien, au témoignage de Moïse (*sup.* II, 28, 29), accordé des vivres aux Hébreux, mais sur leur demande et moyennant finance; tandis qu'ils auraient dû les « offrir » spontanément à un peuple frère, issu d'une même souche (Tharé), animé d'intentions pacifiques, et dont l'aïeul (Abraham) avait sauvé le leur (Loth) du désastre de Sodome et des mains d'un ennemi vainqueur. Pourtant comme, en définitive, le passage précité est favorable aux Moabites, Nachmanide rapporte לא קדמו aux Ammonites seuls (dont l'inhumanité, le manque de prévenance, résulterait implicitement de II, 19), et aplanit ainsi le désaccord apparent des textes en ce qui concerne les Moabites. Notre phrase signifierait, d'après cela : *les uns* ne vous ont pas offert..., *l'autre* a stipendié... Mais עמוני, au v. 4, étant au singulier comme מואבי, pourquoi קדמו au pluriel? Nous nous sommes d'ailleurs expliqué, *sup.* II, 29, sur la prétendue contradiction des passages. Nous traduisons donc celui-ci selon sa teneur rigoureuse, qui laisse, du reste, toute liberté d'option au lecteur.

gneur, à perpétuité, 5. Parce qu'ils ne vous ont pas offert [1] le pain et l'eau à votre passage, au sortir de l'Égypte, — et parce qu'il a stipendié [2] contre toi Balaam, fils de Beôr, de Pethôr en Mésopotamie [3], pour te maudire. 6. (Mais l'Éternel ton Dieu n'a pas voulu écouter Balaam, et il a transformé pour toi, l'Éternel ton Dieu, l'imprécation en bénédiction; car il te veut du bien, l'Éternel ton Dieu!) 7. Ne t'intéresse *donc* jamais à leur bien-être et à leur prospérité, tant que tu vivras [4].

* 8. » N'aie pas en horreur l'Iduméen, car il est ton frère [5]; non plus l'Égyptien, car tu as séjourné dans son pays [6]. 9. Les enfants qui naîtront d'eux, *dès* la

* 4me Paraschah.

(1) *V.* Nomb. XXII, 5, XXIII, 7; Gen. XXIV, 10. — Sur le *kaph* daghésché de לקללך, *sup.* VIII, 5, fin de la note.

(2) Tant que tu formeras un corps de nation. Vous finiriez par en faire vos alliés, et ils finiraient, eux, par vous débaucher ou vous trahir. Moïse aurait pu en citer une preuve récente : Nomb. XXV, 1 s. — Remarquez que Dieu défend de contribuer d'une manière quelconque au *bien* de ces deux peuples, mais il n'ordonne pas de leur faire du *mal* comme aux Madianites et aux Amalécites; il avait même expressément interdit de les attaquer (*sup.* II, 9 et 19), en faveur de leur affinité généalogique avec Israël. Qui plus est, nous voyons David, à plusieurs époques de sa vie, en bon rapport avec des Ammonites : II Sam. X, 2 et XVII, 27 s.

(3) Communauté d'origine par Ésaü, fils d'Isaac. Cf. II, 4 s., etc. Cependant il se présente ici une difficulté. Les Ammonites aussi sont de notre parenté, et le mauvais procédé qui leur est reproché *sup.* 5 ne semble pas pire que celui des Iduméens, attesté par les Nombres (XX, 18-21); pourquoi donc ces derniers sont-ils traités plus favorablement? A cette objection l'on peut répondre : 1° que leur consanguinité plus directe et plus rapprochée (*sup.* p. 21, n. 5) a pu leur valoir plus d'indulgence; 2° que, si l'on admet certains systèmes exposés plus haut (p. 30, n. 3), leurs torts à notre égard se trouvent singulièrement amoindris. En somme, comme on l'a vu II, 4, les Iduméens nous ont témoigné plutôt de la défiance que de la haine.

(6) Et quelque onéreuse, quelque sanguinaire même qu'ait été son hospitalité, c'était toujours l'hospitalité. Il y a dans cette phrase une élévation de pensée et une délicatesse de sentiment bien remarquables. Elle contient une bonne leçon pour les Israélites opprimés, et à plus forte raison pour ceux qui ne le sont plus. Cf. Ex. XXIII, 9 et note. — Sur la glose de Raschi à ce verset, *V.* le *Tischbi* d'Élias Levita, v° גמרי, et la note curieuse, mais subtile, de M. Dukes dans sa traduction du commentaire de Raschi.

לָהֶם דּוֹר שְׁלִישִׁי יָבֹא לָהֶם בִּקְהַל יְהוָה׃ ס 40 כִּי־
תֵצֵא מַחֲנֶה עַל־אֹיְבֶיךָ וְנִשְׁמַרְתָּ מִכֹּל דָּבָר רָע׃ 41 כִּי־
יִהְיֶה בְךָ אִישׁ אֲשֶׁר לֹא־יִהְיֶה טָהוֹר מִקְרֵה־לָיְלָה וְיָצָא
אֶל־מִחוּץ לַמַּחֲנֶה לֹא יָבֹא אֶל־תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה׃ 42 וְהָיָה
לִפְנוֹת־עֶרֶב יִרְחַץ בַּמָּיִם וּכְבֹא הַשֶּׁמֶשׁ יָבֹא אֶל־תּוֹךְ
הַמַּחֲנֶה׃ 43 וְיָד תִּהְיֶה לְךָ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְיָצָאתָ שָׁמָּה
חוּץ׃ 44 וְיָתֵד תִּהְיֶה לְךָ עַל־אֲזֶנֶךָ וְהָיָה בְּשִׁבְתְּךָ חוּץ
וְחָפַרְתָּה בָּהּ וְשַׁבְתָּ וְכִסִּיתָ אֶת־צֵאָתֶךָ׃ 45 כִּי יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ מִתְהַלֵּךְ ו בְּקֶרֶב מַחֲנֶךָ לְהַצִּילְךָ וְלָתֵת אֹיְבֶיךָ

V. 44. אזנך, ס״פ אוניך

(1) Quel est le point de départ? Le sens probable, adopté par la Tradition, est que l'Iduméen ou l'Égyptien, même converti au judaïsme, ne peut épouser une Israélite, mais bien une convertie, et qu'il en est de même de ses enfants; mais que dans ce cas ses petits-enfants, hommes ou femmes, pourront se marier avec des individus Israélites d'origine. Cf. *Yebhamm*. 76 *b*; *Sôtah*, 9 *a*, etc.—Le sujet de יבא étant visiblement דור, nous croyons que l'*athnach* appartient au premier להם et que cette phrase offre une anacoluthe; ou, en d'autres termes, que בנים est un nominatif absolu.

(2) מחנה est pris adverbialement et avec ellipse d'une préposition (cf. יוצא צבא). Ce mot ne signifie pas ici un camp stable et permanent, ni même, selon Ibn-Ezra, analogue à celui du désert, qui était divisé en circonscriptions et comprenait le peuple entier; mais plutôt un camp volant ou de passage, ou simplement un corps de troupes en marche, faisant des haltes la nuit, mais n'établissant ni baraques ni tentes. Au centre ou en tête, selon les rabbins, était toujours l'arche sainte, dont la présence expliquerait les dispositions qu'on va lire: cf. Talm. *Peçach*. 68 *a*; Nomb. p. 142, n. 3, p. 418, n. 1, et *inf*. v. 15.

(3) Paraît synonyme d'*impure*, d'après les détails qui suivent. Cf. ערות דבר, v. 15. D'autres appliquent cette expression, en général, à tous les faits d'irréligion ou d'immoralité, aux excès de toute nature, qu'entraînent d'ordinaire la licence des camps, l'enivrement de la victoire, etc.

(4) Cf. Lév. xv, 16-18 et Gen. p. 524, n. 4. On conçoit qu'il n'est pas question ici de cohabitation, car il n'y avait pas de femmes dans le camp

troisième génération [1], pourront être admis dans l'assemblée du Seigneur.

10. » Quand tu marcheras en corps d'armée [2] contre tes ennemis, tu devras te garder de toute action mauvaise [3]. 11. S'il se trouve dans tes rangs un homme qui ne soit pas pur, par suite d'une pollution nocturne [4], il se retirera du camp, où il ne rentrera pas *de la journée;* 12. Aux approches du soir, il se plongera dans l'eau, et au coucher du soleil il rentrera dans le camp. 13. Tu réserveras un endroit en dehors du camp, où tu puisses aller à l'écart [5]; 14. Tu auras aussi une bêchette [6] dans ton équipement, — et quand tu iras t'asseoir à l'écart [7], tu creuseras *la terre* avec cet *instrument* et tu en recouvriras tes déjections [8]. 15. Car l'Éternel ton Dieu marche au centre de ton camp [9] pour te protéger et pour te livrer tes ennemis : tout, dans ton

des Hébreux, tel que nous venons de le décrire. Le présent cas, du reste, doit probablement se compléter par ceux qu'on a lus Nomb. v, 1-4, malgré la différence des situations. — מקרה, selon plusieurs, daghesch euphonique; plutôt, état construit de קָרֶה (Talm. קרי) précédé de la préposition מ, litt. « par un accident », comme l'ont expliqué Gesenius et Winer, et longtemps avant eux Ibn-Ezra, Parchon, Qimchi, Norzi, etc. Seulement, Parchon semble contredire, à l'art. קרה de son Lexique, ce qu'il avait avancé f. 30 *a* du même ouvrage.

(5) Pour les nécessités naturelles (cf. v. 14); précaution commandée par la décence (v. 15) et aussi par l'hygiène, surtout dans les pays chauds et les grandes réunions d'hommes.

(6) *Al.* une petite pelle. אזן, l'*attirail* et spécialement les *armes,* cf. aram. et talm. זין, item Jér. v, 8 et peut-être I Rois, xxii, 38. Sept. et Vulg. : « à ton baudrier *ou* ceinturon », comme s'ils tiraient *ζωνη* lui-même de אזן.

(7) Euphémisme analogue à la locution הסך את רגליו, « couvrir ses pieds. » L'indétermination de l'infinitif et l'obscurité de ושבת empêchent de comprendre s'il faut fouir d'avance, ou seulement après le besoin satisfait. Dans tous les cas, traduire ce dernier verbe « tu t'asseyeras » (*Cahen*), c'est commettre une faute grossière.

(8) צאה, plus ordinairement צואה, vient de יצא, comme *excrementum* de *excerni;* litt. ce qui *sort* de la personne.

(9) Allusion à l'arche qui contient sa parole et qui atteste sa protection; cf. 10, n. 2, et Lév. xxvi, 12, note. Selon Luzzatto, le sens est pure-

לְפָנֶיךָ וְהָיָה מַחֲנֶיךָ קָדוֹשׁ וְלֹא־יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר
וְשָׁב מֵאַחֲרֶיךָ : ס 16 לֹא־תַסְגִּיר עֶבֶד אֶל־אֲדֹנָיו
אֲשֶׁר־יִנָּצֵל אֵלֶיךָ מֵעִם אֲדֹנָיו : 17 עִמְּךָ יֵשֵׁב בְּקִרְבְּךָ
בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ בַּטּוֹב לוֹ לֹא
תּוֹנֶנּוּ : ס 18 לֹא־תִהְיֶה קְדֵשָׁה מִבְּנוֹת יִשְׂרָאֵל וְלֹא־
יִהְיֶה קָדֵשׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל : 19 לֹא־תָבִיא אֶתְנַן זוֹנָה
וּמְחִיר כֶּלֶב בֵּית יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְכָל־נֶדֶר כִּי תוֹעֲבַת

ment métaphysique, et l'arche n'a que faire ici : elle n'accompagnait pas d'ordinaire les expéditions; de plus, on ne l'éloignait pas en cas d'impureté, et cependant Moïse dit ושב מאחריך... Le premier argument n'est pas prouvé, et a même contre lui les textes cités dans ladite note 2. Le second est plus spécieux, mais rien n'empêche de prendre ושב au figuré ; si d'ailleurs la fin du verset n'était que la contre-partie du commencement, Moïse aurait dit מקרבך et non מאחריך.

(1) *V.* les notes Nomb. XIX, 13 et 20. Nous adoptons ce tour de phrase pour rendre le pluriel מחניך, se rapportant à des singuliers, et que nous considérons comme une sorte de collectif : « l'ensemble de tes camps. » Ce pluriel tient peut-être à ce que le camp du désert, avec ses trois divisions concentriques (Nomb. p. 39, n. 8, etc.), devait, au moins dans une certaine mesure, être conservé à l'avenir ; ou bien c'est un pluriel de convention, comme le *castra* des Latins. D'après cela, le מחנך qui précède est probablement défectif (מחניך), comme l'indique d'ailleurs le *ségol*, peu motivé par la faible pause du *rabhta ;* cf. *inf.* XXIX, 10, etc. L'observation de Luzzatto (*ad* Is. I, 30), que les dérivés des נל״ה prennent volontiers la forme plurielle, est très-juste en thèse générale, non dans l'espèce ; car nous avons prouvé, Nomb. p. 63, n. 6, que le מחנים de Moïse est un pluriel réel, ce qui est d'ailleurs évident pour מחנות. — L'accent de להצילך, négligemment placé par mainte édition, est un *paschta* et doit tomber à la *fin* de la lettre.

(2) Un esclave païen à son maître païen, celui-ci domicilié hors de la Palestine : opinion des Targoumistes et du Talmud (*Ghittin*, ff. 43-45), confirmée par le sens naturel du verset suivant. Cette mesure, toute d'humanité, dit assez quel était le sort des esclaves dans les pays où régnaient l'idolâtrie et ses conséquences. Et tel est l'empire du préjugé, que de grands philosophes estimaient cette condition parfaitement rationnelle, comme l'estiment encore de fort braves gens aujourd'hui.

camp, doit donc être saint [1]. Et *Dieu* ne doit pas voir chez toi une chose déshonnête, car il se retirerait d'avec toi.

16. » Ne livre pas un esclave à son maître [2], s'il vient se réfugier de chez son maître auprès de toi. 17. Laisse-le demeurer chez toi, dans ton pays, en tel lieu qu'il lui plaira, dans telle de tes villes [3] où il se trouvera bien ; ne le moleste point [4].

18. » Il ne doit pas y avoir une prostituée [5] parmi les filles d'Israël, ni un prostitué [6] parmi les fils d'Israël. 19. Tu n'apporteras point dans la maison de l'Éternel ton Dieu, comme offrande votive d'aucune sorte, le salaire d'une courtisane [7] ni la chose reçue en échange

(1) D'après l'accent et la logique, traduisez litt. : « dans l'endroit (le quartier) qu'il choisira dans l'une de tes portes », et isolez בטוב לו. Mais ce littéral n'est pas assez littéraire.

(2) D'où résulte l'interdiction de le prendre soi-même comme esclave, si ce n'est dans les conditions où cela serait permis à l'égard d'un Hébreu. Ainsi, l'esclave étranger, dès qu'il a touché la terre juive, devient notre égal.

(3) Cf. Lév. XIX, 29. Plusieurs pensent que ce féminin, et le masculin qui suit, désignent spécialement les jeunes gens qui, dans certaines fêtes ou cérémonies du culte de Vénus ou Astarté, Priape ou Belphégor, etc., offraient à la déité païenne les prémices de leur virginité; prostitution légale qui régnait, entre autres, en Phénicie et en Syrie (Hérod. I, 199), peut-être en Moabie (Nomb. p. 349, n. 8), et dont l'exemple pouvait être contagieux pour nous. Quoi qu'il en soit de cette explication, — que justifieraient plusieurs passages, le sens habituel du verbe קדש et la différence de זונה employé au verset suivant, — il n'est pas moins certain que l'acception primitive s'est étendue, et que ce verset, dans tous les cas, implique la défense de la prostitution en général. Cf. Gen. p. 318, n. 4.

(4) Qui prête son corps au péché de la pédérastie, soit par profession, soit comme pratique prétendue religieuse (note précédente). Le Lévitique XX, 13, prononce la peine de mort tant contre lui que contre son complice. *Voir* d'autres données, même volume, p. 518, nn. 4 et 5; et sur tout ce verset, les intéressantes réflexions de Maïmonide, *Guide*, III, 49, *init.* — Élias Levita (*Tischbi*, v° נסקת בראי) critique la manière dont ici le targoum de Jérusalem, ailleurs celui de Jonathan, traduisent le masculin קדש. La critique est juste, mais on ne peut voir dans ces inexactitudes que des fautes de copistes.

(7) Sens probable (surtout à l'égard de ce premier cas) : Le prêtre ne doit pas *laisser entrer*, ne doit pas *admettre* pour l'autel une chose pro-

יְהוָה אֱלֹהֶיךָ גַּם־שְׁנֵיהֶם׃ ס 20 לֹא־תַשִּׁיךְ לְאָחִיךָ
נֶשֶׁךְ כֶּסֶף נֶשֶׁךְ אֹכֶל נֶשֶׁךְ כָּל־דָּבָר אֲשֶׁר יִשָּׁךְ׃
21 לַנָּכְרִי תַּשִּׁיךְ וּלְאָחִיךָ לֹא תַשִּׁיךְ לְמַעַן יְבָרֶכְךָ יְהוָה

V. 21. לנכרי, נק״ס ל הפוכה.

venant etc. Sur אתנן ou אתנה, *V.* Nomb. p. 511, n. 4. De tout temps on a vu des courtisanes sur le retour, pour expier ou légitimer leurs désordres, consacrer une partie de leurs impurs bénéfices à des œuvres pies, — offrandes, érections d'autels, etc. Dieu ne veut pas d'une telle expiation, qui souillerait sa demeure et encouragerait le vice au lieu de le corriger. Toutefois, selon les rabbins (Mischn. tr. *Temour.* VI, 2 s.), il ne s'agit pas ici de l'*argent* donné à la femme pour prix de sa honte, ou de l'*animal monde* qu'elle aurait acheté de cet argent; mais de l'animal ou autre objet propre à l'autel, qu'elle aurait reçu en nature. Quant au מחיר כלב, ils l'appliquent, à la lettre, au même objet reçu en « échange d'un chien », animal immonde et dont l'offrande, même par substitution, serait messéante. D'après le sens naturel, אתנן paraît désigner le *salaire* et מחיר le *prix*, l'un et l'autre en argent ou en nature. Cf. Sept. et Vulg. On a voulu voir dans כלב une expression figurée, synonyme de קדש qui précède, et analogue au *cinædus* (*cynædus*) des Latins et au *cynique* des Français. Mais nous ne voyons pas, dans cette hypothèse, pourquoi l'Écriture ne conserve pas le terme propre, ni surtout pourquoi elle appellerait une même chose tour à tour אתנן et מחיר.

(1) Cette loi célèbre, qui se retrouve, avec moins de largeur, Ex. XXII, 25 (24) et Lév. XXV, 36, 37, est étendue par le Talmud à la défense de *payer* des intérêts au coreligionnaire, en d'autres termes de lui emprunter à intérêt. Avec Mendelssohn et la plupart des interprètes, nous croyons que le vrai sens est celui que nous avons adopté. Le hiph'il תשיך est évidemment identique à l'expression de l'Exode תשימון נשך, et analogue aux hiph'il הלוה, השאיל, העביט, etc., qui s'appliquent à des opérations semblables; ainsi, litt. « faire donner un נשך, un intérêt. » D'un autre côté, la défense talmudique est parfaitement juste, et elle résulte nécessairement de notre texte; car payer des intérêts au prêteur quand celui-ci ne doit pas en prendre, c'est se faire complice de son péché.

(2) Il nous paraît certain que דבר est le sujet et non le complément de ישך, qui autrement ne se rapporterait à rien. נשך, au qal, signifie litt. *mordre;* métaphore ingénieuse que nous regrettons de n'avoir pu reproduire. Une chose qui « mord », c'est une chose qui n'est pas rendue telle qu'elle a été prêtée, mais qui revient au prêteur avec une plus-value, avec un accroissement quelconque; or, ce qui accroît au créancier décroît au débiteur, conséquemment *rogne* et *entame* une partie de son bien. Cf. le δακνόμενος d'Aristophane (*Nuées*, I, 1) et l'*usura vorax* de Lucain (*Phars.*

d'un chien ; car l'un et l'autre sont en horreur à l'Éternel ton Dieu.

20. » N'exige point d'intérêts de ton frère [1], — intérêts pour argent, intérêts pour denrées ou pour toute chose susceptible d'accroissement [2]. 21. A l'étranger tu peux prêter à intérêt, tu ne le dois pas à l'égard de ton frère [3], *si tu veux* que l'Éternel ton Dieu bénisse tes divers tra-

1, 171). C'est là l'énergique pensée du verbe נשך et du substantif qui en dérive; ce que le Talmud exprime par סקיל מיכיה מקי דלא יהיב ליה, « prendre à quelqu'un plus qu'on ne lui a donné. » Au point de vue de l'accroissement, le terme propre est מרבית ou תרבית, Talm. רבית (cf. τοκος de τικτω, *fenus* de *feo* = *pario*). Ce dernier mot est le seul employé d'ordinaire en casuistique; on l'explique vulgairement par « usure », mais il désigne un profit quelconque en général, usuraire ou non. Comme on l'a d'ailleurs justement observé, l'usure est un intérêt supérieur au taux légal; or, la loi de Moïse n'a fixé aucun taux. *V.* ci-après.

(2) Cette distinction, analogue à celle du ch. XV, v. 3, a fourni de tout temps contre les malheureux Juifs une arme d'autant plus cruelle, que c'est l'ignorance qui l'a forgée. On s'est mépris, et sur le sens du mot נכרי, et sur celui du verbe תשיך, et sur l'esprit de la distinction en elle-même. « L'étranger » de ce temps-là c'était l'idolâtre, on l'a appliqué mal à propos à l'Européen de nos jours, qui est pour nous un « frère ». La défense porte sur un « intérêt » quelconque (note précédente), on l'a appliquée à l'usure, commettant ainsi une double erreur, au détriment et du Juif et du non-Juif. Cette dernière erreur est due à la Vulgate, cause innocente cette fois, car *usura* (de *usus*, usage) ne signifie pas propr. usure, mais le *prix de l'usage* ou *de la consommation* d'une chose prêtée, exactement comme l'hébreu נשך. Enfin, la distinction de notre texte (comme l'indique assez le נשך אכל qui précède) porte bien moins, en réalité, sur le *frère* et l'*étranger* comme tels, que sur leurs professions respectives; l'Hébreu étant essentiellement agriculteur, et les nations voisines essentiellement commerçantes. Le prêt fait à ces dernières *pouvait* donc, peut-être même *devait* (*V.* le *Kôrêm*) être productif d'intérêts représentant non-seulement le service rendu, mais les risques du capital et son chômage pour le prêteur; le prêt fait à l'Hébreu devait être gratuit, parce qu'il n'est considéré que comme une *œuvre de charité* (Ex. et Lév. *ll. cc.*), réclamée par des besoins momentanés. Il résulte de tout ce qui précède : 1° que l'usure est condamnée sans restriction, non par la lettre du mosaïsme qui l'ignore, mais par son esprit éminemment humain (Ex. XXII, 21, XXIII, 9; *sup.* X, 19, etc.); 2° que la perception d'intérêts n'est licite qu'envers le commerçant, païen ou non, spéculant sur ou avec des capitaux; 3° que le prêt gratuit est de rigueur envers le nécessiteux, Israélite ou non, si mieux on n'aime lui faire un don pur et simple. Ajoutons que le Talmud (*Makkôth*, 24 *a*) recommande comme une conduite méritoire de s'abstenir de prêter à intérêt, même au

אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ עַל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־אַתָּה בָא־
שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ׃ ס 22 כִּי־תִדֹּר נֶדֶר לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא
תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ כִּי־דָרוֹשׁ יִדְרְשֶׁנּוּ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מֵעִמָּךְ
וְהָיָה בְךָ חֵטְא׃ 23 וְכִי תֶחְדַּל לִנְדֹּר לֹא־יִהְיֶה בְךָ חֵטְא׃
24 מוֹצָא שְׂפָתֶיךָ תִּשְׁמֹר וְעָשִׂיתָ כַּאֲשֶׁר נָדַרְתָּ לַיהוָה
אֱלֹהֶיךָ נְדָבָה אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ בְּפִיךָ׃ ס * 25 כִּי תָבֹא
בְּכֶרֶם רֵעֶךָ וְאָכַלְתָּ עֲנָבִים כְּנַפְשְׁךָ שָׂבְעֶךָ וְאֶל־כֶּלְיְךָ
לֹא תִתֵּן׃ ס 26 כִּי תָבֹא בְּקָמַת רֵעֶךָ וְקָטַפְתָּ מְלִילֹת

* חמישי V. 26. כי, גי׳ סמ״ג וכי (?)

non-Israélite. *V.* encore le § 272 du *Sêpher nittsachôn* (*ad* Ps. xv, 5), petit paragraphe très-curieux et plein de verve. — Pour de plus amples détails, lire les célèbres Décisions du Grand-Sanhédrin de France, art. viii et ix, et les lumineuses discussions qui les ont précédées (*Déclaration des députés juifs*, Quest. 11 et 12). Nous reprocherons toutefois à ce document deux erreurs d'expression : il prend un livre pour un homme, et une race pour une loi. Le *Siphri* (mieux *Siphré*, זאת ספרי דבי רב) n'est pas un « docteur particulier », mais un commentaire talmudique; les *Noachides* sont les descendants de Noé, c.-à-d. les hommes en général, et non les « sept préceptes » que Dieu leur a donnés. Cette dernière méprise, très-commune depuis chez les Israélites, a été copiée par Bescherelle:

(1) « Te bénisse dans toute entreprise de ta main », ou « dans toute possession, acquêts, biens, etc. » Cf. *sup.* xii, 7, etc.

(2) Cette défense et les délais légaux qu'elle comporte sont précisés par le Talmud, *Rôsch-hasch.* ff. 4 s., cf. Maïm. *hilkh. Maacêh ha-qorb.* xiv, 13. *V.* aussi Lév. p. 304, n. 3; *ib.* ch. xxvii, et Nomb. xxx.

(3) Ainsi, et comme nous l'avons remarqué à l'occasion du *naziréat* (*l. c.* vi), la législation mosaïque accepte mais n'encourage pas l'ascétisme, les élans d'une dévotion exagérée ou mystique, se traduisant en sacrifices, offrandes ou macérations de toute sorte. Les nombreuses prescriptions du Lévitique ont pour but de réglementer des besoins inhérents au cœur humain ou d'indiquer des correctifs pour les différentes fautes ou impuretés de la vie; mais il est peu de sacrifices individuels que Dieu exige *à priori*. Appliqué aux vœux, ce principe a été admirablement commenté par

vaux [1] dans le pays où tu vas entrer pour en prendre possession.

22. » Quand tu auras fait un vœu à l'Éternel ton Dieu, ne tarde point à l'accomplir [2] ; autrement, l'Éternel ton Dieu ne manquerait pas de t'en demander compte, et tu aurais à répondre d'un péché. 23. Si d'ailleurs tu t'abstiens de faire des vœux, tu ne seras pas répréhensible [3] ; 24. *Mais* la parole sortie de tes lèvres, tu dois l'exécuter religieusement, une fois que [4] tu auras voué à l'Éternel ton Dieu une offrande volontaire, promise par ta propre bouche.

* 25. » Quand tu entreras [5] dans la vigne de ton prochain, tu pourras manger des raisins à ton appétit, *jusqu'à* t'en rassasier [6] ; mais tu n'en mettras point dans ton panier.

26. » Quand tu entreras dans les blés [7] de ton prochain, tu pourras, avec la main, arracher des épis ;

* 5me Paraschah.

l'Ecclésiaste (v, 1-5) et plus nettement encore par le Talmud (tr. *Nedarîm*, 9 *a*) : « Il vaut mieux ne pas faire de vœux que d'en prononcer sans les accomplir, voire même en les accomplissant. »

(4) Ou « selon que », comme traduisent Mendelssohn et autres. De même les Septante et la Vulgate, sauf qu'ils joignent ועשית à l'hémistiche suivant.

(5) A l'époque des vendanges et en qualité de vendangeur ; de même v. 26, en qualité de moissonneur. (*Talm.*, *Targg.*, *Raschi*...) Selon d'autres (*V.* Ibn-Ez., le *Kôrêm*, etc.), ce sens s'accorderait mal avec la fin du verset suivant, et résulterait d'ailleurs *à fortiori* de la loi XXV, 4, ci-après. Ils pensent donc, avec Fl. Josèphe, que Moïse permet ici au premier venu de pénétrer dans une pièce de terre et d'en cueillir les fruits : idée plus généreuse que sensée, et qui n'irait à rien moins, dans des cas donnés, qu'à ruiner le cultivateur. Il ne faut rien outrer, pas même la vertu. Les arguments allégués sont d'ailleurs d'une faiblesse manifeste.

(6) כנפשך, cf. *sup.* XII, 15, XIV, 26, etc. — שבעך, construction adverbiale toute pareille à notre expression familière : *manger son soûl.* — כלי peut désigner un vase ou récipient quelconque ; nous le traduisons ici selon la circonstance.

(7) קמה, champ de blé mûr, cf. Ex. XXII, 6, n. 6. De même מלילת, épis mûrs, c.-à-d. prêts à être *coupés* (מלל, d'après le Biour, Winer, Gesenius); ou *remplis*, *grenus* (מלא avec redoublement, comme יפה־פיה de יפה, עירירי de ערה, פנינים de פִּנָּה = *facettes*, etc.).

בְּיָדֶךָ וְחֶרְמֵשׁ לֹא תָנִיף עַל קָמַת רֵעֶךָ׃ ס כד — 1 כִּי־
יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם־לֹא תִמְצָא־חֵן בְּעֵינָיו
כִּי־מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן
בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ׃ 2 וְיָצְאָה מִבֵּיתוֹ וְהָלְכָה וְהָיְתָה
לְאִישׁ־אַחֵר׃ 3 וּשְׂנֵאָהּ הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן וְכָתַב לָהּ סֵפֶר
כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ אוֹ כִי יָמוּת הָאִישׁ
הָאַחֲרוֹן אֲשֶׁר־לְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה׃ 4 לֹא־יוּכַל בַּעְלָהּ
הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר־שִׁלְּחָהּ לָשׁוּב לְקַחְתָּהּ לִהְיוֹת לוֹ לְאִשָּׁה
אַחֲרֵי אֲשֶׁר הֻטַּמְּאָה כִּי־תוֹעֵבָה הִוא לִפְנֵי יְהוָה׃

1. V. כי מצא, ג׳ מנ״ע ומצא (?)

(1) Pour ton propre compte, aux dépens ou à l'insu du propriétaire. Mais celui-ci doit permettre le glanage, le grappillage, etc. : Lév. XIX, 9, 10, XXIII, 22; *inf.* XXIV, 19 s.

(2) Le verbe בעל (de בא־על ?) désigne propr. la *cohabitation* et, par suite, la possession conjugale en général. Cf. p. 262, n. 3, etc.

(3) Sur les causes légales du divorce, il y a une grave divergence entre l'école de Schammaï et celle de Hillêl (*V.* Mischn. fin du tr. *Ghittin*). La première, suivie par Josèphe et Philon, et depuis, comme de coutume, par les Karaïtes, n'admet le divorce qu'en cas de ערוה, c.-à-d. de conduite licencieuse et impudique de la part de la femme (ce qui ne signifie pas l'adultère, comme l'ont cru Cahen et autres, puisque alors il y aurait peine capitale, ce qu'apparemment les Schammaïtes n'ignoraient pas. Cf. Munk, *Palest.* p. 205 *b*, n. 1. Toutefois, Ibn-Ezra paraît admettre l'adultère, mais non justiciable des hommes, parce qu'il n'aurait eu d'autre témoin que le mari). Selon les Hillélites, au contraire, un grief quelconque du mari contre la femme suffit pour autoriser le divorce; doctrine qui semble moins conforme au texte et à la raison, et qu'on a essayé d'expliquer différemment (*V.* Jost, Gesch. des Judenth. u. s. Secten, t. I, p. 264), mais avec plus d'esprit que de vraisemblance. Par contre, le Législateur, surtout dans la loi orale, a entouré cet acte d'un nombre infini de formalités, dans le but évident de le rendre presque impossible, ou du moins de laisser du temps à la réflexion et au repentir. — Grammaticalement, cet alinéa paraît former une seule période, dont la conclusion ou *apodose* se trouve au v. 4, et ainsi traduit Mendelssohn. Néanmoins nous avons adopté une marche différente, soit pour l'aisance de la phrase, soit parce que, la loi du divorce

mais tu ne porteras point la faucille[1] sur les blés de ton prochain.

Ch. XXIV, 1. » Quand un homme aura pris une femme et vécu maritalement[2] avec elle; si elle cesse de lui plaire, parce qu'il aura remarqué en elle quelque chose de malséant[3], il lui écrira un libelle de divorce[4], *le* lui mettra en main et la renverra de chez lui. 2. Si, sortie de la maison conjugale, elle convole et devient *l'épouse* d'un autre homme[5], 3. Et que ce dernier, l'ayant prise en aversion, lui écrive un libelle de divorce, le lui mette en main et la renvoie de chez lui ; ou que ce même homme, qui l'a épousée en dernier lieu, vienne à mourir, 4. Son premier mari, qui l'a répudiée, ne peut la reprendre une fois qu'elle s'est laissé souiller[6], car ce serait une abomination devant le Seigneur[7] : or,

n'étant traitée qu'ici, il n'est pas naturel d'en présenter les détails sous forme de propositions incidentes. — Il résulte de la glose d'Ibn-Ezra qu'il a lu dans le texte ומצא pour כי מצא ; divergence remarquable, et dont nous ne trouvons trace dans aucune édition.

(4) Cette expression de la Vulgate est aussi le terme employé dans le Droit romain; litt. un livre ou acte de *rupture,* parce qu'il rompt toute relation et tout droit respectif entre les époux. Le nom rabbinique est גט (d'où peut-être *ghetto,* propr. séparation), mot reproduit par Onqelos, et qui peut s'étendre à d'autres actes analogues; ainsi גט שחרור, lettres d'émancipation.

(5) Remariée ou non, les enfants du premier mariage, s'il y en a, restent probablement sous la dépendance du père. Il en était ainsi, du moins en thèse générale, sous la législation française du divorce, aujourd'hui abrogée. Toutefois le Talmud, autant que nous sachions, est muet sur ce point comme le Pentateuque.— Plusieurs isolent ce verset, comme nous l'avons fait du précédent : « Sortie de chez lui, elle *pourra* convoler et devenir, etc. »

(6) Elle est souillée pour lui, parce qu'elle a passé de ses bras dans ceux d'un autre. On a comparé cette acception relative de טמא à celle de Jug. XIII, 5, 7, 14; preuve douteuse, *V.* Nomb. p. 514, n. 6. Nous comparerions plutôt ce terme à la טמאה de Nomb. V, 13, 19 et *passim,* vu l'analogie des situations : la reprise de la femme étant censée annuler le divorce, la cohabitation du second mari constitue, à l'égard du premier, une sorte d'adultère moral. — הטמאה, combinaison probable du hoph'al et du hithpaêl, est à la fois passif et réfléchi ; ce qui motive notre version, imitée de Mendelssohn. Cf. Lév. XIII, 55, et *ib.* n. 3.

(7) Outre ce que nous venons de dire, Moïse peut avoir pour but de

וְלֹא תַחֲטִיא אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ
נַחֲלָה׃ ס * 5 כִּי־יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה חֲדָשָׁה לֹא יֵצֵא
בַּצָּבָא וְלֹא־יַעֲבֹר עָלָיו לְכָל־דָּבָר נָקִי יִהְיֶה לְבֵיתוֹ שָׁנָה
אֶחָת וְשִׂמַּח אֶת־אִשְׁתּוֹ אֲשֶׁר־לָקָח׃ 6 לֹא־יַחֲבֹל רֵחַיִם
וָרֶכֶב כִּי־נֶפֶשׁ הוּא חבל׃ ס 7 כִּי־יִמָּצֵא אִישׁ גֹּנֵב נֶפֶשׁ

* ששו V. 5. כ״ק ושמח את־אשתו

mettre un obstacle de plus au divorce, en lui donnant un caractère presque toujours irréparable dans un pays où règne la polygamie, et où les femmes sont recherchées. Nachmanide et Munk (*l. c.* n. 3), ce dernier contredit par M. Benamozegh (*Morale juive*, etc., p. 378), allèguent d'autres motifs qui nous semblent fort discutables. — Vulgate : « parce qu'*elle* est devenue abominable devant Dieu. » Alors pourquoi un tiers peut-il l'épouser ? Il est clair que היא a un sens neutre, et qu'il n'y a d'abominable que le contre-sens de la Vulgate. *V.* cependant Pseudoj. et Talm. *Yebham.* 11 *b* : היא תועבה ולא כביה תועבין.

(1) Moïse semble reconnaître au mari seul le droit de provoquer le divorce ; et ce fait, combiné avec notre observation *sup.* page 262, n. 2, confirmerait en un sens l'opinion (*sup.* 1, n. 3) qui n'autorise cette grave mesure qu'en cas d'adultère. Mais on ne saurait admettre un tel privilége, qui choque et la justice naturelle et le caractère du code mosaïque, partout bienveillant pour les faibles et spécialement pour la femme, comme nous l'avons maintes fois constaté et comme le prouve encore le verset suivant. En droit mosaïco-talmudique, le mari doit dix choses à sa femme, les trois principales indiquées Ex. XXI, 10 (cf. Maïm. *h. Ischouth*, XII s.), et ces devoirs ont pour sanction le divorce, que les tribunaux peuvent toujours ordonner sur la plainte de la femme. Seulement, dans la forme, et quelle que soit la partie plaignante, c'est toujours le mari qui « répudie » (גורש, משלח), parce qu'il est le chef de la communauté et que c'est « chez lui » que la femme habite. Il est évident, du reste, par la teneur même de ce paragraphe (*sup.* n. 3, fin), que Moïse n'a pas institué mais seulement réglementé et restreint le divorce, comme d'autres usages qui avaient dégénéré en abus. Dès les premières lignes du Pentateuque (Gen. II, 24) il l'avait déclaré contraire à la loi naturelle, et la parole du premier de nos prophètes a été confirmée par le dernier (Malakh. II, 13 s., cf. Talm. *Ghittin*, 90 *b*).

(2) « Une femme nouvelle », c.-à-d. nouvelle pour lui, fût-elle veuve ou répudiée par un autre. (Talm. *Sôtah*, 44 *a*.) — Sept., Vulg., Luther, Mendelssohn : *récemment*, version moins conforme à la grammaire, mais qui ne change rien au sens, et que nous préférons pour sa clarté.

(3) Litt., selon Ibn-Ezra : « aucune chose ne passera sur lui », ne l'at-

tu ne dois pas déshonorer le pays que le Seigneur, ton Dieu, te donne en héritage [1].

* 5. » Si quelqu'un a pris nouvelle*ment* femme [2], il sera dispensé du service militaire et on ne lui imposera aucune corvée [3] ; il pourra vaquer librement à son intérieur pendant un an, et rendre heureuse [4] la femme qu'il a épousée. 6. — On ne doit pas saisir comme gage une meule inférieure ni une meule courante [5], car ce serait prendre la vie même en gage [6].

7. » Si un homme est convaincu d'avoir enlevé [7] quel-

* 6** Paraschah.

teindra ; ל explétif. Mieux : « on ne l'atteindra pour aucun service (public)», ou : « il ne passera (ne sera requis) pour l'armée en quoi que ce soit », comme fourniture de vivres, entretien des routes, etc. Analogie avec l'expression עבר על הפקדים, Ex. xxx, 13 et *passim*. — La première exemption est identique à celle des cas mentionnés *sup.* xx, 5 s. ; la seconde *est* une faveur spéciale accordée aux époux durant l'*année* de miel, et qui tend sans doute à encourager le mariage.

(4) Voici un des nombreux témoignages de la sollicitude de notre Législateur pour les femmes, et qui donne la mesure de leur position dans la société juive. Le Pseudojonathan paraît avoir lu וְשִׂמֹּחַ et s'est trompé trois fois dans ce verset... *Traduttore, traditore !*

(5) La meule *courante* ou *tournante* est la meule supérieure du moulin à bras, le seul qu'aient connu les anciens ; l'autre (meule *gisante* ou *gîte*), étant fixe, est censée former la pièce principale de l'appareil, d'où son nom de רחים, *moulin* (Ex. p. 91, n. 6). Quant à רכב, il vient évidemment du verbe רכב, *être à cheval*, ce qui s'entend de soi-même. C'est à tort que plusieurs traduisent : « le moulin (= les deux meules) ni même la meule supérieure » ; à tort aussi qu'on rend חבל par « prendre en gage », *V. inf.* 10, note 6.

(6) Soit parce que le moulin est le gagne-pain du meunier, soit simplement, selon le Talmud (*B. Mets.* 116 *a*, cf. R. Ascher *ib.*, etc.) et les targoumim, parce qu'il sert à préparer la principale substance alimentaire. Le meunier employât-il cinq moulins, ajoute la Tôciphta, il n'est pas permis d'en prendre un seul. Il va sans dire, d'ailleurs, que le gagne-pain de l'ouvrier est insaisissable, du moins à l'heure du travail : *V. inf.* 10 s., Ex. xxii, 26, 27, et comp. le Code de procédure civile, art. 592. — Il est singulier que ce verset ne soit pas séparé massoréthiquement du précédent, avec lequel il n'a aucune relation apparente (à moins qu'on n'y trouve, comme le Pseudoj. et les מכתיבים d'Ibn-Ezra, une allusion discrète au maléfice des *noueurs d'aiguillette*). L'interposition des vv. 7-9 et 16 occasionne également dans le contexte une incohérence difficile à motiver.

(7) Rigoureusement : « est trouvé volant une personne etc. » C'est à ce

מֵאֶחָיו מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהִתְעַמֵּר־בּוֹ וּמְכָרוֹ וּמֵת הַגַּנָּב
הַהוּא וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ׃ ס 8 הִשָּׁמֶר בְּנֶגַע־
הַצָּרַעַת לִשְׁמֹר מְאֹד וְלַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר־יוֹרוּ אֶתְכֶם
הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִם תִּשְׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת׃ 9 זָכוֹר
אֵת אֲשֶׁר־עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְמִרְיָם בַּדֶּרֶךְ בְּצֵאתְכֶם
מִמִּצְרָיִם׃ ס 10 כִּי־תַשֶּׁה בְרֵעֲךָ מַשַּׁאת מְאוּמָה
לֹא־תָבֹא אֶל־בֵּיתוֹ לַעֲבֹט עֲבֹטוֹ׃ 11 בַּחוּץ תַּעֲמֹד וְהָאִישׁ
אֲשֶׁר אַתָּה נֹשֶׁה בוֹ יוֹצִיא אֵלֶיךָ אֶת־הָעֲבוֹט הַחוּצָה׃
12 וְאִם־אִישׁ עָנִי הוּא לֹא תִשְׁכַּב בַּעֲבֹטוֹ׃ 13 הָשֵׁב תָּשִׁיב

cas (déjà vu Ex. XXI, 16) que se rapporterait, selon les rabbins, le VIIIe commandement du Décalogue.

(1) Pour son propre usage ; *V. sup.* XXI, 14, n. 5. Le *vav* de ומכרו paraît disjonctif, d'après le sens naturel de ce passage et de l'Exode. Toutefois le Talmud (tr. *Synh.* 85 *b*) n'admet la peine de mort qu'autant que les deux faits, exploitation domestique et vente, sont réunis.

(2) Litt. « prends garde à la plaie *ou* affection de lèpre (traitée *in extenso*, Lév. XIII et XIV), pour bien observer etc. » Plusieurs mettent la pause principale à הלוים ; le système des prosodistes nous semble beaucoup plus logique.

(3) Cf. Lévit. X, 10, 11 et notes.

(4) *V.* Nomb. XII. « Le lépreux fût-il roi comme Ozias (II R. XV, 5 et II Chr. XXVI, 16 s.), ne craignez pas de l'expulser du camp (ou de la ville) et de le séquestrer le temps voulu ; souvenez-vous de la rigueur avec laquelle fut traitée Marie en pareil cas, et cependant Marie était prophétesse, sœur de Moïse et d'Aaron ! » (*Raschbam.*) — « Songez que la lèpre n'est pas une maladie comme une autre, mais une plaie de Dieu, témoin le sort de Marie... » (*Luzz.*) Consultez donc les pontifes et suivez leurs indications.

(5) Les verbes השה, תלוה et השאיל signifient tous trois *prêter*, avec cette différence que les deux premiers (surtout le premier) désignent ordinairement un prêt sur gage ou à titre onéreux, et le dernier un prêt gratuit, désintéressé ; en outre, les premiers seuls conviennent à un prêt d'argent. — משאת, contracté pour מַשְׁאַת, état construit de מַשָּׂאָה ; Rac. נשה, qui s'emploie indifféremment, comme on le voit ici, au qal ou

qu'un de ses frères, *un* des enfants d'Israël, et de l'avoir exploité [1] ou vendu, ce ravisseur doit mourir; et tu extirperas *ainsi* le mal du milieu de toi.

8. » Observe avec un soin extrême et exécute *les prescriptions* relatives à la lèpre [2] : tout ce que les pontifes, descendants de Lévi, vous enseigneront d'après ce que je leur ai prescrit, vous vous appliquerez à le faire [3]. 9. Souviens-toi de ce que l'Éternel ton Dieu a fait à Marie [4], pendant votre voyage au sortir de l'Égypte.

10. » Si tu as fait à ton prochain un prêt quelconque [5], n'entre point dans sa maison pour te nantir de son gage [6] : 11. Tu dois attendre dehors, et celui dont tu es le créancier t'apportera le gage hors *de chez lui* [7]. 12. Et si c'est un pauvre, tu ne dois pas te coucher nanti de son gage [8] : 13. Tu es tenu de le lui rendre au soleil cou-

au hiph'il. Ce passage montre aussi que מאומה n'est pas, comme beaucoup le pensent, une négation proprement dite; il signifie simplement « quoi que ce soit, une chose quelconque », cf. Nomb. XXII, 38 et *sup.* XIII, 18, n. 6. Au reste, en français aussi, la plupart des termes négatifs *(rien, aucun, personne, pas, point...)* sont originairement affirmatifs; et l'on étonnerait peut-être bien des gens en leur apprenant que *guère* signifie *beaucoup*.

(6) Ici, comme au v. 6 et Ex. XXII, 26, il n'est pas question de ce qu'on nomme communément le *prêt sur gage*, mais de ce que la Pratique française appelle une *saisie-gagerie*, c.-à-d. une saisie mobilière effectuée à la suite du non-paiement d'une dette. Cette saisie, dit le Talmud, ne peut s'opérer que par autorité de justice, et, selon l'opinion prépondérante, par ministère d'huissier. — D'où l'on voit que תשה est un futur antérieur: « quand tu auras prêté », et non « quand tu prêteras. » Il est évident, du reste, que les règles d'humanité relatives à la saisie s'appliqueraient aussi, le cas échéant, au simple prêt sur gage.

(7) Il est inutile d'insister sur la délicatesse de cette mesure, qui ménage à la fois l'amour-propre du débiteur, en donnant à la saisie l'apparence d'une cession volontaire; et son intérêt, en lui permettant de choisir à son aise ce dont il peut le mieux se passer. En cas de mauvaise volonté de sa part, il est clair que le créancier ne saurait perdre son droit; mais il ne peut jamais l'exercer personnellement. *V.* Maïm. *hilkh. Malveh velôveh*, III, 4.

(8) Cette prescription, et mieux encore le verset suivant, prouvent qu'il s'agit du manteau à deux fins dont nous avons parlé plus d'une fois, — vêtement le jour, couverture la nuit, — et qui était souvent le seul gage

לָוֹ אֶת־הֲעֵבוֹט כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ וְשָׁכַב בְּשַׂלְמָתוֹ וּבֵרֲכֶךָ
וּלְךָ תִּהְיֶה צְדָקָה לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ׃ ס * 14 לֹא־תַעֲשֹׁק
שָׂכִיר עָנִי וְאֶבְיוֹן מֵאַחֶיךָ אוֹ מִגֵּרְךָ אֲשֶׁר בְּאַרְצְךָ
בִּשְׁעָרֶיךָ׃ 15 בְּיוֹמוֹ תִתֵּן שְׂכָרוֹ וְלֹא־תָבוֹא עָלָיו הַשָּׁמֶשׁ
כִּי עָנִי הוּא וְאֵלָיו הוּא נֹשֵׂא אֶת־נַפְשׁוֹ וְלֹא־יִקְרָא עָלֶיךָ
אֶל־יְהוָה וְהָיָה בְךָ חֵטְא׃ ס 16 לֹא־יוּמְתוּ אָבוֹת
עַל־בָּנִים וּבָנִים לֹא־יוּמְתוּ עַל־אָבוֹת אִישׁ בְּחֶטְאוֹ

* שביעי V. 17. וברכך, כ״מ וברכך

que l'indigent pût donner, parce qu'il pouvait s'en passer à la rigueur; non toutefois sans danger pour sa santé, surtout la nuit. De là la présente loi ou plutôt exhortation (*inf.* n. 2). Néanmoins il ne faut pas, pour plus d'une bonne raison, traduire בעבטו DANS son gage (*Septante* et *Cahen*), mais bien : AVEC son gage.

(1) D'où il suit, conclut avec raison le Talmud, que l'objet servant à un usage de *jour* doit être restitué au soleil levant. Cf. Ex. XXII, 26, 27. Inutile d'ajouter que le débiteur doit de nouveau livrer son gage chaque matin ou chaque soir, spontanément et, au besoin, par contrainte. D'après cette combinaison, la saisie peut sembler une mesure illusoire; mais *Voy.* à ce sujet le Talmud (*B. Mets.* 115 *a*) et les développements du *Sépher hachinnoukh.*

(2) Ce mot et les suivants indiquent, au moins d'après le sens naturel, que nous avons ici moins une loi qu'un précepte, un appel au sentiment et à l'humanité; appel impérieux sans doute, mais tout moral et qui n'a de sanction que l'approbation de Dieu, comme le même précepte dans l'Exode avait eu pour sanction sa colere. Il en est de même, du reste, d'un grand nombre de lois dans l'un comme dans l'autre volume. — Nous rendons צדקה à peu près comme les Septante : ἐλεημοσυνη, qu'on a faussement rendu par « aumône. » Ce mot, ainsi que l'hébreu, signifie propr. « charité »; ce n'est que plus tard que l'idée du sentiment a été étendue à sa manifestation matérielle, et que ces mots, dans les trois langues, ont pu s'appliquer à l'*aumône.* Notre version, du reste, implique aussi l'idée de *mérite,* applicable, si l'on veut, aux récompenses de la vie future, comme *sup.* VI, 25.

(3) Propr. n'*opprime* point, c.-à-d. ne *frustre* point (de son dû) le journalier, etc. « Pauvre », c.-à-d. surtout le pauvre; mais la règle est, en réalité, générale : Lév. XIX, 13. *V.* les notes *ib.* et Talm. *l. c.* 110 *b* s.

(4) « De ton étranger », גר collectif, comme il l'est souvent. Il va de soi

chant [1], pour qu'il puisse reposer sous sa couverture et qu'il te bénisse [2] ; et cela te sera *imputé à* bonne œuvre par l'Éternel ton Dieu.

* 14. » Ne retiens point le salaire [3] du journalier pauvre et nécessiteux, *que ce soit un* de tes frères ou des étrangers [4] qui sont dans ton pays, dans *l'une de* tes villes. 15 Le jour même [5] tu *lui* remettras son salaire, le soleil doit pas se coucher sur cette dette ; car il est pauvre, et il attend après [6]. *Crains* qu'il n'implore contre toi le Seigneur, et que tu ne sois trouvé coupable.

16. » Les pères ne doivent pas être mis à mort pour les enfants, ni les enfants pour les pères [7] : on *ne* sera mis à mort *que* pour son propre méfait.

* 7me Paraschah.

que tous les préceptes de charité qui précèdent s'appliquent également à l'étranger, et telle est peut-être la pensée du Législateur, qui n'ajoute cette mention au présent statut que parce qu'il clôt la série. Après l'interruption du v. 16, il répétera la même mention de « l'étranger » dans chacun des paragraphes suivants.

(5) L'affixe de ביומו se rapporte au « salaire » : le jour même où il échoit, c.-à-d. chaque jour, puisqu'il s'agit d'un pauvre, partant d'un *journalier*, bien que שכיר désigne propr. un *mercenaire* en général.

(6) « Il porte vers cela son âme, son désir » ; cf. Ps. xxv, 1, etc. Onqelos et Raschi, d'après le Talmud : « Il expose pour cela sa vie », dans des travaux dangereux ou insalubres. L'expression serait analogue à שום נפשו בכפו, I Sam. xix, 5 et *passim*. — Pour la fin du verset, *V. sup.* xv, 9, n. 3.

(7) Cf. Jér. xxxi, 30 ; Éz. xviii, 4 et 20 ; II R. xiv, 6. *Voir* aussi Ex. p. 187, n. 6. L'antiquité, l'histoire *politique* de l'Orient, l'histoire religieuse de la plupart des peuples, offrent de nombreux exemples de cette iniquité, et les Israélites, en un sens, n'en furent que trop souvent victimes. Cette belle loi, bien comprise, est aussi la condamnation indirecte du préjugé social qui étend à une famille entière la solidarité morale du crime d'un de ses membres ; préjugé qui a inspiré à Robespierre avocat une thèse éloquente, que Robespierre conventionnel devait tristement démentir. — Le Talmud explique על בנים וג' « sur le témoignage des enfants, — des pères », et déclare non-recevable toute déposition de proches parents, à charge ou à décharge, en quelque matière que ce soit. Principe rationnel, mais exégèse vicieuse. De plus, comment concilier cette règle avec les lois xiii, 7 s. et xxi, 18 s. ci-dessus, où nous voyons les dépositions des proches reçues en justice ? Peut-être l'exception est-elle motivée par la gravité particulière des cas ; *V.* aussi les codes rabbi-

יוֹמָתוֹ׃ ס 17 לֹא תַטֶּה מִשְׁפַּט גֵּר יָתוֹם וְלֹא תַחֲבֹל
בֶּגֶד אַלְמָנָה׃ 18 וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּמִצְרַיִם וַיִּפְדְּךָ
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם עַל־כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ לַעֲשׂוֹת אֶת־
הַדָּבָר הַזֶּה׃ ס 19 כִּי תִקְצֹר קְצִירְךָ בְשָׂדֶךָ וְשָׁכַחְתָּ
עֹמֶר בַּשָּׂדֶה לֹא תָשׁוּב לְקַחְתּוֹ לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה
יִהְיֶה לְמַעַן יְבָרֶכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מַעֲשֵׂה
יָדֶיךָ׃ ס 20 כִּי תַחְבֹּט זֵיתֶךָ לֹא תְפָאֵר אַחֲרֶיךָ לַגֵּר
לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה יִהְיֶה׃ 21 כִּי תִבְצֹר כַּרְמְךָ לֹא תְעוֹלֵל
אַחֲרֶיךָ לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה יִהְיֶה׃ 22 וְזָכַרְתָּ כִּי־עֶבֶד
הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם עַל־כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ לַעֲשׂוֹת אֶת־
הַדָּבָר הַזֶּה׃ ס כה — 1 כִּי־יִהְיֶה רִיב בֵּין אֲנָשִׁים
וְנִגְּשׁוּ אֶל־הַמִּשְׁפָּט וּשְׁפָטוּם וְהִצְדִּיקוּ אֶת־הַצַּדִּיק

V. 17. תחבל, ג׳ ר״ל ק תחבל — V. 20. תפאר, כ״ל תפאר

niques *ll. cc.* — Le Pseudojonathan combine ici les deux exégèses. Quant à Onqelos, il est strictement conforme au sens naturel, comme l'établit solidement Rapoport (*Kérem chémed*, t. V, p. 224) : על פום, qu'il ne faut pas confondre avec על מימרא, répond simplement à l'hébreu על פי = על ידי.

(1) Cf. Ex. XXIII, 6; *sup.* XVI, 19, etc. — La jonction intime de גר יתום, qui semble confondre ces deux misères dans un seul individu, est un fait curieux, qui se reproduit d'une manière plus frappante encore, quant à la construction, Jér. XXII, 3, et quant à la prosodie, *inf.* XXVII, 19, où les deux mots sont liés par le maqqêph. Nous ne pouvons cependant voir là qu'un *asyndeton*, et le Pseudojonathan le confirmerait au besoin.

(2) Comme garantie ou équivalent d'une dette échue et non payée. *Voir* v. 10, n. 6, et cf. vv. 6 et 12.

(3) *V.* les notes Ex. XXIII, *sup.* X, 19, etc.

(4) Littéral rigoureux : « Quand tu couperas ta coupe dans ton champ. » Cette loi semble contredire, jusqu'à un certain point, celle de Lév. XIX, 9

17. » Ne fausse pas le droit de l'étranger, *celui* de l'orphelin [1], et ne saisis pas le vêtement de la veuve [2] : 18. Rappelle-toi que tu as été esclave en Égypte et que l'Éternel ton Dieu t'en a affranchi ; c'est pour cela que je t'ordonne de tenir cette conduite [3].

19. » Quand tu feras la moisson de ton champ [4], si tu as oublié dans ce champ une javelle, ne retourne pas la prendre, *mais* qu'elle reste pour l'étranger, l'orphelin ou la veuve ; afin que l'Éternel ton Dieu te bénisse dans toutes les œuvres de tes mains.

20. » Quand tu gauleras [5] ton olivier, n'y glane pas après coup [6] ; ce sera pour l'étranger, l'orphelin et la veuve. 21. Quand tu vendangeras ta vigne, n'y grappille pas après coup [7] ; ce sera pour l'étranger, pour l'orphelin, pour la veuve, 22. Et tu te souviendras que tu as été esclave au pays d'Égypte : c'est pourquoi je t'ordonne de tenir cette conduite.

CH. XXV, 1. » Si un débat s'élève entre des individus, ils se présenteront devant le tribunal [8] et on les jugera ; on déclarera innocent l'innocent, et coupable celui qui

et XXIII, 22, qui nous recommandait expressément cet « oubli », indiqué ici comme involontaire. Mais ici il est question d'une javelle (*al.* même d'une gerbe, mais on dirait אלמה), tandis que le Lévitique ne parle que d'épis isolés et éparpillés. — Qui ne se rappellera, à cette occasion, le touchant épisode de Ruth et de Booz ?

(5) Mendelssohn et ses copistes : « secoueras. » Mais חבט, dans la Bible comme dans le Talmud, signifie partout *battre* (qui peut-être en dérive), frapper svec un corps dur, avec un bâton, etc. Cf. Pseudojonathan : תשבטון. C'est donc du gaulage qu'il est question ici.

(6) « Après toi-même », c.-à-d. après ton opération ; ou « derrière toi », c.-à-d. en revenant sur tes pas, comme v. 19. — Les meilleures éditions portent תפאר, qui se distingue ainsi de תפָאר, PARER, *orner, glorifier.* D'après Raschi et le Talmud, le sens propre serait ici : *ôter l'ornement ;* ainsi, un piêl privatif. Nous aimons mieux le sentiment d'Ibn-Ezra, qui indique pour étymologie פְּאָרָה ou פֹּאָרָה, branche : « chercher dans les branches. » Dans l'un et l'autre cas, c'est un verbe dénominatif, mais il n'est pas privatif dans le second (*ébrancher*, *élaguer*), comme l'avance Luzzatto dans son *Isaïe*, X, 33.

(7) *Voir* Lévit. XIX, 10 et notes.

(8) On ne doit pas se faire justice soi-même, ni s'adresser, pour l'obtenir,

וְהִרְשִׁיעוּ אֶת־הָרָשָׁע׃ 2 וְהָיָה אִם־בֶּן הַכּוֹת הָרָשָׁע
וְהִפִּילוֹ הַשֹּׁפֵט וְהִכָּהוּ לְפָנָיו כְּדֵי רִשְׁעָתוֹ בְּמִסְפָּר׃
3 אַרְבָּעִים יַכֶּנּוּ לֹא יֹסִיף פֶּן־יוֹסִיף לְהַכֹּתוֹ עַל־אֵלֶּה
מַכָּה רַבָּה וְנִקְלָה אָחִיךָ לְעֵינֶיךָ׃ 4 לֹא־תַחְסֹם שׁוֹר

à d'autres qu'aux juges autorisés. ונגשו אל המ' peut aussi (nonobstant l'accentuation) faire partie du membre conditionnel : « et s'ils se présentent, etc., on les jugera. » L'élasticité de la syntaxe hébraïque permet même de considérer le verset entier comme conditionnel et subordonné aux deux suivants ; ainsi traduisent Mendelssohn et autres. Dans tous les cas, il paraît n'avoir que la valeur d'un préambule.

(1) Ce qui a lieu : d'après le verset précédent et le sens naturel, quand il y a plainte justifiée par suite d'un dommage ou préjudice quelconque ; selon la majorité des rabbins, si l'on a contrevenu à un précepte négatif (לאו ou ל"ת) dont la violation constituerait un acte *matériel* et ne serait pas passible d'une peine supérieure. Cette règle souffre quelques restrictions : *Voir* Maimonide, qui a donné un exposé complet sur la matière, dans son commentaire sur la Mischnah (*Makkôth*, III, 1) et dans son *Mischnéh-tôrah*, t. IV, *hilkh. Synh.* XVI s. — La flagellation ou le fouet, qu'on a confondu à tort avec la *fustigation* et la *bastonnade*, était un supplice fort usité chez les anciens et qui subsiste encore en Angleterre et en Russie, où l'on y ajoute une aggravation de cruauté devenue proverbiale. Chez nous il s'appelait מלקות (du chald. לקא, Talm. לקה, être frappé), se pratiquait, selon la tradition, avec un fouet armé de quatre lanières, et se composait de trois séries de coups, dont la première s'appliquait par devant et les deux autres par derrière. C'est à l'imitation de cette peine que plusieurs Israélites s'imposent, aujourd'hui encore, une flagellation volontaire la veille du Kippour (ע"ב, *Orach chayyim*, art. 607). — בן הכות, « fils du frapper », c.-à-d. *passible* de coups, car l'idée de filiation implique celle de dépendance ; cf. בן מות (I et II Sam.) et בני תמותה (Psaumes). La dénomination du cas *génitif* n'a pas d'autre origine. Gesenius, induit en erreur par une omission des *Concordances* de Buxtorf, ne connaît la forme בֶּן qu'avant le nom propre נון et Prov. XXX, 1 ; mais il oublie le présent verset et Jon. IV, 10.

(2) Complément probable des deux verbes, ainsi que l'exprime Mendelssohn, qui omet toutefois de remarquer que les prosodistes le rapportent au dernier seulement. Il en est de même du Talmud (tr. *Makk.* 23 *a*), qui traduit לפנין *par devant* et, contre toute vraisemblance, l'applique au coupable.

(3) Sens apparent et naturel : On frappera plus ou moins de coups selon la culpabilité, jamais plus de quarante. Sens traditionnel : On frappera

a tort. 2. Or, si le coupable a mérité la flagellation [1], le juge le fera coucher *par terre* et battre en sa présence [2], d'un nombre *de coups* proportionné à son délit. 3. Il lui *en* infligera quarante, sans plus [3]; autrement, en dépassant ce nombre on lui infligerait trop de coups, et ton frère serait avili à tes yeux [4]. 4.— Ne muselle point le bœuf pendant le dépiquage [5].

toujours le même nombre (modifiable seulement selon la constitution du patient), et ce nombre, devant être divisé en trois séries égales, sera toujours un multiple de 3; d'où il suit que le minimum est de trois coups, et le maximum de trente-neuf. Ce dernier nombre, contraire à la lettre du texte, est confirmé par l'historien Josèphe (*Archéol.* IV, 8) et par l'apôtre Paul (II Cor. XI, 24), qui se plaint ou se vante d'avoir été cinq fois flagellé, par les Juifs, « de 40 coups moins un. » Le Talmud trouve une allusion à ce nombre dans la construction במספר ארבעים, que reproduisent, dans le même but sans doute, le Pentateuque samaritain, les versions grecque, syriaque, arabe, et que les rabbins auraient pu joindre à la liste des versets amphibologiques (*V.* Gen. p. 276, n. 3, et Ex. p. 258, n. 2). Quoi qu'il en soit, la déduction talmudique est peu grammaticale, et, comme le démontre Heidenheim, la glose de Raschi au présent verset est en partie interpolée. On aurait trouvé, ce nous semble, un indice plus rationnel dans les mots לא יסיף : « on ne doit pas en infliger *plus* », donc on peut en infliger *moins;* or, dès qu'on le peut, on le doit, pour ne pas s'exposer à dépasser par erreur la limite de quarante.

(1) Toujours la miséricorde dans la justice, et toujours, comme *sup.* XXI, 23, le respect de l'image divine, même déchue. Au reste, ce passage même démontre que la flagellation n'avait rien d'infamant chez les Hébreux; cf. Mischn. tr. *Makk.* fin, et Talm. Jérus. *Hôraïôth*, III, 1. Ajoutons que les sanhédrins apportaient une foule d'adoucissements à cette peine corporelle, la seule, avec la peine de mort, que connaisse le droit mosaïco-talmudique. Les rabbins l'expriment (outre le nom de מלקות déjà cité) par la locution כופן את הארבעים, *éponger* (c.-à-d. absorber, recevoir) *les quarante* (coups); locution singulière, qui rappelle le verbe français non moins bizarre *Essuyer* des malheurs, des reproches, etc. Quelques-uns l'assimilent mal à propos à ספק, frapper. *V. Aroûkh*, v° ספג 2, et Bertinoro sur la Mischnah, *Zebhach.* VI, 5.

(5) On sait que l'extraction du grain se fait de deux manières : le battage, à l'aide du bâton ou du fléau; le dépiquage, à l'aide de chevaux ou de bœufs qui foulent les épis ou qu'on attelle à des chariots qui les triturent. C'est de ces deux derniers modes qu'il est question ici. Loi touchante, qui applique aux animaux un principe exactement semblable à celui que nous avons vu pour l'homme, *sup.* XXIII, 25, 26. Ce principe, le Talmud le généralise, eu égard aux premiers, sous le nom de נער בעלי קיים, et déjà

בְּדִישׁוֹ׃ ס ׃ כִּי־יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן
אֵין־לוֹ לֹא־תִהְיֶה אֵשֶׁת־הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר יִבְמָהּ
יָבֹא עָלֶיהָ וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ׃ 6 וְהָיָה הַבְּכוֹר
אֲשֶׁר תֵּלֵד יָקוּם עַל־שֵׁם אָחִיו הַמֵּת וְלֹא־יִמָּחֶה שְׁמוֹ
מִיִּשְׂרָאֵל׃ 7 וְאִם־לֹא יַחְפֹּץ הָאִישׁ לָקַחַת אֶת־יִבְמָתוֹ
וְעָלְתָה יִבְמָתוֹ הַשַּׁעֲרָה אֶל־הַזְּקֵנִים וְאָמְרָה מֵאֵן יְבָמִי

V. 5. לו לאשה, כ״ל לו־לאשה (?)

la loi fondamentale (Ex. xx, 10, cf. *ib.* xxiii, 5, 12; *sup.* xxii, 6, 10? etc.) l'avait indirectement proclamé. — Observons que ce verset devrait être séparé du précédent par un signe d'alinéa. Le Talmud (*Makkôth*, 13 b) explique à sa manière cette anomalie.

(1) Talmud : « Vivent ensemble, en même temps », c.-à-d. si l'un d'eux n'est pas né après la mort de l'autre. En effet, peu importe à l'esprit de la loi que les frères aient eu un même domicile ou non. *Voy.* toutefois le *Mischtaddél.*— Dans quel texte M. Cahen a-t-il trouvé ses « deux frères » ?

(2) « Sans *enfant* », c.-à-d. sans postérité quelconque, de cette femme ou d'une autre. (*Talm.*) Mendelssohn et Lœwenstein, en traduisant « fils », dérogent à la tradition sans aucune nécessité : c'est se montrer moins juifs que Luther, la Vulgate et les Septante, qui traduisent *enfants* et *postérité*. בן n'est que le singulier de בנים, qui signifie très-souvent « enfants » sans distinction de sexe. Obligé d'employer un mot indéterminé, Moïse met naturellement le masculin, comme Onqelos le terme correspondant בר. Si בן ne pouvait désigner qu'un garçon, le בן זכר de Jérémie (xx, 15) serait un pléonasme. *V.* le *Sépher ha-chinnoûkh*, art. 554.— « La veuve », litt. la femme du mort, alliance de mots qui répugne au goût français.

(3) *V.* Gen. xxxviii, 8 et note. Le lévirat est l'obligation matrimoniale imposée au *levir*, mot latin qui signifie Le frère du mari. Cette obligation, qui existait également chez d'autres peuples, et qui aujourd'hui encore, dit-on, est en vigueur chez les Tcherkesses, perd ici, comme on le verra 7 s., une partie de sa puissance. Sa première condition, c'est que le défunt n'ait laissé ni enfants ni petits-enfants (*Talm.*) ; autrement il n'y aurait plus lévirat, mais union incestueuse, prévue et punie Lév. xviii, 16 et xx, 21. — S'il y a plusieurs frères, l'obligation incombe naturellement à l'aîné, et, en cas d'absence ou de refus, successivement aux autres. Si ces derniers refusaient à leur tour, c'est encore l'aîné, comme principal obligé, qui aurait à se soumettre à la cérémonie décrite ci-après.

(4) Sens naturel : Il portera le même nom, ou bien : Il sera appelé son fils par une fiction légale et aura droit, par conséquent, à son héritage.

5. » Si des frères demeurent ensemble [1] et que l'un d'eux décède sans postérité [2], la veuve ne pourra se marier au dehors, à un étranger; c'est son beau-frère qui doit s'unir à elle. Il la prendra donc pour femme, exerçant le lévirat à son égard [3]. 6. Et le premier fils qu'elle enfantera, succédera au nom du frère mort [4], afin que ce nom ne périsse pas en Israël. 7. Que s'il déplaît à l'homme d'épouser sa belle-sœur [5], celle-ci montera au tribunal, par-devant les anciens, et dira :

Cette seconde explication est la plus plausible, témoin entre autres l'histoire de Ruth, dont nous ne voyons pas le fils s'appeler *Machlôn* comme le défunt, mais *Obhéd*. (*Extrait du* Biour ; cf. Nomb. XXVII, 4 s.) Observons toutefois que l'histoire de Ruth ne fait pas absolument preuve, puisqu'il n'y est question que d'un quasi-lévirat. De plus, dans la seconde hypothèse, et en vertu du droit successoral mosaïque, on doit supposer, ce semble, que בכור a ici une acception particulière : « le fils aîné » de la mère (le *levir* pouvant être marié et père avant le lévirat), lors même qu'il ne serait pas son premier-né ou פטר רחם; ou encore, « l'enfant premier-né », fût-ce une fille, si elle est enfant unique ou si les suivants sont également du sexe féminin. Néanmoins, il y aurait encore ici de graves difficultés, et plusieurs préféreront, avec Nachmanide, ne voir dans ce verset qu'une éventualité, une espérance : « Elle aura un fils, et dès lors l'héritage du défunt ne sortira pas de sa famille » (*V.* en effet Nomb. XXXVI). Mais si ce fils n'est pas le *premier-né* de la mère, est ce que le même résultat ne sera pas acquis ?... Le mieux serait donc peut-être d'en revenir à la première hypothèse : « Le premier garçon qu'elle aura recevra le nom du défunt, il sera considéré comme son représentant et son continuateur »; abstraction faite de l'héritage, qui, n'y eût-il que des filles, restera sinon dans la famille, au moins dans la tribu. — Ces difficultés n'existent pas dans le système talmudique (tr. *Yebham.* 24 *a*, rectifié par Maïmonide, *hilkh. Yibboum*, II, 6), qui traduit : « Ce sera l'aîné (des frères du défunt) qui remplacera son frère mort », comme nous l'avons dit note précédente; תלד ayant pour sujet sous-entendu « la mère du défunt. » Mais ce rapport est très-forcé, et אהיו seul est favorable à ce système. Ce mot manque, du reste, dans les Septante et la Vulgate.

(5) Si le mariage ne déplaît qu'à elle, la cérémonie du déchaussement paraît un contre-sens, l'exécution du lévirat une violence faite à la femme, sa non-exécution une violence faite à la loi. Les casuistes sont partagés sur cette question; *V.* Maïm. *l. c.* passim, et ע"ב, *Ébhen ha-ézer*, art. 165, etc. Il est certain que, dans nombre de cas, les rabbins ont égard aux répugnances de la femme (*V.* par ex. *Yebham.* 4 *a* et 111 *b*); mais, à défaut du mariage, ils imposent presque toujours le déchaussement. — « Celle-ci *montera* », terme consacré eu égard aux tribunaux, lors même qu'il ne s'agirait pas de ceux de la métropole. *V. sup.* XVII, 8, n. 2, et la note ci-après.

לֵאלֹהִים לְאַחְיוֹ שֵׁם בְּיִשְׂרָאֵל לֹא אָבָה יַבְּמִי׃ 8 וְקָרְאוּ־לוֹ
זִקְנֵי־עִירוֹ וְדִבְּרוּ אֵלָיו וְעָמַד וְאָמַר לֹא חָפַצְתִּי לְקַחְתָּהּ׃
9 וְנִגְּשָׁה יְבִמְתּוֹ אֵלָיו לְעֵינֵי הַזְּקֵנִים וְחָלְצָה נַעֲלוֹ מֵעַל
רַגְלוֹ וְיָרְקָה בְּפָנָיו וְעָנְתָה וְאָמְרָה כֹּה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ
אֲשֶׁר לֹא־יִבְנֶה אֶת־בֵּית אָחִיו׃ 10 וְנִקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל
בֵּית חֲלוּץ הַנָּעַל׃ ס 11 כִּי־יִנָּצוּ אֲנָשִׁים יַחְדָּו אִישׁ
וְאָחִיו וְקָרְבָה אֵשֶׁת הָאֶחָד לְהַצִּיל אֶת־אִישָׁהּ מִיַּד מַכֵּהוּ

(1) De sa ville à lui, naturellement les mêmes que les précédents. Toutefois cette juridiction n'est pas toujours de rigueur : *V.* ע״ב *l. c.* 168, § 1, et tr. *Synh.* 31 *b.* — « Ils l'interpelleront », pour s'assurer du fait et, au besoin, l'engager au lévirat. Selon le Talmud, pour lui conseiller le parti le plus convenable dans la circonstance. On conçoit, en effet, que, dans bien des cas, le lévirat peut avoir des inconvénients plus ou moins graves, et parfois le Talmud l'interdit formellement.

(2) Cf. Sept. et Talmud. Litt. « il *se lèvera* et dira », ou plutôt : « il se présentera, comparaîtra » devant le tribunal, en audience publique, tandis que l'interpellation précédente a eu lieu en audience privée, dans une sorte de huis-clos. עמד, dans le sens de « se lever », appartient à l'hébreu de la décadence ; Moïse aurait dit וקם. Mendelssohn et autres joignent cet hémistiche au verset suivant : « S'il se lève *ou* s'avance, et dit etc. ; *al.* s'il persiste à dire... » Cela n'est conforme ni aux accents, ni à la langue, ni même à l'hypothèse, puisqu'on a déjà posé en fait que l'homme refuse.

(3) « De *dessus* le pied », ce qui prouverait, contrairement à l'opinion commune, que la chaussure ordinaire tenait plus du soulier que de la sandale proprement dite. C'est toutefois cette dernière forme, ou à peu près, que la tradition a consacrée dans l'espèce, et déjà le Talmud nous apprend qu'on préférait le כרגל au מנעל (tr. *Yebham.* 102 *a*). — La chaussure lancée sur un objet était autrefois, à ce qu'il paraît (Ps. LX, 10), signe du droit d'usage et de possession. En la lui arrachant du pied, la veuve constate symboliquement que son beau-frère s'est dépouillé d'un droit qui était un devoir; à peu près comme, dans l'histoire de Ruth (IV, 7, 8), le goël se déchausse lui-même, parce qu'il renonce à un droit moins exclusif. — C'est ce détail caractéristique qui a valu le nom de CHALITSAH, *Déchaussement*, à la présente cérémonie, indispensable pour

« Mon beau-frère refuse de relever en Israël le nom de son frère, — il ne veut pas m'accorder le lévirat. » 8. Alors les anciens de sa ville [1] le manderont et l'interpelleront; et lui, debout, dira [2] : « Il ne me plaît point de l'épouser. » 9. Et sa belle-sœur s'avancera vers lui à la vue des anciens, lui ôtera sa chaussure du pied [3], crachera devant lui [4] et dira à haute voix : « Ainsi est traité l'homme qui ne veut pas édifier la maison de son frère! » 10. Et la sienne [5] sera surnommée, en Israël, LA MAISON DU DÉCHAUSSÉ.

11. » Si des individus ont querelle ensemble — un homme avec un autre [6] — et que la femme de l'un, intervenant pour soustraire son mari à celui qui le frappe,

dégager la veuve et lui permettre de se remarier. Aujourd'hui, en France du moins, le lévirat est impraticable pour l'homme marié, puisque la polygamie est interdite; il ne le serait pas pour le veuf ou le célibataire, car la loi autorise, rarement à la vérité, le mariage entre beau-frère et belle-sœur (*Code Napol.* art. 164). Néanmoins, il est depuis longtemps tombé en désuétude et remplacé, même hors de l'Europe, par la Chalitsah; cf. *Ébhen ha-ézer*, I, 10. On a maintes fois réclamé l'abolition de cette dernière. Ce serait là, selon nous, une réforme incompatible, sinon avec l'esprit de la présente loi (qui prévoit bien le *refus*, mais non l'*empêchement*), au moins avec le code talmudique, qui n'accorde la double dispense מעורה מחלילה ומיבום que dans des cas spéciaux et prévus. Cf. *sup.* note 5.

(4) Plus exactement peut-être : « lui crachera au visage », cf. Onqelos et Nomb. XII, 14; mais il suffit, selon le Talmud, qu'elle crache devant lui, et à la vue des juges. Or, le texte comporte également cette explication, בפני étant souvent synonyme de לפני. — La version d'Ibn-Ezra est curieuse : « *Dans son intérieur*, c.-à-d. dans la chaussure de l'homme. »

(5) Nous rapportons, par syllepse, l'affixe de שמו à בית : « le nom d'elle », c.-à-d. de sa maison à lui. Nous sommes peut-être seul de notre opinion; mais nous ne pouvons admettre qu'un *homme* s'appelle une *maison*.

(6) Cette addition n'est pas un pléonasme, comme on pourrait le croire; elle est motivée par l'indétermination du mot אנשים, qui n'étant pas le pluriel de איש *vir*, mais de אנוש *homo*, ne désigne pas avec assez de précision le sexe masculin.

וְשָׁלְחָה יָדָהּ וְהֶחֱזִיקָה בִּמְבֻשָׁיו׃ 12 וְקִצַּתָּה אֶת־כַּפָּהּ
לֹא תָחוּס עֵינֶךָ׃ ס 13 לֹא־יִהְיֶה לְךָ בְּכִיסְךָ אֶבֶן וָאָבֶן
גְּדוֹלָה וּקְטַנָּה׃ 14 לֹא־יִהְיֶה לְךָ בְּבֵיתְךָ אֵיפָה וָאֵיפָה
גְּדוֹלָה וּקְטַנָּה׃ 15 אֶבֶן שְׁלֵמָה וָצֶדֶק יִהְיֶה־לָּךְ אֵיפָה
שְׁלֵמָה וָצֶדֶק יִהְיֶה־לָּךְ לְמַעַן יַאֲרִיכוּ יָמֶיךָ עַל הָאֲדָמָה
אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ׃ 16 כִּי תוֹעֲבַת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
כָּל־עֹשֵׂה אֵלֶּה כֹּל עֹשֵׂה עָוֶל׃ פ

(1) L'hypothèse peut sembler bizarre et compliquée à plaisir; mais elle a été choisie à dessein. « Lors même que le coupable serait une femme, qu'elle n'aurait agi que pour défendre son époux, et que ce dernier serait le plus faible (מכהו), tu dois être sans pitié. » Ces sortes d'attentats, d'ailleurs, facilités par le costume oriental, n'étaient pas chose inouïe dans l'antiquité. Au témoignage de Scholz, on voit à Bonn (Prusse) un bas-relief grec représentant, comme épisode de la guerre de Troie, une femme furieuse aux prises avec un guerrier, et précisément dans l'attitude indiquée par Moïse.

(2) « Ton œil n'aura nul égard » pour elle, cf. XIX, 13, n. 1. Plusieurs passages du Talmud appliquent ce texte, comme d'autres qu'on a déjà vus (*ib.* 21, etc.), à la compensation pécuniaire, évaluée selon l'importance des dommages physiques et moraux énumérés par la Mischnah (*B. qammâ*, VIII, 1; cf. tr. *Niddah*, II, 1 : כל היד... תקון, également au figuré). Mais le Siphrê, et la Ghemara elle-même dans un autre endroit (*Synhéd.* ff. 73-74), ont une exégèse qui se rapproche davantage du sens littéral. Ce verset ne s'adresserait pas au juge, mais à tout homme en Israël. Cette femme ne commet pas seulement un acte cynique, mais une sorte d'assassinat, מכנת נפשות. Il est donc permis et même ordonné à chacun de lui soustraire sa victime, fût-ce au prix d'un des membres de l'agresseur (cf. Lév. XIX, 16, n. 1). Sans doute, il y avait provocation antérieure, mais non pas assez grave pour justifier une violence meurtrière.

(3) « Un poids et un (autre) poids »; c.-à-d. que le marchand ne doit pas avoir, par ex., un sicle plus grand ou plus lourd que l'étalon légal, pour ce qu'il achète, et un sicle inférieur pour ce qu'il vend. C'est de ce verset et du suivant que vient la locution proverbiale : Avoir deux poids et deux mesures. — אבן, propr. *pierre*, matière des poids chez les anciens,

porte la main *sur ce dernier* et le saisisse par les parties honteuses [1], 12. Tu lui couperas le poing, sans *lui* accorder aucune pitié [2].

13. » N'aie point dans ta bourse deux poids inégaux [3], un grand et un petit. 14. N'aie point dans ta maison deux mesures [4] inégales, une grande et une petite. 15. Des poids exacts et loyaux [5], des mesures exactes et loyales, doivent *seuls* être en ta possession, si tu veux avoir une longue existence [6] dans le pays que l'Éternel ton Dieu te donne. 16. Car l'Éternel ton Dieu a en horreur quiconque agit ainsi, — quiconque fait une chose déloyale [7].

et que la Bible, par catachrèse, applique ailleurs quelquefois à des poids métalliques. Les marchands portaient ces pierres dans une bourse-ceinture ou un sachet (כיס), usage qui subsiste encore dans l'Orient; on les nommait par cette raison אבני כיס (Prov. XVI, 11, cf. *ib.* XI, 1 et Mich. VI, 11). Les plus grandes restaient dans la boutique, ainsi que les mesures de capacité dont il va être question.

(4) « Éphah », nom de la principale mesure de capacité; peut s'étendre, par antonomase, à une mesure quelconque. Cf. Amos, VIII, 5 et *V.* les notes Lév. XIX, 35, 36.

(5) Il faut remarquer ici : 1° le masculin יהיה *après* son sujet féminin (sens impersonnel : *il y aura*); 2° l'accouplement de l'adjectif שלמה avec le substantif צדק, probablement parce que l'adjectif tiré de ce dernier, צדיקה, s'appliquerait mal à une chose (cf. *sup.* p. 50, n. 2); 3° la synonymie de ces deux mots, mal comprise et par Raschbam, et par le Biour qui le critique. Selon ce dernier, il s'agit de poids et de mesures qui ne soient *inférieurs*, ni en volume, ni en densité, à l'étalon normal; mais la fraude, on vient de le voir, peut aussi bien résulter de poids ou de mesures *supérieurs*. Il n'y a là, croyons-nous, qu'une différence oratoire, שלמה se rapportant à la qualité de l'objet, et צדק à la probité du marchand qui l'emploie.

(6) Sens politique, comme partout. La fraude commerciale, la déloyauté dans les transactions, peuvent accroître la prospérité, même la longévité de l'individu; mais elles compromettent infailliblement et ruinent tôt ou tard l'État qui les tolère ou les encourage. — C'est ici le seul endroit, dit la Massôrah, où se trouve יאריכן. Buxtorf l'omet (*Concord.* v° ארך) et écrit à tort יאריכן, cf. *ib.* v° יום.

(7) Membre ajouté pour généraliser le principe (*Ibn-Ez.*), ou pour lever l'équivoque du membre précédent, qui se rapporte grammaticalement au v. 15, mais en réalité aux vv. 13 et 14.

* 17 וְזָכַרְתָּ אֶת אֲשֶׁר־עָשָׂה לְךָ עֲמָלֵק בַּדֶּרֶךְ בְּצֵאתְכֶם
מִמִּצְרָיִם: 18 אֲשֶׁר קָרְךָ בַּדֶּרֶךְ וַיְזַנֵּב בְּךָ כָּל־הַנֶּחֱשָׁלִים
אַחֲרֶיךָ וְאַתָּה עָיֵף וְיָגֵעַ וְלֹא יָרֵא אֱלֹהִים: 19 וְהָיָה בְּהָנִיחַ
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ ׀ לְךָ מִכָּל־אֹיְבֶיךָ מִסָּבִיב בָּאָרֶץ אֲשֶׁר־
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה לְרִשְׁתָּהּ תִּמְחֶה אֶת־זֵכֶר
עֲמָלֵק מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם לֹא תִּשְׁכָּח: פ

סדר ז׳ · כי תבוא

כו — 1 וְהָיָה כִּי־תָבוֹא אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה וִירִשְׁתָּהּ וְיָשַׁבְתָּ בָּהּ: 2 וְלָקַחְתָּ מֵרֵאשִׁית ׀

* מפסיר V. 19. אשר־ה׳, כ״פ אשר ה״

(1) *V.* Ex. XVII, 8 s., où le récit de cette agression se termine par la même recommandation de guerre à outrance.

(2) זנב, de זנב *queue*, paraît signifier Attaquer par derrière, prendre en queue, harceler; cf. Jos. X, 19. נחשלים est un mot unique, que nous traduisons par conjecture et d'après Onqelos. On l'explique ordinairement comme נכשלים, permutation rare et peut-être sans exemple; ou comme נהלשים, ce qui fait redite avec עיף ויגע et, de plus, se concilie mal avec le complément אחריך. D'après le chaldaïque חשל = מסוצץ (Dan. II, 40), nous expliquerions volontiers : *éparpillés, épars*. — Au surplus, ce détail ne figure pas dans l'Exode.

(3) Par suite de la marche, et probablement aussi du manque d'eau dont parle l'Exode au même chapitre. L'agression des Amalécites avait donc un caractère particulier de lâcheté et de perfidie; c'est ce caractère odieux que paraît stigmatiser la fin du verset, et qui explique aussi l'anathème séculaire, le *delenda Carthago*, infligé ici à la race d'Amaléq. — יראה est nécessairement au passé, troisième personne; non pas seulement, comme dit le Biour, parce que le participe exigerait l'état construit יָרֵא, mais parce qu'il exigerait en outre ואיננו au lieu de ולא. Supposer, comme le fait un traducteur moderne, que cette fin pourrait se rapporter aux Israélites et qu'ainsi l'entend Onqelos; c'est calomnier Onqelos et nos pères; c'est faire preuve d'une rare ignorance grammaticale; enfin, c'est remplacer l'ordre logique des idées par leur incohérence.

* 17. » Souviens-toi de ce que t'a fait Amalêq [1], lors de votre voyage, au sortir de l'Égypte; 18. Comme il t'a surpris chemin faisant, et a chargé en queue tous les traînards [2] sur tes derrières. Tu étais alors fatigué, à bout de forces [3], et lui ne craignait pas Dieu. 19. Eh bien! lorsque l'Éternel ton Dieu t'aura débarrassé de tous tes ennemis d'alentour, dans le pays qu'il te donne en héritage pour le posséder, — tu effaceras *tout* vestige [4] d'Amalèq sous le ciel; ne *l'*oublie point [5]!

Section VII : Ki-Thâbhô.

** Ch. XXVI, 1. » Or, quand tu seras arrivé dans le pays que l'Éternel ton Dieu te donne en héritage, quand tu en auras pris possession et y seras établi [6], 2. Tu pren-

* Maphtir. ** 1re Paraschah.

(1) זכר se rapporte aux vestiges matériels, c.-à-d. aux individus composant ce peuple ou ses débris; mais non au *souvenir* proprement dit, puisque Amalêq a reçu, dans la Bible même, l'immortalité de la honte. L'anéantissement matériel, commencé par Saül (I Sam. xv) et continué par David (*ib.* xxx, 17), paraît avoir été consommé sous le règne d'Ézéchias (I Chr. iv, 42, 43); la perpétuité du souvenir est consacrée, dans la Synagogue, par la lecture de ce paragraphe et de celui de l'Exode, non-seulement à leur date sabbatique, mais encore à des époques spéciales. *V.* Ex. p. 164, n. 2, et p. 542, n. 1. — Le Talmud (*B. bathr.* 21 *b*, d'après I Rois, xi, 16) cite un quiproquo légendaire assez remarquable à propos de ce זכר, que Joab aurait lu זְכַר (état construit de זֵכֶר). Il résulte de cette anecdote, non, comme on l'a dit, que les points-voyelles étaient inconnus des Talmudistes, mais qu'à tout le moins, de l'aveu du Talmud, ils n'existaient pas encore à l'époque de David.

(2) Suppl. d'exécuter cette loi. D'après Ibn-Ezra et le Talmud, ce mot ne serait qu'une variante du premier verbe : זכור, lequel signifierait « mentionner expressément » (cf. p. 189, n. 5), et c'est en conformité de cet ordre que la Synagogue a institué les lectures spéciales sus-indiquées. Le but de cette commémoration n'est pas tant de nous rappeler un peuple mort depuis longtemps, que de nous inviter à reconnaître, dans l'épisode où il a joué un si triste rôle, une nouvelle preuve de la protection divine à notre égard.

(3) Ainsi, seulement après la conquête et le partage du pays. (*Raschi;* cf. Talm. *Qiddousch.* 37 *b*, et Nomb. p. 205, n. 5.) Toutefois, cette époque, remarque Ibn-Ezra, est encore bien antérieure à celle qui vient d'être indiquée ci-dessus : בהניח ה' וגו'.

כָּל־פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תָּבִיא מֵאַרְצְךָ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
נֹתֵן לָךְ וְשַׂמְתָּ בַטֶּנֶא וְהָלַכְתָּ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם: 3 וּבָאתָ אֶל־הַכֹּהֵן אֲשֶׁר
יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְאָמַרְתָּ אֵלָיו הִגַּדְתִּי הַיּוֹם לַיהוָה
אֱלֹהֶיךָ כִּי־בָאתִי אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְהוָה לַאֲבֹתֵינוּ
לָתֶת לָנוּ: 4 וְלָקַח הַכֹּהֵן הַטֶּנֶא מִיָּדֶךָ וְהִנִּיחוֹ לִפְנֵי
מִזְבַּח יְהוָה אֱלֹהֶיךָ: 5 וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי וַיֵּרֶד מִצְרַיְמָה וַיָּגָר שָׁם בִּמְתֵי מְעָט
וַיְהִי־שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עָצוּם וָרָב: 6 וַיָּרֵעוּ אֹתָנוּ הַמִּצְרִים

(1) C.-à-d. des principaux végétaux, énumérés *sup.* VIII, 8. L'inspection du texte n'indique pas clairement si l'offrande des prémices doit avoir lieu périodiquement ou seulement une fois pour toutes, et cela après l'occupation définitive de la Palestine, comme témoignage de reconnaissance envers le céleste Auteur de ce bienfait. L'aspect du v. 1, certains détails des vv. 3 et 10, sembleraient favoriser cette dernière hypothèse. Mais la forme absolue des prescriptions de l'Exode (XXIII, 19, XXXIV, 26), et l'affectation des prémices, comme redevance régulière, à la famille sacerdotale (Nomb. XVIII, 13), confirment le témoignage de la Tradition, qui fait de ces offrandes une obligation permanente, *annuelle*, et en fixe l'époque à partir de la Pentecôte, d'après l'Ex. XXIII, 16. *V.* Néh. X, 36; Mischn., tr. *Bikkour.* I, 3, etc. Quant à la quotité des prémices à offrir, le texte la laisse indéterminée, et les rabbins ne paraissent pas d'accord : tandis que d'une part (*ib.* II, 2; *Péah*, I, 1) ils semblent n'imposer aucun chiffre, de l'autre (Talm. babyl. *Choullin*, 137 *b*; jérus. *Bikkour.* III, 1), ils en fixent le minimum au soixantième de la récolte comme pour la teroumah. L. Heller, dans le תו״ט, essaie d'aplanir ce désaccord.

(2) Au sanctuaire central : *sup.* XII, 5 s. et *passim*.

(3) Cette expression et l'emploi du singulier sembleraient indiquer le *grand-pontife;* cf. XVII, 9 et XIX, 17. Mais il résulte de plusieurs passages cités *sup.* II. 1 que la redevance est commune à tous les prêtres, et notre texte veut simplement dire qu'elle ne doit être présentée qu'à un de ceux qui se trouvent de service en ce moment. Cf. Éz. XLIV, 30 : לכהנים.

(4) Le Dieu dont tu es le ministre. — Il a tenu parole, je viens à mon tour lui offrir les primeurs du sol dont je lui dois la possession.

(5) Cf. *sup.* XXV, 9. Selon d'autres : Tu reprendras la parole, ou encore :

dras des prémices de tous les fruits [4] de la terre, — récoltés par toi dans le pays que l'Éternel ton Dieu t'aura donné, — et tu *les* mettras dans une corbeille; et tu te rendras à l'endroit [2] que l'Éternel ton Dieu aura choisi pour y faire régner son nom. 3. Tu te présenteras au pontife qui sera alors *en fonctions* [3], et lui diras : « Je viens reconnaître en ce jour, devant l'Éternel ton Dieu [4], que je suis installé dans le pays que l'Éternel avait juré à nos pères de nous donner. » 4. Alors le pontife recevra la corbeille de ta main, et la déposera devant l'autel de l'Éternel ton Dieu; 5. Et tu diras à haute voix [5] devant l'Éternel ton Dieu : « Enfant d'Aram, mon père était errant [6]; il descendit en Égypte, y vécut étranger, peu nombreux *d'abord* [7], puis y devint une nation considérable, puissante et nombreuse. 6. Alors les Égyptiens nous traitèrent iniquement [8], nous opprimèrent, nous im-

Tu répondras (au pontife, te demandant ce que tu apportes là). Cette dernière version est la moins vraisemblable. *Voir*, du reste, *inf.* 10, note.

(6) Texte obscur. La plupart des anciens interprètes expliquent : « Un Araméen (*Syrien* de Mésopotamie, Laban) voulut perdre *ou* ruiner mon père », et tel paraît être le système des accents. Mais אבד au qal n'a jamais le sens actif, et les incises suivantes n'ont d'ailleurs aucun rapport avec les persécutions de Laban. Cette dernière objection s'adresse également à Heidenheim, qui s'efforce de sauver la grammaire en rapportant אבד à la voix *poél*, voix transitive, mais rare et douteuse. Quelques-uns appliquent אבי à Abraham, ce qui s'accorde également assez mal avec la suite du verset. Pour nous, nous rapportons la phrase entière à Jacob, et nous expliquons ארמי *originaire d'Aram* ou *issu d'un Araméen*, c.-à-d. d'Abraham. On remarquera, du reste, que notre version est combinée de manière à se concilier, à la rigueur, avec l'accentuation.

(7) On dénature généralement la fine nuance de במתי מעט, qui ne veut pas dire AVEC une petite famille, mais EN une petite famille, parce que le père lui-même fait partie de cette famille, ou plutôt parce que ce *père*, expression collective, représente *Jacob et les siens* comme premier noyau du peuple sorti d'Égypte. C'est par la même raison qu'on ajoute : « *Il y devint* (non *ils y devinrent*) une nation etc. » Ainsi : Il y séjourna formant un faible groupe, une poignée d'hommes, et bientôt il formait un peuple. Ou, comme dit la vieille bible de Genève en son naïf langage : « Et fut là estranger en petit nombre de gens, et là devint en grande gent, forte et *peupleuse*. »

(8) Cf. Nomb. xx, 15. De la comparaison des deux passages, portant

וַיְעַנּוּנוּ וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבֹדָה קָשָׁה׃ 7 וַנִּצְעַק אֶל־יְהוָה
אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֶת־קֹלֵנוּ וַיַּרְא אֶת־עָנְיֵנוּ
וְאֶת־עֲמָלֵנוּ וְאֶת־לַחֲצֵנוּ׃ 8 וַיּוֹצִאֵנוּ יְהוָה מִמִּצְרַיִם בְּיָד
חֲזָקָה וּבִזְרֹעַ נְטוּיָה וּבְמֹרָא גָּדֹל וּבְאֹתוֹת וּבְמֹפְתִים׃
9 וַיְבִאֵנוּ אֶל־הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֶּן־לָנוּ אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת
אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ׃ 10 וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת־
רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר־נָתַתָּה לִּי יְהוָה וְהִנַּחְתּוֹ
לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ׃
11 וְשָׂמַחְתָּ בְּכָל־הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן־לְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
וּלְבֵיתֶךָ אַתָּה וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבֶּךָ׃ ס * 12 כִּי

* שני .V. 11. בכל, כ״מ בכל, וטעות הוא

l'un לנו, l'autre אתנו, Heidenheim infère une différence radicale dans le sens de וירעו, qu'il traduit ici : traiter en méchants, suspecter. *V.* son édition de la Haggadah de Pâque, où il reproduit, sans le savoir, la pensée intégrale du Méiri dans son commentaire sur *Abhôth*, éd. Stern, f. 27 *a*. Or, cette idée cadre fort bien avec ladite Haggadah, mais est peu naturelle au fond, et démentie d'ailleurs par plusieurs passages où le même verbe a, comme ici, un complément direct avec le sens de *faire du mal ;* par ex. Nomb. xvi, 15, 1 Sam. xxv, 34. Il en est de ce verbe comme de son opposé היטיב et de leur équivalent commun גמל, qui régissent indifféremment le datif et l'accusatif.

(1) On peut rendre aussi עניני par *notre humiliation*, et לחצנו par *notre oppression* (Ex. iii, 9).

(2) « Et par une grande terreur. » Cf. *sup.* iv, 34, et *ib.* n. 7.

(3) De ce passage combiné avec le v. 4, il résulte, selon le Talmud et Raschi, que la corbeille, après avoir été déposée par le prêtre, est reprise par l'offrant, qui la dépose ensuite lui-même après le discours qu'on vient de lire. Selon le Biour, il n'y a qu'un seul dépôt, celui que mentionne le présent verset (et qui signifierait : *tu feras déposer*) ; la mention du v. 4 serait anticipée, et וענית ואמרת (v. 5) au futur antérieur. On pourrait modifier cette explication par la méthode, souvent heureuse, du כלל ופרט. Les versets 3 et 4 exprimeraient succinctement les faits que développe en

posèrent un dur servage. 7. Nous implorâmes l'Éternel, Dieu de nos pères; et l'Éternel entendit notre plainte, il considéra notre misère, notre labeur, notre détresse [1], 8. Et il nous fit sortir de l'Égypte avec une main puissante et un bras étendu, en imprimant la terreur [2], en opérant signes et prodiges; 9. Et il nous introduisit dans cette contrée, et il nous fit présent de cette terre, — une terre où ruissellent le lait et le miel. 10. Or, maintenant j'apporte *en hommage* les premiers fruits de cette terre dont tu m'as fait présent, Seigneur! » — Tu les déposeras alors [3] devant l'Éternel ton Dieu, et tu te prosterneras devant lui. 11. Et tu te délecteras de tous les biens [4] que l'Éternel ton Dieu aura donnés à toi et à ta famille; tu *en jouiras* avec le Lévite [5], et avec l'étranger qui est dans ton pays.

sous-ordre la tirade 5-10. Il en résulterait que le petit discours du v. 3 n'est qu'un résumé, et nous éviterions ainsi une redite que rien ne motive. — Le suffixe de והנחתו est une sorte de neutre (= *cela*). On peut aussi le rapporter, soit à טנא du v. 4, soit à פרי de celui-ci.

(4) De toutes ces productions dont tu auras offert les prémices à Dieu. (*Biour.*) Ces prémices étaient consommées par les prêtres, exclusivement dans la métropole. (*Talm.*, d'après les textes *sup.* XII, 6 et 17.) — ושמחת, d'après l'indication de l'hémistiche suivant, doit exprimer plus que la simple *joie*, plutôt la *jouissance* effective; et c'est en ce sens que nous le traduisons.

(5) Tu associeras à cette jouissance le Lévite et l'étranger. Tel est le sens naturel, confirmé par les analogies *sup.* XII, 7, 12, XVI, 11, 14, etc. Selon les rabbins, le Lévite et l'étranger (prosélyte) sont également tenus, le cas échéant, d'offrir leurs prémices; seulement, le second ne prononce pas l'allocution ou les allocutions, parce qu'elles doivent être textuelles, et que אבתינו (*nos pères*, v. 3) serait un non-sens dans sa bouche. Il en serait de même, ce nous semble, de toute la tirade 5-10. Nous ajoutons que la teneur du v. 1 semble aussi contraire à l'opinion rabbinique : le Lévite n'a pas de נחלה proprement dite (Nomb. XVIII, 23; *sup.* XII, 12, etc.), et l'étranger encore moins. Cette doctrine peut donc avoir une valeur traditionnelle, mais non exégétique : אם לדין יש תשובה. — L'offrande des prémices, pendant la période du second temple, se faisait processionnellement et avec une pompe extraordinaire, dont la Mischnah (*Bikkour.* III) nous a conservé l'émouvant souvenir. Par leur but et leur cérémonial, ces fêtes rappellent assez bien les célèbres *théories* grecques, décrites avec tant de charme dans le *Voyage d'Anacharsis*, ch. LXXVI.

תְּכַלֶּה לַעְשֵׂר אֶת־כָּל־מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁת
שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר וְנָתַתָּה לַלֵּוִי לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה וְאָכְלוּ
בִשְׁעָרֶיךָ וְשָׂבֵעוּ: 13 וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בִּעַרְתִּי
הַקֹּדֶשׁ מִן־הַבַּיִת וְגַם נְתַתִּיו לַלֵּוִי וְלַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה
כְּכָל־מִצְוָתְךָ אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי לֹא־עָבַרְתִּי מִמִּצְוֹתֶיךָ וְלֹא
שָׁכָחְתִּי: 14 לֹא־אָכַלְתִּי בְאֹנִי מִמֶּנּוּ וְלֹא־בִעַרְתִּי מִמֶּנּוּ

V. 12. לעשר, מעשר, כל״ל ש דגוש

(¹) « De dîmer. » לַעְשֵׂר pour להעשר, hiph'il contracté; ou mieux pour לְעַשֵּׂר, pîêl avec métathèse du scheva, comme בהשמה, Lév. p. 371, n 3; cf. בעשר, Néh. x, 39.

(²) Vers la fin de chaque troisième année (c.-à-d. de la troisième et de la sixième) de la période sabbatique ou de sept ans, la septième année étant celle de la *schemittah* (*sup.* xv). Or, après trois ans, toutes les redevances agricoles doivent se trouver acquittées ou du moins réservées, et la déclaration exigée ci-après doit se faire dès la première fête de la quatrième année; non précisément la veille de Pâque, comme dit Raschi, mais la veille du dernier jour de Pâque (Mischn. *Maas. schéni*, V, 10). C'est pour cela, sans doute, qu'Él. Mizrachi explique בשנה = שבשנה, « ton revenu *de* la troisième année. » — Cette dernière est nommée ici « l'année de la dîme », c.-à-d. de la dîme des pauvres, qui n'a lieu qu'alors (*Ibn-Ez.* et *Raschb.*, cf. *inf.* n. 4); ou peut-être, collectivement, « l'année des dîmes », c.-à-d. où se fait la liquidation des dîmes, où elles doivent toutes avoir été acquittées.

(³) Soit à la fête de Pâque (note précédente), soit, selon d'autres, à l'occasion de l'apport de la dîme seconde de cette année (*Luzz.*, cf. xiv, 22 s.), ou à l'occasion et à la suite de la déclaration précédente (*Herxh.*, cf. *sup.* 5 s.). L'opinion de Luzzatto, motivée et développée dans le *Mischtaddél*, est favorisée par le texte, mais sciemment contraire au Talmud; celle de M. Herxheimer, arbitraire et sans base, est contraire à l'un comme à l'autre. — En imposant cette déclaration solennelle, la pensée du Législateur est d'obliger moralement les propriétaires terriens d'acquitter toutes les redevances indispensables à l'entretien des classes non propriétaires, prêtres, Lévites, nécessiteux. Comme ces prestations seraient difficiles à constater et sont, avant tout, affaire de conscience, Moïse n'admet pas qu'un Israélite osât se présenter dans le temple du Seigneur, affirmer publiquement qu'il a satisfait à sa loi et lui demander en échange ses bénédictions (v. 15), s'il n'avait effectivement accompli tous ses devoirs.

*12. » Quand tu auras achevé de prélever [1] les diverses dîmes de ton revenu, dans la troisième année [2], année de la *dernière* dîme; quand tu auras donné *leur dû* au Lévite, à l'étranger, à l'orphelin et à la veuve, afin qu'ils aient à manger dans tes villes et se rassasient, 13. Tu feras cette déclaration [3] devant l'Éternel ton Dieu : « J'ai fait disparaître de chez moi les choses saintes [4], et je les ai attribuées au Lévite, à l'étranger, à l'orphelin et à la veuve, exactement selon l'ordre que tu m'as donné; je n'ai transgressé *aucun* de tes préceptes, je n'*en* ai omis *aucun*. 14. De ces *choses saintes*, je n'ai rien consommé pendant mon deuil [5], rien prélevé en état d'impureté [6], rien employé en

* 2me Paraschah.

(1) « La sainteté », tout ce qui est saint, c.-à-d. les dîmes et offrandes que je dois à autrui ou dont je ne puis disposer moi-même que sous certaines conditions. Ce dernier cas renferme la *seconde dîme* (מעשר שני) et les *fruits de 4me année* (נטע רבעי), que le propriétaire doit consommer à Jérusalem en nature ou en valeur pécuniaire. Les offrandes dues à autrui comprennent principalement : les *prémices* (בכורים) et l'*offrande majeure* (תרומה גדולה, 1/50 du produit) attribuées aux prêtres; la *dîme* proprement dite ou *première* (מעשר ראשון) afférente aux Lévites, et la *dîme des pauvres* (מעשר עני), dont la destination s'explique d'elle-même. Toutes les redevances de cette catégorie sont annuelles, sauf la dernière qui est triennale (*sup.* XIV, 28), et qui remplace la dîme seconde. De plus, elles sont toutes indiquées par ce verset, si l'on considère que le nom de « Lévite », dans son acception la plus étendue, comprend aussi les prêtres.

(2) Le *deuil* mosaïco-talmudique, תקנות דאורייתא, c'est l'intervalle qui s'étend depuis le moment du décès jusqu'à la nuit; les rabbins y ont ajouté la nuit suivante et tout le temps qui s'écoule jusqu'à la sépulture. Dans cet intervalle, le laïque ou autres ne peuvent consommer les « saintetés » qui leur appartiennent, parce qu'ils ne peuvent y apporter les dispositions religieuses ni le recueillement nécessaires. Cette défense (qui toutefois, selon le Talmud, ne s'applique pas à la teroumah) ne se trouve pas ailleurs, du moins textuellement, non plus que les suivantes; mais en faisant dire à l'Israélite : « Je n'ai pas fait telle chose », le Législateur lui apprend indirectement ce qu'il ne doit pas faire.

(6) Impureté légale de l'offrant ou de l'offrande. (*Siphré* h. l.; tr. *Yebham.* 73 *b.*) *V.* note suivante.

בְּטֻמְאָה וְלֹא־נָתַתִּי מִמֶּנּוּ לְמֵת שָׁמַעְתִּי בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהָי
עָשִׂיתִי כְּכֹל אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי : 15 הַשְׁקִיפָה מִמְּעוֹן קָדְשְׁךָ
מִן־הַשָּׁמַיִם וּבָרֵךְ אֶת־עַמְּךָ אֶת־יִשְׂרָאֵל וְאֵת הָאֲדָמָה
אֲשֶׁר נָתַתָּה לָּנוּ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לַאֲבֹתֵינוּ אֶרֶץ זָבַת
חָלָב וּדְבָשׁ : ס * 16 הַיּוֹם הַזֶּה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מְצַוְּךָ
לַעֲשׂוֹת אֶת־הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאֶת־הַמִּשְׁפָּטִים וְשָׁמַרְתָּ
וַעֲשִׂיתָ אוֹתָם בְּכָל־לְבָבְךָ וּבְכָל־נַפְשֶׁךָ : 17 אֶת־יְהוָה
הֶאֱמַרְתָּ הַיּוֹם לִהְיוֹת לְךָ לֵאלֹהִים וְלָלֶכֶת בִּדְרָכָיו

* שלישי

(1) On ne doit pas, enseigne le Talmud, appliquer même indirectement la dîme seconde, c.-à-d. son produit en argent, à des usages funéraires, tels qu'achat de bière ou de linceul. C'est ce que la Vulgate, cette fois excellente Pharisienne, exprime très-bien en disant : *Nec expendi ex his quidquam in re funebri*. Au reste, les trois versets et notamment les trois incises qu'on vient de lire sont d'une singulière obscurité, que les meilleurs exégètes ont mal dissipée jusqu'ici. On n'est d'accord ni sur le sujet ni sur l'objet de ces diverses prescriptions implicites, allusions à des lois perdues ou à des usages oubliés. Dans cette incertitude, nous nous en sommes tenu au système talmudique, qui n'est pas pire que les autres, et qui a pour lui l'autorité de la tradition. A la vérité, il n'y aurait pas unité de sujet (objection de Luzzatto, qui applique tous ces faits à la *dîme seconde*); mais tous se rapportent à קדש (v. 13), qui, étant une expression collective, est susceptible de diverses applications. La principale difficulté, selon nous, est dans le בערתי du présent verset, qui semble impropre et, dans tous les cas, autrement nuancé qu'au v. 13; mais cette difficulté est commune à tous les systèmes.

(2) C.-à-d. continue à les bénir, ou plutôt à *le* bénir, car c'est au fond un *hendiadys* : la bénédiction du pays est contenue dans celle du peuple. Le Biour remarque que l'Israélite ne prie pas pour lui seul, mais pour tous ses concitoyens. Cet esprit élevé et charitable est celui de toutes les prières de la Synagogue en général. — Pour la fin de ce verset, nous adoptons le système de l'accentuation, qui est d'une parfaite justesse, bien qu'à première vue le disjonctif *athnach* pût sembler mieux convenir à לאבתינו qu'à לנו. Le vrai sens est évidemment celui-ci : (Bénis-la, dis-je,) comme u l'as promis, (en en faisant) une terre ruisselante etc. Aussi croyons-

l'honneur d'un mort[4]; docile à la voix de l'Éternel mon Dieu, je me suis entièrement conformé à tes prescriptions. 15. Jette un regard *favorable* du haut des cieux, ta sainte demeure, et bénis ton peuple Israël et la terre que tu nous as donnée[2], *la faisant* telle que tu l'as juré à nos pères, — une terre ruisselante de lait et de miel ! »

* 16. » En ce jour[5], l'Éternel ton Dieu te recommande d'exécuter ces *diverses* lois et ces statuts; tu t'appliqueras donc à les observer[4] de tout ton cœur et de toute ton âme. 17. Tu as glorifié[5] aujourd'hui l'Éternel, *en t'engageant* à l'adopter pour ton Dieu, à marcher

* 3me Paraschah.

nous que Mendelssohn et autres ne devaient pas écrire fließt, mais fließe, ou fließen soll. *V. sup.* VI, 3 et note. Nachmanide fait directement, ici et là, de ארץ וג', le complément du verbe qui précède. Cette promesse, ajoute-t-il, n'a pas été faite textuellement aux patriarches, mais cela revient au même, puisque la Palestine était, de leur temps déjà, un pays fertile; d'ailleurs, Moïse entend peut-être, par les « pères », la génération sortie de l'Égypte. *V.* en effet Ex. III, 8, 17, etc.

(3) Ce paragraphe est une conclusion. Le sublime vieillard a terminé la série des principaux devoirs qu'il voulait enseigner ou rappeler aux Hébreux; devoirs dont l'exposé commence, à proprement dire, avec le ch. XII, et dont les sept chapitres précédents — lois générales, avertissements, prophéties — ne formaient que l'introduction et la base. Il veut maintenant faire ressortir le caractère obligatoire de ces instructions en les rapportant à leur véritable Auteur : « Tous ces préceptes que je vous ai donnés jusqu'ici, c'est Dieu même qui vous les impose; je n'ai été que son humble interprète (v. 16). Ils sont d'ailleurs la conséquence de votre pacte mutuel, qui stipule de votre part l'obéissance, la protection de la sienne » (17-19).

(4) Les prosodistes font de אותם le complément des deux verbes à la fois. Il est plus conforme à l'esprit de la langue d'iseler ושמרת, comme nous l'avons fait.

(5) La racine אמר, comme l'attestent plusieurs dérivés indépendamment de ce passage, a eu pour sens primitif : Placer haut, mettre en relief, en évidence (cf. התאמר, Ps. XCIV, 4; אמיר, l'arabe *émir*...), et n'a signifié que par extension *dire*, c.-à-d. mettre sa pensée en évidence. *V.* Gesenius *h. v.*, qui toutefois traduit ici autrement que nous. L'exégèse que nous adoptons, avec Ibn-Djanach, Ibn-Ezra, Sforno, est aussi à peu près celle du Talmud (*Berakh.* 6 *a*, etc.) et des anciennes versions; elle nous paraît la plus simple quant au mot hébreu et la plus satisfaisante quant au contexte, qui au surplus n'est pas net.

וְלִשְׁמֹר חֻקָּיו וּמִצְוֹתָיו וּמִשְׁפָּטָיו וְלִשְׁמֹעַ בְּקֹלוֹ׃ 18 וַיהוָה
הֶאֱמִירְךָ הַיּוֹם לִהְיוֹת לוֹ לְעַם סְגֻלָּה כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר־לָךְ
וְלִשְׁמֹר כָּל־מִצְוֹתָיו׃ 19 וּלְתִתְּךָ עֶלְיוֹן עַל כָּל־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר
עָשָׂה לְתְהִלָּה וּלְשֵׁם וּלְתִפְאָרֶת וְלִהְיֹתְךָ עַם־קָדֹשׁ לַיהוָה
אֱלֹהֶיךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֵּר׃ פ

כז — * 1 וַיְצַו מֹשֶׁה וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת־הָעָם לֵאמֹר שָׁמֹר
אֶת־כָּל־הַמִּצְוָה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם׃ 2 וְהָיָה
בַּיּוֹם אֲשֶׁר תַּעַבְרוּ אֶת־הַיַּרְדֵּן אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וַהֲקִמֹתָ לְךָ אֲבָנִים גְּדֹלוֹת וְשַׂדְתָּ אֹתָם
בַּשִּׂיד׃ 3 וְכָתַבְתָּ עֲלֵיהֶן אֶת־כָּל־דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת

* רביעי. v. 19. ולתתך, כ״ל ולתתך — על כל־, כ״ל על־כל־

(1) Propr. sa *voix*, ce qui ressemblerait trop au *voies* qui précède.

(2) « Ce même jour »; expression qui évidemment, ainsi que le היום du verset précédent, doit s'entendre avec une certaine latitude. Ce sens emphatique revient plusieurs fois dans le Deutéronome.

(3) Ex. XIX, 5, à la veille du Décalogue. Cf. *sup.* IV, 20, VII, 6, etc.

(4) Obéir à la parole de Dieu même n'est pas seulement une obligation pour nous, c'est un honneur et un privilége. Le premier point de vue est celui du verset précédent; le second est celui du présent verset. La répétition de לשמר מצותיו n'est donc pas seulement logique, elle est sublime. Cf. *sup.* IV, 5-8.

(5) Exod. *l. c.* 6, et *passim.* La *gloire* et la *supériorité* d'Israël consistent précisément dans cette *sainteté*, dans cette *consécration* à Dieu. Tant qu'il les conserve, il reste « le premier des peuples »; s'il les perd ou les compromet, il peut en devenir le dernier : *inf.* XXVIII, 11, 43, 44.

(6) *Je*, parce que chaque ancien parle individuellement, ou au nom de Moïse. En fait, il est probable que Moïse parle seulement aux anciens (comme *inf.* 9 aux pontifes seuls), et que ceux-ci, par son ordre, *mutatis mutandis*, répètent ses paroles au peuple. C'est même ainsi, ou à peu près, qu'il paraît avoir toujours procédé, comme nous l'avons remarqué ailleurs, et comme l'enseigne Maïmonide d'après le Talmud (*Préface* du Comm. sur la Mischn., cf. Talm. *Eroubh.* 54 *b*). — C'est à tort que plusieurs

dans ses voies, à observer ses lois, ses préceptes, ses statuts, et à écouter sa parole [1]; 18. Et l'Éternel t'a glorifié à son tour [2] en t'adoptant pour son peuple privilégié, comme il te l'a promis [3], et *en te conviant* à garder tous ses commandements [4]. 19. Il veut que tu deviennes la première de toutes les nations qu'il a faites, — en gloire, en renommée et en dignité ; que tu sois un peuple consacré à l'Éternel ton Dieu, comme il l'a déclaré [5]... »

* Ch. XXVII, 1. Moïse, avec les anciens d'Israël, exhorta le peuple en ces termes : « Observez toute la loi que je [6] vous impose en ce jour... 2. Et quand vous serez arrivés au-delà du Jourdain, dans le pays que l'Éternel ton Dieu t'accorde, tu érigeras pour toi [7] de grandes pierres, que tu enduiras de chaux [8]; 3. Et tu y écriras toutes les paroles de cette Doctrine [9] dès que

* 4me Paraschah.

appliquent cette exhortation uniquement à l'ordre qui suit. Elle porte évidemment sur la loi *entière*, כל המצוה; quant au mot היום, *V. sup.* 18, note 2.

(2) Non pas « pour l'Éternel », comme l'autel mentionné v. 5, mais « pour toi-même », c.-à-d. afin que tu aies sous les yeux la loi objet du pacte dont il sera parlé 11 s. לך n'est donc nullement explétif. — Le nombre des pierres en question n'est pas déterminé et il ne pouvait l'être, car ce nombre dépendait de leur dimension. *V. inf.* n. 9.

(3) L'hébreu a l'article, comme cela arrive souvent par euphonie, surtout aux disjonctions. D'ailleurs, nous disons de même : *passer à* LA *chaux*. Cet enduit avait sans doute pour but de faciliter l'écriture, *alias* la gravure, dont il va être parlé, et surtout de rendre les caractères plus apparents. Selon la conjecture de l'abbé Guénée, c'était « une espèce de stuc capable de résister aux injures de l'air », et d'assurer ainsi la conservation de ces pierres. Cependant Moïse ne dit pas qu'on doive les conserver ni renouveler la cérémonie, et l'histoire ne nous apprend pas non plus ce qu'elles sont devenues.

(4) On n'est pas d'accord sur la portée de ce mot, que les uns appliquent, d'après le sens apparent, au Pentateuque entier, les autres à un résumé de cet ouvrage ou au Deutéronome, au Décalogue, etc. Pour nous, il nous semble résulter soit de l'examen impartial du contexte (*V.* les notes *inf.* 26 et XXXI, 11), soit de la comparaison de cet ordre avec son exécution (Jos. VIII, 32, cf. *sup.* p. 208, n. 3), qu'il ne peut s'agir que d'une transcription intégrale du Pentateuque, mais seulement dans sa « doctrine »,

בְּעָבְרְךָ לְמַעַן אֲשֶׁר תָּבֹא אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ ו
נֹתֵן לְךָ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה אֱלֹהֵי־
אֲבֹתֶיךָ לָךְ׃ 4 וְהָיָה בְּעָבְרְכֶם אֶת־הַיַּרְדֵּן תָּקִימוּ אֶת־
הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם בְּהַר
עֵיבָל וְשַׂדְתָּ אוֹתָם בַּשִּׂיד׃ 5 וּבָנִיתָ שָּׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה
אֱלֹהֶיךָ מִזְבַּח אֲבָנִים לֹא־תָנִיף עֲלֵיהֶם בַּרְזֶל׃ 6 אֲבָנִים
שְׁלֵמוֹת תִּבְנֶה אֶת־מִזְבַּח יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְהַעֲלִיתָ עָלָיו
עוֹלֹת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ׃ 7 וְזָבַחְתָּ שְׁלָמִים וְאָכַלְתָּ שָּׁם
וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ׃ 8 וְכָתַבְתָּ עַל־הָאֲבָנִים
אֶת־כָּל־דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בַּאֵר הֵיטֵב׃ ס 9 וַיְדַבֵּר

V. 8. באר , כ״מ בָּאר

c.-à-d. dans sa partie législative. Pas n'est besoin, pour cela, d'invoquer un miracle, comme le fait Nachmanide : un certain nombre de pierres de grande dimension, et l'emploi de caractères moyens, pouvaient parfaitement y suffire. Si le Législateur n'eût demandé que la copie d'un ou de quelques chapitres, à quoi bon exiger *plusieurs* pierres, et les exiger *grandes ?*

(1) Nous traduisons ainsi, avec Ibn-Ezra et Mendelssohn, pour justifier la répétition de cette ordonnance et surtout la seconde partie du présent verset, autrement peu intelligible. Toutefois, l'exécution par Josué ne paraît pas avoir eu lieu immédiatement après le passage du fleuve, quoiqu'il ait fait ériger des pierres monumentales pendant ce passage même et aussitôt après (Jos. IV, *passim*, cf. Talm. *Sôtah*, 33 *b* s. et *Synh.* 44 *a*). Dans tous les cas, il faut tenir compte de la distance de quinze lieues environ, qui, selon le Talmud, sépare l'Hébal de Ghilgal, la première étape des Hébreux dans la Terre promise. — למען אשר תבא, *pour que tu entres...*, c.-à-d. pour que tu puisses t'établir, demeurer. Ostervald joint « aussitôt que tu auras passé, pour entrer etc. » C'est plus simple, mais contraire à l'accentuation et même à la langue.

(2) *V. sup.* XI, 29 et notes. Les Samaritains corrigent ici *Garizim*, dans un intérêt facile à comprendre : on sait que leur temple était bâti sur cette montagne. Un Juif moderne a prétendu que ce sont les Juifs qui ont falsifié le texte; supposition peu charitable, nous allions dire peu filiale, et

tu auras passé [1], pour *mériter d'*entrer dans le pays que l'Éternel ton Dieu te destine, — pays ruisselant de lait et de miel, — comme te l'a promis le Seigneur, le Dieu de tes pères. 4. Donc, après avoir passé le Jourdain, vous érigerez ces pierres, comme je vous l'ordonne aujourd'hui, sur le mont Hébal [2], et tu les enduiras de chaux. 5. Tu bâtiras au même endroit un autel *destiné* à l'Éternel ton Dieu, — un autel *fait* de pierres que le fer n'aura point touchées [3]. 6. C'est de pierres vierges que tu formeras l'autel de l'Éternel ton Dieu : là tu offriras des holocaustes en son honneur; 7. Tu y feras des sacrifices rémunératoires [4] et tu *les* y consommeras, et tu te réjouiras en présence de l'Éternel ton Dieu. 8. Et tu écriras sur les pierres tout le contenu de cette doctrine, très-distinctement [5]. »

absurde par-dessus le marché. Car, 1° l'Hébal appartenait aux Samaritains ni plus ni moins que le Garizim; 2° si les Juifs ont voulu faire pièce aux Samaritains, pourquoi ont-ils attribué les bénédictions à cette même montagne de Garizim et les malédictions à l'autre? Ajoutons que la leçon samaritaine ne se retrouve dans aucun document critique; tous les manuscrits hébreux, toutes les anciennes versions s'accordent avec le texte massorétique.

(3) « Sur lesquelles tu n'auras pas levé *ou* brandi un (instrument de) fer », conformément à l'ordonnance Ex. xx, 22, *V. ib.* notes. Ces pierres (nonobstant le sens apparent de Jos. viii, 32) sont distinctes de celles du verset précédent, qui a son complément au v. 8. Et de fait, des pierres épigraphiques doivent être unies, conséquemment taillées. Celles de l'autel sont dites ci-après שלמות, « entières », c.-à-d. intactes, brutes. Cf. I Rois, vi, 7 (Ex. p. 495, n. 6).

(4) Pour célébrer ton entrée dans la Terre sainte, et pour y arborer en quelque sorte, par ce double hommage public, l'étendard de la foi unitaire. — De cette obligation de construire un autel spécial, on peut inférer, ici et dans Josué, que l'autel d'airain et conséquemment le tabernacle n'étaient pas au mont Hébal; ils étaient sans doute restés à Ghilgal. Il y aurait donc ici une dérogation exceptionnelle aux lois du Lévitique i, 3 s. et iii, 1 s.

(5) C.-à-d. en caractères bien nets ou bien apparents; cf. Hab. ii, 2. *Al.* « en gravant avec soin », ce qui est compatible avec le verbe כתב (comp. Ex. xxxii, 16, etc.), mais s'accorde mal, selon nous, soit avec la prescription d'un *enduit blanc,* soit avec le caractère temporaire du monument en question (*sup.* 2, n. 8). D'ailleurs, l'acception de « graver », en elle-même, n'est pas suffisamment justifiée. — בֵּאֵר, *al.* בָּאֵר, qui n'est pas plus régu-

משה׃ והכהנים הלוים אל־כל־ישראל לאמר הסכת ׀
ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם ליהוה אלהיך׃
10 ושמעת בקול יהוה אלהיך ועשית את־מצותו׃ ואת־
חקיו אשר אנכי מצוך היום׃ ס * 11 ויצו משה׃
את־העם ביום ההוא לאמר׃ 12 אלה יעמדו לברך׃
את־העם על־הר גרזים בעברכם את־הירדן שמעון׃

* חמישי V. 10. מצותיו קרי

lier, quoi qu'en disent les grammairiens. Car la règle qu'ils donnent sur la compensation du daghesch par une voyelle longue, et qu'ils appliquent à toutes les gutturales, n'est *à peu près* constante (*V.* Is. XIV, 3; I Sam. XXIII, 28...) que pour le *résch;* et cela est d'autant plus remarquable, que cette lettre est plus daghessable que l'*aleph,* qui admet rarement le daghesch, et que les autres gutturales, qui ne l'admettent pas du tout. *V.* Qimchi, *Mikhlôl,* éd. Fürth, f. 63. — La tirade des vv. 2-8 semble offrir du désordre, des négligences, des redites; c'est, croirait-on, moins une loi que l'ébauche d'une loi. Pourtant, rien n'est plus facile à justifier. Les vv. 2 et 3 posent d'abord le principe et son motif; les vv. 4 à 8 indiquent les détails et le mode d'exécution : préparer les pierres scripturaires, dresser un autel, offrir des sacrifices, transcrire les paroles de la doctrine; et cela, très-probablement, en vue du pacte et de la cérémonie qu'on va lire. En résumé, dit Raschi, il y a eu trois érections distinctes : la première dans le Jourdain même, la seconde à Ghilgal, la dernière sur l'Hébal; sur quoi ce commentateur renvoie au Talmud (*Sôtah,* 35 *b*), qui donne cependant une énumération différente. D'après Luzzatto, le texte de Raschi serait interpolé.

(1) Comme au v. 1, *V. ib.* note. L'intervention des pontifes (qui d'ailleurs n'exclut nullement celle des anciens), combinée avec la présence de l'arche qu'atteste le livre de Josué, prouve que ce paragraphe n'est qu'un préliminaire, dont la pensée principale gît dans la tirade 11 s. et peut-être encore dans le chapitre qui la suit.

(2) La racine סכת, ne se trouvant qu'ici, ne peut être expliquée que par conjecture. Le sens que nous adoptons, avec les Septante et Gesenius, est indiqué par l'analogie arabe et, jusqu'à un certain point, par le signe *peciq* qui sépare הסכת du mot suivant. Mais nous trouvons une analogie plus curieuse encore dans l'épigraphie des cunéiformes : c'est le mot SIKITTI, *silence,* qu'on lit, entre autres, dans la grande inscription du palais de Khorsabad (*V.* le *Journal asiatique,* 1863, N° 1, pl. 1re). Il est démontré aujourd'hui que l'assyrien était une langue sémitique.

(3) L'alliance *directe* de Dieu avec vos pères par le Décalogue, alliance

9. Moïse, assisté des pontifes [1] descendants de Lévi, parla ainsi à tout Israël : « Fais silence [2] et écoute, ô Israël ! En ce jour, tu es devenu le peuple *spécial* de l'Éternel ton Dieu [3]. 10. Tu obéiras donc à la voix de l'Éternel ton Dieu, et tu exécuteras ses préceptes et ses lois, que je t'impose aujourd'hui. »

* 11. Et Moïse donna au peuple, ce même jour, l'ordre suivant : 12. « Voici quelles *tribus* prendront position sur le mont Garizim [4], pour la bénédiction à donner au peuple, quand vous aurez passé le Jourdain : —

* 5me Paraschah.

qui embrassait virtuellement tous les siècles, est renouvelée *indirectement* avec vous par Moïse, qui vous a fait entendre le Décalogue une seconde fois, et qui a rappelé ou complété par le Deutéronome les lois antérieures. Le gage de l'alliance divine, pour la première génération, a été la sortie d'Égypte ; pour la génération actuelle, ce sera la conquête de la Terre promise. Quand donc vous y aurez mis le pied, vous aurez à renouveler, en présence des pierres de l'Hébal, l'acte d'adhésion aux commandements de Dieu (*inf.* 26, cf. XXVIII, 69). — On voit que היום הזה ne sort pas de sa signification habituelle, et qu'il n'est pas nécessaire de recourir à la distinction futile, anti-grammaticale, du Biour. Si cette locution s'applique à une *continuation d'état*, comme l'avance le Biour, pourquoi le texte dit-il נהיית, *devenir ?* Que ferons-nous des passages II, 25 et V, 21 ci-dessus, etc., etc. ? En bon hébreu, il n'y a pas d'autre différence entre היום הזה et זה היום qu'entre האיש הזה et זה האיש : d'une part, « ce jour-ci, cet homme-ci » ; de l'autre, « voici le jour, l'homme etc. »

(1) *Sup.* XI, 29 et note. Les *tribus* sont prises ici pour leurs représentants, soit les douze phylarques, soit les septante Anciens ou tels groupes que l'on voudra, choisis parmi les diverses tribus, et assez peu nombreux pour que les deux montagnes pussent les contenir. Cela est évident de soi, et prouvé en outre par la mention de « Lévi » dans ce verset. En effet, il résulte du contexte et de Josué *l. c.* que les Lévites devaient se placer dans la vallée, entre les deux monts, pour y prononcer les paroles requises. Or, ils ne pouvaient être à la fois en haut et en bas. Cette loi, du reste, considérée soit en elle-même, soit dans son exécution par Josué, offre d'autres difficultés assez graves, et qui semblent insolubles. Les formules doivent-elles être prononcées par les tribus ou leurs représentants, et sur les montagnes, ou bien dans la vallée et par les Lévites ? Moïse prescrit-il des malédictions seulement, comme l'indique la suite (14-26), ou veut-il d'abord des bénédictions, comme on le voit ici et dans Josué ? Et alors en quoi consistent ces dernières ? On peut lire dans Manassé ben Israël (*Conciliator*, Deut. Quæst. IX) les diverses solutions proposées, toutes imparfaites. Notons seulement celle du Talmud : Les Lévites, placés dans la vallée avec l'arche sainte, et regardant tour à tour le Garizim et

וְלֵוִי וִיהוּדָה וְיִשָּׂשכָר וְיוֹסֵף וּבִנְיָמִן׃ 13 וְאֵלֶּה יַעַמְדוּ
עַל־הַקְּלָלָה בְּהַר עֵיבָל רְאוּבֵן גָּד וְאָשֵׁר וּזְבוּלֻן דָּן
וְנַפְתָּלִי׃ 14 וְעָנוּ הַלְוִיִּם וְאָמְרוּ אֶל־כָּל־אִישׁ יִשְׂרָאֵל קוֹל
רָם׃ ס 15 אָרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה פֶסֶל וּמַסֵּכָה
תּוֹעֲבַת יְהוָה מַעֲשֵׂה יְדֵי חָרָשׁ וְשָׂם בַּסָּתֶר וְעָנוּ כָל־הָעָם

V. 12. כ״מ וישׂשכר ויוסף

l'Hébal, prononcent d'abord l'inverse des malédictions suivantes (« *Béni* soit l'homme qui *ne fait pas* une image, etc. »), puis ces malédictions elles-mêmes, non successivement, mais alternées avec les bénédictions correspondantes. Mais y a-t-il bien lieu, s'écrie Luzzatto, de bénir celui qui ne commet pas les péchés odieux ou honteux indiqués par Moïse ? Il estime donc que les bénédictions et les malédictions sont respectivement celles du chapitre suivant (1-14 et 15-68), opinion déjà émise par Ibn-Ezra ; qu'elles ont pu être prononcées par Josué (Jos. VIII, 34) ou, sur son ordre, par les Lévites ; mais que ceux-ci ont d'abord prononcé la présente tirade 15-26, et que tel est le sens des mots : *bénir le peuple d'abord* (*l. c.* 33). Car, ainsi qu'on l'a remarqué (cf. *inf.* note 5), toute cette tirade porte sur les péchés *secrets*, qui échappent à la vindicte humaine ; Dieu les *maudit*, c.-à-d. se réserve de les punir et, par là même, absout la société de les avoir laissés impunis... Mais, objecterons-nous à notre tour, absoudre n'est pas bénir ; et vraiment, appliquer à de pareilles flétrissures l'expression de Josué, est une subtilité qui répugne au bon sens. — Nous repoussons donc ce système (dont l'idée première, du reste, appartient à Sforno) et n'en retenons que l'opinion susdite d'Ibn-Ezra. Nous croyons, en outre, que la présente série des ארור, préposée ici à cause de sa brièveté, a été prononcée *après* le ch. XXVIII ; que tel est le sens du בראשנה de Josué, qui peut d'ailleurs s'expliquer aussi : « au commencement, dès le début » de leur arrivée en Palestine ; et enfin que ואחרי כן (*l. c.* 34) ne signifie pas « après cette bénédiction », mais « après cette réunion de tout Israël sur les deux montagnes *ou* dans la vallée », point encore indécis. Quant au לברך du présent verset, ne traduisez pas « pour bénir », comme on le fait communément (*V.* aussi Munk, *Palest.* p. 5), mais « pour qu'on bénisse », c.-à-d. pour qu'on les regarde en prononçant la bénédiction ; car les tribus ou leurs représentants la reçoivent et ne la donnent pas.

(1) C.-à-d. Manassé et Éphraïm.

(2) On sait que ces deux tribus et la demi-tribu de Manassé, quoique établies en deçà du Jourdain, durent néanmoins le passer pour aider à la conquête du Canaan. — On a prétendu que les tribus du Garizim, soi-disant favorisées, se trouvaient être les descendants des « maîtresses » (Lia et Rachel), tandis que les tribus disgraciées, celles de l'Hébal, des-

Siméon, Lévi et Juda ; Issachar, Joseph [1] et Benjamin. 13. Et les suivantes se placeront, pour la malédiction, sur le mont Hébal : — Ruben, Gad [2] et Aser ; Zabulon, Dan et Nephtali. 14. Les Lévites prendront la parole et diront à haute voix, *s'adressant* à tout homme [3] en Israël :

15. « Maudit soit [4] l'homme qui ferait une image taillée ou jetée en fonte, — exécration de l'Éternel, ouvrage de l'art humain, — dût-il la dérober *aux regards* [5] ! » Sur quoi le peuple entier répondra : Amen [6] !

cendent des « servantes » (Bilhah et Zilpah). *V.* Ibn-Ezra, Scholz, etc. Cette distinction est antimosaïque, car il n'y a point de parias en Israël; elle est illogique, car à ce compte Siméon et Lévi ne seraient pas à leur place (*V.* Gen. XLIX, 5-7) ; enfin elle pèche par la base, puisque Ruben et Zabulon, qui figurent sur l'Hébal, sont issus de Lia. D'ailleurs, les malédictions, étant conditionnelles et appliquées aux méchants seuls, n'ont rien de déshonorant, et, dans tous les cas, les dispositions 4-8 ci-dessus n'étaient-elles pas pour l'Hébal une belle compensation?

(3) *Ou* parlant à l'intention de tous, gegen Jedermann, comme dit Mendelssohn. Les Lévites, dans l'hypothèse talmudique (*sup.* n. 4), s'adressent successivement à chaque moitié d'Israël; mais tout ce qu'ils disent, le bien comme le mal, s'applique à la totalité des Hébreux. C'est pourquoi « le peuple entier » doit répondre amen. Toutefois, ces deux circonstances, on le reconnaîtra, sont plus favorables au système de Luzzatto ou au nôtre.

(4) Nous avons déjà parlé (Gen. p. 209, Nomb. p. 309) de l'ambiguïté de ces sortes de formules, *vœux* ou *prédictions* selon la circonstance. Dans le cas présent, les ארור sont très-probablement affirmatifs : « Maudit *est* ou *sera* celui qui... », comme *inf.* XXVIII, 3 6 et 16-19. Nous avons néanmoins préféré la forme optative, plus en harmonie avec les « amen » correspondants.

(5) Litt. « ... ouvrage des mains d'un ouvrier (sculpteur, fondeur, etc.), et (la) mettrait dans un lieu secret », soit que cet ouvrier soit lui-même ou un autre. Lors même qu'il ne l'adorerait pas, ce n'en est pas moins un péché, et c'est en outre une pierre d'achoppement. La circonstance de *clandestinité*, mentionnée ici et v. 24, existe de fait dans tous les autres péchés qu'énumère la tirade (*V.* Raschbam et Ibn-Ezra) ; et c'est précisément pour prévenir ces méfaits cachés, n'ayant pour témoin que la conscience et sur lesquels la justice humaine a peu ou point de prise, que le Législateur a imaginé une cérémonie propre à terrifier la conscience. « Maudit », dans tous ces versets, signifie : « Le coupable pourra échapper aux tribunaux de la terre, mais la vindicte céleste l'atteindra tôt ou tard. » Cf. *inf.* XXIX, 28. C'est pour cela aussi que les défenses y relatives sont souvent accompagnées de la formule ויראת מאלהיך (cf. Lév. p. 224, n. 4). C'est une sanction morale, fortifiée par l'adhésion solennelle de l'*amen*, et qui supplée à la sanction pénale, souvent insuffisante ou illusoire.

(6) *Voir* Nombres, p. 73, n. 6.

וְאָמְרוּ אָמֵן׃ ס 16 אָרוּר מַקְלֶה אָבִיו וְאִמּוֹ וְאָמַר
כָּל־הָעָם אָמֵן׃ ס 17 אָרוּר מַסִּיג גְּבוּל רֵעֵהוּ וְאָמַר
כָּל־הָעָם אָמֵן׃ ס 18 אָרוּר מַשְׁגֶּה עִוֶּר בַּדָּרֶךְ וְאָמַר
כָּל־הָעָם אָמֵן׃ ס 19 אָרוּר מַטֶּה מִשְׁפַּט גֵּר־יָתוֹם
וְאַלְמָנָה וְאָמַר כָּל־הָעָם אָמֵן׃ 20 אָרוּר שֹׁכֵב עִם־אֵשֶׁת
אָבִיו כִּי גִלָּה כְּנַף אָבִיו וְאָמַר כָּל־הָעָם אָמֵן׃ ס 21 אָרוּר
שֹׁכֵב עִם־כָּל־בְּהֵמָה וְאָמַר כָּל־הָעָם אָמֵן׃ ס 22 אָרוּר
שֹׁכֵב עִם־אֲחֹתוֹ בַּת־אָבִיו אוֹ בַת־אִמּוֹ וְאָמַר כָּל־הָעָם
אָמֵן׃ ס 23 אָרוּר שֹׁכֵב עִם־חֹתְנָתוֹ וְאָמַר כָּל־הָעָם
אָמֵן׃ ס 24 אָרוּר מַכֵּה רֵעֵהוּ בַּסָּתֶר וְאָמַר כָּל־הָעָם
אָמֵן׃ ס 25 אָרוּר לֹקֵחַ שֹׁחַד לְהַכּוֹת נֶפֶשׁ דָּם נָקִי
וְאָמַר כָּל־הָעָם אָמֵן׃ ס 26 אָרוּר אֲשֶׁר לֹא־יָקִים

V. 19. מטה, כ״ל מִטֶּה — V. 20. בק״ס יש כאן סתומה, ונראה נכון
V. 25. דם, כ״ל דָּם

(1) *V. sup.* XIX, 14 et notes.

(2) Cf. Lévit. *l. c.* Pour גר־יתום ci-après, *sup.* p. 286, n. 1. Le caractère commun de ces quatre infortunes, c'est qu'elles sont impuissantes non-seulement à se défendre, mais souvent même à faire parvenir leurs griefs jusqu'aux tribunaux de la terre. Voilà donc encore des forfaits inconnus et impunis.

(3) « Car il a découvert... » *V. sup.* XXIII, 1. — On remarquera que ce verset est le seul qui ne soit pas isolé par l'alinéa (*sethoumah*). Aurait-on considéré ce cas comme une variété du מטה משפט אלמנה, de l'oppression infligée à la veuve?... Toutefois, un petit nombre d'exemplaires ont l'alinéa. *V.* Lonzano, Norzi, et le commentaire de Jos. Karo sur Maïmonide, *hilkh. Sépher-Tôrah*, VIII.

(4) Il ne s'agit pas de la femme de son père (c'est le cas du v. 20), mais de la mère de sa femme, d'après le Lév. XVIII, 17 et XX, 14.

16. « Maudit soit qui traite avec mépris son père ou sa mère ! » Et tout le peuple dira : Amen !

17. « Maudit, celui qui déplace la borne de son voisin [1] ! » Et tout le peuple dira : Amen !

18. « Maudit, celui qui égare l'aveugle en *son* chemin [2] ! » Et tout le peuple dira : Amen !

19. « Maudit, celui qui fausse le droit de l'étranger, de l'orphelin ou de la veuve ! » Et tout le peuple dira : Amen ! 20. — « Maudit, celui qui a commerce avec la femme de son père, découvrant ainsi [3] la couche paternelle ! » Et tout le peuple dira : Amen !

21. « Maudit, qui s'accouple avec quelque animal ! » Et tout le peuple dira : Amen !

22. « Maudit, qui cohabite avec sa sœur, fille de son père ou fille de sa mère ! » Et tout le peuple dira : Amen !

23. « Maudit, qui cohabite avec sa belle-mère [4] ! » Et tout le peuple dira : Amen !

24. « Maudit, qui frappe son prochain dans l'ombre [5] ! » Et tout le peuple dira : Amen !

25. « Maudit, qui se laisse corrompre pour immoler une vie innocente [6] ! » Et tout le peuple dira : Amen !

26. « Maudit soit quiconque ne se conformerait point

(Septante : *sa bru*, d'après *ll. cc.* 15 et 12.) Pour les deux cas précédents, cf. respectivement *ll. cc.* 23 et 15, 9 et 17.

(4) Outre l'assassinat sans témoins, cette belle expression implique aussi la calomnie, assassinat moral non moins criminel que l'autre, et souvent plus insaisissable encore. *V.* les *Pirqê R. Éliézer* (ch. 53), Pseudojonathan et Raschi.

(6) « Qui accepte un don corrupteur pour frapper quant à la vie un sang innocent. » Ibn-Ezra et le Biour appliquent ce verset à la déposition d'un témoin suborné et non à la sentence d'un juge corrompu, ce dernier cas étant renfermé dans le v. 19. Nous croyons que le cas du faux témoin est encore mieux renfermé dans le v. 24, et que celui du juge inique, qui condamne à mort un *innocent*, n'est pas identique à l'oppression du *faible* dont traite le v. 19. — Sept. et Vulg. : « pour frapper l'âme d'un sang innocent. » Qu'est-ce que *frapper l'âme ?* qu'est-ce que l'*âme d'un sang ?* Les prosodistes joignent avec bien plus de raison להכות נפש, locution connue où נפש fait office d'adverbe : *sup.* XIX, 6, 11, XXII, 26, etc. (Gesenius et Winer citent à tort Lév. XXIV, 18.)

אֶת־דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת לַעֲשׂוֹת אוֹתָם וְאָמַר כָּל־הָעָם
אָמֵן׃ פ

כח — 1 וְהָיָה אִם־שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת־כָּל־מִצְוֹתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם
וּנְתָנְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ עֶלְיוֹן עַל כָּל־גּוֹיֵי הָאָרֶץ׃ 2 וּבָאוּ
עָלֶיךָ כָּל־הַבְּרָכוֹת הָאֵלֶּה וְהִשִּׂיגֻךָ כִּי תִשְׁמַע בְּקוֹל יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ׃ 3 בָּרוּךְ אַתָּה בָּעִיר וּבָרוּךְ אַתָּה בַּשָּׂדֶה׃ 4 בָּרוּךְ

(1) Le but évident de cette malédiction finale est de résumer tous les méfaits secrets qui n'ont pas été mentionnés dans les précédentes; méfaits d'action ou d'omission indistinctement, quoi qu'en dise Ibn-Ezra. Remarquons à ce propos que le Législateur a suivi ici le même ordre que dans le Décalogue, en plaçant en première ligne les péchés envers Dieu (v. 15), puis les péchés envers les parents (16), enfin les péchés relatifs au prochain en général (17 s.). — Relevons surtout l'expression דברי התורה הזאת, identique à celle des vv. 3 et 8. Qu'est-ce que cette « présente doctrine », si ce n'est le contenu des pierres de l'Hébal, destinées à mettre sous les yeux de tous le pacte même qu'ils jurent d'observer ? Sans doute, on peut y voir aussi une allusion à l'arche qui, au témoignage de Josué, était là dans la vallée, entourée des prêtres (*V.* d'ailleurs XXVIII, 58); mais Moïse, lui, n'en fait pas mention, et d'ailleurs l'arche, à ce moment du moins, ne contient encore que le Décalogue. Ainsi s'affirme l'enchaînement de tout le chapitre, ainsi se complète son unité, déjà entrevue versets 3 (n. 9) et 7 (n. 5). Et nous ajouterons que notre conjecture sur l'ensemble de la cérémonie (v. 12, n. 4) se trouve confirmée par le caractère même de la présente tirade, comparée au ch. XXVIII. Ce dernier ne contient que les prémisses, l'autre est la conclusion. Il faut d'abord que le peuple soit édifié sur les conséquences respectives de sa fidélité et de sa désobéissance: alors seulement les Lévites peuvent le mettre en demeure par la lecture des imprécations; et après qu'il s'y est associé, en détail vv. 15-25, en bloc v. 26, par cet AMEN qui est un véritable serment, le pacte est complet, la scène est finie, on n'y saurait rien ajouter sans l'affaiblir.

(2) Ce que signifie ce mot, Racine l'a fort bien dit par la bouche du petit Joas :

« Je promets d'observer ce que la Loi m'ordonne ;
» Mon Dieu, punissez-moi si je vous abandonne ! »

(3) Ce chapitre, composé d'une double série de bénédictions et de menaces, a son pendant, pour les premières, dans le ch. VII, 12 s. ci-dessus,

aux paroles de la présente doctrine [1], en les exécutant ! » Et tout le peuple dira : Amen [2] !

CH. XXVIII, 1. » Or [3], si tu obéis à la voix de l'Éternel ton Dieu, observant avec soin tous ses préceptes, que je t'impose en ce jour, — l'Éternel ton Dieu te fera devenir le premier de tous les peuples de la terre [4]; 2. Et toutes les bénédictions suivantes se réaliseront sur toi et resteront ton partage, — tant que tu obéiras à la voix de l'Éternel ton Dieu : 3. — Tu seras béni dans la ville, et béni dans les champs [5]; 4. Béni sera le fruit

et pour les secondes, dans le chapitre XXIX ci-après, sans compter une foule d'autres passages. Mais il rappelle surtout, dans son ensemble, le ch. XXVI du Lévitique (*V.* les notes *ib.* vv. 4 et *10), dont il est comme la seconde édition. Et cette nouvelle mercuriale n'était rien moins qu'inutile, attendu sa destination (*sup.* p. 311, n. 4). De plus, Moïse va prendre congé des Hébreux; il parle à une génération nouvelle, au seuil de la Terre promise. De même qu'il a renouvelé avec elle l'alliance primitive, qu'il lui a réitéré le Décalogue et tant d'autres lois, il doit aussi frapper son imagination par le tableau des conséquences matérielles attachées à sa conduite; tableau qui s'accentuera plus vivement encore dans le magnifique poëme du ch. XXXII, et qui d'ailleurs diffère notablement de celui du Lévitique. Ainsi : la peinture des calamités est ici plus effrayante et plus amplifiée, ce qui a sans doute pour motifs la vieillesse de Moïse, ses prévisions plus près de s'accomplir, le besoin d'impressionner davantage ses auditeurs et ceux de l'avenir. En outre, et malgré sa longueur inusitée, elle n'est pas *échelonnée* comme l'autre (Lév. p. 355, n. 8), au moins d'une manière apparente (*V. inf.* v. 45, note). Il n'y a plus d'allusions à la « terre » et à ses « chômages », parce que la prédiction est maintenant plus générale et peut s'étendre même à notre dispersion *actuelle*. Voilà pourquoi aussi l'on n'y fixe pas implicitement un terme à l'exil, non plus qu'*infr.* XXX, 3 s., tandis qu'on avait pu le faire dans le Lévitique (p. 366, n. 1). Le Talmud (*Meghill.* 31 *b*) indique deux autres différences, et à l'avantage du présent chapitre : c'est que Moïse nous y parle de son chef et au singulier, tandis qu'au Lévitique il parle pour Dieu et s'exprime par « vous ». Distinctions vaines, selon nous. Les paroles actuelles de Moïse sont évidemment des prophéties (bien que conditionnelles), partant inspirées de Dieu; *V.* d'ailleurs *inf.* 69. Quant aux *tu* et aux *toi* de ce chapitre (du reste mêlés de quelques *vous*, *V.* 63, n. 0), ils s'adressent au peuple entier comme dans tout le Deutéronome, et équivalent parfaitement aux *vous* du Lévitique.

(1) Grâce aux bénédictions qui vont suivre. Cf. 11, 13, et *sup.* XXVI, 19. — Sur l'accentuation de ונתנך dans Heidenheim et autres, *V.* ci-dessus, p. 67, n. 6.

(2) Dans tes travaux *ou* possessions de la ville, comme dans ceux des champs.

פְּרִי־בִטְנְךָ וּפְרִי אַדְמָתְךָ וּפְרִי בְהֶמְתֶּךָ שְׁגַר אֲלָפֶיךָ
וְעַשְׁתְּרוֹת צֹאנֶךָ : 5 בָּרוּךְ טַנְאֲךָ וּמִשְׁאַרְתֶּךָ : 6 בָּרוּךְ
אַתָּה בְּבֹאֶךָ וּבָרוּךְ אַתָּה בְּצֵאתֶךָ : * 7 יִתֵּן יְהוָה אֶת־
אֹיְבֶיךָ הַקָּמִים עָלֶיךָ נִגָּפִים לְפָנֶיךָ בְּדֶרֶךְ אֶחָד יֵצְאוּ
אֵלֶיךָ וּבְשִׁבְעָה דְרָכִים יָנוּסוּ לְפָנֶיךָ : 8 יְצַו יְהוָה אִתְּךָ
אֶת־הַבְּרָכָה בַּאֲסָמֶיךָ וּבְכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ וּבֵרַכְךָ בָּאָרֶץ
אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ : 9 יְקִימְךָ יְהוָה לוֹ לְעַם קָדוֹשׁ
כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע־לָךְ כִּי תִשְׁמֹר אֶת־מִצְוֹת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
וְהָלַכְתָּ בִּדְרָכָיו : 10 וְרָאוּ כָּל־עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי שֵׁם יְהוָה
נִקְרָא עָלֶיךָ וְיָרְאוּ מִמֶּךָּ : 11 וְהוֹתִרְךָ יְהוָה לְטוֹבָה בִּפְרִי

* ששי (ובקצת קהלות בפסוק ו')

(1) Développement de ופרי בהמתך. *V.* VII, 13, n. 4, et la note *inf.* verset 11.

(2) Développement ou plutôt complément de la bénédiction ופרי אדמתך. Il ne suffit pas que le « fruit du sol » soit béni, c.-à-d. que les récoltes soient abondantes; il faut qu'on puisse les conserver pour la consommation et, au besoin, pour la vente (voyez en effet, dans la contrepartie, vv. 33, 38 s., 51). Or, les principaux produits du sol en Palestine sont les *fruits* proprement dits (notamment le raisin pour le vin, et l'olive pour l'huile), et les *céréales*. Les premiers sont représentés par la « corbeille », cf. *sup.* XXVI, 2; les secondes par la משארת, où l'on déposait le pain, la pâte ou la farine, cf. Ex. XII, 34, n. 2.

(3) « Le venir et le partir » s'emploient fréquemment, dans la langue biblique, pour désigner en général toutes les entreprises et les démarches d'une personne. Cf. Nomb. XXVII, 17, 21; *inf.* XXXI, 2; I Sam. XXIX, 6; Is. XXXVII, 28; Ps. CXXI, 8, etc.

(4) Des ennemis coalisés ont coutume de masser leurs forces et d'attaquer en colonnes serrées, sur un seul point; une armée en déroute se débande, et fuit dans toutes les directions. Cf. v. 25.

(5) Propr. ordonnera à la bénédiction (de rester) avec toi, la *consignera* chez toi; belle métaphore, déjà vue Lév. XXV, 21 (*V.* note), mais avec une nuance différente : לכם, non אִתְּכֶם. — Remarquez l'apocope du verbe

de tes entrailles, et le fruit de ton sol, et celui de ton bétail : la progéniture de tes taureaux [4], la fécondité de tes brebis [4] ; 5. Bénies seront ta corbeille et ta huche [2] ; 6. Béni seras-tu à ton arrivée, et béni encore à ton départ [5] ! * 7. L'Éternel fera succomber devant toi les ennemis qui te menaceraient : s'ils marchent contre toi par un chemin, ils fuiront devant toi par sept [4]. 8. L'Éternel fixera chez toi la bénédiction [5], — dans tes celliers, — dans tous tes biens ; il te rendra heureux dans ce pays que l'Éternel ton Dieu te destine. 9. L'Éternel te maintiendra comme sa nation sainte [6], ainsi qu'il te l'a juré, tant que tu garderas les commandements de l'Éternel ton Dieu et que tu marcheras dans ses voies. 10. Et tous les peuples de la terre verront que le nom de l'Éternel est associé au tien [7], et ils te redouteront. 11. Et l'Éternel te rendra supérieur *à tous* [8] en félicité — par le fruit de tes entrailles, celui

* 6me Paraschah (*al.* au v. 6).

יצו, forme qui d'ordinaire caractérise l'optatif; de même ירבק v. 21 et יולך v. 36. Il ne faut pas s'arrêter à ces formes, pures licences; car, nous le répétons, Moïse n'exprime pas des souhaits, mais des prédictions, et tous ces verbes sont indubitablement des futurs. — אסם (peut-être de שום déposer, *V.* aussi Dict. de Johlson) est le magasin, la pièce aux provisions, tour à tour *cave* ou *grenier* selon la fantaisie des interprètes. Il est plus probable qu'on entendait par là ces sortes de fosses au grain connues sous le nom de *silos*, et dont Pline fait déjà mention : *V.* le *Lexicon manuale* de Winer.

(6) Il t'a adopté pour son peuple privilégié (*sup.* XXVI, 18); il te conservera comme tel, il te traitera comme le « peuple qui lui est consacré », tant que tu en seras digne par ton obéissance. — יקימך doit porter le conjonctif *qadma* (sur le milieu de la lettre), non le disjonctif *paschta ;* de même ונתנך v. 13, יתנך v. 25, etc.

(7) « Est appelé sur toi », sert à te qualifier; c.-à-d. que tu t'appelleras le peuple de Dieu. On sait d'ailleurs que le nom d'*Israël* renferme, dans un de ses éléments, le nom de la Divinité : Gen. XXXI, 29. Au fond, et dans l'esprit de la Bible, cette locution signifie que le peuple hébreu est placé sous les auspices de Dieu et protégé par lui; c'est ainsi que nous la voyons ailleurs appliquée à la ville de Jérusalem, au temple, etc.; et, comprise de la sorte, elle rattache très-convenablement ce verset au précédent.

(8) Cf. *inf.* XXX, 9. On explique ordinairement : Te fera surabonder;

בְּטְנְךָ וּבְפְרִי בְהֶמְתְּךָ וּבְפְרִי אַדְמָתֶךָ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר
נִשְׁבַּע יְהוָה לַאֲבֹתֶיךָ לָתֶת לָךְ: 12 יִפְתַּח יְהוָה ו לְךָ
אֶת־אוֹצָרוֹ הַטּוֹב אֶת־הַשָּׁמַיִם לָתֵת מְטַר־אַרְצְךָ בְּעִתּוֹ
וּלְבָרֵךְ אֵת כָּל־מַעֲשֵׂה יָדֶךָ וְהִלְוִיתָ גּוֹיִם רַבִּים וְאַתָּה
לֹא תִלְוֶה: 13 וּנְתָנְךָ יְהוָה לְרֹאשׁ וְלֹא לְזָנָב וְהָיִיתָ רַק
לְמַעְלָה וְלֹא תִהְיֶה לְמָטָּה כִּי־תִשְׁמַע אֶל־מִצְוֹת ו יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם לִשְׁמֹר וְלַעֲשׂוֹת: 14 וְלֹא
תָסוּר מִכָּל־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם יָמִין
וּשְׂמֹאוֹל לָלֶכֶת אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים לְעָבְדָם: פ
15 וְהָיָה אִם־לֹא תִשְׁמַע בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹר
לַעֲשׂוֹת אֶת־כָּל־מִצְוֹתָיו וְחֻקֹּתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם
וּבָאוּ עָלֶיךָ כָּל־הַקְּלָלוֹת הָאֵלֶּה וְהִשִּׂיגוּךָ: 16 אָרוּר אַתָּה
בָּעִיר וְאָרוּר אַתָּה בַּשָּׂדֶה: 17 אָרוּר טַנְאֲךָ וּמִשְׁאַרְתֶּךָ:

V. 14. ושמאול, יתיר ו׳

mais ce ne serait alors qu'une stérile redite du v. 4. Remarquons à ce propos que la gradation paraît ici plus juste que dans le verset précité; c'est peut-être que, dans ce dernier, בהמתך étant développé par le reste de la phrase, formait un sujet trop long et devait céder la place à un plus court,

(1) « Pour donner la pluie de ton pays en son temps », *V.* xi, 11 et 14. Cette régularité des pluies aura pour conséquence la « bénédiction des travaux », qui aura elle-même pour résultat ce qui suit.

(2) C.-à-d., comme paraphrase Mendelssohn, « de sorte que tu auras le moyen de faire des avances à d'autres, mais n'auras jamais besoin d'en demander. » Cf. *sup.* xv, 6. La Vulgate n'a pas manqué, ici comme là, de faire intervenir l'*intérêt* ou l'*usure*, dont il n'y a pas trace dans le texte. On voit du reste—et ce n'est pas la première fois—que Moïse admet sans difficulté, entre Israël et les peuples voisins, des relations commer-

de ton bétail et celui de ton sol — sur la terre qu'il a juré à tes aïeux de te donner. 12. L'Éternel ouvrira pour toi son bienfaisant trésor — le ciel — pour dispenser à ta terre des pluies opportunes [1] et faire prospérer tout le labeur de ta main; et tu pourras prêter à maintes nations [2], mais tu n'emprunteras point. 13. L'Éternel te fera tenir le premier rang et non point le dernier [3]; tu seras constamment au faîte, sans jamais déchoir, — pourvu que tu obéisses aux lois de l'Éternel ton Dieu que je t'impose en ce jour, en *les* exécutant ponctuellement [4], 14. Et que tu ne dévies pas, à droite ni à gauche, de tout ce que je vous ordonne aujourd'hui, pour suivre et adorer des divinités étrangères.....

15. » Mais si tu n'écoutes pas la voix de l'Éternel ton Dieu; si tu n'as pas soin d'observer tous ses préceptes et ses lois que je te recommande en ce jour, toutes ces malédictions [5] se réaliseront sur toi et seront ton partage : 16. — Tu seras maudit dans la ville, et maudit dans les champs; 17. Maudites seront ta corbeille et ta

ciales, notamment le commerce d'exportation, nécessité par l'abondance des produits.

(3) «... Te mettra à la tête (des peuples) et non à la queue », cf. v. 1 et, pour la contre-partie, v. 44. Cette idée, développée par l'incise suivante, n'annonce pas précisément au peuple hébreu la monarchie universelle, que nous ne croyons pas devoir jamais se réaliser dans le sens politique du mot; mais bien l'*autonomie* absolue du peuple qui ne dépend d'aucun autre, qui ne doit tribut à personne, dans ses rapports soit généraux soit individuels.

(4) Ces derniers mots, d'après l'esprit de la langue et l'accent tonique, se rapportent mieux à תשמע qu'à מצוך; ce qu'ont très-bien compris la Vulgate et Ibn-Ezra, mais non Mendelssohn ni la plupart des traducteurs.

(5) Dont les quatre séries suivantes (16-19) et plusieurs autres ci-après, offrent l'antithèse visible des bénédictions qu'on vient de lire. Prises à grands traits et dans leur ensemble, on les a divisées en trois séries, plus ou moins justifiées par l'histoire : — les malheurs d'Israël en Palestine, 20-35; — sa situation depuis l'exil de Babylone, 36-57; — la dispersion finale, 58-68. Il y a quelque arbitraire dans ce plan, et parfois de l'inexactitude dans l'application des détails. Ce qui est plus positif, c'est qu'il y a, en général, une progression marquée dans les divers traits de cette lugubre prophétie.

48 אָרוּר פְּרִי־בִטְנְךָ וּפְרִי אַדְמָתֶךָ שְׁגַר אֲלָפֶיךָ וְעַשְׁתְּרֹת
צֹאנֶךָ׃ 49 אָרוּר אַתָּה בְּבֹאֶךָ וְאָרוּר אַתָּה בְּצֵאתֶךָ׃
50 יְשַׁלַּח יְהוָה | בְּךָ אֶת־הַמְּאֵרָה אֶת־הַמְּהוּמָה וְאֶת־
הַמִּגְעֶרֶת בְּכָל־מִשְׁלַח יָדְךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה עַד הִשָּׁמְדְךָ
וְעַד־אֲבָדְךָ מַהֵר מִפְּנֵי רֹעַ מַעַלְלֶיךָ אֲשֶׁר עֲזַבְתָּנִי׃
51 יַדְבֵּק יְהוָה בְּךָ אֶת־הַדָּבֶר עַד כַּלֹּתוֹ אֹתְךָ מֵעַל
הָאֲדָמָה אֲשֶׁר־אַתָּה בָא־שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ׃ 52 יַכְּךָ יְהוָה
בַּשַּׁחֶפֶת וּבַקַּדַּחַת וּבַדַّלֶּקֶת וּבַחַרְחֻר וּבַחֶרֶב וּבַשִּׁדָּפוֹן
וּבַיֵּרָקוֹן וּרְדָפוּךָ עַד אָבְדֶךָ׃ 53 וְהָיוּ שָׁמֶיךָ אֲשֶׁר עַל־
רֹאשְׁךָ נְחֹשֶׁת וְהָאָרֶץ אֲשֶׁר־תַּחְתֶּיךָ בַּרְזֶל׃ 54 יִתֵּן יְהוָה

(1) En ce sens, ou que ces différentes sources de bien-être seront improductives, ou que leurs produits seront perdus pour toi. Les deux hypothèses seront prédites tour à tour : la première, vv. 23, 24, etc. ; la seconde, vv. 30-33, 38-42, 48, 51 s.

(2) Prédictions génériques, développées dans les versets suivants. — מארה (de ארר) nous paraît différer de קללה comme l'effet de sa cause : celui-ci, c'est la malédiction *exprimée*, celui-là, la malédiction *réalisée* et, comme nous l'avons rendu, le *malheur*. Cf. Lév. p. 502, n. 2. — מגערת dérive de גער, exactement dans le sens où on l'a vu Gen. p. 482, v. 17 (Mal. II, 3) : « gourmander, réprimer, mettre obstacle à une action. » Nous avons dû le traduire par un à-peu-près. Peut-être est-ce une métathèse, pour מגרעת, diminution, retrait (*Benzew*). — Ne confondez pas ישלח, pîêl, avec ישלח, qal. Celui-ci veut simplement dire « envoyer » ; celui-là, plus énergique, signifie « lâcher, déchaîner » un fléau. ישלח את המארה est opposé à יצו את הברכה (v. 8).

(3) Cette prédiction, non plus que celle du verset suivant et beaucoup d'autres, ne peut être prise à la rigueur. *V. sup.* p. 58, n. 2, et *inf.* 45, note. Nous avons dû modifier l'acception habituelle des עד, laquelle cadrerait mal avec מהר. Ils paraissent employés ici comme dans l'hébreu moderne et l'arabe חתי ; *V.* aussi Gesenius, v° עד, *B* 3 et *C* 2.

(4) Plus litt. par lesquels tu m'as abandonné. Ces méfaits sont le *témoignage* ou la *conséquence* de votre abandon, c.-à-d. de votre désobéis-

huche; 18. Maudits, le fruit de tes entrailles et le fruit de ton sol, la progéniture de tes taureaux et la fécondité de tes brebis [1]; 19. Maudit seras-tu à ton arrivée, et maudit encore à ton départ! 20. L'Éternel suscitera chez toi le malheur, le désordre et la ruine [2], dans toute opération où tu mettras la main; tellement que tu seras bientôt anéanti et perdu [3], pour prix de tes méfaits, pour avoir renoncé à moi [4]. 21. L'Éternel attachera à tes flancs la peste, jusqu'à ce qu'elle t'ait consumé [5] de dessus la terre dont tu vas entrer en possession. 22. L'Éternel te frappera de consomption, de fièvre chaude, d'inflammations de toute nature, de marasme et de jaunisse [6], qui te poursuivront jusqu'à ce que tu succombes. 23. Ton ciel, qui *s'étend* sur ta tête, sera d'airain, et la terre qui te porte [7] sera de fer.

sance à ma loi.— On remarquera que Moïse parle ici comme Dieu même. Cette brusque substitution de personnes est, à notre avis, d'un effet sublime. Luzzatto infère, il est vrai, de cette forme même, que c'est Dieu qui est censé parler dans tout ce chapitre, comme il l'a fait dans tout le Lévitique; mais c'est là une opinion insoutenable.

(5) Ou « qu'*il* t'ait consumé », en rapportant le suffixe de כלתו à *Dieu*. — Nous ne savons si la « peste » de Moïse est une maladie particulière, ou si ce mot est un terme générique développé par ceux du verset suivant, celui-ci énumérant des maladies qui frapperont Israël en masse, conséquemment endémiques sinon contagieuses.

(6) Cette triste nomenclature n'est pas fort claire, et nul ne peut se flatter de la traduire exactement. Ce qui paraît certain, c'est que tous les fléaux en question sont des *maladies humaines*, à en juger du moins par le contexte; nous ne croyons donc pas que שדפון et ירקון s'appliquent à des maladies du blé, ni חרב au *glaive*, c.-à-d. à la guerre. Ce dernier, bien compris par la Vulgate, Saadyah, Ibn-Ezra, est un pur homonyme, probablement masculin, et plus fort que הרב; et nous expliquerions volontiers de même le חרב המדבר de Lam. v, 9. — שחפת et קדחת ont été vus Lév. xxvi, 16 et ne se retrouvent pas ailleurs. Ce dernier mot et les trois suivants (que nous avons traduits *in globo*, et à cause de leur incertitude, et par un motif esthétique) indiquent tous, par leurs racines, des affections *inflammatoires*, des phlegmasies, variant quant à leur degré ou à leur siége. Nous ajouterons enfin, pour ceux qui pourraient l'ignorer, que le *marasme* n'est pas synonyme de la *consomption*, mais qu'il en représente le dernier période.

(7) Ainsi : le ciel et la terre de la Palestine seulement, pour qu'il soit bien avéré que c'est à votre intention et par votre faute. (*Biour.*) — Cf. Lév. *l. c.* 19, et *ib.* n. 4.

אֶת־מְטַר אַרְצְךָ אָבָק וְעָפָר מִן־הַשָּׁמַיִם יֵרֵד עָלֶיךָ עַד
הִשָּׁמְדֶךָ׃ 25 יִתֶּנְךָ יְהוָה׀ נִגָּף לִפְנֵי אֹיְבֶיךָ בְּדֶרֶךְ אֶחָד
תֵּצֵא אֵלָיו וּבְשִׁבְעָה דְרָכִים תָּנוּס לְפָנָיו וְהָיִיתָ לְזַעֲוָה
לְכֹל מַמְלְכוֹת הָאָרֶץ׃ 26 וְהָיְתָה נִבְלָתְךָ לְמַאֲכָל לְכָל־
עוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְבֶהֱמַת הָאָרֶץ וְאֵין מַחֲרִיד׃ 27 יַכְּךָ
יְהוָה בְּשִׁחִין מִצְרַיִם וּבַעְפֹלִים וּבַגָּרָב וּבֶחָרֶס אֲשֶׁר לֹא־
תוּכַל לְהֵרָפֵא׃ 28 יַכְּךָ יְהוָה בְּשִׁגָּעוֹן וּבְעִוָּרוֹן וּבְתִמְהוֹן

V. 27. ובטחרים ק׳, ונק״ס כתיב ובעפלים, וכנס הוא
V. 28. ובתמהון, כ״ל וכת׳

(¹) Mend. et Herxh., d'après Raschbam (qui coordonne même ce verset avec le précédent et le suivant) : « des régions supérieures », c.-à-d. du sommet des montagnes. Telle n'est pas, assurément, la pensée du texte. Ou il s'agit d'une pluie insolite, miraculeuse, analogue à celle de Sodome; ou il faut prendre ces termes au figuré, comme l'*airain* et le *fer* du v. 23, en ce sens que les pluies ne seront pas plus fécondantes que du sable, par leur rareté ou leur excès, leur arrivée intempestive, etc. — En somme : la terre ne produira rien. Mais que signifient alors les prédictions vv. 33, 38 s., 51 ? Peut-être Moïse envisage-t-il, ici et là, des situations distinctes, des hypothèses de culpabilité graduées, comme dans le Lévitique (*inf.* 45, note); mais nous préférons admettre, dans les présents versets, une hyperbole : « La terre produira *peu*, et ce peu sera dévoré par la sauterelle, par vos ennemis, etc. » — השמדך pour השמרך, légère anomalie signalée par Ibn-Ezra, qui compare Éz. XXVIII, 15, et dont M. Cahen a mal compris la glose. *V.* encore Qimchi, *Mikhlôl*, éd. Rittenb. f. 26 *a*.

(²) Texte : *lui*. De même ci-après, v. 48, איביך est construit avec le singulier; cf. *sup.* XXI, 10. Au verset 53, איבך n'ayant pas de *yod* à l'affixe, la phrase est régulière. Les *Concordances* de Buxtorf mettent ce dernier sous la rubrique du pluriel et, par une erreur plus grave encore, lui adjoignent le איבך des vv. 55 et 57. — Cette prédiction est l'inverse de celle du v. 7, et c'est ce contraste même qui explique, selon nous, la « stupéfaction » dont on va parler; car tel est sans doute le sens de זעוה, métathèse pour זוָעָה, de זוע *commoveri* : émotion, étonnement. Le mot *effroi* nous paraît trop fort, et l'explication de Raschi trop subtile, bien que l'un et l'autre aient été adoptés par maint exégète. Quant à

24. L'Éternel transformera la pluie de ton pays en poussière et en sable, qui descendront sur toi du haut du ciel [1] jusqu'à ce que tu périsses. 25. L'Éternel te fera écraser par tes ennemis : *si* tu marches contre eux [2] par un chemin, par sept chemins tu fuiras devant eux [2]; et tu seras un objet de stupéfaction pour tous les royaumes de la terre. 26. Et ta dépouille servira de pâture aux oiseaux du ciel et aux animaux de la terre, et nul ne les troublera [3]. 27. Le Seigneur t'affligera de l'éruption égyptienne [4], d'hémorroïdes, de gale sèche et humide [5], dont tu ne pourras guérir. 28. Le Seigneur te frappera de vertige et de cécité [6], et de perturbation morale;

l'idée de « dispersion », donnée par les Septante et la Vulgate, elle est absurde de toute façon.

(3) Dans ce hideux festin : tant la solitude ou votre prostration sera grande! Ce verset paraît faire suite aux précédents : « quand tu auras péri par les maladies, par la famine, par la guerre, tes restes n'auront même pas la consolation de la sépulture. » כל, emphatique et explétif, puisqu'il ne s'agit que des oiseaux de proie. De même בהמה, ordinairement *animal domestique*, est pris ici pour חיה, animal sauvage ou carnassier, comme *inf.* XXXII, 24; I Sam. XVII. 44; Jér. VII, 33, celui-ci presque identique au présent verset (cf. Lév. p. 409, n. 7).

(4) De cette même éruption dont jadis il frappa l'Égypte et qui y fit tant de ravages : Ex. IX, 8 s., cf. Lév. p. 136, n. 2. Quelques-uns pensent qu'il s'agit d'une maladie endémique en Égypte, telle que l'éléphantiasis. Ce serait alors une sorte d'antonomase, désignant la plus terrible de ces sortes d'affections. Pour nous, si éléphantiasis il y a, nous l'appliquerions plutôt, d'après les lois de la gradation, à cet autre שחין dont parlera le v. 35.— עפלים, certaine maladie dont l'anus est le siége; communément les *hémorroïdes*, *al.* le fic, le ténesme, etc. Le mot hébreu, jugé obscène, a été remplacé, dans toute la Bible, par la leçon orale טחורים, de sorte que nous ne connaissons pas la vocalisation exacte de עפלים. On croit généralement que ce dernier désigne aussi l'*anus* lui-même ou le *podex* (I Sam. V et VI); tels sont les Septante, qui disent ici « dans le fondement », et la Vulgate, qui paraphrase *partem corporis, per quam stercora egeruntur;* euphémisme analogue au *qeri-kethibh* des Massorèthes. Mais, abstraction faite de ces derniers, il est très-probable, comme le veut Bochart, que nous avons là deux mots parfaitement distincts; que טחורים s'applique uniquement à l'organe (טְחוֹרִים?), et עפלים aux tumeurs ou aux excroissances dont il est le siége.

(5) *Al.* humide et sèche. גרב se retrouve Lév. XXI, 20 et XXII, 22.

(6) A en juger par le contexte et par la comparaison qui suit, ce mot

לֵבָב׃ 29 וְהָיִיתָ מְמַשֵּׁשׁ בַּצָּהֳרַיִם כַּאֲשֶׁר יְמַשֵּׁשׁ הָעִוֵּר
בָּאֲפֵלָה וְלֹא תַצְלִיחַ אֶת־דְּרָכֶיךָ וְהָיִיתָ אַךְ עָשׁוּק וְגָזוּל
כָּל־הַיָּמִים וְאֵין מוֹשִׁיעַ׃ 30 אִשָּׁה תְאָרֵשׂ וְאִישׁ אַחֵר
יִשְׁגָּלֶנָּה בַּיִת תִּבְנֶה וְלֹא־תֵשֵׁב בּוֹ כֶּרֶם תִּטַּע וְלֹא
תְחַלְּלֶנּוּ׃ 31 שׁוֹרְךָ טָבוּחַ לְעֵינֶיךָ וְלֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ
חֲמֹרְךָ גָּזוּל מִלְּפָנֶיךָ וְלֹא יָשׁוּב לָךְ צֹאנְךָ נְתֻנוֹת לְאֹיְבֶיךָ
וְאֵין לְךָ מוֹשִׁיעַ׃ 32 בָּנֶיךָ וּבְנֹתֶיךָ נְתֻנִים לְעַם אַחֵר
וְעֵינֶיךָ רֹאוֹת וְכָלוֹת אֲלֵיהֶם כָּל־הַיּוֹם וְאֵין לְאֵל יָדֶךָ׃
33 פְּרִי אַדְמָתְךָ וְכָל־יְגִיעֲךָ יֹאכַל עַם אֲשֶׁר לֹא־יָדַעְתָּ
וְהָיִיתָ רַק עָשׁוּק וְרָצוּץ כָּל־הַיָּמִים׃ 34 וְהָיִיתָ מְשֻׁגָּע
מִמַּרְאֵה עֵינֶיךָ אֲשֶׁר תִּרְאֶה׃ 35 יַכְּךָ יְהוָה בְּשְׁחִין רָע

V. 29. העור, כ״מ הַעוֹר — V. 30. יִשְׁכָּבֶנָּה קרי

doit être entendu figurément (שלשתן כלם, *Ibn-Ezra*), ou signifier tout au plus quelque chose comme la *berlue*, l'*amblyopie*, etc. Toutefois, les trois affections nommées ici se retrouvent exactement, et dans le sens propre, Zakh. XII, 4.

(1) Qui l'environnent sans cesse. On peut aussi dire, avec le Biour, que l'aveugle, pendant la nuit, est deux fois aveugle; car le jour il *sent* la lumière du soleil, s'il ne la voit pas.

(2) Conséquences du v. 23, lesquelles, selon Ibn-Ezra, sont elles-mêmes détaillées par les versets qui suivent (30-33). Ce dernier finissant à peu près comme la présente phrase, nous aurions un véritable כלל ופרט וכלל.

(3) Cf. *sup.* XX, 5-7 et notes. *V.* aussi *inf.* 38 s.; Am. V, 11; Mich. VI, 15; Soph. I, 13, etc. ישגלנה, même observation que pour עפלים. Toutefois, le mot paraît avoir été plutôt libre qu'indécent, si l'on en juge par le dérivé שֵׁגֶל que les Massorèthes n'ont pas gazé, et par le nom abstrait משגל (commerce sexuel) employé sans aucun scrupule par les écrivains du moyen âge. *Voy.* encore Luzzatto sur Is. XIII, 16. — Logiquement, c'est ce même verbe et non בן qui aurait dû, ce nous semble, recevoir l'*athnach*.

29. Et tu iras tâtonnant en plein midi comme fait l'aveugle dans les ténèbres [1], — tu ne mèneras pas à bonne fin tes entreprises, — tu seras vexé et spolié incessamment [2], sans *trouver* un défenseur. 30. Tu fianceras une femme, et un autre jouira d'elle; tu bâtiras une maison, et tu ne t'y installeras point; tu planteras une vigne, et tu n'en auras point la primeur [3]. 31. Ton bœuf sera égorgé sous tes yeux, et tu ne mangeras pas de sa chair; ton âne sera enlevé, toi présent, et ne te sera pas rendu; tes brebis tomberont au pouvoir de tes ennemis, et nul ne prendra parti pour toi. 32. Tes fils et tes filles seront livrés à un peuple étranger, et tes yeux le verront et se consumeront à les attendre [4], mais ta main sera impuissante [5]. 33. Le fruit de ton sol, tout ton labeur, sera dévoré par une race à toi inconnue [6]; tu seras en butte à une oppression, à une tyrannie de tous les jours, 34. Et tu tomberas en démence, au spectacle que verront tes yeux [7]. 35. Le Seigneur te frappera d'une éruption maligne, sur les

(1) « Languiront, se consumeront après eux »; construction prægnante et belle métaphore, *V.* l'excellente scholie de Raschi. Plusieurs font régir mal à propos אליהם par les deux participes. — כלות, de כָּלָה, participe-adjectif du qal, d'après le type פָּעֵל.

(2) A les reprendre à leurs ravisseurs, soit de vive force, soit moyennant rachat. Sur la locution hébraïque (qui semble mal accentuée), *V.* Genèse, p. 250, n. 5.—Il y a comme une réminiscence de ce verset dans Néhémie, v, 5.

(3) Cf. *inf.* 36 et 49 s. — יגיעך peut être, à la rigueur, au génitif : « et *de* tout ton labeur »; mais son emploi ordinaire dans la Bible et la présence de כל indiquent plutôt l'accusatif. « La fatigue », par une élégante métonymie, signifie « ce qu'on a obtenu à force de fatigues », et peut même s'étendre aux enfants (v. 32), qu'on a nourris et élevés.

(7) Se rapporte à ce qui précède et non à ce qui suit. Tu seras fou de douleur, en voyant tes biens les plus chers, le fruit de tes sueurs, ta femme, tes enfants, passer en des mains étrangères et, qui pis est, ennemies. Le שגעון du v. 28 est une démence surnaturelle (*quos vult perdere Jupiter dementat*); ici, c'est une conséquence logique et naturelle des faits. Le rapprochement des deux versets confirmerait ainsi ce que nous dirons *inf.* 45. Cependant, il peut y avoir identité entre les deux prédictions, en ce sens que l'une avait annoncé, par anticipation, ce que l'autre constate comme résultat.

עַל־הַבְּרָכִים וְעַל־הַשֹּׁקַיִם אֲשֶׁר לֹא־תוּכַל לְהֵרָפֵא מִכַּף
רַגְלְךָ וְעַד קָדְקֳדֶךָ: 36 יוֹלֵךְ יְהוָה אֹתְךָ וְאֶת־מַלְכְּךָ אֲשֶׁר
תָּקִים עָלֶיךָ אֶל־גּוֹי אֲשֶׁר לֹא־יָדַעְתָּ אַתָּה וַאֲבֹתֶיךָ וְעָבַדְתָּ
שָׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים עֵץ וָאָבֶן: 37 וְהָיִיתָ לְשַׁמָּה לְמָשָׁל
וְלִשְׁנִינָה בְּכֹל הָעַמִּים אֲשֶׁר־יְנַהֲגְךָ יְהוָה שָׁמָּה: 38 זֶרַע
רַב תּוֹצִיא הַשָּׂדֶה וּמְעַט תֶּאֱסֹף כִּי יַחְסְלֶנּוּ הָאַרְבֶּה:
39 כְּרָמִים תִּטַּע וְעָבָדְתָּ וְיַיִן לֹא־תִשְׁתֶּה וְלֹא תֶאֱגֹר כִּי
תֹאכְלֶנּוּ הַתֹּלָעַת: 40 זֵיתִים יִהְיוּ לְךָ בְּכָל־גְּבוּלֶךָ וְשֶׁמֶן

V. 35. קרקרך, כ"מ קדקדך

(1) *Voir sup.* 27, n. 4, et comp. Job, II, 7; quant à Is. I, 6, l'expression y paraît prise au figuré.

(2) Eventualité prévue et, en un sens, prédite, *sup.* XVII, 14 s., *V. ib.* 15, note 1.

(3) Dont vous n'aurez jamais entendu parler. C'est dire que cette nation — ou ces nations — seront plus ou moins éloignées de la Palestine, et que les Israélites exilés au milieu d'elles pourront d'autant moins espérer de rentrer dans leur pays. Nous avons dit *ces nations,* parce que גוי peut être collectif, et comprendre, au besoin, celle dont il sera question v. 49. Quant à celle du v. 33 ci-dessus, s'il n'y est pas encore question d'exil, on peut appliquer ce passage aux incursions ou aux invasions des Syriens, des Arabes, etc., avec lesquels en effet les Hébreux n'avaient encore eu aucuns rapports.

(4) Ainsi, après la déchéance politique, la déchéance religieuse. Vous aurez commencé par désobéir à l'Éternel, vous finirez par le nier. En perdant l'idée monothéiste, la seule gloire qui vous sera restée, vous tomberez au niveau de ces peuples, naguère vos inférieurs; et après avoir été le modèle du genre humain, vous en deviendrez la fable. Ce verset est très-remarquable, et cette exégèse explique par quel enchaînement d'idées le prophète arrive au verset suivant (*q v.* Cf. *sup.* IV, 27, 28 et *inf.* 64). Toutefois, c'est peut-être moins une prédiction positive qu'une menace; car il est juste et consolant de remarquer que, dans l'un comme dans l'autre exil, Israël est généralement resté fidèle au culte du vrai Dieu. Plusieurs appliquent ce passage à la déportation des dix tribus par l'Assyrie. Mais elles avaient déjà été idolâtres avant cet événement; et que dire, d'ailleurs, du v. 64? — Le célèbre auteur du *Khozari* (IV, 11, dans les éditions non

genoux, sur les cuisses; éruption incurable, *qui gagnera* depuis la plante du pied jusqu'au sommet de la tête [1]. 36. Le Seigneur te fera passer, toi et le roi que tu te seras donné [2], chez une nation que tu n'auras jamais connue, toi ni tes pères [3]; là tu serviras des dieux étrangers, — le bois et la pierre [4]! 37. Et tu deviendras l'étonnement, *puis* la fable et la risée de tous les peuples [5] chez lesquels te conduira le Seigneur. 38. — Tu auras confié à *ton* champ [6] de nombreuses semences... mince sera ta récolte, car la sauterelle la dévorera. 39. Tu planteras des vignes et *les* cultiveras; mais tu n'en boiras pas le vin et tu ne l'encaveras point, car elles seront rongées [7] par la chenille. 40. Tu posséderas des oliviers sur tout ton territoire; mais tu ne te parfumeras [8]

censurées) explique ingénieusement עץ ואבן par le *bois* chrétien de la croix et la *pierre* sacrée de la Caaba, que les Mahométans nomment *Hadjâr el-âswad* (pierre noire). Maïmonide, dans son commentaire de la Mischnah (*Abhôd. zar.* I, 4), paraît s'être souvenu de cette explication.

(5) Qui railleront cette palinodie infructueuse, cette inutile désertion de votre culte (*sup.* p. 59, n. 5), ou simplement : Qui insulteront à votre chute, à votre misère; quelque chose comme la magnifique prosopopée d'Isaïe sur le roi de Babylone, Is. XIV, 9 s. — שנינה, discours *aigu*, piquant, caustique; un sarcasme. Cf. Ps. LXIV, 4. De même en français une *pointe*, en allemand Stachelrede; et Boileau a dit : « Que pour lui l'épigramme *aiguise* tous ses traits. » — Sur ינהגך, *V.* p. 58, n. 4.

(6) Litt. fait sortir (c.-à-d. porté) au champ. שדה, étant toujours masculin, ne peut être sujet de תוציא, et d'ailleurs le champ produit plus que des « semences. » — Dans ce verset et les suivants, Moïse semble revenir sur ses pas et ne point se conformer à l'ordre logique des faits. Cette tirade, placée *après* l'annonce de l'exil, s'applique peut-être à ceux des Hébreux que la nation conquérante aura laissés dans la Terre sainte. A ce point de vue, les vv. 38-42 ne feraient pas double emploi avec les vv. 30-33, comme on serait tenté de le croire; et surtout il n'y aurait pas interversion dans le texte, comme plusieurs le supposent avec Ibn-Ezra.

(7) Le suffixe singulier de תאכלנו paraît plutôt se rapporter, par syllepse, à כרם qu'à יין, et c'est dans ce sens que nous le traduisons. Pareillement, le suffixe de יחסלנו (v. 38) se rapporte mieux à la récolte sous-entendue qu'à la « semence » exprimée; car ce n'est pas cette dernière qui est la proie des sauterelles.

(8) Litt. *t'oindras*, mot qui déchirerait l'oreille. On sait, du reste, que pour ces onctions, qui se pratiquaient sur la peau, la chevelure et la

לָא תָסוּךְ כִּי יִשָּׁל זֵיתֶךָ׃ 41 בָּנִים וּבָנוֹת תּוֹלִיד וְלֹא־יִהְיוּ
לָךְ כִּי יֵלְכוּ בַּשֶּׁבִי׃ 42 כָּל־עֵצְךָ וּפְרִי אַדְמָתֶךָ יְיָרֵשׁ
הַצְּלָצָל׃ 43 הַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ יַעֲלֶה עָלֶיךָ מַעְלָה מַעְלָה
וְאַתָּה תֵרֵד מַטָּה מָטָּה׃ 44 הוּא יַלְוְךָ וְאַתָּה לֹא תַלְוֶנּוּ
הוּא יִהְיֶה לְרֹאשׁ וְאַתָּה תִּהְיֶה לְזָנָב׃ 45 וּבָאוּ עָלֶיךָ
כָּל־הַקְּלָלוֹת הָאֵלֶּה וּרְדָפוּךָ וְהִשִּׂיגוּךָ עַד הִשָּׁמְדֶךָ כִּי־
לֹא שָׁמַעְתָּ בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹר מִצְוֹתָיו וְחֻקֹּתָיו
אֲשֶׁר צִוָּךְ׃ 46 וְהָיוּ בְךָ לְאוֹת וּלְמוֹפֵת וּבְזַרְעֲךָ עַד־עוֹלָם׃

(1) מַעְלָה, ס״פ V. 43. — הצלצל, כ״פ V. 42. הצלצל
V. 46. וברעך, כ״פ וכו׳

barbe, les Orientaux et d'autres peuples employaient des huiles odoriférantes.— ישל זיתך signifie litt. Ton olivier *fera tomber* (ses fruits avant terme), ou Ton olive *tombera*, selon que le qal du verbe נשל (chaldéo-talm. נשר) est transitif ou non. Dans ce dernier cas, ישל peut aussi venir de שלל, au niph'al. *V. sup.* p. 222, n. 2.

(1) Propr. s'en emparera. Selon Raschi, « les appauvrira » de leurs fruits (de même, selon plusieurs, Jug. XIV, 15); ce qui conviendrait bien à עצך, mais non à פרי. — La courtilière est un insecte orthoptère bien connu, appelé aussi *taupe-grillon*, à cause de sa ressemblance avec ces deux animaux, et qui fait de grands ravages dans les plantations. צלצל est une onomatopée expressive, tirée du cri ou du bruissement de cet insecte. Nachmanide, frappé de l'incohérence de ces versets (car la place naturelle de celui-ci était après le v. 40), s'avise d'un sens assez inattendu : celui d'*armée*, *camp ennemi*, ainsi nommés du bruit qu'ils font. Exégèse bizarre, et qui ne s'appuie que sur deux données : l'une problématique, Is. XVIII, 1; l'autre insignifiante, Talm. *Bâbh. qâmm.* 116 *b*.

(2) Signifie peut-être, d'après notre conjecture *sup.* n. 6, les garnisons ou les colonies étrangères établies dans le pays après sa conquête. Les phrases 43 et 44 peuvent encore être considérées comme la généralisation du fait individuel et isolé que nous avons développé Lév. XXV, 47, *q. v.* — Le Biour explique ממעלה אל מעלה. Il semble avoir confondu מַעְלָה, *en haut*, avec מַעֲלָה, *degré*; deux mots bien différents, quoique de même racine.

pas de *leur* huile, car tes oliviers couleront. 41. Tu engendreras des fils et des filles... qui ne seront pas à toi, car ils s'en iront en captivité. 42. Tous tes arbres et les produits de ton sol, la courtilière les dévastera [1]. 43. L'étranger qui sera chez toi [2] s'élèvera de plus en plus au-dessus de toi, et toi tu descendras de plus en plus. 44. C'est lui qui te prêtera, loin que tu puisses lui prêter; lui — occupera le premier rang; toi — tu seras au dernier [3]. 45. Et toutes ces malédictions doivent se réaliser sur toi [4], te poursuivre et t'atteindre jusqu'à extinction, parce que tu n'auras pas obéi à la voix de l'Éternel ton Dieu, en gardant les préceptes et les lois qu'il t'a imposés. 46. Elles s'attacheront, comme un stigmate miraculeux [5], à toi et à ta posté-

(2) « Lui, il sera à la tête, et toi, tu seras à la queue. » Ce verset et le précédent font antithèse aux vv. 12 et 13.

(4) Il est impossible d'accepter cette déclaration au pied de la lettre, car plusieurs des « malédictions » qui précèdent sont contradictoires et s'excluent mutuellement. Pareille observation est à faire sur la formule si souvent répétée עד השמדך, « jusqu'à ton entière disparition »; prédiction incompatible, non-seulement avec plusieurs autres de cette tirade (cf. verset suivant), en particulier avec celles de l'exil et de la dispersion, mais encore avec la *miséricorde* de Dieu, avec le caractère indestructible de son *alliance*, et avec une foule de *promesses* formelles répandues dans la Bible, et dont nous ne citerons que le célèbre ואף גם זאת de la mercuriale correspondante (Lév. xxvi, 44, 45, cf. *inf.* xxx, 1-10). Nous croyons que les terribles peintures accumulées ici par le prophète, et dont la plupart, du reste, ont reçu la consécration de l'histoire, doivent s'expliquer de deux manières. Les unes ont une valeur purement *comminatoire*, c.-à-d. sont destinées à terrifier l'imagination des Hébreux, fût-ce en chargeant un peu les couleurs. Les autres, dans ce qu'elles ont de rigoureux et d'absolu, ou ne doivent se réaliser que *successivement*, si les Hébreux persistent dans le mal, comme le dit plus clairement le Lévitique; ou elles s'appliquent seulement à une *partie* du peuple, c.-à-d. aux plus coupables. Il ne faut pas oublier, d'ailleurs, que Moïse s'adresse moins à l'individu qu'à la nation, de sorte que, dans sa bouche, ce mot si effrayant de « destruction » peut ne signifier que la perte de la puissance politique, au pis-aller celle de la nationalité.

(5) Nous dirions « providentiel ». Litt. « et comme un miracle »; c'est la figure appelée par les anciens rhéteurs *hendiadys* ou dédoublement. Al. « comme une preuve, un monument » de votre désobéissance; acception moins biblique, et aussi moins naturelle. La pensée de ce verset est évi-

47 תַּחַת אֲשֶׁר לֹא־עָבַדְתָּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּשִׂמְחָה
וּבְטוּב לֵבָב מֵרֹב כֹּל׃ 48 וְעָבַדְתָּ אֶת־אֹיְבֶיךָ אֲשֶׁר
יְשַׁלְּחֶנּוּ יְהוָה בָּךְ בְּרָעָב וּבְצָמָא וּבְעֵירֹם וּבְחֹסֶר כֹּל
וְנָתַן עֹל בַּרְזֶל עַל־צַוָּארֶךָ עַד הִשְׁמִידוֹ אֹתָךְ׃ 49 יִשָּׂא
יְהוָה עָלֶיךָ גּוֹי מֵרָחוֹק מִקְּצֵה הָאָרֶץ כַּאֲשֶׁר יִדְאֶה הַנָּשֶׁר
גּוֹי אֲשֶׁר לֹא־תִשְׁמַע לְשֹׁנוֹ׃ 50 גּוֹי עַז פָּנִים אֲשֶׁר לֹא־יִשָּׂא
פָנִים לְזָקֵן וְנַעַר לֹא יָחֹן׃ 51 וְאָכַל פְּרִי בְהֶמְתְּךָ וּפְרִי־
אַדְמָתְךָ עַד הִשָּׁמְדֶךָ אֲשֶׁר לֹא־יַשְׁאִיר לְךָ דָּגָן תִּירוֹשׁ
וְיִצְהָר שְׁגַר אֲלָפֶיךָ וְעַשְׁתְּרֹת צֹאנֶךָ עַד הַאֲבִידוֹ אֹתָךְ׃

V. 48. עד, כ״מ עד־

demment analogue à celle du v. 59 ci-après. — עד עולם, expression hyperbolique, d'après la note précédente, ou ayant le sens restreint que nous lui avons reconnu Ex. XXI, 6 et ailleurs.

(¹) Cela ne veut pas dire qu'on l'a servi à contre-cœur, mais bien qu'on ne l'a pas du tout servi, comme on aurait dû être *heureux* de le faire; car si l'adoration de Dieu est dans tous les cas un devoir, elle est surtout un bonheur dans la prospérité. — מרב, plus litt. *du sein* de l'abondance, selon la version commune, suivie par nous. Néanmoins, la préposition מ étant, en pareil cas, plutôt causative, il y a peut-être là une pensée plus fine, la même qui sera exprimée si vigoureusement *inf.* XXXII, 15. Dans les âmes vulgaires, la prospérité engendre humainement l'ingratitude, et religieusement l'impiété. Nous ne savons si le διὰ des Septante et le *propter* de la Vulgate indiquent la même exégèse, ou s'ils signifient simplement : (comme tu aurais dû le faire) à cause de l'abondance. — D'accord avec Mendelssohn, nous considérons ce verset comme le complément du suivant et non du précédent ; la phrase y gagne infiniment et en logique et en beauté. Ainsi d'ailleurs l'ont compris nos théologiens : *V.* J. Hallévi, *Khoz.* III, 11 ; Maïmonide, M.-T., *hilkh. Teschoubh.* IX, 1 ; Albo, *Iqqar.* III, 33, etc.

(²) Mendelssohn : « chez qui l'Éternel t'enverra. » Double contre-sens, en ce qu'il transpose les pronoms et qu'il énerve la force du pïël (*sup.* 20, n. 2). — חסר כל contraste avec רב כל qui précède. — ברעב כו׳, ces ב signifient peut-être : *par* la famine, etc., qui te mettront à la merci de tes ennemis, cf. 44.

(³) השמידו, probablement *infinitif passé*, temps nouveau signalé *sup.*

rité indéfiniment. 47. *Et* parce que tu n'auras pas servi l'Éternel ton Dieu avec joie et contentement de cœur [1], *quand tu étais* comblé de tous biens, 48. Tu serviras tes ennemis — suscités contre toi par l'Éternel [2] — *en proie* à la faim, à la soif, au dénuement, à une pénurie absolue; et ils te mettront sur le cou un joug de fer, jusqu'à ce qu'ils t'aient anéanti [3]. 49. — Le Seigneur lancera sur toi une nation lointaine, *venue* des confins de la terre [4], rapide comme l'aigle en son vol; nation dont tu n'entendras point la langue, 50. Nation inexorable, qui n'aura point de respect pour le vieillard, point de merci pour l'adolescent! 51. Elle se repaîtra du fruit de ton bétail et du fruit de ton sol, jusqu'à ce que tu succombes; *enlèvera*, sans t'en rien laisser [5], le blé, le vin et l'huile, la race de tes taureaux et de tes fécondes brebis [6], jusqu'à ta ruine entière. 52. Elle

VII, 24. — Tous les termes de cette phrase relatifs à אויבך étant au singulier, on peut en conclure que le second *yod* de ce mot est explétif, irrégulier, et aurait dû être signalé comme tel par la Massorah. La Vulgate dit de même *inimico tuo*.

(1) Cf. 36, n. 3. Plusieurs commentateurs appliquent cette prédiction aux Chaldéens, thèse peu conciliable avec la « dispersion universelle » (64 s.) et avec le présent verset lui-même; car les Chaldéens ne venaient pas « du bout de la terre », et leur langue, sœur de la nôtre, ne pouvait être entièrement « inintelligible » à nos pères. Il faut toutefois tenir compte de certains textes comme Is. XXXVI, 11 et Jér. V, 15, bien que ce dernier, selon nous, tire peu à conséquence, ayant visiblement imité le présent passage ainsi que beaucoup d'autres du Pentateuque. Si donc nous consentons à voir ici, dans une certaine mesure, les dominations babylonienne et syro-grecque, nous croyons que la tirade, dans son ensemble et ses principaux traits, concerne surtout Rome et les conséquences de notre collision avec elle. Quand les Israélites virent leur temple, leur métropole, leur nationalité ruinés pour une longue suite de siècles par les armes romaines, ils durent se rappeler en frémissant la lugubre prophétie des vv. 49 à 68, dont tous les détails se trouvaient accomplis avec la précision de la fatalité... Moïse avait d'avance écrit notre histoire; mais cette leçon, hélas! devait être stérile.

(2) Plus rigoureusement : « *laquelle* ne te laissera ni blé etc. », en coordonnant cet אשר à celui du v. 50; ou « *en ce qu'*elle ne te laissera etc. », en considérant les noms suivants comme le développement respectif de פרי אדמתך et de פרי בהמתך.

(3) *Voir* la note v. 4. — Ce verset, où la pause principale serait logi-

52 וְהֵצַר לְךָ בְּכָל־שְׁעָרֶיךָ עַד רֶדֶת חֹמֹתֶיךָ הַגְּבֹהֹת
וְהַבְּצֻרוֹת אֲשֶׁר אַתָּה בֹטֵחַ בָּהֵן בְּכָל־אַרְצֶךָ וְהֵצַר לְךָ
בְּכָל־שְׁעָרֶיךָ בְּכָל־אַרְצְךָ אֲשֶׁר נָתַן יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לָךְ :
53 וְאָכַלְתָּ פְרִי־בִטְנְךָ בְּשַׂר בָּנֶיךָ וּבְנֹתֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן־לְךָ
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּמָצוֹר וּבְמָצוֹק אֲשֶׁר־יָצִיק לְךָ אֹיְבֶךָ :
54 הָאִישׁ הָרַךְ בְּךָ וְהֶעָנֹג מְאֹד תֵּרַע עֵינוֹ בְּאָחִיו וּבְאֵשֶׁת
חֵיקוֹ וּבְיֶתֶר בָּנָיו אֲשֶׁר יוֹתִיר : 55 מִתֵּת ו לְאַחַד מֵהֶם
מִבְּשַׂר בָּנָיו אֲשֶׁר יֹאכֵל מִבְּלִי הִשְׁאִיר־לוֹ כֹּל בְּמָצוֹר
וּבְמָצוֹק אֲשֶׁר יָצִיק לְךָ אֹיְבֶךָ בְּכָל־שְׁעָרֶיךָ : 56 הָרַכָּה
בְךָ וְהֶעָנֹגָה אֲשֶׁר לֹא־נִסְּתָה כַף־רַגְלָהּ הַצֵּג עַל־הָאָרֶץ
מֵהִתְעַנֵּג וּמֵרֹךְ תֵּרַע עֵינָהּ בְּאִישׁ חֵיקָהּ וּבְבִנָּהּ וּבְבִתָּהּ :

V. 52. בכל־ארצך, ל״מ בכל־ארצך

quement à השמרך, est un de ceux qui semblent indiquer que la disjonction du *segolta*, comme plusieurs le pensent, est parfois supérieure à celle de l'*athnach*.

(1) בכל ארצך est le complément, ou de והצר, comme ci-après ; ou plus simplement de רדת; l'opinion des prosodistes, qui le font dépendre de בטח, est peu admissible. Mendelssohn s'en écarte avec raison, mais n'en sonne mot dans le Biour. — רדת, quoi qu'en disent Onqelos et Raschi, ne peut venir que de ירד, intransitif, ici comme *sup.* xx, 20.

(2) Nous essayons de reproduire, par cette assonance, l'espèce de jeu de mots ou d'harmonie imitative que présente le texte (מצור מצוק יציק) et que les rhéteurs nomment polyptote, paronomasie, etc. — Il y a dans Jérémie, le plus imitateur de nos prophètes, un passage (xix, 9) qui a été vraisemblablement inspiré par celui-ci : et plus d'un trait encore de cette mercuriale, outre ce que nous avons dit ci-dessus n. 4, a été mis par lui à contribution.

(3) Cf. xiii, 7 (note) et *inf.* v. 56. *Voir* aussi la note sur ce dernier pour l'expression תרע עין, qui a ici pour complément le verset suivant : « Il sera hostile envers son frère..., *au point* de ne donner etc. » Pour רך et

mettra le siége devant toutes tes portes, jusqu'à ce que tombent, dans tout ton pays [1], ces murailles si hautes et si fortes en qui tu mets ta confiance; oui, elle t'assiégera dans toutes tes villes, dans tout ce pays que l'Éternel ton Dieu t'aura donné. 53. Et tu dévoreras le fruit de tes entrailles, — la chair de tes fils et de tes filles, des présents de l'Éternel ton Dieu, — par suite du siége et de la détresse où t'étreindra [2] ton ennemi. 54. L'homme le plus délicat parmi vous et le plus voluptueux, verra d'un œil hostile son frère, sa compagne [3] et le reste d'enfants qu'il aura encore [4], 55. Ne voulant donner à aucun d'eux de la chair de ses enfants, qu'il mangera faute d'autres ressources; tellement tu seras assiégé et cerné par ton ennemi dans toutes tes villes. 56. La plus sensible parmi vous et la plus délicate, si délicate et si sensible qu'elle n'aurait jamais risqué de poser son pied *nu* [5] sur la terre, verra d'un œil hostile [6] l'homme *qu'elle serrait* dans ses bras, et son fils et sa fille,

עָנֹג, Raschi hésite entre la délicatesse physique ou la sensualité, et la sensibilité morale ou la mansuétude du caractère. Le sens précis de עָנֹג et les détails du v. 56 s'opposent à la seconde acception.

(4) Expliqué par le verset suivant. La faim le rendra féroce au point de manger (un ou plusieurs) de ses enfants, et égoïste au point de n'en rien donner à leurs frères. Si יוֹתִיר a pour sujet l'ennemi (*Ibn-Ez.*), on peut aussi donner à תֵּרַע עֵינוֹ, comme *inf.* n. 6, deux sens distincts, applicables l'un au *frère* et à la *femme*, qu'on repoussera, l'autre aux *enfants épargnés* (par la guerre), qu'on mangera. — Au reste, cette incise finale manque dans la Vulgate.

(5) *Al.* simplement : de marcher à pied. — La construction hébraïque est louche et semble offrir une inversion : הַצֵּג כַּף רַגְלָהּ. Mais on peut faire de הַצֵּג un gérondif : « qui n'a pas risqué la plante de son pied, (en la) posant... », ou prendre pour sujet כַּף : « dont la plante du pied n'a pas essayé de se poser... » Dans ce dernier cas, הַצֵּג serait, par exception, intransitif.

(6) Litt. son œil sera mauvais contre..., c.-à-d. elle verra de mauvais œil. Mais cette expression vulgaire n'a pas, à beaucoup près, l'énergie de la locution hébraïque. En hébreu, « regarder quelqu'un de mauvais œil » n'est pas seulement le voir avec déplaisir ou inimitié, c'est se montrer à son égard égoïste, jaloux de son bien, et ne pouvoir se résoudre à partager une jouissance avec lui; mais c'est aussi le couver d'un œil menaçant et se préparer à lui faire un mauvais parti. (Différence qui peut s'expliquer par une

57 וּבִשְׁלִיתָהּ הַיּוֹצֵאת מִבֵּין רַגְלֶיהָ וּבְנֶיהָ אֲשֶׁר תֵּלֵד
כִּי־תֹאכְלֵם בְּחֹסֶר־כֹּל בַּסֵּתֶר בְּמָצוֹר וּבְמָצוֹק אֲשֶׁר
יָצִיק לְךָ אֹיֶבְךָ בִּשְׁעָרֶיךָ : 58 אִם־לֹא תִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת
אֶת־כָּל־דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת הַכְּתֻבִים בַּסֵּפֶר הַזֶּה לְיִרְאָה
אֶת־הַשֵּׁם הַנִּכְבָּד וְהַנּוֹרָא הַזֶּה אֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ :
59 וְהִפְלָא יְהוָה אֶת־מַכֹּתְךָ וְאֶת מַכּוֹת זַרְעֶךָ מַכּוֹת
גְּדֹלוֹת וְנֶאֱמָנוֹת וָחֳלָיִם רָעִים וְנֶאֱמָנִים : 60 וְהֵשִׁיב בְּךָ

V. 57. ובשליתה, כ"ח נלי מתג — היוצת, קכר א'
V. 58. הנכבד, ע' הערתנו

simple nuance dans l'acception du complément ב, signifiant tour à tour *contre* et *au sujet de*.) Le premier sens a été vu tout à l'heure (v. 54) et xv, 9, et il se retrouve ici; le second appartient au verset suivant, d'après Raschbam, Mendelssohn et la combinaison prosodique. Raschi explique : « Elle sera insensible envers les uns et les autres, en ne donnant à personne, grands ou petits, une part de la chair humaine qu'elle mangera furtivement. » Cette version a l'avantage de conserver l'unité de sens pour תרע עינה, et de mieux justifier le *vav* de ובשליתה; mais elle détourne ce dernier mot de son acception propre et, de plus, viole l'accentuation.

(¹) Litt. « son arrière-faix, *quod emittitur de medio crurum ipsius.* » Nous avons traduit שליה et l'ensemble des deux versets de la manière qui nous a paru se concilier le mieux et avec la décence et avec les deux exégèses précitées. Le sens de ce nom, indiqué par toutes les anciennes versions (sauf Onqelos), est confirmé par l'analogie arabe et celle du Talmud, qui emploie de plus un substantif approchant, שליל, pour désigner l'*embryon* ou le *fœtus*.

(²) Admirable ou plutôt effrayante gradation! Tout à l'heure c'était l'homme, d'ordinaire plus dur et aussi moins patient; maintenant c'est le tour de la femme, de la mère!... On sait que cette poignante prophétie s'est réalisée dans l'un et l'autre siége de Jérusalem : *V.* Lév. p. 362, n. 2.

(³) Cette « doctrine » a probablement le même sens que nous avons reconnu xxvii, 3; mais on n'a pas encore vu qu'elle fût consignée dans un « livre », et ce n'est qu'au ch. xxxi qu'il en sera question. D'ici là, nous retrouverons ce mot plusieurs fois encore, et il y a apparence qu'on doit y voir une simple anticipation. Ici toutefois et *inf.* 61, il n'y a en réalité ni anticipation ni anachronisme, si l'on admet (xxvii, 12, 26, et notes) que

57. Jusqu'au nouveau-né sorti de ses flancs [1], jusqu'aux jeunes enfants dont elle est la mère... car, dénuée de tout, elle se cachera pour les dévorer [2] ! tellement ton ennemi t'assiégera et te pressera dans tes murs. 58. *Oui*, si tu n'as soin d'observer toutes les paroles de cette doctrine, écrites dans ce livre [3]; de révérer ce nom auguste et redoutable [4] — L'ÉTERNEL ton Dieu ! — 59. L'Éternel donnera une gravité insigne [5] à tes plaies et à celles de ta postérité : plaies intenses et tenaces, maladies cruelles et persistantes. 60. Il fera revivre

le présent chapitre devait être et a été lu aux Israélites par Josué, en présence non-seulement des pierres de l'Hébal, mais de l'*arche*, qui contenait, avec le Décalogue, le *livre* de la Loi.

(4) Le saint Tétragramme représentant l'essence même du Dieu d'Israël, ce *nom* a fini, nous l'avons déjà remarqué, par se confondre en quelque sorte avec l'*Être* lui-même. Comp. en latin *numen* et *nomen*, où il y a peut-être plus qu'une simple paronymie. On trouve de nombreux exemples de cette substitution respectueuse dans la Bible même, surtout dans les livres post-mosaïques; et les Juifs, de temps immémorial, remplacent *Adónaï* (qui est lui-même une substitution, usitée seulement dans la lecture de la Loi et dans la prière) par השם, trop souvent estropié sous la forme barbare *Adóschem*, et dont le signe ה' n'est que l'abréviation. Cf. Ier vol., *Prélimin.* p. L; Ex. III, 15 et VI, 3; Lév. XIX, 12; *sup.* VI, 13 et p. 143, n. 8. — Cette phrase est-elle régie par ce qui précède, ou régit-elle ce qui suit? Les Septante sont pour la première hypothèse, la Vulgate est pour la seconde. Cette dernière est la plus élégante et nous l'avons suivie; mais l'autre est plus vraisemblable, et le sens paraît être : (Tout cela arrivera) si tu n'as soin etc. Toutefois, en définitive, la chose est indifférente. — La leçon הנכבד, donnée par plusieurs éditions et défendue par Dubno, est certainement vicieuse, comme Heidenheim le démontre sans peine.

(5) « Distinguera, rendra extraordinaires... » Les plaies et maladies précédemment énumérées ne seront pas seulement affreuses, elles seront incurables (circonstance déjà indiquée pour plusieurs), et peut-être héréditaires (וזרעך). — והפלא est un amalgame de la rac. פלא, qui veut והפליא, et de la rac. פלה, qui exige והפלה. Ces deux verbes se touchent d'ailleurs de fort près et se confondent souvent, comme קרא et קרה, רפא et רפה, תלא et תלה (*inf.* 66), etc. Buxtorf et Gesenius citent mal à propos Is. XXVIII, 29, qui porte un chiriq. — מכתך, autre amalgame, le pluriel avec un affixe du singulier, comme אחיותך Éz. XVI, 52, ועדתי Ps. CXXXII, 12. Cette anomalie est surtout fréquente pour la troisième personne ־ותם; cf. Nomb. p. 240, n. 1.

אֶת כָּל־מַדְוֵה מִצְרַיִם אֲשֶׁר יָגֹרְתָּ מִפְּנֵיהֶם וְדָבְקוּ בָּךְ׃
61 גַּם כָּל־חֳלִי וְכָל־מַכָּה אֲשֶׁר לֹא כָתוּב בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה
הַזֹּאת יַעְלֵם יְהוָה עָלֶיךָ עַד הִשָּׁמְדֶךָ׃ 62 וְנִשְׁאַרְתֶּם
בִּמְתֵי מְעָט תַּחַת אֲשֶׁר הֱיִיתֶם כְּכוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם לָרֹב
כִּי־לֹא שָׁמַעְתָּ בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ׃ 63 וְהָיָה כַּאֲשֶׁר־שָׂשׂ
יְהוָה עֲלֵיכֶם לְהֵיטִיב אֶתְכֶם וּלְהַרְבּוֹת אֶתְכֶם כֵּן יָשִׂישׂ
יְהוָה עֲלֵיכֶם לְהַאֲבִיד אֶתְכֶם וּלְהַשְׁמִיד אֶתְכֶם וְנִסַּחְתֶּם
מֵעַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר־אַתָּה בָא־שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ׃ 64 וְהֵפִיצְךָ
יְהוָה בְּכָל־הָעַמִּים מִקְּצֵה הָאָרֶץ וְעַד־קְצֵה הָאָרֶץ
וְעָבַדְתָּ שָׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא־יָדַעְתָּ אַתָּה
וַאֲבֹתֶיךָ עֵץ וָאָבֶן׃ 65 וּבַגּוֹיִם הָהֵם לֹא תַרְגִּיעַ וְלֹא־יִהְיֶה
מָנוֹחַ לְכַף־רַגְלֶךָ וְנָתַן יְהוָה לְךָ שָׁם לֵב רַגָּז וְכִלְיוֹן

V. 61. יעלם, כ״מ יעלם, וכ״מ יַעֲלֵם — V. 65. לכף, כ״מ לְכַף

(¹) Antithèse des promesses Ex. xv, 26 et *sup.* vii, 15, cf. *sup.* 27. Les plaies qui avaient sévi en Égypte, autour et dans le voisinage des Hébreux, étaient censées menacer ces derniers; de là leur « terreur » et peut-être l'emploi de השיב. On peut aussi considérer ce dernier comme un synonyme poétique de הביא ou שלח, comme Ps. lxxxi, 15; Is. i, 25; *sup.* iv, 39, etc. Mais on conviendra que notre version, qui s'explique d'elle-même, est de beaucoup la plus naturelle.

(²) Nouvelle preuve que ce chapitre était destiné à être *lu* aux Hébreux (p. 336, n. 3). S'il avait dû rester à l'état de *discours*, Moïse n'eût pas manqué de dire אשר־לא אמרתי לך. — Il y a ici une double anomalie : 1° לא pour איננו, négative ordinaire du participe; 2° כתוב pour כתובים, comme ci-après יעלם. Le singulier masculin se rapporte à חלי, ou équivaut à un neutre.

(³) Ces mots, succédant immédiatement à השמרך, attestent une fois de plus qu'il est impossible, comme nous l'avons dit, de l'entendre à la

sur toi tous les fléaux de l'Égypte [1], objets de ta terreur, et ils seront chez toi en permanence. 61. Bien d'autres maladies encore, bien d'autres plaies, non consignées dans le livre de cette Doctrine [2], le Seigneur les fera surgir contre toi, jusqu'à ce que tu sois exterminé. 62. Et vous serez réduits à une poignée d'hommes [3], après avoir égalé en multitude les étoiles du ciel, — parce que tu auras été sourd à la voix de l'Éternel ton Dieu. 63. Alors, autant le Seigneur s'était plu [4] à vous faire du bien et à vous multiplier, autant il se plaira [5] à vous perdre, à vous anéantir [5]; et vous serez *finalement* arrachés de ce sol dont vous allez prendre possession. 64. Et l'Éternel te dispersera parmi tous les peuples, d'un bout de la terre à l'autre bout [6]; et là tu serviras des dieux étrangers, inconnus à toi comme à tes pères, — *dieux de* bois et *de* pierre. 65. Et parmi ces nations mêmes tu ne trouveras pas de repos, pas un point d'appui pour la plante de ton pied; là le Seigneur te donnera un cœur pantelant, *mettra* la défaillance

rigueur. — תחת אשר, litt. *tandis que, au lieu que* vous égaliez d'abord..., et non pas « *au lieu* où », comme traduit Ostervald avec une incroyable distraction.

(1) Le texte ajoute « à votre égard. » — En frappant coup sur coup ou avec une sévérité exceptionnelle, Dieu semble y prendre plaisir. D'ailleurs, il *se plaît* en quelque sorte à punir quand sa justice l'exige, parce que toute punition contribue au bien de l'individu ou de la société. Néanmoins cette idée, sous sa forme anthropopathique, a quelque chose de si pénible et de si désolant, que le Talmud (*Meghill.* 10 *b* et *Synh.* 39 *b*), se prévalant de l'équivoque grammaticale de ישיש qui a l'apparence du hiph'il, a préféré le traduire activement : « Il réjouira (vos ennemis) contre vous »; explication adoptée par Jonathan et soutenue par Albo, *Iqqar.* III, 33.

(2) Comme société politique, non comme individus, témoin tout ce qui va suivre; *V.* la note v. 45. — Josué, dans son premier discours d'adieu aux Israélites, emploie une antithèse toute semblable à celle-ci; *V.* Jos. XXIII, 15. — Les deux présents versets et le dernier (68) sont les seuls où Moïse emploie la deuxième personne du pluriel, presque commandée, en effet, par la nature même des idées.

(6) Au v. 36, il s'agissait plutôt d'une dispersion partielle ou même d'une simple déportation; ici, la mesure est généralisée.

עֵינַיִם וְדַאֲבוֹן נָפֶשׁ : 66 וְהָיוּ חַיֶּיךָ תְּלֻאִים לְךָ מִנֶּגֶד
וּפָחַדְתָּ לַיְלָה וְיוֹמָם וְלֹא תַאֲמִין בְּחַיֶּיךָ : 67 בַּבֹּקֶר תֹּאמַר
מִי־יִתֵּן עֶרֶב וּבָעֶרֶב תֹּאמַר מִי־יִתֵּן בֹּקֶר מִפַּחַד לְבָבְךָ
אֲשֶׁר תִּפְחָד וּמִמַּרְאֵה עֵינֶיךָ אֲשֶׁר תִּרְאֶה : 68 וְהֶשִׁיבְךָ
יְהוָה ו׳ מִצְרַיִם בָּאֳנִיּוֹת בַּדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אָמַרְתִּי לְךָ לֹא־
תֹסִיף עוֹד לִרְאֹתָהּ וְהִתְמַכַּרְתֶּם שָׁם לְאֹיְבֶיךָ לַעֲבָדִים
וְלִשְׁפָחוֹת וְאֵין קֹנֶה : ס 69 אֵלֶּה דִּבְרֵי הַבְּרִית אֲשֶׁר־
צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה לִכְרֹת אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ מוֹאָב
מִלְּבַד הַבְּרִית אֲשֶׁר־כָּרַת אִתָּם בְּחֹרֵב : פ

V. 68. אשר, כ״ל אשר־ — והתמכרתם, נק״כ כ׳ לנתי.

(1) « Te sera suspendue *en face* », c.-à-d. tu la verras suspendue; expliqué par ce qui suit. On dit de même familièrement : Sa vie ne tient qu'à un fil. — L'histoire d'Israël dans le moyen âge, parfois même, hélas! son histoire contemporaine, attestent éloquemment la vérité de ce beau verset, plus facile à admirer qu'à traduire.

(2) En d'autres termes : chaque jour aggravera ta situation et te fera regretter le jour précédent, quelque douloureux qu'il ait été. Cette exégèse du Talmud, adoptée par Raschi et repoussée à tort par Mendelssohn, est seule rationnelle, en dépit de la belle paraphrase de Jonathan : « La souffrance fait trouver longues et les heures du jour et celles de la nuit. » D'accord; mais notre texte donne pour motif la *crainte*, פחד. Or, la crainte ne peut avoir trait qu'à l'avenir, et l'on ne peut souhaiter un avenir qu'on redoute.

(3) Peut-être mieux, d'après le contexte : les perspectives dont tu seras obsédé. Comparez toutefois v. 34.

(4) Spontanément, ou par la volonté du vainqueur; l'une et l'autre hypothèse (subordonnée peut-être au sens de והתמכרתם) s'est réalisée, comme on sait, tour à tour lors du premier et du second exil : Jér. XLII s., Josèphe, Dion Cassius, Eusèbe, etc. Le point de départ de ces émigrations serait, ou la Palestine même pour ceux qui y seraient restés, ou les contrées de l'exil, d'après le sens apparent du contexte et la mention des « navires ». Toutefois, on va également, par mer, de Jaffa à Damiette, et si cette voie est la plus courte, elle est aussi la plus dangereuse.

dans tes yeux, l'angoisse dans ton âme, 66. Et ton existence flottera incertaine devant toi [1], et tu trembleras nuit et jour, et tu ne croiras pas à ta propre vie! 67. Tu diras chaque matin : « Fût-ce encore hier soir ! » — chaque soir tu diras : « Fût-ce encore ce matin [2] ! » si horribles seront les transes de ton cœur, et les scènes qui frapperont tes yeux [3]. 68. Et le Seigneur te fera reprendre [4], sur des navires, la route de l'Égypte, cette route où je t'avais dit que tu ne repasserais plus [5] ; et vous vous y vendrez [6] à vos ennemis à titre d'esclaves et de servantes, mais personne ne voudra *vous* acheter [7] ! »

69. Ce sont là les termes du pacte que l'Éternel ordonna à Moïse d'établir avec les enfants d'Israël dans le pays de Moab, indépendamment du pacte qu'il avait conclu avec eux [8] vers l'Horeb.

(1) « Que tu ne la visiterais plus » ; d'où il suit que cette parole était ou une *défense*, ou une prédiction *conditionnelle* et tacitement subordonnée à la bonne conduite des Hébreux. *V. sup.* XVII, 16, n. 5. Ajoutons que מדרך ne peut être pris au pied de la lettre que s'il s'agit de la mer Rouge, mais non de la Méditerranée, où les premiers Hébreux n'avaient point passé.

(2) C.-à-d. vous vous offrirez en vente. Communément : *vous serez vendus*, ce qui est plausible en soi; mais tel n'est pas le sens du hithpaël en général, ni de התמכר en particulier. Raschi traduit bien mais prouve mal, quoi qu'en dise Él. Mizrachi, qui du reste ne nous paraît pas l'avoir compris. Cf. Lév. p. 342, n. 4.

(3) Vous n'aurez donc pas même la ressource du travail servile, et il ne vous restera de perspective que l'indigence. — POINT D'ACHETEUR ! Voilà bien la dégradation dans ce qu'elle a de plus humiliant. C'est le dernier coup de pinceau, et il achève dignement le tableau qu'on vient de lire.

(4) C.-à-d. avec la génération précédente; *Voir* v. 1, n. 3. Ces deux « pactes » sont, ou le présent chapitre comparé à celui du Lévitique, ou le présent volume (cf. p. 5, n. 5) comparé aux trois précédents, notamment Ex. XXIV et XXXIV. Le Deutéronome est, en quelque sorte, le testament de Moïse; les chapitres qu'il nous reste à voir en sont le codicille. — Ce verset est évidemment une conclusion. Les Septante et la Vulgate (suivis par Abravanel) en font au contraire le début du chapitre XXIX; ce que désavouent la logique, la langue, et l'analogie du Lévitique (XXVI, 46).

כט — * 1 וַיִּקְרָא מֹשֶׁה אֶל־כָּל־יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם
אַתֶּם רְאִיתֶם אֵת כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה לְעֵינֵיכֶם בְּאֶרֶץ
מִצְרַיִם לְפַרְעֹה וּלְכָל־עֲבָדָיו וּלְכָל־אַרְצוֹ : 2 הַמַּסֹּת
הַגְּדֹלֹת אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ הָאֹתֹת וְהַמֹּפְתִים הַגְּדֹלִים
הָהֵם : 3 וְלֹא־נָתַן יְהוָה לָכֶם לֵב לָדַעַת וְעֵינַיִם לִרְאוֹת
וְאָזְנַיִם לִשְׁמֹעַ עַד הַיּוֹם הַזֶּה : 4 וָאוֹלִךְ אֶתְכֶם אַרְבָּעִים
שָׁנָה בַּמִּדְבָּר לֹא־בָלוּ שַׂלְמֹתֵיכֶם מֵעֲלֵיכֶם וְנַעֲלְךָ לֹא־
בָלְתָה מֵעַל רַגְלֶךָ : 5 לֶחֶם לֹא אֲכַלְתֶּם וָיַיִן וְשֵׁכָר לֹא
שְׁתִיתֶם לְמַעַן תֵּדְעוּ כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם : ** 6 וַתָּבֹאוּ
אֶל־הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיֵּצֵא סִיחֹן מֶלֶךְ־חֶשְׁבּוֹן וְעוֹג מֶלֶךְ־
הַבָּשָׁן לִקְרָאתֵנוּ לַמִּלְחָמָה וַנַּכֵּם : 7 וַנִּקַּח אֶת־אַרְצָם
וַנִּתְּנָהּ לְנַחֲלָה לָרְאוּבֵנִי וְלַגָּדִי וְלַחֲצִי שֵׁבֶט הַמְנַשִּׁי :

* שביעי ** מפטיר V. 1. וְלכל־ארצו, כ״ל בלי מתג

(1) Comme V, 1, *Voir* la note. Nouvelle et dernière admonition en deux parties (ch. XXIX, XXX), reproduisant en sens inverse les deux faces du chapitre précédent : la première énergique et sévère, la seconde généralement consolante, et faisant succéder à l'annonce du châtiment la perspective d'un avenir meilleur.

(2) Sorte de redondance qui se reproduit au verset suivant, et dont la naïveté de la langue biblique s'accommode plus aisément que nos idiomes modernes. — Ce témoignage oculaire qu'invoque Moïse ne s'applique rigoureusement, on le sait, qu'aux Israélites qui avaient moins de vingt ans à l'époque de Nomb. XIV, et à quelques autres; mais le reste du peuple a personnellement éprouvé les bienfaits relatés ci-après 4 s.

(3) *Voy.* IV, 34, et *ib.* n. 5.

(4) Cette phrase, qui semble rendre Dieu responsable de l'indifférence des Israélites, s'explique assez simplement, à notre sens, soit au moyen d'une facile ellipse, que nous rétablirions ainsi : « Dieu n'est pas encore parvenu, *malgré tant de miracles*, à vous inspirer de la reconnaissance, etc. »; soit en faisant porter la négation, comme il arrive souvent, sur les

* Ch. XXIX, 1. Moïse fit appel à tout Israël [4], et leur dit : « Vous-mêmes, vous avez vu tout ce que l'Éternel a fait à vos yeux [5] — dans le pays d'Égypte — à Pharaon, à tous ses serviteurs, à son pays entier; 2. Ces grandes épreuves [6] dont tes yeux furent témoins, ces signes et ces prodiges considérables... 3. Et le Seigneur ne vous a pas *encore* donné jusqu'à ce jour un cœur pour sentir, des yeux pour voir, ni des oreilles pour entendre [6]! 4. Je vous ai fait marcher quarante ans dans le désert [5]; vos vêtements ne se sont point usés sur vous, ni la chaussure de vos pieds ne s'est usée. 5. Du pain, vous n'en avez pas mangé; du vin ou *autre* boisson forte, vous n'en avez pas bu, — afin que vous apprissiez que c'est moi, l'Éternel, qui suis votre Dieu [6]! ** 6. Vous êtes ainsi parvenus jusqu'à cette contrée. *Là*, Sichôn, roi de Hesbon, et Og, roi du Basan, ont marché à notre rencontre pour *nous livrer* bataille; nous les avons battus. 7. Puis nous avons pris leur pays et l'avons donné [7], comme possession héréditaire, à la tribu de Ruben, à celle de Gad et à la demi-tribu de

* 7me Paraschah. ** Maphtir.

verbes subordonnés. Cela équivaut à dire : « Dieu vous a donné un cœur, et vous ne sentez rien; des yeux, et vous n'avez pas su voir... » Ce serait la pensée du célèbre *Oculos habent et non videbunt*, et de ce vers de Racine (cf. Is. XLII, 20) :

« Auras-tu donc toujours des yeux pour ne point voir,
» Peuple ingrat? . . . . . »

(4) Ici et dans le verset suivant, Moïse se substitue en quelque sorte à la Divinité qu'il représente; cf. XXVIII, 20, n. 4, et, pour l'hémistiche suivant, VIII, 4.

(5) C.-à-d. votre Providence, qui supplée à toutes les ressources humaines quand celles-ci font défaut. Cette conclusion est analogue à למען הוריעך כו', VIII, 3, et elle a son véritable complément dans le v. 8 ci-après. Le contexte est celui-ci : « Dieu ne vous a pas donné etc. Et cependant je vous ai conduits (en son nom) quarante ans etc., et vous auriez dû comprendre que l'Éternel est votre protecteur. » תדעו répond à לדעת du v. 3, et cette dernière phrase, qui semble hors de sa place, n'interrompt nullement, on le voit, l'ordre du discours.

(7) *Nous* l'avons donné; c.-à-d. *moi*, avec l'approbation tacite des autres tribus.

8 וּשְׁמַרְתֶּם אֶת־דִּבְרֵי הַבְּרִית הַזֹּאת וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם
לְמַעַן תַּשְׂכִּילוּ אֵת כָּל־אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּן׃ פ

סדר ח׳. נצבים

9 אַתֶּם נִצָּבִים הַיּוֹם כֻּלְּכֶם לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם רָאשֵׁיכֶם
שִׁבְטֵיכֶם זִקְנֵיכֶם וְשֹׁטְרֵיכֶם כֹּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל׃ 10 טַפְּכֶם
נְשֵׁיכֶם וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּקֶרֶב מַחֲנֶיךָ מֵחֹטֵב עֵצֶיךָ עַד שֹׁאֵב
מֵימֶיךָ׃ 11 לְעָבְרְךָ בִּבְרִית יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וּבְאָלָתוֹ אֲשֶׁר
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ כֹּרֵת עִמְּךָ הַיּוֹם׃ * 12 לְמַעַן הָקִים־אֹתְךָ
הַיּוֹם לוֹ לְעָם וְהוּא יִהְיֶה־לְּךָ לֵאלֹהִים כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר־לָךְ
וְכַאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלְיַעֲקֹב׃

* שני V. 12. היום לו, כ״מ בלי פסיק — וליעקב, כ״מ בלי מתג

(1) Litt. au Rubénite, Gadite, ... Manassite. Ces noms sont à la fois patronymiques et collectifs. — Sens des vv. 6-8 : Ces premiers succès, cette première conquête, sont le gage du bonheur qui accompagnera toutes vos entreprises, tant que vous aurez confiance en Dieu et que vous obéirez à sa volonté.

(2) Litt. afin que vous fassiez réussir tout ce que vous ferez. השכיל a d'abord signifié « bien calculer, bien prendre ses mesures »; puis, par métalepse de l'antécédent pour le conséquent, « faire réussir une opération. » C'est à tort que les Septante, la Vulgate, et après eux Luther et le Biour, remontant au sens primitif, traduisent : « afin que vous compreniez, réfléchissiez, agissiez avec prudence... » — Ces huit versets, quoique terminant la Section, ne sont en réalité qu'un préambule, dont la Section suivante offre le développement.

(3) Nous croyons que ראשיכם est virtuellement en état de construction, litt. « vos chefs de vos tribus », c.-à-d. *les* chefs de etc. Nachmanide explique simplement : « Vos chefs, vos tribus », et justifie le désordre apparent de l'énumération en prenant ces deux mots pour termes génériques et les suivants pour termes spécifiques, répondant respectivement aux *chefs* et aux *tribus*. Exégèse plausible, n'était l'accent tonique. D'autres ont proposé de lire שפטיכם (cf. Lév. p. 421, n. 7); idée ingénieuse, mais hardiesse inutile. Corriger un texte obscur, c'est trancher le nœud au lieu de le défaire. A supposer une faute, nous aimerions autant lire ראשי ou

Manassé [1]. 8. Observez donc les termes de cette alliance et les accomplissez, si vous voulez réussir dans toutes vos œuvres [2].

Section VIII : Nittsâbhîm.

* 9. » Vous êtes placés aujourd'hui, vous tous, en présence de l'Éternel votre Dieu : — vos chefs de tribus [3], vos anciens, vos préposés, chaque citoyen d'Israël [4]; 10. Vos enfants, vos femmes et l'étranger qui est dans tes camps [5], depuis le fendeur de bois jusqu'au puiseur d'eau, 11. — Afin d'entrer [6] dans l'alliance de l'Éternel ton Dieu et dans son adjuration, par lesquelles il traite avec toi en ce jour, ** 12. Voulant te constituer aujourd'hui pour son peuple, et lui-même être ton Dieu, comme il te l'a déclaré, et comme il l'avait juré à tes pères Abraham, Isaac et Jacob. 13. Et ce n'est pas avec

* 1re Paraschah. ** 2me Paraschah.

לשבטיכם. — Le premier hémistiche, interrompu par l'énumération, aura son complément au v. 11.

(1) C'est la version commune, blâmée à tort par Heidenheim (*Machazor de Soukkôth*, p. 72). D'après ce savant trop subtil, כל איש־ישראל diffère de כל ישראל en ce qu'il désigne seulement les *principaux* en Israël, les hommes d'élite, les notables. Mais, outre que les notables sont déjà mentionnés, où serait-il question, à ce compte, des citoyens ordinaires? Si c'est dans שבטיכם, il y a désordre dans la phrase. D'ailleurs, est-ce que les imprécations prescrites XXVII, 14 ne s'adressaient qu'aux notables? *V.* aussi Jug. VII, 8; I Sam. XVII, 19, 24, etc.

(5) מחניך, *yod* explétif, ou pluriel dû à l'attraction de עציך et de מימיך; *V.* aussi *sup.* XXIII, 15, et pour גרך, I, 16. Ces « étrangers », puisqu'ils sont compris dans l'alliance, ne peuvent être que des prosélytes; probablement des Égyptiens faisant partie du ערב רב (Ex. XII, 38) ou, d'après un dire talmudique moins vraisemblable, certains Cananéens à qui Moïse aurait imposé, comme condition de leur admission dans la communauté juive, les emplois dont on va parler. Ainsi fit plus tard Josué pour les Gabaonites, Jos. IX, 21, 27.

(6) « De passer », allusion à l'antique cérémonial des alliances : Gen. p. 99, n. 5. Ce verbe, ainsi que כרת (ici et v. 13), s'applique à אלה par une sorte de zeugma ou d'adjonction; ou plutôt parce que la אלה de Moïse, à la fois solennelle et conditionnelle, est en réalité la sanction, le complément obligé de l'*alliance*, et en fait ainsi partie intégrante. De là אלות הברית, *inf.* 20; cf. Nomb. p. 72, n. 2.

13 וְלֹא אִתְּכֶם לְבַדְּכֶם אָנֹכִי כֹרֵת אֶת־הַבְּרִית הַזֹּאת
וְאֶת־הָאָלָה הַזֹּאת: 14 כִּי אֶת־אֲשֶׁר יֶשְׁנוֹ פֹּה עִמָּנוּ עֹמֵד
הַיּוֹם לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְאֵת אֲשֶׁר אֵינֶנּוּ פֹּה עִמָּנוּ
הַיּוֹם: * 15 כִּי־אַתֶּם יְדַעְתֶּם אֵת אֲשֶׁר־יָשַׁבְנוּ בְּאֶרֶץ
מִצְרָיִם וְאֵת אֲשֶׁר־עָבַרְנוּ בְּקֶרֶב הַגּוֹיִם אֲשֶׁר עֲבַרְתֶּם:
16 וַתִּרְאוּ אֶת־שִׁקּוּצֵיהֶם וְאֶת גִּלֻּלֵיהֶם עֵץ וָאֶבֶן כֶּסֶף
וְזָהָב אֲשֶׁר עִמָּהֶם: 17 פֶּן־יֵשׁ בָּכֶם אִישׁ אוֹ־אִשָּׁה אוֹ
מִשְׁפָּחָה אוֹ־שֵׁבֶט אֲשֶׁר לְבָבוֹ פֹנֶה הַיּוֹם מֵעִם יְהוָה
אֱלֹהֵינוּ לָלֶכֶת לַעֲבֹד אֶת־אֱלֹהֵי הַגּוֹיִם הָהֵם פֶּן־יֵשׁ בָּכֶם

* שלישי

(1) Au nom et comme représentant de la Divinité; cf. *sup.* 4, note.

(2) ישנו, de יש avec *noun* épenthétique, comme קבנו (Nomb. XXIII, 13), etc. Cette épenthèse n'a lieu qu'au singulier, et c'est à tort que nombre d'écrivains juifs modernes l'étendent au pluriel : אינֶנָּם, הננם, ממנם, עורנם, etc., sont autant de barbarismes; et Luzzatto lui-même, qui les blâme dans le Recueil כוכבי יצקק (N° 26, p. 6), a inventé un יֶשְׁנָן qui ne fut jamais hébreu (*Bethoulath b.-Y.*, p. 17). — Cf. *sup.* V, 3.

(3) C.-à-d. aux générations à naître. L'alliance de Dieu avec Israël, sa doctrine, sa loi, sont essentiellement héréditaires et immuables. Dieu, qui ne fait pas de miracles inutiles, n'entend pas renouveler à chaque génération le miracle du Sinaï. C'est aux traditions du foyer, cette révélation familière et continue, qu'il appartient de perpétuer d'âge en âge la révélation primordiale. — Certains kabbalistes, partisans de la métempsycose, ont trouvé, dans cette espèce d'évocation de la postérité, un appui à leur doctrine (Saad. *Émoun.* VI, 7). Cela ne mérite pas de réfutation. Nous n'en dirons pas autant du paradoxe de Luzzatto, qui soutient que Moïse ne parle aucunement de la postérité, mais simplement des Israélites *absents* s'il y en a (cf. Vulg. : *cunctis præsentibus et absentibus*). Sans doute, c'est admissible à la rigueur; mais est-il vraisemblable que Moïse ait pensé ici à quelques rares absents ? Ne vient-il pas de dire (9-11) : « Vous êtes *tous* présents à cette alliance, depuis le premier jusqu'au dernier » ? Que signifient les deux היום, AUJOURD'HUI, s'ils ne sont opposés à DEMAIN, c.-à-d. à la postérité ? La fin du chapitre, לנו ולבנינו עד עולם, n'est-elle

vous seuls que j'institue [1] cette alliance et cette adjuration; 14. *Elles s'adressent*, et à ceux qui sont [2] ici avec nous, aujourd'hui, en présence de l'Éternel notre Dieu, et à ceux qui ne sont pas ici, avec nous, en ce jour [3]. * 15. Car vous savez le séjour que nous avons fait au pays d'Égypte, et nos pérégrinations parmi les peuples où vous avez passé [4]; 16. Vous avez vu leurs abominations et leurs immondes idoles [5], — le bois et la pierre, l'argent et l'or *déifiés* chez eux. 17. Or, il pourrait se trouver parmi vous un homme ou une femme, une famille, une tribu, dont l'esprit, infidèle aujourd'hui déjà [6] à l'Éternel notre Dieu, se déterminerait à servir les dieux de ces nations; il pourrait, *dis-je*, exister parmi vous quelque racine d'où naîtraient des fruits

* 3me Paraschah.

pas le plus clair commentaire de ce mot? Enfin, l'idée repoussée par Luzzatto était nécessaire à dire, et si elle n'existait pas il faudrait l'inventer.

(*) La disproportion de cette paraschah s'explique par le même motif que nous avons indiqué Lév. p. 354, note *. C'est une תוכחה au petit pied. Cette même raison, jointe à la brièveté de la Section, a forcé les liturgistes, excusables cette fois, de finir la première paraschah d'une manière peu rationnelle, puisqu'elle interrompt le discours.

(1) Les Égyptiens d'abord, puis les différentes peuplades du désert. L'alternance des personnes est ici remarquable, et, à notre avis, elle s'explique aisément. La deuxième personne désigne la portion des Hébreux qui n'a pas connu l'Égypte ou l'a peu connue; la première désigne ceux qui ont subi cette phase de la servitude, et parmi lesquels Moïse se comprend lui même. Ainsi s'explique également l'économie de l'accentuation, qui isole אשר עברתם de הגוים et le coordonne avec אשר עברנו, tandis que le système des traducteurs n'aboutit, dans cet hémistiche, qu'à une fade tautologie, à peine justifiable par l'idiotisme signalé *sup.* I, 46.

(2) *V.* Lév. XXVI, 30, n. 5. Ces deux passages sont les seuls du Pentateuque où figure ce mot. Quant à שקוץ, son synonyme ou son équivalent, Moïse ne l'a employé qu'ici.

(4) Traduit d'après Mendelssohn, et confirmé jusqu'à un certain point par la fin du verset, où il est question d'une « racine », d'un vice latent et qui n'existerait encore qu'en germe. Néanmoins, היום peut signifier aussi *un jour* (cf. I Sam. I, 4, XIV, 1; Job, I, 6, etc.) et s'appliquer à un avenir plus ou moins éloigné; car il n'est guère probable que Moïse, à l'heure qu'il est, soupçonne une « tribu » entière de nourrir des pensées impies ou d'être idolâtre *in petto*. Il y aurait donc là un nouvel argument à ajouter à ceux de la n. 3 ci-dessus.

שֹׁרֶשׁ פֹּרֶה רֹאשׁ וְלַעֲנָה׃ 18 וְהָיָה בְּשָׁמְעוֹ אֶת־דִּבְרֵי
הָאָלָה הַזֹּאת וְהִתְבָּרֵךְ בִּלְבָבוֹ לֵאמֹר שָׁלוֹם יִהְיֶה־לִּי
כִּי בִּשְׁרִרוּת לִבִּי אֵלֵךְ לְמַעַן סְפוֹת הָרָוָה אֶת־הַצְּמָאָה׃
19 לֹא־יֹאבֶה יְהוָה סְלֹחַ לוֹ כִּי אָז יֶעְשַׁן אַף־יְהוָה וְקִנְאָתוֹ
בָּאִישׁ הַהוּא וְרָבְצָה בּוֹ כָּל־הָאָלָה הַכְּתוּבָה בַּסֵּפֶר הַזֶּה
וּמָחָה יְהוָה אֶת־שְׁמוֹ מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם׃ 20 וְהִבְדִּילוֹ יְהוָה
לְרָעָה מִכֹּל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל כְּכֹל אָלוֹת הַבְּרִית הַכְּתוּבָה
בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה׃ 21 וְאָמַר הַדּוֹר הָאַחֲרוֹן בְּנֵיכֶם

V. 19. יעשן, בל״ח ש דנוס — V. 21. בניכם, כ״ח בניכם, ותיכנו ככון

(1) Soit chez les autres, en ce sens que l'idolâtrie d'un seul se propagerait bientôt dans la masse; soit chez l'individu lui-même, en ce sens que la pensée de l'idolâtrie le conduirait plus tard à l'idolâtrie effective. — ראש (= רוש) et לענה, mots souvent accouplés, désignent des substances vénéneuses, ou du moins âcres et amères, probablement des plantes : la chose paraît prouvée pour ראש (Os. x, 4); elle l'est moins pour לענה, que cependant on traduit généralement par *absinthe*. L'un et l'autre s'emploient au figuré pour *poison* ou *amertume* (cf. xxxii, 33), et c'est dans ce sens que nous les prenons ici.

(2) De la série de malheurs annoncés par le chapitre précédent aux violateurs de la loi divine, et, dans l'espèce, aux idolâtres; malheurs que le coupable a solennellement acceptés d'avance (xxvii, 15). « Entendu », soit parce que Moïse vient de la prononcer ou que Josué la renouvellera, soit parce que le Deutéronome doit être lu publiquement tous les sept ans (xxxi, 10 s.), indépendamment de l'hymne final, également imprécatoire, que les Hébreux vont bientôt entendre et apprendre par cœur (*ib.* 19, 22, 30).

(3) Il se promettrait à lui-même la bénédiction (le bien-être, l'impunité) et ne s'inquiéterait pas des menaces de Dieu.

(4) Ce passage est d'une difficulté proverbiale, qui toutefois n'est qu'apparente; on en a proposé une foule d'explications plus forcées, plus bizarres l'une que l'autre, et, comme il arrive souvent, on ne s'est pas avisé de la plus simple. הרוה et הצמאה ne peuvent être que des adjectifs féminins, et se rapporter qu'au féminin שררות (sur lequel *V.* Lév. p. 406, n. 2); quant au verbe ספות, il signifie, dans le plus pur langage

vénéneux et amers [1]. 18. C'est-à-dire qu'après avoir entendu les termes de cette imprécation [2], *cet homme* se bénirait en lui-même [3] et dirait : « Je resterai heureux, tout en me livrant à la passion de mon cœur » ; — et alors la *passion* assouvie entraînerait celle qui a soif [4]. 19. L'Éternel ne consentira jamais à lui pardonner! Oui, alors, la colère du Dieu jaloux s'exhalera [5] contre cet homme, et toutes les malédictions consignées dans ce livre [6] s'abattront sur lui, et le Seigneur effacera son nom de dessous le ciel. 20. Et il le distinguera, par le malheur, entre toutes les tribus d'Israël [7], en *lui appliquant* toutes les malédictions du pacte formulé dans ce livre de la Doctrine. 21. Alors, quand la géné-

biblique, Entraîner, envelopper dans un malheur ou dans une faute (Gen. XVIII, 23, XIX, 15, 17; Nomb. XVI, 26; Is. XIII, 15; Amos, III, 15; Prov. XIII, 23, etc.). Ainsi : la passion assouvie (propr. *qui s'est soûlée*) entraînerait (par son exemple, ou dans son malheur) la passion altérée, qui aspire au mal, et qui, sans le mauvais exemple, aurait gardé sa soif. (Cf. Talm. *Soukk.* 52 *b* : מרעינו סגע מסגיעו רעב, et Maïm. *Huit Chapitres*, ch. III.) On ne pouvait mieux exprimer le penchant notoire des Hébreux pour l'idolâtrie, et la contagion de l'exemple en pareil cas. Ce membre de phrase est évidemment une réflexion de Moïse; réflexion non-seulement juste mais nécessaire, et nécessaire seulement dans notre système, tandis que dans tous les autres elle n'est qu'un remplissage embarrassant. Nous disons « nécessaire », parce qu'elle précise le sens du שרש פרה וגו' v. 17, et parce qu'elle justifie d'une part cette *colère inexorable* dont il va être parlé, d'autre part les *calamités publiques* qui doivent s'ensuivre; colère et calamités inexplicables, s'il s'agissait d'un crime isolé. — Parmi nombre de passages qui confirmeraient au besoin notre exégèse, nous ne citerons que le ch. XIII ci-dessus, vv. 7 s. et 13 s.

(5) Litt. la colère de l'Éternel et sa jalousie *fumera*... — Ainsi, et malgré sa clémence habituelle, Dieu sera inexorable pour cet homme, même s'il fait pénitence. La raison, selon nous, en est dans ce principe très-juste du traité *Abhôth* (V, 18, *al.* 21) : כל המחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה. « On ne peut admettre en effet, dit le Talmud (*Yôma*, 87 *a*), que l'instigateur jouisse du paradis, tandis que ses victimes iraient en enfer. »

(6) Cf. *sup.* XXVIII, 58, n. 3.

(7) C.-à-d. que cet individu ou cette tribu seront frappés les premiers, et d'une façon exceptionnelle. Suit le châtiment des autres, qui se seront laissé entraîner par leur exemple ou leurs incitations.

אֲשֶׁר יָקוּמוּ מֵאַחֲרֵיכֶם וְהַנָּכְרִי אֲשֶׁר יָבֹא מֵאֶרֶץ רְחוֹקָה
וְרָאוּ אֶת־מַכּוֹת הָאָרֶץ הַהִוא וְאֶת־תַּחֲלֻאֶיהָ אֲשֶׁר־חִלָּה
יְהוָה בָּהּ: 22 גָּפְרִית וָמֶלַח שְׂרֵפָה כָל־אַרְצָהּ לֹא תִזָּרַע
וְלֹא תַצְמִיחַ וְלֹא־יַעֲלֶה בָהּ כָּל־עֵשֶׂב כְּמַהְפֵּכַת סְדֹם
וַעֲמֹרָה אַדְמָה וּצְבוֹיִם אֲשֶׁר הָפַךְ יְהוָה בְּאַפּוֹ וּבַחֲמָתוֹ:
23 וְאָמְרוּ כָּל־הַגּוֹיִם עַל־מֶה עָשָׂה יְהוָה כָּכָה לָאָרֶץ
הַזֹּאת מֶה חֲרִי הָאַף הַגָּדוֹל הַזֶּה: 24 וְאָמְרוּ עַל אֲשֶׁר
עָזְבוּ אֶת־בְּרִית יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתָם אֲשֶׁר כָּרַת עִמָּם
בְּהוֹצִיאוֹ אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם: 25 וַיֵּלְכוּ וַיַּעַבְדוּ אֱלֹהִים
אֲחֵרִים וַיִּשְׁתַּחֲוּ לָהֶם אֱלֹהִים אֲשֶׁר לֹא־יָדְעוּם וְלֹא
חָלַק לָהֶם: 26 וַיִּחַר־אַף יְהוָה בָּאָרֶץ הַהִוא לְהָבִיא עָלֶיהָ

V. 22. כמהפכת, כ״ל כַּמַּהֲפֵכַת (?) — וּצְבוֹיִם קרי

(1) Non pas vos successeurs immédiats, car on ne peut raisonnablement leur prêter les questions du v. 23; mais ceux qui naîtront *de* vos successeurs, ceux qui existeront *par* la suite, ou, comme on disait autrefois, par après. Tel est probablement le sens de מאחריכם, différent de אחריכם : cf. II Sam. III, 28; Eccl. x, 14, etc. — Sur ואמר (*quand elle dira*), qui commence cette phrase, *V.* le v. 23.

(2) Le pays de la tribu en question; c'est ce qu'indique ההיא, *celle-là*, qu'il ne faut pas confondre avec הזאת, *celle-ci*, v. 23. — Le Talmud (*Synhéd.* 110 *b*) applique toute cette prédiction aux dix tribus schismatiques, et l'on pourrait, dans une certaine mesure, l'appliquer à la Palestine entière, même de nos jours.

(3) Allusion anticipée à la comparaison qui suit. — כל ארצה, tout *son* sol, le sol du pays en question. On voit que ארץ est pris tour à tour dans deux acceptions différentes, et, par un idiotisme ou une négligence remarquables, se sert de complément à lui-même.

(4) *Voir*, avec les notes, Gen. XIV, 2, XIX, 25, 26. Litt. comme la catastrophe (καταστροφη = מהפכה, cf. Septante) de Sodome etc. Il s'agit plus encore d'une *révolution* physique que d'une *ruine* proprement dite; celle

ration future, — vos descendants qui naîtront plus tard [1], et l'étranger venu d'une contrée lointaine, — observeront les plaies de ce pays-là [2] et les calamités dont le Seigneur l'aura affligé : 22. Terre de soufre et de sel, partout calcinée [3], inculte et improductive, impuissante à faire pousser une herbe; ruinée comme Sodome et Gomorrhe, Admah et Séboïm [4], que l'Éternel bouleversa dans sa colère et dans son indignation; 23. Et quand ils diront [5], tous ces peuples : « A quel propos l'Éternel a-t-il ainsi traité ce pays ? pourquoi s'est allumée cette grande colère [6] ? » 24. On répondra : « Parce qu'ils ont abandonné l'alliance de l'Éternel, Dieu de leurs pères, *l'alliance* qu'il avait contractée avec eux après les avoir fait sortir du pays d'Égypte; 25. Parce qu'ils sont allés servir des divinités étrangères et se prosterner devant elles... divinités qu'ils ne connaissaient point [7], qu'ils n'avaient pas reçues en partage. 26. Alors la colère de l'Éternel s'est allumée contre ce pays-là, au point de réaliser sur lui toutes les malédic-

ci n'en est que la conséquence... Cette inculture du pays, mise en regard de l'exil de ses habitants, renferme pour ces derniers une sorte de consolation, et même de gloire. Il semble que, même déchu, Israël reste le peuple d'élection, et que la Palestine, veuve de ce peuple, ne puisse plus appartenir ou du moins profiter à d'autres. *Sapienti sat.* Dans tous les cas, ou il ne faut voir ici qu'une hyperbole comminatoire, ou bien il faut admettre, d'après xxx, 3-10, qu'à la révolution délétère succédera un jour une révolution bienfaisante : cf. Éz. xvi, 53, 55.

(1) Reprise de ואמר (v. 21), nécessitée par la longueur de la phrase. Cette période, qui s'étend du v. 21 au v. 27, est d'une majesté incomparable, et la pensée en elle-même forme une prosopopée d'un effet saisissant. Aussi ce mouvement oratoire a-t-il été plus d'une fois reproduit par la Bible : *V.* I Rois, ix, 8, 9; Jér. v, 19, xxii, 8, 9, etc.

(2) L'accentuation joint הגרול à האף. En bonne grammaire et en bonne logique, c'est plutôt à חרי qu'il aurait fallu le rapporter.

(3) *V.* la note *sup.* xi, 28.— חלק est impersonnel ou il a pour sujet ה׳ : « Dieu ne les leur a pas départies », ne les a pas désignées à leur adoration, c.-à-d. leur a interdit de les adorer; sorte de litote analogue à לא צויתי (xvii, 3), « je n'ai pas ordonné », pour : j'ai défendu. La même expression a été vue iv, 19; *V.* la note *ib.* Du reste, ce passage est traduit diversement. Nous ne citerons que la version d'Onqelos (suivi par le

אֶת־כָּל־הַקְּלָלָה הַכְּתוּבָה בַּסֵּפֶר הַזֶּה׃ 27 וַיִּתְּשֵׁם יְהוָה
מֵעַל אַדְמָתָם בְּאַף וּבְחֵמָה וּבְקֶצֶף גָּדוֹל וַיַּשְׁלִכֵם אֶל־
אֶרֶץ אַחֶרֶת כַּיּוֹם הַזֶּה׃ 28 הַנִּסְתָּרֹת לַיהוָה אֱלֹהֵינוּ
וְהַנִּגְלֹת לָנוּ וּלְבָנֵינוּ עַד־עוֹלָם לַעֲשׂוֹת אֶת־כָּל־דִּבְרֵי
הַתּוֹרָה הַזֹּאת׃ ס ל — * 1 וְהָיָה כִּי־יָבֹאוּ עָלֶיךָ
כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה אֲשֶׁר נָתַתִּי לְפָנֶיךָ
וַהֲשֵׁבֹתָ אֶל־לְבָבֶךָ בְּכָל־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הִדִּיחֲךָ יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ שָׁמָּה׃ 2 וְשַׁבְתָּ עַד־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְשָׁמַעְתָּ בְקֹלוֹ
כְּכֹל אֲשֶׁר־אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם אַתָּה וּבָנֶיךָ בְּכָל־לְבָבְךָ

* רביעי (שני במקודר) v. 27. ל רבתי — v. 28. הנסתרת, כ״מ הנס׳ — והנגלת, כ״מ מ״ו — נקוד על לנו ולבנינו ע

syriaque, Luther, Vatable, etc.), qui prend חלק distributivement et explique : « qui ne leur ont (rien) départi, ne leur ont jamais fait de bien. »

(1) « *Ce* livre-*ci* », n'étant point sous les yeux de ceux que le prophète fait parler, est sans doute une syllepse échappée à l'improvisation.

(2) On a vu dans ce mot la preuve d'une rédaction postmosaïque, et l'orthodoxe Scholz le tient pour interpolé. Cela est tout simplement absurde, puisque tout ce discours est placé fictivement dans la bouche de la postérité : דברי המאחרים, dit fort bien Ibn-Ezra. Or, ce qui était l'*avenir* pour Moïse est devenu pour nous le *présent*.

(3) Dieu seul a juridiction sur la *pensée* de l'homme, mais ses *actes* relèvent de la société. La société juive en particulier, chargée de maintenir pur le culte du vrai Dieu, et de plus solidaire par excellence (כל ישראל ערבים זה בזה), devait sévir immédiatement sur l'individu ou la tribu idolâtre; et en laissant le crime se propager par l'impunité, elle s'est elle-même attiré son malheur. Nous rapportons, sauf l'accent, עד עולם (omis par Mendelssohn) à בנינו : « nos enfants qui se succéderont indéfiniment. » Au reste, ce verset est peut-être la fin du discours commençant au v. 24, et qu'on peut attribuer aux Israélites eux-mêmes : לנו serait peu naturel dans la bouche de Moïse, qui va mourir. Disons aussi que le laconisme de cette phrase lui donne une certaine élasticité, qui permet de la plier à

tions écrites dans ce livre [1]; 27. Et l'Éternel les a arrachés de leur sol avec colère, animosité, indignation extrême, et il les a jetés sur une autre terre comme *nous le voyons* aujourd'hui [2]... » 28. Les choses cachées *appartiennent* au Seigneur, notre Dieu; mais ce qui se produit au grand jour *relève* de nous et de nos enfants jusqu'aux derniers âges [3], *tenus* d'exécuter toutes les paroles de cette Doctrine.

* CH. XXX, 1. » Or, quand se seront accomplies sur toi l'une et l'autre chose — la bénédiction et le malheur — que je viens de t'exposer; si tu *les* prends à cœur [4] au milieu de tous ces peuples où t'aura poussé l'Éternel *ton* Dieu, 2. Que tu retournes [5] à l'Éternel ton Dieu et que tu obéisses à sa voix en tout ce que je te recommande aujourd'hui, — toi et tes enfants, — de tout ton [6] cœur et

* 4me (IIe) Paraschah.

mainte explication homilétique ou philosophique; et elle pourrait *bien* avoir inspiré, entre autres, ce dicton du Talmud (*Berakh.* 25 *b*, etc.) : לא כתבה תורה למלאכי השרת. — Au sujet des lettres *surponctuées*, *V.* Gen. p. 270, n. 2, et les auteurs cités ici par le *Min'chath schaï*. Selon l'ingénieuse conjecture d'un critique dans le *Karmel* (ann. 1862, p. 151), ces onze points se trouvaient primitivement sur chacun des onze mots (accentués) de ce verset, pour indiquer qu'il ne paraissait pas à sa place et devrait être après le v. 14 du chapitre suivant.— Le ton qui règne dans l'ensemble du présent chapitre est bien remarquable; c'est la poésie mâle et sévère de l'hymne *Haazinou*, moins le parallélisme et la cadence. Cela rappelle, à s'y méprendre, la manière des prophètes de Jérusalem. Dans les deux chapitres suivants, Moïse revient à son langage habituel, dont une simplicité grave fait à la fois la grandeur et le charme.

* *Voir* Exode, p. 383, note *.

(4) Si tu réfléchis à leur invariable corrélation avec ta conduite bonne ou mauvaise, d'où tu concluras que ton intérêt temporel, à défaut de motifs plus relevés, te commanderait déjà l'obéissance à Dieu. *Cf.* IV, 39 et note; I Rois, VIII, 47 s., etc.

(5) Ou peut-être : *alors* tu retourneras. Ce retour moral (la conversion, la pénitence) est la condition *sine quâ non* du retour physique, du rapatriement.— Sur le complément עד, *V.* la note *inf.* hapht. IX *bis*, v. 1.

(6) La logique exigerait *votre*. Sous cette anomalie apparente se cache peut-être une grande vérité : l'influence des conseils et surtout de l'exemple du père sur la conduite des enfants. Du reste, ובניך n'est pas rendu par les Septante. — Nachmanide s'est, lui aussi, préoccupé de ce

וּבְכָל־נַפְשֶׁךָ׃ 3 וְשָׁב יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת־שְׁבוּתְךָ וְרִחַמְךָ
וְשָׁב וְקִבֶּצְךָ מִכָּל־הָעַמִּים אֲשֶׁר הֱפִיצְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
שָׁמָּה׃ 4 אִם־יִהְיֶה נִדַּחֲךָ בִּקְצֵה הַשָּׁמָיִם מִשָּׁם יְקַבֶּצְךָ
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וּמִשָּׁם יִקָּחֶךָ׃ 5 וְהֵבִיאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־יָרְשׁוּ אֲבֹתֶיךָ וִירִשְׁתָּהּ וְהֵיטִבְךָ וְהִרְבְּךָ
מֵאֲבֹתֶיךָ׃ 6 וּמָל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת־לְבָבְךָ וְאֶת־לְבַב זַרְעֶךָ
לְאַהֲבָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל־לְבָבְךָ וּבְכָל־נַפְשְׁךָ
לְמַעַן חַיֶּיךָ׃ * 7 וְנָתַן יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֵת כָּל־הָאָלוֹת הָאֵלֶּה
עַל־אֹיְבֶיךָ וְעַל־שֹׂנְאֶיךָ אֲשֶׁר רְדָפُוךָ׃ 8 וְאַתָּה תָּשُוב

* חמישי (שלישי במקוצר)

V. 4. נדחך, כ״מ נִדָּחֶך — V. 5. והיטבך, כ״מ כ״י מתנ

mot; et il y trouve un « grand mystère. » Nous ne saurions le suivre dans cette voie, et nous disons avec Moïse : Les mystères appartiennent à Dieu.

(1) שוב au qal étant habituellement neutre, Raschi traduit à la lettre : « Dieu reviendra avec tes captifs », et suppose, d'après une touchante fiction empruntée au Talmud et au Midrasch, que la Divinité, nous accompagnant dans notre exil, est censée s'expatrier avec nous et revenir de même. Cf. tr. *Meghill.* 29 *a*; *Taanith*, 16 *a*, et Biding, *Machazor de Soukkôth*, I, f. 64. Cette idée, charmante au point de vue homilétique, est cependant peu conforme au sens naturel. Il est incontestable que שוב, même au qal, est souvent transitif, avec une acception *sui generis* (*V.* Lév. p. 447, n. 7, et Nomb. p. 145, n. 3), où שבות nous paraît acquérir, par extension, le sens de *disgrâce*. Cf. Éz. XXIX, 14; Nah. II, 3; Ps. XIV, 7; Job, XLII, 10, etc. Il est probable, du reste, que l'orateur, dans ces premiers versets, joue un peu sur le verbe שוב, qu'il emploie sous trois ou quatre formes différentes. Quant à ורחמך, nous le considérons et le traduisons comme un *hystéron proteron*. On peut aussi, avec Luzzatto, voir ici un כלל ופרט; mais alors la pensée générique s'arrêterait à שבותך, et c'est ce mot qui devrait porter l'*athnach*. Comparez aussi *sup.* XIII, 18.

(2) Métonymie du tout pour la partie, comme nous disons *l'univers* pour *le monde*; *V.* IV, 32.— נדחך, collectif; litt. « ton repoussé », participe niph'al de נדח, pour נִדָּחֶך, que portent, du reste, plusieurs exemplaires. Le congénère דחה exigerait נִדְחֶך, sans daghesch.

de toute ton âme, 3. L'Éternel ton Dieu, te prenant en pitié, mettra un terme à ton exil [1], et il te rassemblera du sein des peuples parmi lesquels il t'aura dispersé. 4. Tes proscrits fussent-ils à l'extrémité des cieux [2], l'Éternel ton Dieu te rappellerait de là, et là même il saurait t'atteindre. 5. Et il te ramènera, l'Éternel ton Dieu, dans le pays qu'auront possédé tes pères, et tu le posséderas *à ton tour;* et il te rendra florissant et nombreux, plus que tes pères [3]. 6. Et l'Éternel ton Dieu émondera ton cœur [4] et celui de ta postérité, de façon que tu aimeras l'Éternel ton Dieu de tout ton cœur et de toute ton âme, afin que tu [5] vives. * 7. Et l'Éternel ton Dieu fera peser toutes ces malédictions-là sur tes ennemis, sur ceux dont la haine t'aura persécuté. 8. Et comme, venu à résipiscence [6], tu seras docile à

* 5me (IIIe) Paraschah.

(1) Comme l'ont bien vu le Pseudojonathan et nos théologiens, il ne peut s'agir ici que de l'ère messianique, soit qu'on envisage ces versets en eux-mêmes, image d'une félicité que ne réalisa jamais le retour de Babylone, soit que l'on songe au contexte (I-4 et XXVIII, 64 s.), applicable seulement, nous l'avons dit, à la dispersion actuelle. Il est remarquable que déjà le premier de nos prophètes ait prédit et nos malheurs séculaires et leur cessation définitive, l'un et l'autre avec une précision que n'a égalée aucun de ses successeurs. Quoi qu'il en soit, cette annonce si consolante d'une future réconciliation de Dieu avec son peuple, est une compensation à ce qu'il y avait de rigoureux et peut-être de décourageant dans les anathèmes des chapitres précédents. C'est ce même esprit, ce même besoin de relever le cœur des Hébreux, qui semble avoir dicté la plus grande partie de la présente tirade.

(4) C.-à-d. t'aidera à l'émonder; car Dieu permet le mal moral, facilite le bien, mais ne nous contraint jamais. *Voir* ci-après 15 et 19, *sup.* V, 26, X, 12, *inf.* hapht. *K*, 5, et le Talmud (*Yôm.* 38 *b* et *passim*): נא לטמא נא לטהר מסייעין אותו, פותחין לו. — On traduit communément ומל « il circoncira », et l'on en fait une métaphore. Système plausible pour certains passages, tels que *sup.* X, 16 et Jér. IV, 4; mais l'acception réelle du verbe n'en est pas moins celle d'Émonder, couper le superflu, rogner (Gen. p. 110, n. 3), et le sens de *circoncire* n'est qu'une application de ce sens général.

(5) Sur ces *ton* et *tu*, même remarque qu'au v. 2.

(6) Ce verset nous paraît être en corrélation avec le suivant; ils établissent une sorte de parallélisme entre la conduite du peuple et celle de

וְשָׁמַעְתָּ בְּקוֹל יְהוָה וְעָשִׂיתָ אֶת־כָּל־מִצְוֹתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי
מְצַוְּךָ הַיּוֹם׃ 9 וְהוֹתִירְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מַעֲשֵׂה יָדֶךָ
בִּפְרִי בִטְנְךָ וּבִפְרִי בְהֶמְתְּךָ וּבִפְרִי אַדְמָתְךָ לְטוֹבָה כִּי
יָשׁוּב יְהוָה לָשׂוּשׂ עָלֶיךָ לְטוֹב כַּאֲשֶׁר־שָׂשׂ עַל־אֲבֹתֶיךָ׃
10 כִּי תִשְׁמַע בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹר מִצְוֹתָיו וְחֻקֹּתָיו
הַכְּתוּבָה בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֹּאת כִּי תָשׁוּב אֶל־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
בְּכָל־לְבָבְךָ וּבְכָל־נַפְשֶׁךָ׃ ס * 11 כִּי הַמִּצְוָה הַזֹּאת
אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם לֹא־נִפְלֵאת הִוא מִמְּךָ וְלֹא־
רְחֹקָה הִוא׃ 12 לֹא בַשָּׁמַיִם הִוא לֵאמֹר מִי יַעֲלֶה־לָּנוּ
הַשָּׁמַיְמָה וְיִקָּחֶהָ לָּנוּ וְיַשְׁמִעֵנוּ אֹתָהּ וְנַעֲשֶׂנָּה׃ 13 וְלֹא־
מֵעֵבֶר לַיָּם הִוא לֵאמֹר מִי יַעֲבָר־לָנוּ אֶל־עֵבֶר הַיָּם
וְיִקָּחֶהָ לָּנוּ וְיַשְׁמִעֵנוּ אֹתָהּ וְנַעֲשֶׂנָּה׃ 14 כִּי־קָרוֹב אֵלֶיךָ

* ששי v. 11. ולא־רחקה, נ״מ ולא ר׳

Dieu, ou plutôt un rapport de cause à effet, rapport déjà indiqué 2-3 et qui s'accentuera de nouveau v. 10. — Avec les prosodistes et les versions, nous avons isolé תשוב; on peut également le joindre à ושמעת et traduire : « tu recommenceras à écouter. »

(¹) Sur les autres peuples, comme XXVIII, 11, *q. v.*; ou sur l'ancien Israël lui-même, comme *sup.* 5.

(²) Cf. XXVIII, 63. — כי תשמע, autrement : Tant que tu écouteras...

(³) הכתובה, pour הכתובות (cf. *l. c.* 61), singulier distributif, ou motivé peut-être par l'attraction anticipée des singuliers qui suivent (11-13).

(⁴) Si je demande « ton cœur et ton âme » comme principale condition de ton retour à Dieu et de sa bienveillance, c'est qu'en effet il ne faut pas autre chose; ce qui justifie l'emploi de CAR, et ce qui rappelle ce mot charmant d'un non-Juif : « Aimez, et faites ce que vous voudrez. »

(⁵) Dans ce verset et le suivant, nous adoptons l'exégèse prosodique;

la voix du Seigneur, accomplissant tous ses préceptes que je t'impose aujourd'hui, 9. Le Seigneur ton Dieu t'accordera dans tous tes produits — fruit de tes entrailles, fruit de ton bétail, fruit de ton sol — une supériorité d'avantages [1]; car il se plaira de nouveau, le Seigneur, à te faire du bien, comme il s'y est plu pour tes ancêtres [2], 10. Pourvu que tu écoutes la voix de l'Éternel ton Dieu, en gardant ses préceptes et ses lois, tracés [3] dans ce livre de la Doctrine; que tu reviennes, *enfin*, à l'Éternel ton Dieu de tout ton cœur et de toute ton âme.

* 11. » Car cette loi que je t'impose en ce jour, elle n'est ni trop ardue pour toi, ni placée trop loin [4]. 12. Elle n'est pas dans le ciel, pour que tu dises : « Qui montera pour nous au ciel et nous l'ira quérir, et nous la fera entendre afin que nous l'observions [5]? » 13. Elle n'est pas non plus au-delà de l'océan, pour que tu dises : « Qui traversera pour nous l'océan et nous l'ira quérir, et nous la fera entendre afin que nous l'observions [6]? » 14. Non, la chose est tout près de

* 6me Paraschah.

mais il serait peut-être plus rationnel de voir dans ונעשנה le complément commun de tous les verbes qui le précèdent.

(4) La loi vient de Dieu, mais elle s'adresse à l'homme; or, en la donnant à l'homme, Dieu a dû la mettre à sa portée, la proportionner à son intelligence. La tradition orale elle-même n'a ni mystères ni adeptes privilégiés, et le plus humble en Israël peut la connaître à fond. La révélation mosaïque a été un fait nécessaire, mais isolé; elle nous suffit désormais, et nous n'attendons plus, même du Messie, une révélation nouvelle, à moins que Dieu ne juge à propos de modifier un jour certaines parties de sa loi. C'est donc avec un grand sens que, lorsqu'un docteur de la Synagogue prétendait appuyer son dire sur une voix d'en haut, ses collègues lui opposaient le mot de Moïse : « Elle n'est pas dans le ciel! » Talm. tr. *Babh. mets.* 59 *b*. — L'auteur de l'Épître aux Romains (x, 6, 7) a découvert que מעבר לים signifie *l'abîme* (l'enfer?), et que ces deux versets s'appliquent au fils de Marie... *O altitudo!*

הַדָּבָר מְאֹד בְּפִיךָ וּבִלְבָבְךָ לַעֲשֹׂתוֹ׃ ס * 15 רְאֵה
נָתַתִּי לְפָנֶיךָ הַיּוֹם אֶת־הַחַיִּים וְאֶת־הַטּוֹב וְאֶת־הַמָּוֶת
וְאֶת־הָרָע׃ 16 אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם לְאַהֲבָה אֶת־יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בִּדְרָכָיו וְלִשְׁמֹר מִצְוֹתָיו וְחֻקֹּתָיו וּמִשְׁפָּטָיו
וְחָיִיתָ וְרָבִיתָ וּבֵרַכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בָּאָרֶץ אֲשֶׁר־אַתָּה
בָא־שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ׃ 17 וְאִם־יִפְנֶה לְבָבְךָ וְלֹא תִשְׁמָע
וְנִדַּחְתָּ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לֵאלֹהִים אֲחֵרִים וַעֲבַדְתָּם׃
** 18 הִגַּדְתִּי לָכֶם הַיּוֹם כִּי אָבֹד תֹּאבֵדוּן לֹא־תַאֲרִיכֻן יָמִים

* שביעי (רביעי במחוכר) ** מפטיר

(1) De prime abord, la « bouche » semble ici un accessoire embarrassant; il est cependant indispensable. En effet, l'Israélite ne doit pas seulement croire en Dieu, l'aimer, connaître sa doctrine; il est encore chargé de propager autour de lui cette foi, ce sentiment, cette connaissance, et spécialement de les transmettre à ses enfants. C'est ce que Moïse recommande partout, notamment dans le Deutéronome; c'est sa pensée principale dans le chapitre précédent; c'est ce qu'il vient de répéter dans celui-ci, vv. 2 et 6. Ainsi, ce que notre *cœur* croit, notre *bouche* doit l'enseigner. Celui-là est un mauvais, un faux Israélite, qui laisse ses enfants libres de leur croyance. Voici, du reste, une autre explication, plus conforme encore à l'économie du texte : « La loi de Dieu n'est pas chose ardue ni lointaine; je vous l'ai donnée, vous l'avez sous la main. Vous n'avez donc qu'à la lire (בפיך) et à la méditer (בלבבך), à en *apprendre* la lettre et à en *comprendre* l'esprit,— alors vous saurez l'observer (לעשתו). » Ce système se rapproche de celui de Raschi, qui applique respectivement la *bouche* et le *cœur* à la loi *écrite* et à la loi *orale*.

(2) Toutes les éditions marquent ראה d'un *qadma*. L'usage des prosodistes et le sens naturel indiquant ici une disjonction, nous n'hésitons pas à déplacer l'accent, ce qui le transforme en *paschta*.

(3) C.-à-d., selon nous : la vie si tu fais bien, la mort si tu fais mal, comme le développe la suite, et comme on l'a déjà vu XI, 26-28. Cette « vie » et cette « mort » ne peuvent se prendre qu'au figuré; non que nous les appliquions à l'ordre SPIRITUEL, au monde futur, comme l'ont fait plusieurs : ces idées sont certainement en germe dans le Pentateuque et étaient dans la pensée de Moïse, mais elles ne devaient se formuler que plus tard, et le sens naturel du contexte ne les admet point. La *vie* et la *mort*, nous l'avons dit souvent, s'appliquent surtout, chez Moïse, à l'ordre POLITIQUE; conséquences du maintien ou de l'abandon de la doctrine monothéiste par la

toi : tu l'as dans la bouche et dans le cœur [1], pour pouvoir l'observer !

* 15. » Vois [2], je te propose en ce jour, *d'un côté* la vie avec le bien, *de l'autre* la mort avec le mal [3]. 16. *En faisant* ce que je te recommande en ce jour [4], — aimer l'Éternel ton Dieu, marcher dans ses voies, garder ses préceptes, ses lois et ses décrets, — tu vivras, tu te développeras, et tu seras béni de l'Éternel ton Dieu [5], dans le pays où tu vas entrer pour le conquérir. 17. Mais si, *m'*aliénant ton cœur, tu deviens indocile; si tu t'égares jusqu'à te prosterner devant des dieux étrangers et leur rendre un culte, ** 18. Je vous le déclare aujourd'hui, assurément vous périrez [6] ! vous n'aurez pas de longs

* 7me (IVe) Paraschah. ** Maphtir.

nation, elles ne peuvent signifier que la conservation ou la perte de la *nationalité*. C'est pourquoi, ici comme partout, la promesse favorable est accompagnée de וגו' בארץ (v. 16), et la menace, de וגו' על האדמה (v. 18). *Voir* les notes Ex. xx, 12, etc.

(1) Explication de החיים. Litt. « ce que je t'ordonne, (savoir) d'aimer l'Éternel etc., (c'est par là que) tu vivras etc. » Selon d'autres, cette phrase n'est que le complément de la précédente : « ... en ce que je t'ordonne d'aimer l'Éternel etc., afin que tu vives... » Mais il est visible que les vv. 16-18 sont le développement du dilemme; et ce développement serait encore plus net, si l'on suppléait avec les Septante, en tête du présent verset, quelque chose comme אם תשמע אל מצות ה' אלהיך.

(2) Ce mot, dans le texte, porte un *zaqéph*, plus faible, comme on sait, que celui qui le précède. Or, c'est le contraire qui devrait avoir lieu, c.-à-d. qu'il faudrait un *rabhia* à ורבית, vu que וגו' בארץ est le complément des trois verbes réunis.

** Nous avons dit dans nos *Préliminaires* (p. XLIX) ce qu'il faut penser des divisions liturgiques du Pentateuque ; plusieurs ont été rectifiées avec bonheur par feu le grand-rabbin A. Worms (*Meôré ôr*, fin du 5e vol.), mais il n'a pas tout signalé. De toutes ces coupes irrationnelles introduites dans la Tôrah par quelque officiant du moyen âge, voici assurément la plus inepte, la plus étrange. C'est plus qu'un contre-sens, plus que la violation d'une règle casuistique (Maïm. *hilkh. Tephillah*, XIII, 5 ; ק"ק, art. 138) ; c'est un monstrueux mensonge qu'on fait dire à Moïse, en transformant en anathème absolu ce qui n'est qu'une menace conditionnelle. Il serait, croyons-nous, du devoir des rabbins de corriger cet abus et de transférer le *Maphtir* au v. 17, ou plutôt (à cause de la מקומה, *V.* ק"ק *ib.*) au v. 15.

(6) Pour ce verset et le suivant, comp. IV, 26 et VIII, 19.

עַל־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אַתָּה עֹבֵר אֶת־הַיַּרְדֵּן לָבוֹא שָׁמָּה
לְרִשְׁתָּהּ׃ 19 הַעִדֹתִי בָכֶם הַיּוֹם אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ
הַחַיִּים וְהַמָּוֶת נָתַתִּי לְפָנֶיךָ הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה וּבָחַרְתָּ
בַּחַיִּים לְמַעַן תִּחְיֶה אַתָּה וְזַרְעֶךָ׃ 20 לְאַהֲבָה אֶת־יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹעַ בְּקֹלוֹ וּלְדָבְקָה־בוֹ כִּי הוּא חַיֶּיךָ וְאֹרֶךְ
יָמֶיךָ לָשֶׁבֶת עַל־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְהוָה לַאֲבֹתֶיךָ
לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלְיַעֲקֹב לָתֵת לָהֶם׃ פ

סדר ט׳ . וילך

לא — 1 וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֶל־כָּל־
יִשְׂרָאֵל׃ 2 וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם בֶּן־מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה אָנֹכִי
הַיּוֹם לֹא־אוּכַל עוֹד לָצֵאת וְלָבוֹא וַיהוָה אָמַר אֵלַי לֹא
תַעֲבֹר אֶת־הַיַּרְדֵּן הַזֶּה׃ 3 יְהוָה אֱלֹהֶיךָ הוּא ו עֹבֵר

V. 20. ולדבקה־בו, ע׳ לעיל 22, xi — וליעקב, בכ״מ אין מחג נוי״ו

(1) Le ב, par sa nature, tient le milieu entre *pour* et *contre*, toutefois avec une tendance plus marquée vers ce dernier. C'est avec cette acception moyenne et indécise, mais défavorable au fond, que nous le retrouverons dans les deux chapitres suivants, et que nous l'avons commenté dans le Décalogue (Ex. xx, 13).

(2) Soit comme perspective, soit comme alternative. Ce texte consacre de la manière la plus éclatante la liberté morale de l'homme, et la négation du fatalisme oriental ; ce qui ressort déjà, d'ailleurs, d'une foule de passages de la législation mosaïque, et du fait même de cette législation. *Voir*, au surplus, notre *Guide du croy. isr.*, p. 135 et ailleurs.

(3) Litt. en aimant, en écoutant, etc. Ces gérondifs sont le commentaire de ובחרת בחיים, et c'est à eux, non à « l'Éternel », que paraît se rapporter הוא (*Cela* est ta vie), témoin xxxii, 47. Le Rituel dit de même : כי הם (אתה non) חיינו וארך ימינו.

(4) *Voir* ci-dessus i, 35, n. 1, etc.

(5) VIII *bis*, quand les deux Sections sont réunies.

jours sur cette terre où vous allez pénétrer, en passant le Jourdain, pour en faire la conquête! 19. J'en atteste sur vous [4], en ce jour, le ciel et la terre : j'ai placé devant toi [2] la vie et la mort,—le bonheur et la calamité; choisis la vie! et tu vivras alors, toi et ta postérité. 20. Aime [3] l'Éternel ton Dieu, écoute sa voix, reste-lui fidèle : c'est là *le secret de* ta vie et *de* ta longévité, c'est ainsi que tu te maintiendras dans le pays que l'Éternel a juré à tes pères Abraham, Isaac et Jacob; de leur donner [4]. »

Section IX [5] : Vayyélekh.

* Ch. XXXI, 1. Moïse alla ensuite [6] adresser les paroles suivantes à tout Israël, 2. Leur disant : « J'ai cent vingt ans aujourd'hui, je ne peux plus *vous* servir de guide [7]; d'ailleurs, l'Éternel m'a dit [8] : « Tu ne traverseras pas ce Jourdain. » 3. L'Éternel ton Dieu, — c'est LUI qui

* 1re Paraschah.

(6) Au lieu ordinaire des convocations; cf. Pseudoj. Après le discours précédent, il s'était probablement retiré dans sa tente; et il est douteux, quoi qu'en dise ailleurs Nachmanide, que toutes ces allocutions aient eu lieu sans désemparer. וילך peut aussi être simplement inchoatif, comme Ex. II, 1 et dans nombre de passages; comp. l'allemand hingehen. Qu'il s'agisse, comme le veut Ibn-Ezra, des bénédictions relatées seulement *inf.* XXXIII, et que Moïse soit « allé » tour à tour dans chaque tribu pour la bénir, cela est invraisemblable à tous égards. — Les Septante paraissent avoir lu וכל : « Moïse, ayant achevé de dire ces paroles-*là*... », ou : « Moïse acheva en adressant ces paroles-*ci*... » Inutile comme correction, mais excellent comme variante.

(7) « Aller et venir, *ou* sortir et entrer » à votre tête. *V.* Nomb. XXVII, 17 et *ibid.* note 2.

(8) On serait tenté d'expliquer, avec Raschi et le Talmud (*Sôtah*, 13 *b*) : Il ne m'est plus permis de vous guider, *parce que* l'Éternel m'a dit... » Mais, outre que cette exégèse est contraire aux accents, qui rattachent לא אוכל כי au premier hémistiche, nous ne comprendrions pas, dans l'hypothèse, quel rapport le grand âge de Moïse peut avoir avec l'ordre de Dieu. Quant au désaccord apparent de ce passage avec XXXIV, 7, on peut voir ce que dit ici le Biour, et nos observations *l. c.*

לְפָנֶיךָ הוּא־יַשְׁמִיד אֶת־הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה מִלְּפָנֶיךָ וְיָרַשְׁתָּם
יְהוֹשֻׁעַ הוּא עֹבֵר לְפָנֶיךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה׃ * 4 וְעָשָׂה
יְהוָה לָהֶם כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְסִיחֹן וּלְעוֹג מַלְכֵי הָאֱמֹרִי
וּלְאַרְצָם אֲשֶׁר הִשְׁמִיד אֹתָם׃ 5 וּנְתָנָם יְהוָה לִפְנֵיכֶם
וַעֲשִׂיתֶם לָהֶם כְּכָל־הַמִּצְוָה אֲשֶׁר צִוִּיתִי אֶתְכֶם׃ 6 חִזְקוּ
וְאִמְצוּ אַל־תִּירְאוּ וְאַל־תַּעַרְצוּ מִפְּנֵיהֶם כִּי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
הוּא הַהֹלֵךְ עִמָּךְ לֹא יַרְפְּךָ וְלֹא יַעַזְבֶךָּ׃ ס ** 7 וַיִּקְרָא
מֹשֶׁה לִיהוֹשֻׁעַ וַיֹּאמֶר אֵלָיו לְעֵינֵי כָל־יִשְׂרָאֵל חֲזַק וֶאֱמָץ
כִּי אַתָּה תָּבוֹא אֶת־הָעָם הַזֶּה אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע
יְהוָה לַאֲבֹתָם לָתֵת לָהֶם וְאַתָּה תַּנְחִילֶנָּה אוֹתָם׃ 8 וַיהוָה
הוּא הַהֹלֵךְ לְפָנֶיךָ הוּא יִהְיֶה עִמָּךְ לֹא יַרְפְּךָ וְלֹא יַעַזְבֶךָ
לֹא תִירָא וְלֹא תֵחָת׃ 9 וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת־הַתּוֹרָה הַזֹּאת
וַיִּתְּנָהּ אֶל־הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי הַנֹּשְׂאִים אֶת־אֲרוֹן בְּרִית

* שני ** שלישי (חמישי במקונר)

V. 4. ולארצם, נ״ל וְלארצם — V. 5. ככל־המצוה, נ״ל ככל־הם׳

(1) Lorsque je marche à votre tête, c'est en réalité Dieu qui vous conduit, et je ne suis que son instrument. Or, il a désigné un autre instrument pour me succéder (Nomb. *l. c.* 18 s., cf. *sup.* I, 38, III, 28), et celui-là est Josué. Ainsi s'expliquent les deux הוא עבר de ce verset.

(2) Ou אתם ne se rapporte qu'aux rois en question (et à leurs sujets, ou le « pays » doit se prendre pour ses habitants ; car nous ne voyons nulle part que ce pays ait été ni détruit ni ravagé, et l'intérêt même des Israélites proteste contre cette supposition. La Vulgate écarte cette légère difficulté en transformant השמיד en futur : *delebitque eos.*

(3) Litt. faiblir, mollir ; a été vu, avec une nuance différente, *sup.* IV, 31.

(4) La Vulgate, Luther, Cahen : « qui *mèneras* ce peuple » ; faute d'écoliers, qui confondent le qal תבוא avec le hiph'il תביא. — Au livre des

marche devant toi [1]; c'est lui qui anéantira ces peuples devant toi pour que tu les dépossèdes. Josué sera ton guide, comme l'Éternel l'a déclaré. * 4. Et le Seigneur les traitera comme il a traité Sichôn et Og, rois des Amorréens, ainsi que leur pays, en les faisant périr [2]. 5. Il mettra ces *peuples* à votre merci; et vous procéderez à leur égard, en tout, selon l'ordre que je vous ai donné. 6. Soyez forts et vaillants! ne vous laissez effrayer ni intimider par eux! Car c'est l'Éternel ton Dieu qui t'accompagne, — il ne te laissera pas succomber [3], il ne t'abandonnera point! »

** 7. Alors Moïse appela Josué, et lui dit en présence de tout Israël : « Sois fort et vaillant! Car c'est toi qui entreras avec ce peuple [4] dans le pays que l'Éternel a juré à leurs pères de leur donner, et c'est toi qui leur en feras le partage. 8. L'Éternel lui-même marchera devant toi, lui-même sera à tes côtés, il ne te laissera fléchir *ni* ne t'abandonnera : sois *donc* sans peur et sans faiblesse! » 9.—Moïse mit par écrit cette Doctrine [5] et la confia aux pontifes descendants de Lévi, dépositaires [6] de l'arche

* 2me Paraschah. ** 3me (Ve) Paraschah.

Nombres (*l. c.* 22, 23), on a déjà vu Moïse transmettre ses pouvoirs et donner ses instructions à Josué, et lui-même a rappelé ses exhortations *sup.* III, 21, 22. Y a-t-il répétition dans l'acte, ou seulement dans le récit? Ce dernier n'était-il qu'une anticipation, ou s'agit-il en effet de deux scènes et de deux discours distincts, sans préjudice des nouveaux détails *inf.* 14 et 23? Nous nous sommes expliqué sur ce point Nomb. p. 382, n. 1; et nous ajouterons seulement ici que Moïse, après avoir encouragé Josué *seul à seul* à l'époque de sa nomination, peut fort bien, le dernier moment venu, lui reparler dans le même sens « en présence de tout Israël. »

(4) Ne doit pas, selon toute apparence, s'entendre du Pentateuque entier; car ce verset a tout l'air d'une introduction aux suivants, où est employée la même expression, et il n'est pas probable que son acception varie. *V. inf.* 11, n. 4, et cf. 24 s.

(5) Litt. *porteurs;* mais on sait que les prêtres, sauf de rares occasions (Jos. III, VI, etc.; II Sam. XV, 24; I Rois, VIII, 3), ne portaient pas habituellement l'arche. Ce soin était commis aux Lévites, comme on l'a vu Nomb. IV, et comme le redira ci-après le v. 25. Il y a donc, selon nous, une double erreur dans cette glose de Raschi : « Quand il eut achevé d'écrire la loi *entière,* il la remit aux *membres de sa tribu* »; glose qui

יְהוּדָה וְאֶל־כָּל־זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל׃ * 10 וַיְצַו מֹשֶׁה אוֹתָם לֵאמֹר
מִקֵּץ ׀ שֶׁבַע שָׁנִים בְּמֹעֵד שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה בְּחַג הַסֻּכּוֹת׃
11 בְּבוֹא כָל־יִשְׂרָאֵל לֵרָאוֹת אֶת־פְּנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר תִּקְרָא אֶת־הַתּוֹרָה הַזֹּאת נֶגֶד כָּל־
יִשְׂרָאֵל בְּאָזְנֵיהֶם׃ 12 הַקְהֵל אֶת־הָעָם הָאֲנָשִׁים וְהַנָּשִׁים
וְהַטַּף וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ לְמַעַן יִשְׁמְעוּ וּלְמַעַן יִלְמְדוּ
וְיָרְאוּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְשָׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אֶת־כָּל־דִּבְרֵי
הַתּוֹרָה הַזֹּאת׃ 13 וּבְנֵיהֶם אֲשֶׁר לֹא־יָדְעוּ יִשְׁמְעוּ וְלָמְדוּ

* רביעי Vv. 12 et 13. אלהיכם, נק׳ם אלהיהם, כגד המסורה

manque, du reste, dans plusieurs exemplaires, au témoignage de M. Berliner.—Sur ce nom de « Lévites » appliqué aux prêtres, *V. sup.* p. 150, n. 1.

(1) Chargés d'enseigner et souvent d'appliquer la Loi, notamment dans les parties indiquées ci-après, il était nécessaire qu'ils fussent mis en possession de son texte. On ignore si Moïse ne remit à tous qu'un seul exemplaire, ou deux ou plusieurs. Il n'est pas probable que lui-même en ait écrit plus d'un, et il peut l'avoir *confié* moralement, comme s'exprime notre version, à la garde de tous.

(2) Qui a lieu après chaque période de six ans : *V.* Ex. XXIII, 11 ; Lév. XXV, 4 s. ; *sup.* XV, 1, et cf. Nachmanide sur ce dernier passage. Tout le monde, y compris le Talmud (*Rósch-hasch.* 12 *b* ; *Sótah*, 41 *a*), traduit « *à l'époque* de l'année de la Schemittah », ce qui a le double inconvénient d'offrir un pléonasme et une contradiction, car au bout de sept ans la Schemittah est expirée. Ces difficultés tombent d'elles-mêmes si l'on explique במעד par « la dernière solennité » ou mieux « la Solennité » par excellence. Tel est en effet, on le sait, le caractère de la fête des Tentes, caractère qui lui a valu aussi le nom absolu de חג (Lév. p. 304, n. 4) et qui l'a sans doute fait choisir pour la lecture dont il est question ici. Le Soukkôth, tombant dans le mois de tischri, appartient déjà à la huitième année; mais dans le système du Pentateuque, c'est la dernière fête de l'année religieuse. Elle fait donc encore partie de l'année sabbatique, et elle forme la clôture religieuse, קץ, de la 7e année. Ainsi se justifient, à notre sens, toutes les parties de ce verset. Si d'ailleurs on veut, avec le Talmud, ne tenir compte que de l'année civile (Lév. p. 324, n. 2), on peut modifier l'acception de מקץ dans le sens indiqué *sup. l. c.*, note.

(3) Cf. Ex. XXXIV, 24, et *V. ib.* note 5.

d'alliance du Seigneur, et à tous les anciens d'Israël [1].
* 10. Et Moïse leur ordonna ce qui suit : « A la fin de chaque septième année, dans la *dernière* solennité de l'Année de relâche [2], — à la fête des Tentes, 11. Alors que tout Israël vient comparaître [3] devant l'Éternel ton Dieu dans l'endroit qu'il aura élu, tu feras lecture de cette Doctrine [4] en présence de tout Israël, intelligiblement [5]. 12. Convoques-*y* le peuple *entier*, hommes, femmes et enfants, ainsi que l'étranger [6] qui est dans tes murs, — afin qu'ils entendent et s'instruisent, et révèrent l'Éternel votre Dieu, et s'appliquent à pratiquer toutes les paroles de cette Doctrine; 13. Et que leurs enfants, qui ne savent pas encore, entendent *aussi*, et qu'ils apprennent à révérer l'Éternel

* 4me Paraschah.

(1) Il est douteux que ce mot désigne ici le Pentateuque entier, lors même que la lecture eût dû en être répartie entre les sept jours de la fête des Tentes. Rationnellement, nous l'entendrions volontiers comme ci-dessus XXVII, 3 (n, 9). La tradition rabbinique, suivie par plusieurs interprètes, l'applique au Deutéronome, et seulement à ses principaux paragraphes. La lecture en question, sous le régime du second temple, était faite par le roi, personnage analogue à Josué, le premier des « anciens » en question (v. 9), et à qui, selon toute apparence, s'adresse spécialement la présente invitation. *V.* Mischn. *Sôtah*, VII, 8 et ת״ל *ibid.* v״ והמלך.— תורה peut aussi se traduire *Loi* ou *Code;* cf. Ex. p. 111, n. 9.

(2) « A leurs oreilles. » Prononcer quelque chose aux *oreilles* de quelqu'un, c'est le prononcer pour qu'il l'entende, de même que Faire quelque chose à ses *yeux* c'est le faire de façon qu'il le voie. Le français, qui ne possède que la seconde de ces métaphores, est moins logique ou moins riche que l'hébreu. — Le מפרש de Néh. VIII, 8, ainsi que באר היטב *sup.* XXVII, 8, ont sans doute un sens approchant de celui que nous attribuons à באזניהם.

(6) « Ton étranger » (prosélyte, cf. Sept.). Ainsi toute la population doit assister à cette lecture; à la différence des autres fêtes, où les *adultes mâles* seuls étaient tenus de faire acte de présence à Jérusalem. *V. sup.* XVI, 16, etc.; Mischn. et Talm. *Chaghig.* I, 1. Mais on ne saurait admettre, avec Ibn-Ezra, que גרך doive s'étendre même aux étrangers non Israélites. Le commencement du v. 11 et la fin de celui-ci réfutent suffisamment ce paradoxe. — L'Écriture rapporte quelques exemples de ces lectures solennelles de la Loi, mais à des époques autres que Soukkôth ou indéterminées : II R. XXIII, 1-3; Néh. *l. c.* 1 s.; II Chr. XVII, 7-9, XXXIV, 30, 31, etc.

לִירָאָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם כָּל־הַיָּמִים אֲשֶׁר אַתֶּם חַיִּים
עַל־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים אֶת־הַיַּרְדֵּן שָׁמָּה
לְרִשְׁתָּהּ׃ פ

* 14 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה הֵן קָרְבוּ יָמֶיךָ לָמוּת קְרָא
אֶת־יְהוֹשֻׁעַ וְהִתְיַצְּבוּ בְּאֹהֶל מוֹעֵד וַאֲצַוֶּנּוּ וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה
וִיהוֹשֻׁעַ וַיִּתְיַצְּבוּ בְּאֹהֶל מוֹעֵד׃ 15 וַיֵּרָא יְהוָה בָּאֹהֶל
בְּעַמּוּד עָנָן וַיַּעֲמֹד עַמּוּד הֶעָנָן עַל־פֶּתַח הָאֹהֶל׃ 16 וַיֹּאמֶר
יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה הִנְּךָ שֹׁכֵב עִם־אֲבֹתֶיךָ וְקָם הָעָם הַזֶּה
וְזָנָה ׀ אַחֲרֵי ׀ אֱלֹהֵי נֵכַר־הָאָרֶץ אֲשֶׁר הוּא בָא־שָׁמָּה
בְּקִרְבּוֹ וַעֲזָבַנִי וְהֵפֵר אֶת־בְּרִיתִי אֲשֶׁר כָּרַתִּי אִתּוֹ׃
17 וְחָרָה אַפִּי בוֹ בַיּוֹם־הַהוּא וַעֲזַבְתִּים וְהִסְתַּרְתִּי פָנַי

* חמישי (ששי במקור) V. 16. אשר הוא, כ״ת אשר־הוא

(1) Le divin Législateur n'aime pas, en général, que la connaissance et l'amour de sa loi soient, en quelque sorte, imposés d'office et *à priori* aux enfants; il préfère en provoquer chez eux le désir spontané. Notre nature rétive accepte toujours plus volontiers ce qu'elle a demandé de son chef que ce qu'on lui enjoint d'autorité (גדול מצוה ומוזה ונ׳, *Talm.*). De plus, l'enfant est impressionnable, curieux, questionneur; c'est pour cela que Dieu veut le faire assister aux grands actes de la religion. *Voir*, pour la Pâque, Ex. XII, 26, XIII, 8, 14; pour la Tôrah en général, *sup.* VI, 20, et comparer Jos. IV, 6 et 21. — La fin de ce verset paraît se rattacher à בניהם : « Vos générations successives, tant qu'il y aura des Israélites dans la Terre promise »; cf. XXIX, 28 et note.

(2) Sur la locution hébraïque, *V.* Gen. p. 511, n. 7.

(3) *Voir* ci-après 23 et note.

(4) Sans doute pour être vue en même temps du peuple, à l'intention duquel est évidemment prononcée l'allocution qui suit, soit que Moïse ou Josué l'ait communiquée aux Hébreux, soit qu'ils dussent la connaître plus tard en la lisant dans le Pentateuque.

(5) « Ira se débaucher, se prostituer après les divinités etc. » La Vulgate et Mendelssohn traduisent וקם « s'insurgera ». C'est peu naturel. קום

votre Dieu [1], — tant que vous vivrez sur le sol pour la possession duquel vous allez passer le Jourdain. »

* 14. Le Seigneur dit à Moïse : « Voici que tes jours approchent de leur terme [2]. Appelle Josué, et placez-vous *ensemble* dans la Tente d'assignation, que je lui donne mes ordres [3]. » Et Moïse alla, avec Josué, se placer dans la Tente d'assignation. 15. Le Seigneur apparut dans la Tente, *représenté* par une colonne de nuée, laquelle s'arrêta à l'entrée de la Tente [4]... 16. Et le Seigneur dit à Moïse : « Tandis que tu reposeras avec tes pères, ce peuple se laissera débaucher [5] par les divinités du pays barbare où il va pénétrer [6]; et il m'abandonnera, et il brisera l'alliance que j'ai conclue avec lui. 17. Ce jour-là, ma colère s'enflammera contre lui, je les abandonnerai *à mon tour*, je leur déroberai ma face [7], —

* 5e (VIe) Paraschah.

suivi d'un autre verbe a ordinairement une signification *inchoative* et répond au français « se mettre à » : cf. Gen. XXII, 3, 19, etc., etc. — Cette sinistre prédiction est du nombre de celles qui mettent le libre arbitre en conflit avec la prescience divine, et qui semblent innocenter l'homme en le soumettant à la fatalité. Il nous suffira de remarquer qu'une prédiction indéfinie quant à l'*époque* et aux *personnes* n'est, en réalité, coactive pour aucun individu ni aucune époque en particulier. *V.* à ce sujet Maïm., M.-T. *Milkh. Teschouvh.* VI, 5, et cf. *sup.* p. 57, n. 4, *inf.* 27 et 29. — Nous croyons qu'on ne s'est pas bien rendu compte du sens littéral de אלהי נכר הארץ. Les uns disent : « les dieux étrangers du pays », contre l'accent et la grammaire; les autres : « les dieux de l'étranger du pays », ce qui est plus correct, mais affecté, et ce qui dénature le sens de נכר. En effet, ce dernier est essentiellement un nom abstrait, un nom de chose, signifiant dans toute la Bible « ce qui est étranger », *alienum*, spécialement les pays étrangers; *alienus* se rend par נכרי. Donc, נכר הארץ signifie litt. *alienum terræ*, pour ארץ נכריה *terra aliena*; l'adjectif changé en nom abstrait et préposé au substantif, trope très-fréquent et pour lequel nous renvoyons au Lehrgebäude de Gesenius, § 163, 2.

(4) בקרבו répète שמה pour mieux l'accentuer. L'affixe masculin se rapporte à נכר, et réfute une fois de plus le premier des trois systèmes exposés note précédente.

(7) Je cesserai de les protéger; synonyme énergique du verbe précédent, et locution fréquente surtout dans Isaïe et le Psautier, cf. *inf.* XXXII, 20. Cet abandon est quelquefois exprimé par la locution inverse : « Je *mettrai* ma face *sur* cette personne » (Lév. XVII, 10; XX, 3, 5, 6, etc.), ce qui tient à

מֵהֶם וְהָיָה לֶאֱכֹל וּמְצָאֻהוּ רָעוֹת רַבּוֹת וְצָרוֹת וְאָמַר
בַּיּוֹם הַהוּא הֲלֹא עַל כִּי־אֵין אֱלֹהַי בְּקִרְבִּי מְצָאוּנִי הָרָעוֹת
הָאֵלֶּה׃ 18 וְאָנֹכִי הַסְתֵּר אַסְתִּיר פָּנַי בַּיּוֹם הַהוּא עַל
כָּל־הָרָעָה אֲשֶׁר עָשָׂה כִּי פָנָה אֶל־אֱלֹהִים אֲחֵרִים׃
19 וְעַתָּה כִּתְבוּ לָכֶם אֶת־הַשִּׁירָה הַזֹּאת וְלַמְּדָהּ אֶת־בְּנֵי־
יִשְׂרָאֵל שִׂימָהּ בְּפִיהֶם לְמַעַן תִּהְיֶה־לִּי הַשִּׁירָה הַזֹּאת
לְעֵד בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל׃ * 20 כִּי־אֲבִיאֶנּוּ אֶל־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר־
נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבֹתָיו זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ וְאָכַל וְשָׂבַע וְדָשֵׁן
וּפָנָה אֶל־אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַעֲבָדוּם וְנִאֲצוּנִי וְהֵפֵר אֶת־
בְּרִיתִי׃ 21 וְהָיָה כִּי־תִמְצֶאן אֹתוֹ רָעוֹת רַבּוֹת וְצָרוֹת

* ששי (שביעי במקובר) V. 19. כ״ל ולמדה את־בני י׳

la double acception métaphorique de פָּנִים : *V.* la note sur le premier de ces passages.

(¹) Expression à double entente : Parce que Dieu m'a abandonné, ou parce que j'ai abandonné Dieu. Le premier sens est le plus plausible, en ce qu'il accuse une pénitence imparfaite et justifie ainsi la persistance de sévérité mentionnée ci-après.

(²) Jusqu'à parfaite pénitence ; cf. Lév. XXVI, 40 s., et suppléez מִמֶּנּוּ ou מֵהֶם (ajouté par les Samaritains). Selon Luzzatto, ceci n'est qu'une réponse de Dieu à l'allégation qui précède : « Ils diront que leur Dieu ne s'occupe point (mieux : ne s'occupe plus) d'eux ; mais, si je les abandonne, c'est à leurs méfaits seuls qu'ils devront s'en prendre. » Le redoublement du verbe, l'emploi de ביום ההוא, celui de אסתיר pour הסתרתי, jettent quelque doute sur cette explication, d'ailleurs ingénieuse. Quoi qu'il en soit, le texte contient une invitation indirecte au repentir, partant à l'espérance. Rappelons, à ce propos, le consolant principe que proclament à l'envi le Talmud et les théologiens : Il n'est aucun péché, sans exception, qu'une pénitence sincère ne fasse pardonner dans ce monde ou dans l'autre, parfois dans tous les deux. *V.* Maïm. *l. c.* I, 3, III, 14, IV, 6 ; Saad. *Emoun.* V, 3 (où M. Fürst a fait un grave contre-sens en traduisant עולמית, *temporelle*, par « éternelle » ; *cf. ib.* ch. 8).

(³) Qu'ils le sachent par cœur. Ibn-Ezra et le Biour prétendent que למדה

et il deviendra la pâture *de chacun*, et nombre de maux et d'angoisses viendront l'assaillir. Alors il se dira : « En vérité, c'est parce que mon Dieu n'est plus au milieu de moi [1] que je suis en butte à ces malheurs » ; 18. Mais moi, alors même, je persisterai à dérober ma face [2], à cause du grave méfait qu'il aura commis en se tournant vers des dieux étrangers. 19. Donc, écrivez pour vous ce Cantique, qu'on l'enseigne aux enfants d'Israël *et* qu'on le mette dans leur bouche [3], — afin que ce Cantique me serve de témoignage à l'encontre des enfants d'Israël [4]. * 20. Quand je l'aurai introduit [5], *ce peuple*, dans le pays que j'ai promis par serment à ses pères et où ruissellent le lait et le miel ; vivant dans l'abondance et gorgé de délices, il s'adressera [6] à des dieux étrangers, il les servira, fera mépris de moi et rompra mon alliance. 21. Vienne alors la multitude de maux et d'angoisses qui doivent l'atteindre [7], le présent

* 6me (VIIe) Paraschah.

et שימה sont irréguliers pour שִׂימָה, לְמַדָּה ; c'est une erreur : ces mots sont des infinitifs absolus, comme nous le confirmerons XXXII, 44. Du reste, même à l'impératif, nous trouvons כְּתֹבָה Is. XXX, 8, נְאֻלָּה Ps. LXIX, 19. — Le « Cantique » en question paraît être celui du chapitre suivant, qui d'après cela ne serait pas précisément l'œuvre de Moïse, mais lui aurait été inspiré et peut-être dicté d'en haut, d'un bout à l'autre. Si le Talmud (tr. *Synhéd.* 21 *b*) applique ce terme au Pentateuque entier, il ne faut sans doute voir là, quoi qu'en dise M. Benamozegh, qu'une interprétation *midraschique ;* et l'opinion de J.-F.-G. Jérusalem, qui le rapporte au Deutéronome, est peut-être encore moins admissible.

(1) Pour ou contre, selon le cas. *V.* p. 360, n. 1. — Cette dernière incise, comme l'indiquent la prosodie dans le texte et le tiret dans notre version, sert de complément à la phrase entière.

(2) Communément : « car je l'introduirai » ; version insignifiante et, si nous l'osons dire, presque niaise.

(3) On pourrait aussi, surtout dans notre système (note précédente), continuer la protase en traduisant : « s'il s'adresse alors..., s'il les sert... », etc. La prédiction ne serait plus qu'une éventualité, et le libre arbitre resterait sauf. Mais en présence du v. 16 et des affirmations ci-après, il vaut mieux conserver à cette phrase son sens naturel.

(7) Comme conséquence prévue de sa défection ; cf. v 17. Dans ces deux

וְעָנְתָה הַשִּׁירָה הַזֹּאת לְפָנָיו לְעֵד כִּי לֹא תִשָּׁכַח מִפִּי
זַרְעוֹ כִּי יָדַעְתִּי אֶת־יִצְרוֹ אֲשֶׁר הוּא עֹשֶׂה הַיּוֹם בְּטֶרֶם
אֲבִיאֶנּוּ אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבָּעְתִּי׃ 22 וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת־
הַשִּׁירָה הַזֹּאת בַּיּוֹם הַהוּא וַיְלַמְּדָהּ אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃
23 וַיְצַו אֶת־יְהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן וַיֹּאמֶר חֲזַק וֶאֱמָץ כִּי אַתָּה
תָּבִיא אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־נִשְׁבַּעְתִּי לָהֶם
וְאָנֹכִי אֶהְיֶה עִמָּךְ׃ 24 וַיְהִי ו כְּכַלּוֹת מֹשֶׁה לִכְתֹּב אֶת־
דִּבְרֵי הַתּוֹרָה־הַזֹּאת עַל־סֵפֶר עַד תֻּמָּם׃ * 25 וַיְצַו מֹשֶׁה
אֶת־הַלְוִיִּם נֹשְׂאֵי אֲרוֹן בְּרִית־יְהוָה לֵאמֹר׃ 26 לָקֹחַ אֵת

* שביעי .V. 26 אֵת, כ״ל אֶת־

versets, selon Heidenheim (*Habhân. hammiq.*), צרות est un adjectif coordonné à רבות; hypothèse paradoxale, mal justifiée, et qui en définitive ne modifie point le sens.— Ce premier membre est omis dans les Septante.

(¹) Promesse remarquable et consolante, dit avec raison le Talmud (tr. *Schabb.* 138 *b*), pour qui le « Cantique » représente la Tôrah tout entière (*sup.* n. 3). Mais il faut ajouter que la « bouche » ne fait allusion qu'à la *lettre* du texte, et nous avons vu (xxx, 14) que Dieu demande encore autre chose que la bouche.

(²) « Je connais son penchant ou son esprit— ce qu'il fait aujourd'hui » (*il* = le penchant, ou mieux Israël); c.-à-d. je sais ce que beaucoup d'entre eux seraient dès aujourd'hui disposés à faire. Luzzatto rapporte ידעתי היום בטרם וגו׳ à : « Dès aujourd'hui... je sais ce que son esprit produira. » Moïse, et à son exemple les prosodistes, auraient altéré la pensée divine, pour que les Hébreux ne pussent plus tard alléguer cette prédiction comme une contrainte de leur libre arbitre et un prétexte à leurs écarts. C'est attribuer à Dieu une phraséologie assez dure, et à Moïse une audace à la fois bien orgueilleuse, puisqu'il se serait cru plus habile que Dieu ; inutile, puisque les Hébreux de mauvaise foi pouvaient encore invoquer le v. 16, et inconséquente, puisqu'il se démentira lui-même par l'*affirmation* du v. 29.

(³) Apparemment après l'avoir récité devant eux, quoique ce dernier fait ne soit relaté que postérieurement (v. 30; cf. xxxii, 44). Le texte ne dit

Cantique portera témoignage en face de lui (car la bouche de sa postérité ne l'oubliera point [1]),—parce que je sais ce qu'aujourd'hui déjà il est enclin à faire [2], avant même que je l'aie introduit dans la terre par moi promise! » 22.— Et Moïse écrivit le Cantique suivant, ce jour même, et il le fit étudier aux enfants d'Israël [3]. 23. Et *l'Éternel* donna ses ordres à Josué, fils de Noun, et *lui* dit [4] : « Sois ferme et courageux! car c'est toi qui introduiras les Israélites dans la terre que je leur ai promise, et Moi je t'assisterai. » 24. Or, lorsque Moïse eut achevé de transcrire les paroles de cette Loi [5] sur un livre, jusqu'au bout, * 25. Il ordonna aux Lévites, porteurs de l'arche d'alliance du Seigneur [6], ce qui suit :

* 7me Paraschah.

rien ici de Josué, à qui cependant l'ordre du v. 19 paraît s'être également adressé.

(1) Nous ignorons si les mots qui suivent expriment le texte des instructions dont il s'agit, ou s'ils n'en sont que la conclusion. Selon Luzzatto, צוה, dans cette circonstance et autres semblables, désigne l'installation, la collation des pouvoirs. Il répondrait donc littéralement à l'*ordination* moderne. Quoi qu'il en soit, dans le livre des Nombres (XXVII, 19, 23, cf. *sup.* 7, 8) nous voyons le même rôle rempli par Moïse ; ici, il ne peut évidemment être question que de Dieu. Cf. Jos. I, 6, 7, 9. De plus, d'après la teneur du v. 14, le présent verset paraît devoir se placer avant le précédent. Ibn-Ezra (*ad* v. 15) et Vater supposent encore d'autres hystérologies beaucoup plus fortes, mais qui ne semblent pas absolument nécessaires.

(2) Propr. Doctrine, Enseignement. Il s'agit ici du Pentateuque entier; c'est pour cela que nous employons le mot *Loi*, à la différence du v. 9. Cette transcription nous paraît également distincte de celle que relate le v. 22, en ce sens que le Cantique a dû être écrit séparément. D'autre part, עד תמם impliquant le Pentateuque entier (sauf peut-être les huit derniers versets, *q. v.*), toute la suite, à partir de la présente phrase, doit être considérée comme un récit anticipé, puisque cette suite elle-même fait partie du Pentateuque. *V.* toutefois note suivante. — Le « livre » en question est probablement un rouleau (Vulg. *in volumine*), selon l'usage du temps, usage conservé religieusement par la Synagogue. Le ספר de l'époque mosaïque s'est nommé plus tard מגלה (de גלל, *volvere*), et les deux termes se trouvent quelquefois réunis : Ps. XL, 8 ; Jér. XXXVI, 2, 4 ; Éz. II, 9.

* Division inintelligente, qui arrête la lecture sur une phrase incomplète.

(6) Si l'on prend cette incise à la lettre, il ne s'agirait pas ici de tous les Lévites, mais seulement de la branche de Qehâth : Nomb. III, 31 et IV, 15.

סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה וְשַׂמְתֶּם אֹתוֹ מִצַּד אֲרוֹן בְּרִית־יְהוָה
אֱלֹהֵיכֶם וְהָיָה־שָׁם בְּךָ לְעֵד׃ 27 כִּי אָנֹכִי יָדַעְתִּי אֶת־
מְרִיְךָ וְאֶת־עָרְפְּךָ הַקָּשֶׁה הֵן בְּעוֹדֶנִּי חַי עִמָּכֶם הַיּוֹם
מַמְרִים הֱיִתֶם עִם־יְהוָה וְאַף כִּי־אַחֲרֵי מוֹתִי׃
* 28 הַקְהֵילוּ אֵלַי אֶת־כָּל־זִקְנֵי שִׁבְטֵיכֶם וְשֹׁטְרֵיכֶם
וַאֲדַבְּרָה בְאָזְנֵיהֶם אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְאָעִידָה בָּם
אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ׃ 29 כִּי יָדַעְתִּי אַחֲרֵי מוֹתִי כִּי־
הַשְׁחֵת תַּשְׁחִתُון וְסַרְתֶּם מִן־הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוִּיתִי אֶתְכֶם

* מפטיר

Ibn-Ezra explique : « les Lévites » sus-dénommés (au v. 9), c.-à-d. les prêtres, attendu que les simples Lévites n'avaient pas le droit de toucher directement à l'arche. On peut conclure de ce motif que, selon lui, le rouleau de Moïse fut placé dans l'*intérieur* de l'arche (note suivante), ce qui contredit son assertion sur l'Exode xxv, 16, et crée un nouveau motif de suspicion sur l'authenticité de ce dernier commentaire (*sup.* p. 75, n. 2, etc.). Quoi qu'il en soit, plusieurs estiment, avec cet exégète, que les Lévites du présent verset sont identiques à ceux du v. 9, à qui Moïse remit une seconde fois le livre de la Loi, après y avoir ajouté soit le Cantique (v. 22), soit encore tout le reste de ce volume. L'aspect du v. 21 s'accorde difficilement, selon nous, avec leur système. — Remarquez le placement de la pause principale (*zaqéph*), réclamée par יהוה et attribuée à הקהיל. Ainsi qu'il arrive souvent, on a sacrifié la logique à la cadence des hémistiches.

(1) Soit extérieurement, comme l'indique le sens naturel, soit intérieurement, comme le veulent plusieurs docteurs. La question est controversée dans le Talmud babylonien, *B. bathr.* f. 14, et, avec des variantes, dans celui de Jérusalem : *Scheqal.* vi, 1 ; *Sôtch*, viii, 3. Raschi et l'auteur du *Khozari* (ii, 28) laissent cette question indécise. Ceux qui adoptent le premier sens ajoutent que l'exemplaire fut déposé sur une planche faisant saillie et qui aurait été remplacée plus tard par le coffret des Philistins (I Sam. vi, ארגז). A ce dernier mot la langue rabbinique a substitué le grec καφα (קופסא, *Pseudoj.*) ou γλωσσοκομον (גלוסקום, *Talm. Jérus.*). — Par ce dépôt du Pentateuque, Moïse jetait les bases d'une *Bibliothèque sacrée* qui devait s'enrichir plus tard par des adjonctions successives, et devenir la Bible. *V.* Eichhorn, Einleitung ins A. T. I, § 3 ; Scholz *ad h. l.*, et le volume des Nombres, p. 436, n. 1.

26. « Prenez ce livre de la Loi et déposez-le à côté [1] de l'arche d'alliance de l'Éternel votre Dieu... Il y restera comme un témoin contre toi. 27. Car je connais ton indocilité et ton caractère indomptable [2] : certes si, moi vivant encore, étant avec vous à cette heure, vous avez résisté [3] à l'Éternel, que sera-ce après ma mort [4] ! * 28. Faites réunir autour de moi tous les anciens de vos tribus et vos préposés [5] : je veux faire parvenir ces paroles à leurs oreilles, et attester sur eux les cieux et la terre [6]. 29. Car je sais qu'après ma mort vous irez dégénérant [7], et que vous dévierez du chemin que je

* Maphtir.

(1) « Ta nuque roide, inflexible » ; métaphore déjà signalée.

(2) *V. supr.* IX, 7, et *ib.* note.

(4) Non qu'il juge le caractère ou l'ascendant de Josué plus faible que le sien, — car, l'eût-il pensé, il était impolitique de le dire, — mais il suppose avec raison que, lorsque la génération de la conquête aura disparu, lorsque ses premiers chefs et leurs collaborateurs, témoignages vivants de la merveilleuse protection de Dieu, ne seront plus là, la simple influence des souvenirs sera une digue impuissante contre les passions du dedans et les entraînements du dehors. C'est précisément ce que répète l'histoire : *V.* Jug. II, 7 s.

(5) Ci-après 30 et XXXII, 44, 45, nous verrons Moïse s'adresser à tout le peuple. Il faut donc admettre, ou que les Hébreux sont représentés par leurs magistrats, ou que ceux-ci, convoqués par Moïse, reçoivent l'ordre de convoquer à leur tour le peuple. Quant au pluriel הקהיקן, il paraît s'adresser aux Lévites ; d'autre part, il résulte des versets suivants, du précédent et de la fin du v. 26, ou que cette allocution eut d'autres auditeurs encore que les Lévites, ou que ceux-ci durent la communiquer à qui de droit.

(6) Allusion au début du poëme qu'on va lire. Cette préparation a un caractère extraordinairement imposant : on sent que le prophète qui va mourir est pénétré, et veut pénétrer ses auditeurs, de la haute valeur de ce qu'il s'apprête à dire. Nous ne parlons pas du mérite poétique ; il est immense, mais assurément Moïse n'y songe guère. Nous parlons de l'importance morale, religieuse et politique de ce morceau, chant du cygne ou plutôt de l'aigle, où le prophète, et peut-être Dieu même (*V.* 19, n. 3), déroule magistralement le passé et l'avenir, pour faire servir l'un à l'instruction de l'autre.

(7) Il le sait, soit par induction (v. 27), soit par intuition prophétique, puisque Dieu l'a annoncé à plusieurs reprises et l'annoncera encore. — Cette phrase offre une légère hyperbate ; on doit construire le second כי avant אחרי מותי, ou ces derniers mots après תשחתון.

וְקָרָאת אֶתְכֶם הָרָעָה בְּאַחֲרִית הַיָּמִים כִּי־תַעֲשׂוּ אֶת־
הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה לְהַכְעִיסוֹ בְּמַעֲשֵׂה יְדֵיכֶם : 30 וַיְדַבֵּר
מֹשֶׁה בְּאָזְנֵי כָל־קְהַל יִשְׂרָאֵל אֶת־דִּבְרֵי הַשִּׁירָה הַזֹּאת
עַד תֻּמָּם : פ

סדר י״. האזינו

לב — 1 הַאֲזִינוּ הַשָּׁמַיִם וַאֲדַבֵּרָה וְתִשְׁמַע הָאָרֶץ אִמְרֵי־פִי :
2 יַעֲרֹף כַּמָּטָר לִקְחִי תִּזַּל כַּטַּל אִמְרָתִי
כִּשְׂעִירִם עֲלֵי־דֶשֶׁא וְכִרְבִיבִים עֲלֵי־עֵשֶׂב :
3 כִּי שֵׁם יְהוָה אֶקְרָא הָבוּ גֹדֶל לֵאלֹהֵינוּ :

V. 30. נרוג כפריס את־דברי השי׳, ומעות היא

(1) הרעה, collectif : « les malheurs » que je vous ai annoncés. Ce verset fait bien ressortir la différence propre des mots רעה et רע.

(2) C.-à-d. par votre conduite. L'expression hébraïque paraît être à double entente et faire allusion au culte des idoles, ces « œuvres des mains de l'homme. »

(3) Presque toutes les éditions accentuent דברי השירה par *mérekhâ tippechâ ;* faute évidente. *V.* Heidenheim, *En hâ-qôré.*

(4) IX, en cas de jonction des deux précédentes.

(5) Le ciel et la terre sont en quelque sorte personnifiés, parce que Moïse les invoque à titre de *témoins,* comme il vient de l'annoncer lui-même (*sup.* 28), et comme il l'avait déjà fait à plusieurs reprises (IV, 26; XXX, 19). Il les invoque, soit, comme dit Raschi, à cause de leur éternité ou mieux de leur stabilité relative ; soit plutôt parce que ces deux choses (qui se résument dans l'UNIVERS), ayant concouru à l'établissement du pacte, en restent les témoins naturels et permanents. Quand le Décalogue fut promulgué, dit ailleurs éloquemment Moïse, la voix était venue du *ciel,* les feux s'étaient allumés sur la *terre* (IV, 36). — Cette belle apostrophe, que plusieurs appliquent prosaïquement aux *habitants* du ciel et de la terre, c.-à-d. aux anges et aux hommes, a été maintes fois imitée par les prophètes (Is. I, 2, Mich. VI, 2, cf. Nomb. p. 557, n. 9) et par les écrivains profanes, comme Virgile et les deux Racine. — Luzzatto, dans le *Mischtaddél,* explique finement, trop finement peut-être, pourquoi Moïse interpelle les cieux à la seconde personne et la terre à la troisième.

(6) Que mes enseignements (sens propre de לקחי) portent fruit et laissent dans vos cœurs une impression féconde, comme la pluie fertilise la terre :

vous ai prescrit ; mais il vous arrivera malheur [1] dans la suite des temps, pour avoir fait ce qui déplaît au Seigneur, pour l'avoir offensé par l'œuvre de vos mains [2] !... » 30. Et Moïse fit entendre à toute l'assemblée d'Israël les paroles du Cantique suivant [3], jusqu'à la fin :

Section X [4] : Haazinou.

* Ch. XXXII, 1. « Écoutez, cieux, je vais parler ;
Et que la terre [5] entende les paroles de ma bouche.
2. Que ma révélation s'épanche comme la pluie [6],
Que mon verbe distille comme la rosée ;
Comme la bruyante ondée sur les plantes,
Et comme les gouttes pressées [7] sur le gazon...
3. Car c'est le nom de l'Éternel que je proclame [8] ;
Rendez hommage à notre Dieu [9] !

* 1re Paraschah.

cf. Is. LV, 10, 11, et *V.* Ibn-Ezra. — Raschi et les commentateurs à sa suite rapportent, entre autres analogies, יערפון דשן qui n'existe nulle part : on doit lire ירעפון (Ps. LXV, 12) et considérer les deux racines comme formées l'une de l'autre par métathèse.

(7) שעירים et רביבים paraissent synonymes entre eux et avec מטר, comme l'indique le parallélisme, qui n'est pas seulement une beauté de la poésie hébraïque, mais un des meilleurs auxiliaires de l'exégèse. Le verbe שׁער = סער répond exactement au latin *horreo*, se hérisser, frémir : ainsi, שֵׂעָר, qui s'en forme ou qui l'a formé, signifie Poil, cheveu ; שעיר, un animal velu ; סער, סערה, שׂערה, une averse qui tombe en bruyant, en frémissant, ou qui ressemble à une multitude de crins hérissés ; de même שעירים, qui ne se rencontre qu'ici. — רביבים présente une autre image ; soit celle de la *multitude* ou des *myriades* de gouttes (רבבה, רב) qui tombent dru sur l'herbage, soit celle d'une quantité de *flèches* que le ciel semble lancer sur la terre (רבב *jaculari*, Gen. XLIX, 23 ; Ps. XVIII, 15 ; Job, XVI, 13 ; Jér. L, 29 ?).

(8) Sens : Cet hymne est tout en l'honneur de l'Éternel ; il est destiné à faire ressortir sa bonté comme sa justice, à le venger des accusations de l'homme, à révéler et à justifier ses voies. Cf. Sforno *h. l.* — Le dernier mot de ce verset prouve que, tout au moins ici, le prophète parle en son propre nom.

(9) « Apportez *ou* donnez (attribuez) la grandeur, l'honneur, à notre Dieu » ; tour imité plusieurs fois par le Psalmiste. הבו (barytone), euphonique pour הָבוּ, impératif de יהב, dérivé peut-être lui-même de הביא.

4 הַצּוּר תָּמִים פָּעֳלוֹ כִּי כָל־דְּרָכָיו מִשְׁפָּט
אֵל אֱמוּנָה וְאֵין עָוֶל צַדִּיק וְיָשָׁר הוּא׃
5 שִׁחֵת לוֹ לֹא בָנָיו מוּמָם דּוֹר עִקֵּשׁ וּפִתַּלְתֹּל׃
6 הַ לַיהוָה תִּגְמְלוּ־זֹאת עַם נָבָל וְלֹא חָכָם
הֲלוֹא־הוּא אָבִיךָ קָנֶךָ הוּא עָשְׂךָ וַיְכֹנְנֶךָ׃

V. 4. הצור, נק״ס צ רנתי — V. 5. לא, כ״ל לא (?)
V. 6. הלה׳, ה רנתי וכתנה נפ״ע, וכ״ל הַל יהו׳ וכו׳, ע׳ העלתכו — כ״ל עב־נבל — כ״ל קנך בלי דגש

(¹) La rac. צור ou צרר signifie propr. *serrer* (qui semble en dériver), et elle s'est spécialisée dans le nom צור, *rocher*, masse dense et compacte. Figurément, ce nom est devenu un symbole, tantôt de protection et d'abri (*inf.* passim, Ps. XXXI, 3, etc.), tantôt de source et d'origine (*inf.* 18, Is. LI, 1, etc.), tantôt de concentration et d'unité, comme dans l'expression צור עולמים (*ib.* XXVI, 4), dont nous croyons voir ici l'abrégé. Dieu est le « rocher des mondes », c.-à-d. à la fois l'auteur et la clef de voûte de l'univers : c'est lui qui le maintient dans son ensemble, qui a établi et qui conserve cette admirable harmonie. Les trois symboles se trouvent réunis dans צור ישראל (II Sam. XXIII, 3; Is. XXX, 29), Dieu étant à la fois le fondateur d'Israël, son protecteur et son centre d'unité. — Cf. Maïm. *Guide*, I, 16 et III, 25, et *Voir* d'autres explications dans le Talmud (*Siphré* h. l., *Berakh.* 10 *a*, etc.). Ce dernier semble comparer צור à יוצר *formateur*, et y voir l'origine de צור ou צורה, *forme* (Ps. XLIX, 15, Éz. XLIII, 11).

(²) Nous ferons grâce au lecteur des mille et une versions proposées sur ce difficile verset. La plupart font bon marché de l'accentuation ou même du texte massoréthique, et n'en sont pas pour cela meilleures. La moins mauvaise à nos yeux, dans la première catégorie, est celle de l'Anglais Lowth : *corrupti illi filios non jam suos ipsorum protervitas;* dans la seconde, celle d'un hébraïsant moderne, dont le nom nous échappe, lequel propose de lire לוּלֵא et de faire de לולא בנין une incidente : « Leur vice (les) aurait fait périr, s'ils n'étaient ses enfants » (mieux : Leur vice — s'ils n'étaient ses enfants — aurait fait périr cette race perverse etc.). Conjecture ingénieuse, mais qui altère doublement le texte. Pourtant, tel que nous l'entendons, il n'a rien d'hétéroclite. Comme pensée, notre phrase s'encadre entre ses voisines de la façon la plus logique ; reste à la justifier sur le texte. « Dieu est toujours *juste et bon* (double idée de צדיק) ; quand il sévit sur les hommes, ce n'est pas lui qui les perd, ce sont leurs œuvres ! » Ce principe, vrai toujours, l'est surtout pour les Israélites, qui

4. Rocher *des mondes* (1), irréprochable est son œuvre,
Toutes ses voies sont la justice *même* ;
Dieu de vérité, jamais inique,
Constamment équitable et droit.
5. Est-ce lui qui a condamné ses enfants ?
Non, c'est leur propre indignité (2),
Eux race perverse et tortueuse !
6. Est-ce ainsi que vous payez Dieu de retour (3),
Peuple insensé et peu sage (4) ?
N'est-il donc pas ton père, ton créateur (5) ?
N'est-ce pas lui qui t'a fait et qui t'a organisé ?

sont les « enfants » chéris de Dieu. שחת לו A-t-il détruit de son chef, pour son bon plaisir? מומם (שחת) בניו, לא Non, c'est leur propre vice qui a perdu ses enfants. Allusion *historique* à l'extinction des premiers Hébreux dans le désert, ou allusion *prophétique*, malgré l'emploi du passé, aux calamités de l'avenir (*inf.* 19 s.). Si, avec Heidenheim et autres, nous considérons שחת comme un substantif, analogue à שלם (*inf.* 35, cf. Gen. p. 490, v. 12), nous traduirons ainsi : « La destruction lui est-elle (imputable) ? Non, (mais à) ses enfants, (à) leur vice. »

(2) Ou encore : « Est-ce bien l'Éternel que vous traitez *ou* récompensez ainsi » de ses bienfaits? Car la phrase comporte les deux intonations, et le verbe גמל les deux acceptions. Quant à זאת, il se rapporte au reproche contenu implicitement dans la phrase précédente, et développé ci-après 15 s.— La *forme* et la *lecture* de הלה sont fort controversées parmi les ponctuateurs. Les uns l'écrivent en un seul mot, les autres isolent הל, le plus grand nombre n'isolent que le *hé* (exemple unique d'un mot hébreu d'une seule lettre). Tous font cette lettre majuscule ; ce qu'on explique par divers motifs mystiques, dont le plus curieux est que Moïse a voulu signer ce poëme de son nom, et que le *hé* termine cette signature. En effet, la somme des lettres initiales de ces six versets est égale à 345 = משה. Quant à la prononciation, elle est naturellement subordonnée aux points-voyelles, et la grammaire exigerait הַלַּאדֹנָי (= הַלַּיהוָה *ha-ladônaï*); mais la ponctuation massorétique, conséquence probable de la coupure de ce mot, nous oblige de lire, avec Yeqouthiêl et Heidenheim, הַ־לֹדֹנָי *ha-ladônaï*, ou mieux avec Qimchi הַלְ־אֲדֹנָי *hal-Adônaï* : lecture un peu moins conforme aux points-voyelles, mais qui a le mérite de ne pas estropier le nom divin. *V.* Ibn-Ezra, *Môzenayim*, éd. Ofenb. 17 *a*; *Min'chath schaï* h. l., et l'*Or tôrah*, qui déraisonne d'un bout à l'autre.

(4) Raschi : « peuple ingrat et imprévoyant. » Le texte indique plutôt une simple opposition d'épithètes. Cf. 21 : בגוי נבל.

(5) Litt. (qui) t'a *acquis*, ou mieux *fondé*, *engendré* ; acception fréquente. *V.* Gen. IV, 1, et les dictionnaires. Comp. aussi Ex. XV, 16 ; *sup.*

* 7 זְכֹר יְמוֹת עוֹלָם בִּינוּ שְׁנוֹת דֹּר־וָדֹר
שְׁאַל אָבִיךָ וְיַגֵּדְךָ זְקֵנֶיךָ וְיֹאמְרוּ לָךְ :
8 בְּהַנְחֵל עֶלְיוֹן גּוֹיִם בְּהַפְרִידוֹ בְּנֵי אָדָם
יַצֵּב גְּבֻלֹת עַמִּים לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל :
9 כִּי חֵלֶק יְהוָה עַמּוֹ יַעֲקֹב חֶבֶל נַחֲלָתוֹ :

* שני V. 7. ויגרך, כ״ל ויגֵּדך, ויגֶּדך, ויגֵּרך — כ״ל ויאמרו־לך

IV, 20, etc. — Le daghesch du ק est emphatique, ou il est dû à un לתי מרחיק imparfait, cette lettre n'ayant ni accent ni même un métheg. Il en est de même de כשיח, *infr.* 15.

(1) *Annales* dérive de *années* qui est dans le texte, et qui forme une espèce de métonymie. — ימות, pour ימי, ne se retrouve plus que dans le ps. XC, attribué à Moïse. (*Szantò* et *Herxh.*) Cette attribution est ratifiée par les critiques les plus hardis (*V.* par ex. Eichhorn, Einleit. § 622, n° 3), et cette rencontre prouverait une fois de plus, s'il en était besoin, contre l'opinion qui dénie au prince des prophètes la rédaction du présent cantique.

(2) ויגרך est oxytone d'après Qimchi et les meilleurs exemplaires ; anomalie remarquable. De plus, l'accusatif pour le datif (ויגיד לך, comme dans הודיע, למד, חזה etc., et dans le franç. *instruire*, *informer* quelqu'un. Cf. II Sam. XV, 31 ; Ézéch. XLIII, 10, et Lév. p. 149, n. 5.

(3) Proprement Tes aïeuls (non *aïeux*), parallèle à « père ». Moïse invoque ici la tradition historique, fondée sur les récits de la Genèse ou confirmée par eux. — Albo (*Iqqar.* I, 19) paraît voir dans אביך les *parents*, dans זקניך les *docteurs*, chargés les uns et les autres du dépôt et de la transmission des traditions religieuses. Cette idée s'accorde mal avec le contexte. Moïse va lui-même expliquer sa pensée ; et une fois déjà, quoique dans un sens différent, il nous avait adressé une invitation semblable (*V. sup.* IV, 32).

(4) Probablement, après la construction avortée de la tour de Babel, et selon le plan détaillé dans la Genèse, ch. X et XI.

(5) בני ישראל forme une belle antithèse avec בני אדם. A part ce point, tout l'hémistiche est une énigme, que les commentateurs, comme de raison, ont torturée dans tous les sens. On traduit d'ordinaire : « Il *fixa* les limites... *selon* le nombre etc. » C.-à-d., suivant les uns : Il fixa les différents territoires de manière à réserver une place suffisante à la population future des Hébreux ; selon d'autres, גבלת עמים désignerait le pays même des sept « peuples » cananéens ; à quoi Raschbam ajoute cette

7. Souviens-toi des jours antiques,
Médite les annales (1) de chaque siècle ;
Interroge ton père, il te l'apprendra (2),
Tes vieillards (3), ils te l'attesteront !
8. Quand le Souverain donna leurs lots aux nations,
Quand il distribua *sur la terre* les enfants d'Adam (4),
Il opposa les limites des peuples
A la population des enfants d'Israël (5).
9. C'est que ce peuple lui-même est la part du Seigneur (6) ;
C'est que Jacob est le lot de son héritage.

2me Paraschah.

remarque, que Canaan avec ses onze enfants (Gen. x, 15-18) forment un nombre égal à celui des douze tribus. Cf. Talm. *Chaghig.* 12 *b*. D'après une autre explication, fort accréditée dans la Synagogue, il s'agit des « 70 peuples » principaux dont se composerait le genre humain (*V.* Gen. p. 72, n. 1), nombre correspondant aux 70 membres de la famille de Jacob émigrée en Égypte (*ib.* p. 397, n. 12, cf. Siphrê, Pseudoj., Raschi). De cette opinion se rapprochent les Septante, qui disent : « selon le nombre des anges de Dieu » (ils ont lu בני אל ou שרי אל), d'après la croyance qui attribuait à chaque peuple un *ange*, un génie protecteur. — Or, toutes ces explications répugnent au texte, surtout au contexte, et les dernières, en outre, attribuent à Moïse un rapprochement puéril, indifférent dans la circonstance, appuyé sur des données légendaires ou même fausses. Si par exemple בני désigne proprement les *fils*, le chiffre de 70 est trop fort; si les *descendants*, il sera beaucoup trop faible. Selon nous, la pensée de Moïse est celle-ci : Quand Dieu, en forçant les hommes à se disperser, assigna en quelque sorte à chaque race une contrée distincte, *toute la terre* se trouva peuplée (Gen. xi, 8, 9), de façon que, lorsque les Israélites formèrent à leur tour une population (מספר), il n'y avait plus de place pour eux et qu'il fallut, pour leur en faire une, que les Cananéens disparussent de la carte du monde. « Dieu avait dressé (comme *obstacle*, idée renfermée dans יצב et au besoin dans גבלת = *barrières*) les territoires des autres peuples devant les enfants d'Israël. » Or, pourquoi ceux-ci n'avaient-ils pas leur *lot* géographique comme les autres races ? C'est qu'ils sont eux-mêmes le lot de Dieu (v. 9 ; idée analogue à *sup.* x, 9, etc.). Pour loger et nourrir ses enfants, Dieu n'a pas besoin d'une contrée habitable : un désert lui suffit (10 s.). Ce point de vue seul nous semble donner au texte un sens raisonnable et logique.

(6) Tout à l'heure עליון, ici ה'. C'est que ce dernier est le *nom propre* du Dieu des Hébreux, et qu'il n'y avait pas encore de « Dieu des Hébreux » à l'époque de la dispersion des hommes : cf. Ex. iii, 15 et note. — חבל, σχοινισμα, *funiculus*, propr. cordeau (d'arpenteur), part mesurée au cordeau ; cf. *sup.* p. 34, n. 3.

10 יִמְצָאֵהוּ בְּאֶרֶץ מִדְבָּר וּבְתֹהוּ יְלֵל יְשִׁמֹן
יְסֹבְבֶנְהוּ יְבוֹנְנֵהוּ יִצְּרֶנְהוּ כְּאִישׁוֹן עֵינוֹ :
11 כְּנֶשֶׁר יָעִיר קִנּוֹ עַל־גּוֹזָלָיו יְרַחֵף
יִפְרֹשׂ כְּנָפָיו יִקָּחֵהוּ יִשָּׂאֵהוּ עַל־אֶבְרָתוֹ :
12 יְהוָה בָּדָד יַנְחֶנּוּ וְאֵין עִמּוֹ אֵל נֵכָר :
13 יַרְכִּבֵהוּ עַל־בָּמֳתֵי אָרֶץ וַיֹּאכַל תְּנוּבֹת שָׂדָי

* שלישי V. 10. כ״מ יסבֶבנהו יבוֹננהו
V. 11. ירחף, כ״מ ירחֵף — V. 13. בָּמֳתֵי ק׳

(1) Fiction poétique, analogue à un passage d'Osée, IX, 10. Dieu est censé avoir recueilli les Hébreux dans un désert et les avoir entourés de ses soins. On pourrait aussi, sauf la disconvenance des personnes, traduire en sens inverse : « *Jacob*, seul et abandonné dans un désert, y a trouvé *Dieu*, qui lui a tenu lieu de tout. » Plusieurs prennent מצא dans le sens de *choisir*, *adopter*, et le rapprochent de Ps. LXXXIX, 21 ; ce qui revient presque à notre version.

(2) On sait que le simoun est un vent brûlant et meurtrier, qui souffle particulièrement dans les déserts des pays chauds ; et il résulte implicitement d'un dire talmudique (tr. *Yebham.* 72 *a*) que ce fléau — cause peut-être de certaines mortalités mentionnées dans le Pentateuque — dut plus d'une fois incommoder les Israélites. Il y a un rapport étymologique frappant entre ce mot et ישימון, *solitude*, *désolation*, et on pourrait le traduire litt. « le vent du désert » ou « le vent dévastateur. » On peut aussi le rapprocher de צמאון, *soif*, *sécheresse extrême*, employé pour ce même désert *sup.* VIII, 15. En tout cas, si notre version paraît hardie, la version commune nous semble inepte. ישמן, rendu par « désert », fait double emploi avec תהו, et la phrase signifiera litt. « dans le désert du hurlement du désert » ; alliance de mots qui hurlent eux-mêmes de se voir accouplés !

(3) Litt. il l'enveloppe (de sa protection, de sa sollicitude), il est attentif à lui (à ses besoins). בונן (conj. poël, ou mieux pi'lêl), qui ne se trouve qu'ici, est analogue à התבונן.

(4) Comparaison proverbiale et anthropomorphique, qui a passé dans plusieurs langues. Les Targoumistes et autres exégètes timorés, n'osant rapporter le possessif à Dieu, le rapportent, qui à *Israël*, qui à *l'homme* en général ; et Raschbam va jusqu'à l'appliquer à אישון, qu'il traduit *paupière* : « comme chaque paupière (garantit) son œil. » La construction de ce passage et des deux autres où se trouve אישון (Ps. XVII, 8, Prov.

10. — Il le rencontre (1) dans une région sauvage,
Dans les solitudes où gémit le simoun (2);
Il le protége, il veille sur lui (3),
Le garde comme la prunelle de son œil (4).
11. Ainsi l'aigle veille (5) sur son nid,
Plane sur ses jeunes aiglons;
Déploie ses ailes pour les recueillir,
Les porte sur ses pennes robustes (6)...
12. Seul (7), l'Éternel le dirige,
Et nulle puissance étrangère ne le seconde.
* 13. — Il l'a fait asseoir (8) sur les hauteurs de la terre
Et consommer le produit des champs;

* 3me Paraschah.

VII, 2) indique forcément le sens de *prunelle*, adopté presque généralement; soit qu'on explique litt. *obscurité* (*ib.* 9, etc.), c.-à-d. le noir de l'œil, soit plutôt comme diminutif de אישׁ, l'*homuncio* réfléchi par la prunelle : figure qui se retrouve en arabe et en persan, en grec et en latin (Sept. κόρη, Vulg. *pupilla*), et peut-être encore dans l'hébreu בת עין, Ps. *l. c.*

(3) *Al.* « excite » à voler, ou « donne l'éveil, tient en garde » contre les dangers. Les autres explications proposées sont peu acceptables. Celle que nous adoptons n'a contre elle que l'emploi de העיר, ordinairement intransitif dans ce sens; licence poétique ou ellipse, qui rappelle le français « veiller quelqu'un » pour « veiller *sur* quelqu'un. »

(4) Pour les exercer au vol, ou mieux, pour les soustraire au danger. Cf. Ex. XIX, 4. — Les suffixes, dans l'hébreu, sont au singulier et se rapportent à גוזלין pris distributivement (*Ibn-Ez.*), ou au collectif קנו, la *nichée*, la *couvée*.

(7) Peut se rapporter au peuple, que Dieu veut *isoler* de tous les autres : cf. Nomb. XXIII, 9 et *inf.* XXXIII, 28. Toutefois, le parallélisme est moins favorable à ce système. Il est vrai que, selon les Septante, Ibn-Ezra, Nachmanide et le Biour, עמו peut signifier « avec Israël »; mais nous croyons qu'ils sont tous dans l'erreur. *V.* encore *inf.* 39 et note. — אל נכר, litt. un dieu, une puissance *de l'étranger* : *V.* XXXI, 16, n. 5. Ce verset peut être considéré comme une transition aux suivants, qui se rapportent tous à l'avenir et qui néanmoins, par la puissance de l'inspiration, représentent les faits comme actuels, voire même comme passés.

(8) Litt. chevaucher, c.-à-d. dominer. Les « hauteurs », allusion à la Palestine, pays très-montagneux et que l'on a longtemps, mais à tort, regardé comme le point culminant du globe, ou encore, ce qui n'est que puéril, comme l'*umbilicus terræ* (cf. Éz. XXXVIII, 12). — *V. inf.* XXXIII, 29. Quant à la forme grammaticale de במתי, Gesenius le pro-

וַיֵּנִקֵהוּ דְבַשׁ מִסֶּלַע וְשֶׁמֶן מֵחַלְמִישׁ צוּר׃
14 חֵמְאַת בָּקָר וַחֲלֵב צֹאן עִם־חֵלֶב כָּרִים
וְאֵילִים בְּנֵי־בָשָׁן וְעַתּוּדִים עִם־חֵלֶב כִּלְיוֹת חִטָּה
וְדַם־עֵנָב תִּשְׁתֶּה־חָמֶר׃ 15 וַיִּשְׁמַן יְשֻׁרוּן וַיִּבְעָט
שָׁמַנְתָּ עָבִיתָ כָּשִׂיתָ וַיִּטֹּשׁ אֱלוֹהַּ עָשָׂהוּ
וַיְנַבֵּל צוּר יְשׁוּעָתוֹ׃ 16 יַקְנִאֻהוּ בְּזָרִים

V. 14. ורם־, כ״ת ודם. — V. 15. ויבעט, כ״ת ויבעט — כשית, כ״ת כשית

nonce *bomothé* et le tire d'un substantif בָּמָה (?); il trouve le kethibh במותי (*bâmôthé*) plus correct. Nous croyons que le premier *a* de במה étant « impur », comme il le dit lui-même, doit conserver sa prononciation d'*â* long, et que l'*o* bref qui le suit a été substitué au chôlem à cause de l'état construit, qui a pour effet ordinaire d'abréger le mot. Nous lisons donc *bâmothé*.

(1) Les מ indiquent que וינקהו est un verbe *prægnans* ou complexe : « il a *extrait*, *pour l'allaiter*, du miel des rochers etc. » La Palestine, pays pierreux, est néanmoins d'une étonnante fertilité : ce contraste est attribué à l'action directe de la Divinité qui protége Israël, appréciation justifiée par l'événement. Depuis que la Terre promise a cessé d'appartenir aux Hébreux, elle a perdu la plus grande partie de ses richesses. Cf. *sup.* page 350, n. 4. — Plusieurs prennent ce « miel » et cette « huile » au figuré ; l'énumération qui suit indique bien plutôt le sens littéral, sauf à donner, si l'on veut, une certaine latitude aux termes de *rochers* et de *pierres*. Le « miel de rocher » est le miel sauvage ou celui du palmier ; *V.* Munk, *Palest.* p. 28 *b*, et *sup.* VIII, 8, où l'on trouve, sous une forme plus simple, une nomenclature analogue à celle-ci. Plus encore que le palmier, l'olivier se plaît sur les coteaux et dans les terrains pierreux ; d'où l'expression חלמיש צור, sur laquelle *V. ib.* v. 15, note 6.

(2) C.-à-d. la partie la plus onctueuse et la plus épaisse du lait ; *V.* Gen. XVIII, 8 et n. 8. Ne dites pas avec un traducteur : « de la génisse », attendu qu'une génisse n'a point de lait. — Ce substantif et les suivants, du premier hémistiche, sont sous la dépendance de וינקהו, quoique le rapport soit légèrement impropre.

(3) Vulgate ; cf. Gen. XLV, 18, Nomb. XVIII, 12, Ps. CXLVII, 14. Comp. aussi ce passage et le verset précédent avec Ps. LXXXI, 17. — חלב כליות, la graisse des reins ou des rognons, regardée comme la meilleure, et passée sans doute en proverbe. M. Lambert (*Hist. des Hébr.* p. 74) explique כליות חטה « le froment réniforme », à cause de la forme de son grain.

L'a allaité avec le miel des rochers,
Avec l'huile de la roche pierreuse (1).
14. *Tu avais pour mets*
Le lait onctueux (2) de la vache, celui de la brebis,
Les gras agneaux, les béliers de Basan et les boucs,
Avec la moelle exquise du froment (3);
Et tu buvais le sang vermeil du raisin (4)...
15. Yeschouroun, engraissé, regimbe (5)
— Tu étais trop gras, trop replet, trop bien nourri (6) —
Et il abandonne le Dieu qui l'a créé,
Et il méprise (7) son Rocher tutélaire!
16. Ils l'irritent par des pratiques étrangères (8);

(1) « Et le sang du raisin, tu le buvais rouge *ou* fermenté », Raschi: VINEUX. חמר, mot archaïque et chaldéen, conservé par la poésie, qui en hébreu, comme dans beaucoup d'autres langues, est amoureuse des archaïsmes. Cf. Is. XXVII, 2, Ps. LXXV, 9; et, pour דם ענב, Gen. XLIX, 11, note 2.

(2) Pensée profonde et tristement vraie, exprimée plus d'une fois par la Bible (*V.* les principaux endroits Talm. *Berakh.* 32 *a*), mais nulle part avec une précision aussi énergique et aussi pittoresque. — ישרון ne se trouve plus que ci-après XXXIII, 5, 26 et Is. XLIV, 2. Quelques-uns le prennent pour un diminutif qu'ils nomment *charitatif* ou terme de tendresse (*Gr. Venet.* Ἰσραηλίσκος); nous y verrions plutôt un synonyme poétique d'*Israël*, dérivé de ישר, le DROITURIER, celui qui devrait être toujours *droit* comme Dieu (v. 4) dont il porte le nom. Gesenius cite ici fort à propos le ישרים des Nombres XXIII, 10, qui fait également allusion à Israël. Selon feu Munk, ישרון (le ישרן de l'inscription d'Eschmounézer) serait le nom phénicien d'Israël ou des Israélites, nom dont la poésie hébraïque s'est emparée depuis. Mais Moïse n'ayant jamais eu, que l'on sache, de rapports avec les Phéniciens, nous croyons qu'il faut retourner la thèse, à moins d'attribuer à ce chapitre et au suivant une rédaction post-mosaïque. — בעט, propr. *ruer*; pareille métaphore dans le mot « récalcitrant », qui tire son origine du latin *calx*.

(3) כשה, mot unique, probablement Être *ou* devenir gros, corpulent; on peut en rapprocher comme analogues, sinon comme dérivés, le talmudique נכ (*V.* Parchôn *h. v.*), le lat. *crassus*, le franç. *cossu*, etc. Plusieurs traduisent: *se couvrir* de graisse (= כסה), et confèrent Job, XV, 27; version et comparaison qui laissent à désirer. — Dans cette courte incise, Moïse apostrophe directement le peuple. Ce brusque changement de personne est, à notre sens, d'un superbe effet oratoire.

(7) Litt. traité indignement, comme quelque chose de *bas*, נבל; cf. *ravaler*, *vilipender*, etc.

(8) Communément: par des (dieux) étrangers. Nous croyons l'idée plus

בְּתוֹעֵבֹת יַכְעִיסֻהוּ׃ 47 יִזְבְּחוּ לַשֵּׁדִים לֹא אֱלֹהַּ
אֱלֹהִים לֹא יְדָעוּם חֲדָשִׁים מִקָּרֹב בָּאוּ
לֹא שְׂעָרוּם אֲבֹתֵיכֶם׃ 48 צוּר יְלָדְךָ תֶּשִׁי
וַתִּשְׁכַּח אֵל מְחֹלְלֶךָ׃ * 49 וַיַּרְא יְהוָה וַיִּנְאָץ
מִכַּעַס בָּנָיו וּבְנֹתָיו׃ 50 וַיֹּאמֶר אַסְתִּירָה פָנַי מֵהֶם

* רמיעי V. 48. תשי, י׳ ושרש — כ״מ מחללך

générale et applicable non-seulement à l'idolâtrie, mais aux pratiques qui en sont la conséquence. — יקנאהו, propr. ils excitent sa jalousie (Sept. *ma* jalousie, comme *inf.* 21). Nous avons dit ce qu'est cette jalousie, Ex. p. 186, n. 5. L'idée de l'alliance de Dieu avec Israël, que les écrivains bibliques se représentent comme un *mariage* ou des *fiançailles*, a dû contribuer au choix de cette expression, qui a son pendant dans celles de *débauche*, *infidélité* (מעל, זנה), etc., appliquées fréquemment à l'idolâtrie.

(1) Sept., Vulg. et autres : « Non *à* Dieu » ; version pâle et inexacte. Rappelons ici l'intéressante remarque de Herder : « D'après Moïse, les idoles sont un *rien* (לא אלה), une *abomination* (תועבה), une chose *étrangère* à Israël (זרים) : la première qualification est philosophique, la seconde morale, la troisième nationale... » — שדים, dont le singulier ne se trouve plus que dans le Talmud, paraît venir de שוד = שדד nuire (d'où שבאים?) et désigner spécialement les mauvais génies, les *satans* ou *satyres*, qui, fussent-ils admis par la Bible, ce qui n'est pas démontré (Lév. p. 186, n. 3, et p. 203, n. 5), ne doivent pas plus être divinisés que les bons génies ou toute autre puissance créée, soit imaginaire, soit même réelle. Cf. Ps. cvi, 37. Ce verset est gros de vérités qui vont à l'adresse de tous les siècles, et dont le nôtre aurait grand tort de se croire excepté. L'idolâtrie n'est pas aussi morte qu'on veut bien le dire ; et il y a de pires démons que Satan, si tant est que Satan existe.

(2) Cf. Jug. v, 8; *sup.* xiii, 7, etc. Litt. « venues de près », c.-à-d. d'un lieu ou d'un temps peu éloigné. La proximité locale ferait allusion aux peuples voisins, allusion plausible en elle-même et adoptée par plusieurs interprètes ; mais le contexte indique plutôt une relation temporelle.

(3) שער, ici dénominatif de שעירים = שדים, Lév. xvii, 7 ; ou simplement *frissonner* (*sup.* 2, n. 7), pris activement comme יעיר v. 11 : comparez מן יראו pour יראו, et φρίσσω dans Homère (*Iliad.* xi, 382). — En résumé : « vous ne les avez connues ni vous ni vos pères » ; ce qui revient à dire que les Israélites ne les connaissaient ni personnellement, ni par tradition. (*Ibn-Ezra.*)

Ils l'outragent par *leurs* abominations.
17. Ils sacrifient à des démons qui ne sont pas Dieu (1),
A des déités qu'ils ne connaissaient point :
Déités nouvelles, de fraîche date (2),
Que n'avaient pas redoutées (3) vos pères.
18. Et le Rocher qui t'engendra tu le dédaignes (4),
Et tu oublies le Dieu qui t'a fait naître...
* 19. A cette vue, le Seigneur s'est indigné,
Ainsi outragé (5) par ses fils, par ses filles.
20. Il a dit : Je veux leur dérober ma face,

* 4me Paraschah.

(1) On a beaucoup disserté sur le bizarre תשי du texte ; nous ne voyons que deux manières de s'en rendre compte. Ou ce mot doit s'analyser rigoureusement d'après sa forme grammaticale, et alors il vient de שיה, comme תָּהִי (Lam. III, 37) de היה ; ou il doit se rattacher à une racine connue, indiquée par le contexte, et cette racine ne peut être que נשה, soit que תשי = תֵּשִׁ avec *yod* paragogique, cf. תט de נטה (*Ibn-Ez.*), soit qu'il remplace תִּשֶּׁה par une sorte de métathèse, comme תָּמְהִי remplace תִּמְהָה (Jér. XVIII, 23). Bien que la première analyse soit préférée par les modernes (Eichh., Rosenm., Gesen., Heid.), nous optons sans hésiter pour la seconde, parce que nous ne connaissons de racine שִׁיה ni en hébreu ni même en arabe, et que nous admettons plus volontiers une anomalie poétique qu'un savant barbarisme. Le *yod* minuscule, où des calculateurs plus ingénieux que sensés ont vu une allusion à la défection des *dix* tribus (י = 10), mais qui n'est probablement autre chose qu'un point final ou la marque d'une leçon douteuse, vient peut-être en aide à l'opinion d'Ibn-Ezra. — Pour finir, extrayons de ce dernier une petite scolie, qui vaut son pesant d'or : « Certaines gens se prévalent du passage : *Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui* (Ps. II, 7, cf. *Act. apost.* XIII, 33; *Hebr.* I, 5, V, 5). A ces esprits abusés, j'oppose le présent passage. »

(5) Litt. à cause de l'outrage, de la provocation de ses fils etc. ; כעס pris dans le sens actif, et faisant allusion à יכעיסהו du v. 16. Pour וינאץ, il est intransitif, comme Jér. XIV, 21. Luzzatto, il est vrai, le tient pour transitif dans l'un et l'autre passage, et il traduit (comme Ostervald, Scholz et Cahen, cf. Luther) : « Il a rejeté dans (sa) colère ses fils etc. » La version des targoumim et de Mendelssohn, que nous suivons, est bien plus élégante et même plus correcte. Ajoutons que Luzzatto cherche à se mettre en règle avec l'accentuation, mais n'y réussit qu'à moitié ; car s'il justifie à peu près le placement de l'*athnach*, il n'a pas vu que la liaison prosodique de מכעס בניו est contraire à son exégèse. *V.* encore *inf.* 27, note 4.

אֶרְאֶה מָּה אַחֲרִיתָם כִּי דוֹר תַּהְפֻּכֹת הֵמָּה
בָּנִים לֹא־אֱמֻן בָּם : 21 הֵם קִנְאוּנִי בְּלֹא־אֵל
כִּעֲסוּנִי בְּהַבְלֵיהֶם וַאֲנִי אַקְנִיאֵם בְּלֹא־עָם
בְּגוֹי נָבָל אַכְעִיסֵם : 22 כִּי־אֵשׁ קָדְחָה בְאַפִּי
וַתִּיקַד עַד־שְׁאוֹל תַּחְתִּית וַתֹּאכַל אֶרֶץ וְיִבְלָהּ
וַתְּלַהֵט מוֹסְדֵי הָרִים : 23 אַסְפֵּה עָלַימוֹ רָעוֹת
חִצַּי אֲכַלֶּה־בָּם : 24 מְזֵי רָעָב וּלְחֻמֵי רֶשֶׁף
וְקֶטֶב מְרִירִי וְשֶׁן־בְּהֵמוֹת אֲשַׁלַּח־בָּם

V. 20. תהפכת, כל׳ תהפכת (?)

(¹) Cf. XXXI, 17 et 18. — « Je ne dirigerai plus leur avenir par une providence spéciale (השגחה פרטית), comme j'avais dirigé leur passé : je veux le laisser se développer comme conséquence logique et fatale de leurs errements, j'en serai en quelque sorte l'impassible témoin. » Telle nous paraît être la saine analyse de l'anthropomorphisme du texte : on peut la rapprocher de notre scolie sur le v. 5. Cette idée, du reste, n'a rien de contradictoire avec celle des versets suivants, qui semblent faire intervenir Dieu fort activement, mais qui, en dernière analyse, sont eux-mêmes anthropomorphiques. — Sept. « je *montrerai* ce qui adviendra d'eux... » Ils ont lu ou affecté de lire אַראה, selon la méthode palliative des targoumîm.

(²) אֱמוּן, plus usité au plur. אֱמוּנִים, désigne les qualités morales en général, particulièrement la *solidité* des principes et la *bonne foi :* l'idée de *foi* proprement dite est rare ou nulle dans le vocabulaire biblique. — Raschi dérive ce mot de אמן *élever* et le rend par « *nourriture* », qui se disait anciennement pour *éducation.*

(³) Litt. « un non-Dieu », et ci-après « un non-peuple » ; un dieu, un peuple de rien, de néant (nuance différente de לא אלה v. 17). Ce *peuple* et cette *nation*, sur lesquels Moïse semble revenir *inf.* 28 s., sont sans doute des synecdoques, désignant collectivement les futurs ennemis d'Israël. Ces ennemis, qui sont-ils ? Selon les anciens interprètes, les Chaldéens ou les Iduméens ; *V.* Is. XXIII, 13 et Abd. 2. Citons aussi, pour mémoire, les réponses talmudiques, tr. *Yebham.* 63 *b.* Mais que dire des Romains ? et comment concilier cette « nullité » soit avec les descriptions du ch. XXVIII, soit avec la réalité des faits ? Nous pensons que לא־עם a plutôt trait à la valeur *religieuse* des peuples en question, et c'est précisément comme ado-

Rester spectateur de leur avenir (1) ;
Car c'est une race aux voies obliques,
Des enfants sans conscience (2).
21. Eux, m'ont irrité par des dieux nuls (3),
M'ont contristé par leurs chimères ;
Et moi je les irriterai par un peuple nul,
C'est par une nation indigne que je les contristerai.
22. Oui, un feu s'est allumé dans ma colère,
Dévorant jusqu'aux profondeurs de l'Abîme (4) ;
Il a consumé la terre et ses productions,
Embrasé les fondements des montagnes.
23. Je consommerai sur eux tous les malheurs ;
Contre eux j'épuiserai mes flèches.
24. Exténués par la famine,
Dévorés par la fièvre et des pestes meurtrières (5),
J'exciterai contre eux la dent des carnassiers

rateurs de לא־אל qu'ils sont infimes devant Dieu. — On remarquera la disparate des deux verbes קנאוני, אקניאם, qui, se faisant rigoureusement antithèse, sont néanmoins à des voix différentes. Une autre particularité plus grave, c'est que si le premier verbe est bien justifié (*sup.* 16, note), le second semble fort impropre. De qui ou de quoi Israël sera-t-il *jaloux?* Peut-être est-ce une simple attraction, un effet de l'antithèse même. Mais on peut l'expliquer plus finement. Ces ennemis d'Israël n'auront pu le vaincre que parce que le Dieu d'Israël les protégera à leur tour, parce qu'il bénira leurs armes, parce qu'il leur accordera puissance et prospérité. Dieu cessera donc, au moins en apparence ou pour un temps, de nous favoriser, pour favoriser un autre peuple ; et cela est si vrai, que le v. 30 n'est que l'application à nos ennemis d'une promesse faite à nous-mêmes. Ainsi, comme nous aurons abandonné l'Éternel pour d'autres dieux, il nous abandonnera pour d'autres peuples ; et l'on voit sans peine de qui nous pourrons être *jaloux*.

(4) On a vu, Gen. XXXVII, 35, que שאול n'est autre chose que l'Enfer des Hébreux, l'empire des morts, supposé au fond de la terre. Du mot שאול paraît venir l'allemand Hölle ; d'un autre côté, l'épithète תחתית répond si bien au mot « enfer » (*inferi loci*), qu'elle suffirait presque à établir l'identité des deux substantifs. — Quant à ce feu qui « flambe jusqu'aux enfers » et qui d'autre part « dévore les produits du sol », ne serait-ce pas le prélude ou la cause de la double calamité dont il va être question : la peste et la famine ?

(5) מזי, au singulier מֵזֶה ou מָזֶה, ne se voit qu'ici ; mais cette racine existe en arabe (מזן) et dans l'idiome chaldéo-talmudique (מזמן, tr. *Choull.* 45 *b* ; targ. Job, XXVI, 5) avec le sens de vidé, émacié, réduit à l'inanition.

עַם־חֲמַת וְחֵלֵי עָפָר׃ 25 מִחוּץ תְּשַׁכֵּל־חָרֶב
וּמֵחֲדָרִים אֵימָה גַּם־בָּחוּר גַּם־בְּתוּלָה
יוֹנֵק עִם־אִישׁ שֵׂיבָה׃ 26 אָמַרְתִּי אַפְאִיהֶם
אַשְׁבִּיתָה מֵאֱנוֹשׁ זִכְרָם׃ 27 לוּלֵי כַּעַס אוֹיֵב אָגוּר
פֶּן־יְנַכְּרוּ צָרֵימוֹ פֶּן־יֹאמְרוּ יָדֵנוּ רָמָה
וְלֹא יְהוָה פָּעַל כָּל־זֹאת׃ 28 כִּי־גוֹי אֹבַד עֵצוֹת הֵמָּה
וְאֵין בָּהֶם תְּבוּנָה׃ * 29 לוּ חָכְמוּ יַשְׂכִּילוּ זֹאת

* חמישי V. 26. מאנוש, כ״ח בלי דגש

— לחמי, proprement *attaqués*, ou mieux, d'après le sens primitif, *mangés*. רשף et קטב, surtout le premier, sont incertains et controversés; toutefois, l'ensemble des passages et le présent contexte indiquent, comme très-probable, le sens que nous adoptons. — L'absence de tout verbe donne une grande véhémence à ce premier hémistiche. Si cependant on adopte l'opinion (un peu risquée) de la version persane et de Luzzatto, qui traitent מזי et לחמי comme noms abstraits, comme les *effets* mêmes de la faim et de la fièvre, on est libre de placer tout l'hémistiche sous la dépendance de אכלה qui précède, ou de אשלח qui suit.

(1) « De ceux qui rampent sur le sol *ou* dans la poussière. » — חמה, de יחם *fervere*, signifie ordinairement « colère », quelquefois (comme ici et *inf.* 33, etc.) le « venin » de certains animaux; ainsi nommé ou de sa cause, l'*irritation* de la bête, ou de son effet, l'*inflammation* du sang (cf. Nomb. p. 288, n. 1). — Sur בהמת, *V.* XXVIII, 26 et note. Cette « dent » des carnassiers, disent les frères Szantò, représente peut-être les animaux du cirque, auxquels les Romains livrèrent nombre de Juifs devenus leurs esclaves.

(2) « Dans les appartements, dans les intérieurs. » מ pour ב, par analogie avec מחוץ; litt. *du côté* des appartements. — Le parallélisme de ce verset n'est qu'apparent. Nous regardons tout le second hémistiche comme le développement de ומחדרים אימה : Hors des murs, les guerriers seront moissonnés par le glaive; mais les êtres faibles eux-mêmes, restés à la maison, ne seront pas épargnés, ils succomberont à la terreur (de la peste sus-mentionnée, cf. Jér. IX, 20). Comparez aussi Lam. I, 20, passage qui semble être une allusion à celui-ci. En tout cas, il résulte de notre texte et de plusieurs autres que שכל, ordinairement « priver d'enfants », *orbare* (Sept. ἀτεκνωσει), n'a pas toujours cette acception restreinte.

(3) אפאיהם, forme ampliative pour אַפְאֵם, hiph'il de פאה, dénomi-

Et le venin brûlant des reptiles (1).
25. Au dehors l'épée fera des victimes,
Au dedans (2) ce sera la terreur :
Adolescent et jeune vierge,
Nourrisson et vieillard.
26. J'aurais résolu de les mettre aux abois (3),
D'effacer leur souvenir de l'humanité,
27. Si je ne craignais l'insolence (4) de l'ennemi
Et l'aveuglement de leurs persécuteurs,
Qui diraient : « C'est notre puissance qui triomphe (5),
» Ce n'est pas l'Éternel qui en est la cause. »
28. Car c'est une race aux idées fausses (6) ;
Ils sont dépourvus d'intelligence.
* 29. S'ils étaient sages, ils y réfléchiraient ;

* 5me Paraschah.

natif de פֵּאָה : réduire à l'extrémité, *acculer;* ou encore, mettre *à bout*, en finir avec quelqu'un. Ce mot n'est peut-être pas sans rapport avec אפע (Is. XLI, 24) = אפס, *néant, anéantissement*, et ainsi s'expliquerait sa terminaison pronominale. Nous citons, à titre de curiosité, le *Ubinam sunt ?* de la Vulgate, qui semble avoir lu אֵפֹא הֵם ou, comme le Midrasch, אַף אֵי הֵם. Mais que dire de la scolie de Luzzatto, qui voit, comme nous, dans ce verbe un dénominatif, et qui le prouve par sa désinence irrégulière; comme si les verbes dénominatifs ne se conjuguaient pas de la même façon que les autres ! *Quandoque bonus dormitat Homerus.*

(4) כעס, même sens qu'au v. 19 ; ici, parole ou pensée outrageante, blasphématoire. Ce mot a pour parallèle פן ינכרו, litt. que leurs ennemis ne méconnaissent (la vérité, la vraie cause de leur triomphe). Cette cause, c'est Dieu, ou, si l'on veut, la désobéissance des Israélites à Dieu. — Onqelos et Raschi expliquent אגור comme le participe passif de אגר, *amasser ;* ils font violence au sens naturel, évidemment pour ne pas attribuer une « crainte » à Dieu. Mais cette anthropopathie n'est pas plus étrange que beaucoup d'autres ; elle se retrouve même, quoi qu'ils fassent, et dans le פן qui suit, et dans l'Exode XIII, 17 et dans vingt autres endroits. Nous convenons, toutefois, qu'on ne trouve pas ailleurs גור avec l'accusatif, si ce n'est peut-être Is. LIV, 15.

(5) Propr. qui a triomphé ; car רמה, oxytone, partant au passé (comme Is. XXVI, 11), ne doit pas se confondre avec רמה, barytone et participe présent, par ex. Exod. XIV, 8. Buxtorf, dans ses *Concordances,* l'a bien classé et mal traduit : il ne fallait pas *excelsa,* mais *elata est.* Il n'a fait en cela, du reste, que reproduire l'erreur des Septante et de la Vulgate.

(6) Litt. perdue de sens, pervertie *ou* égarée quant aux vues. L'*a* de

30 אֵיכָה יִרְדֹּף אֶחָד אֶלֶף — יָבִינוּ לְאַחֲרִיתָם :
אִם־לֹא כִי־צוּרָם מְכָרָם — וּשְׁנַיִם יָנִיסוּ רְבָבָה
34 כִּי לֹא כְצוּרֵנוּ צוּרָם — וַיהוָה הִסְגִירָם :
32 כִּי־מִגֶּפֶן סְדֹם גַּפְנָם — וְאֵיבֵינוּ פְּלִילִים :
עֲנָבְמוֹ עֲנָבֵי־רוֹשׁ — וּמִשַּׁדְמֹת עֲמֹרָה
33 חֲמַת תַּנִּינִם יֵינָם — אַשְׁכְּלֹת מְרֹרֹת לָמוֹ :

אבר est une forme rapide et euphonique qui remplace quelquefois l'*é* au génitif : cf. מקל Gen. xxx, 37, מעשר Lév. xxvii, 30, מספר Jér. vi, 26, etc. (*Raschbam.*)—A qui s'appliquent ce verset et la plus grande partie des suivants ? aux Israélites ou à leurs vainqueurs ? *Grammatici certant*, et cette dissidence remonte jusqu'au Siphrê. Nous avons opté pour la seconde hypothèse, moins encore par amour-propre confessionnel que parce qu'elle donne visiblement plus d'unité au contexte.

(1) אחריתם, leur sort ultérieur, c.-à-d. ce qui leur arrive maintenant (à eux ou aux Israélites, *ad libitum*), et qui est tout le contraire de ce qui arrivait d'abord. *Voir* en effet Lév. xxvi, 17, comparé au v. 8 du même chapitre. Lire aussi la note 5 de ce dernier verset, et, aux analogies que nous y avons citées, joindre Is. xxx, 17.

(2) On attendrait plutôt le pluriel : *aux nôtres* (ou *leurs protecteurs*, si c'est Israël qui parle, cf. Sept.) ; mais צורנו a un sens collectif, ou bien chaque peuple est censé parler de son Dieu principal, de ce qu'on appelle « le Dieu national. »

(3) Selon nous, פלילי (différent de פָּלִיל, Ex. xxi, 22) est un adjectif signifiant Extraordinaire, anormal, exceptionnel ; nous le regardons comme un redoublement ampliatif de פְּלִי (Jug. xiii, 18, *qeri*) ou de פָּלִיא (Ps. cxxxix, 6, *id.*), et nous lui trouvons la même acception Is. xxviii, 7 ; Job, xxxi, 11 et 28. D'après la logique et la grammaire, ce verset et les deux suivants ne peuvent être dits, comme le précédent, que par les païens. S'ils étaient sages, ils se diraient : « Une telle chute après une telle grandeur ne peut être que l'œuvre d'un Dieu (c'est un peu en effet ce qu'a dit Titus, au témoignage de Josèphe, en entrant dans Jérusalem). Or, ce Dieu ne peut être que le leur, nécessairement plus puissant que les nôtres (לא כצורנו צ'), car tout est miracle (פלילים) dans l'histoire de ses pro-

Ils seraient frappés de ce dénouement [1] :

« 30. Comment un seul *homme* pourrait-il en poursuivre mille,
» Deux, mettre en fuite une myriade,
» Si leur Protecteur ne les eût vendus,
» Si l'Éternel ne *nous* les eût livrés ?
» 31. Car leur Protecteur ne ressemble point au nôtre [2],
» Et nos ennemis sont une race à part [3].
» 32. De fait, leur vigne tient de la vigne de Sodome [4],
» Et *leur terroir*, des campagnes de Gomorrhe ;
» Leurs raisins sont des baies vénéneuses [5],
» Ce sont des grappes amères que les leurs.
» 33. Leur vin, c'est la bave des serpents,

tégés. Faibles, ils triomphaient d'armées innombrables ; habitant un sol pierreux, sulfureux comme celui de la Pentapole, ils y trouvaient les meilleures choses en abondance ; et leur blé, leurs raisins, leur vin (שדמה, ענבמו, יינם), si exquis et si renommés quand ils étaient les maîtres, sont détestables maintenant que ce pays est à nous. » (Cf. *sup.* 13, n. 1). Voilà ce que diraient ces vainqueurs s'ils voulaient réfléchir ; ils ne le diront pas (ou plutôt : Ils agiront comme s'ils ne le disaient pas, autrement ce point de vue contredirait celui du v. 27), et ils abuseront de leur victoire. Mais leur châtiment aussi s'apprête, et (v. 34) je le tiens en réserve dans mes trésors...

(4) On croit qu'il s'agit du fameux « arbre de Sodome » dont parle Josèphe, et qui se change en cendres dès qu'on le touche (le *solanum melongena*, selon Hasselquist) ; *V.* Munk, *Palest.* p. 20, et cf. Rosenm. *ad h. l.* On sait que גפן ne s'applique pas seulement à la vigne : *V.* II Rois, IV, 39. — Dès lors aussi, on peut le suppléer dans l'incise suivante, si mieux on n'aime, comme nous l'avons fait, y sous-entendre שדמותם. Nous pensons, avec Raschi, que שדמה veut dire ici Champs de blé, campagnes (lat. *arva*), comme Hab. III, 17 et peut-être Is. XXXVII, 27.

(5) רוש paraît être ici au propre, comme nom d'une plante vénéneuse à laquelle on compare le raisin des Hébreux ; dans le verset suivant, ראש est une métaphore empruntée à ce même nom de la plante. *V. sup.* XXIX, 17, n. 1. De là peut-être le chaldéo-talmudique ארס et le latin-français *virus*, la première syllabe étant considérée comme une simple aspiration. — רוש, ne se trouvant qu'ici, est probablement substitué à ראש, et les termes de la glose d'Ibn-Ezra doivent être intervertis : ולפי הוסף כוי"ו הוסף כמקבריו כמל"ף.

וְרֹאשׁ פְּתָגִים אַבָּר׃ 34 הֲלֹא־הוּא כָּמֻס עִמָּדִי
חָתוּם בְּאֹצְרֹתָי׃ 35 לִי נָקָם וְשִׁלֵּם
לְעֵת תָּמוּט רַגְלָם כִּי קָרוֹב יוֹם אֵידָם
וְחָשׁ עֲתִידֹת לָמוֹ׃ 36 כִּי־יָדִין יְהוָה עַמּוֹ
וְעַל־עֲבָדָיו יִתְנָחָם כִּי יִרְאֶה כִּי־אָזְלַת יָד
וְאֶפֶס עָצוּר וְעָזוּב׃ 37 וְאָמַר אַי אֱלֹהֵימוֹ

V. 34. הלא, כ״ל מ״ו

(1) Propr. cruel, implacable, c.-à-d. *incurable*, comme traduisent les Septante et la Vulgate. — Sur חמת, *V. sup.* 24, n. 1. Les interprètes ne s'accordent pas sur le sens exact de תנין et de סחן, qu'on a déjà vus, le premier Ex. VII, 9-12, le second Lév. p. 546, n. 2; note que nous complétons, à l'égard de תנין, en renvoyant à la savante dissertation de Bochart, *Hieroz.* III, pp. 428 s. (222 s. de l'édition Rosenmüller).

(2) « Cela est réservé par-devers moi » ; *cela*, c.-à-d. probablement l'époque de la réparation dont il va être parlé.

(3) שלם, substantif homotype à דבר (Jér. V, 13; Os. I, 2 : omission de Gesenius et autres), à חבל (Prov. XXIII, 24), à קטר (Jér. XLIV, 21 : autre omission), et peut-être à שחת *sup.* 5, *V.* la note. Le Bïour, copiant inexactement Raschbam, cite mal à propos le passage Jug. XVIII, 7.

(4) Voici un des plus beaux traits de ce poëme, si fertile en beautés de tout genre. Ce qui nous frappe, ce n'est pas seulement cet « avenir » si vivement personnifié, c'est ce même avenir si éloigné encore à l'époque de Moïse, et représenté comme prochain par Celui pour qui « mille ans ne sont qu'un jour », comme dit le grand prophète dans le psaume qui porte son nom. Ceux-là donc qui traduisent : *Lorsqu'*il approchera..., ne pèchent pas seulement contre la logique et la grammaire, comme il serait aisé de le prouver ; ils décolorent, ils gâtent une des plus belles images du texte. — עתדת, propr. les choses préparées, destinées, futures. Les prosodistes joignent עתדת למו, « les choses réservées à eux. » C'est froid. Du reste et en toute hypothèse, le double désaccord du sing. masc. חש avec ce féminin pluriel, quoique explicable à la rigueur, nous porterait à soupçonner que le verbe est pris activement et a pour sujet *Dieu* (cf. Is. VIII, 1 ?).

(5) Litt. *se ravisera ;* cf. Gen. VI, 6 et *ib.* n. 7. Ce premier hémistiche, par une rencontre ou une imitation remarquable, forme le v. 14 du ps. CXXXV. Ceux qui appliquent la tirade précédente, en tout ou en partie, aux

» C'est le poison homicide (1) des vipères !... »
34. — Certes, ceci est mon secret (2) ;
Il est scellé dans mes archives.
35. A moi la vindicte et les représailles (3),
Vienne l'heure où leur pied doit glisser ;
Car il approche, le jour de leur catastrophe,
Et l'Avenir accourt sur eux (4) !
36. Oui, l'Éternel prendra parti pour son peuple,
Pour ses serviteurs il redeviendra propice (5),
Lorsqu'il les verra à bout de forces,
Sans appui et sans ressources (6).
37. Alors il dira : « Où sont leurs dieux (7),

Israélites (v. 28, note), sont obligés de rendre ce premier כי par « lorsque » (*Raschi*) ou « toutefois » (*Herxh.*), au mépris du sens naturel ou de la langue. D'autres se tirent d'affaire en prenant toute la suite en mauvaise part (*Rosenm.*, *Herder*), ce qui est encore plus choquant et réfuté, en quelque sorte, par chaque mot de ce Cantique jusqu'à la fin. On aurait tort d'alléguer le ידין du présent verset, car ce verbe a souvent une acception favorable : cf. Gen. XXX, 6 ; Jér. XXII, 16 ; Ps. LIV, 3 ; Prov. XXXI, 9, etc.

(4) עצור ועזוב, qu'on rencontre plusieurs fois dans la Bible, paraît avoir été une locution proverbiale, comme l'observent Gesenius et autres ; mais le sens exact n'est pas facile à déterminer. Notre version, qui n'ose être fidèle de peur d'infidélité, répond à peu près, par son vague même, aux hypothèses diverses des commentateurs, dont aucune, du reste, n'est entièrement satisfaisante. Citons seulement, comme une des moins connues, celle de M. Lambert (*op. cit.* p. 76) : « partout abandon et oppression » (lisez : oppression et abandon). Explication heureuse, mais peu admissible pour les autres passages (I R. XIV, 10; II R. XIV, 26, etc.), où ces deux termes paraissent désigner des ressources *effectives* quelconques, plutôt qu'une pénurie de ressources.

(7) Dieu dira : Où sont les dieux de ces peuples ? Tel est, d'après le contexte, le sens le plus naturel. Dieu, s'apprêtant à délivrer les Israélites et à châtier leurs ennemis, prélude à son œuvre par une sorte de défi. Mais pourquoi châtier ces peuples, s'ils n'ont été que les instruments de sa justice ? Parce qu'ils l'étaient sans le savoir et qu'ils l'ont trop bien servie, comme le dira plus tard un autre prophète (Zakh. I, 15). Quand un homme en fait périr un autre, il est certain que la mort de celui-ci était dans les vues de la Providence ; mais son assassin n'en est pas moins coupable. Et pour être les « fléaux de Dieu » (Is. X, 5 s.), les Nabuchodonosor et les Attila n'en sont pas moins l'objet de sa colère. Cf. Saad. *Émounôth*, IV, 3.

צוּר חָסָיוּ בוֹ׃ 38 אֲשֶׁר חֵלֶב זְבָחֵימוֹ יֹאכֵלוּ
יִשְׁתּוּ יֵין נְסִיכָם יָקוּמוּ וְיַעְזְרֻכֶם
יְהִי עֲלֵיכֶם סִתְרָה׃ 39 רְאוּ עַתָּה כִּי אֲנִי אֲנִי הוּא
וְאֵין אֱלֹהִים עִמָּדִי אֲנִי אָמִית וַאֲחַיֶּה
מָחַצְתִּי וַאֲנִי אֶרְפָּא וְאֵין מִיָּדִי מַצִּיל׃
* 40 כִּי־אֶשָּׂא אֶל־שָׁמַיִם יָדִי וְאָמַרְתִּי חַי אָנֹכִי לְעֹלָם׃
41 אִם־שָׁנַנְתִּי בְּרַק חַרְבִּי וְתֹאחֵז בְּמִשְׁפָּט יָדִי

* ששי V. 38. ויעזרכם, נכ"ל ן דגוש

(¹) On traduit communément ces deux verbes par l'imparfait ; à tort selon nous, puisqu'il s'agit, comme on vient de le voir, des païens, qui existent encore au moment où Dieu parle. La fin de ce verset prouve surabondamment qu'il ne peut être question des Israélites ; car סתרה est une *sauvegarde*, un *rempart*, un *abri* contre le châtiment qui s'apprête : or les Israélites, depuis longtemps châtiés et livrés à leurs ennemis, n'ont plus besoin d'un abri, mais d'un libérateur. — Le subst. נסיך, dans le sens de *libation*, ne se trouve qu'ici ; peut-être est-il collectif (parallèle : וזבחימו), emploi que נסך ne comporterait pas au singulier, d'après notre remarque Lév. p. 295, n. 5. — Cet hémistiche fait probablement allusion à la croyance bien connue du paganisme, que les dieux consommaient les sacrifices qui leur étaient offerts ; cf. *ib.* p. 258, n. 3. C'est donc mal à propos que plusieurs traduisent : « Ces dieux *dont* ils mangent les victimes, *dont* ils boivent les libations. »

(²) יקומו ויעזרכם, pluriel ; יהי, singulier, parce que l'un et l'autre se rapportent à צור, qui est collectif ou distributif : cf. 31, n. 2. Cette invitation ironique a été plusieurs fois imitée : Jug. x, 14 ; Is. xlvii, 13 ; Jér. ii, 28 ; Os. xiii, 10.

(³) Qui dispose de la toute-puissance ; qui ai châtié par vous les Israélites et qui vais, en les délivrant, vous frapper à votre tour. On peut aussi compléter אני הוא par אמית ואחיה וג' et regarder ואין אל' עמדי comme une incidente, soit qu'on entende cette dernière comme nous ou qu'on traduise עמדי *contre moi* (Nulle puissance ne peut me tenir tête), ainsi que font Raschi et Luzzatto au v. 12. Quant à הוא, cette 3e personne si proche parente du verbe *être* et du nom de *Jéhova*, sa jonction avec la 1re personne est des plus remarquables. Les uns le confondent avec יהו' lui-même et allèguent dans le même sens le פי הוא d'Isaïe (xxxiv, 16) ; les autres l'expliquent « identique, invariable, immuable » (cf. *is — idem*),

» Ces rocs tutélaires, objets de leur confiance;
» 38. Qui consomment (1) la graisse de leurs victimes,
» S'abreuvent (1) du vin de leurs libations ?
» Qu'ils se lèvent pour vous secourir !
» Qu'ils soient pour vous une sauvegarde (2) !...
» 39. Reconnaissez maintenant que c'est Moi (3),
» — Moi seul, et nul dieu à côté de moi ! —
» Que seul je fais mourir et vivre (4),
» Je blesse et je guéris,
» Et qu'on ne peut *rien* soustraire à ma puissance.
» * 40. Oui, j'en lève la main au ciel (5),
» J'en atteste mon éternelle existence (6):
» 41. Quand j'aiguiserai l'éclair de mon glaive (7),
» Quand ma main s'armera du châtiment,

* 6me Paraschah.

comme Ps. CII, 28; d'autres, plus simplement et plus logiquement, n'y voient qu'un succédané du verbe-substantif, d'ailleurs peu usité au présent, cf. *ib.* XLIV, 5; II Sam. VII, 28; Is. XLIII, 10, 13, 25; Néh. IX, 6, 7, etc. — Cette apostrophe s'adresse principalement aux Gentils, comme réponse à la supposition du v. 27; et subsidiairement aux Hébreux, dont le retour *physique*, comme on sait, ne peut s'opérer que par le retour *moral*, c.-à-d. par la pénitence, et par une reconnaissance complète du Dieu un et de sa doctrine.

(4) *Mourir* les persécuteurs d'Israël et *vivre* Israël; ou mieux, mourir et vivre Israël lui-même. C.-à-d. que ma puissance et ma justice ont seules ruiné sa nationalité et seules la ressusciteront. « Personne n'a pu les soustraire à mon bras » quand ils ont démérité, « personne n'y soustraira » les païens quand leur heure sera venue. Cf. Is. XLIII, 13, etc. — Le Talmud (*Synhéd.* 91 *b*, *Peçach.* 68 *a*) et plusieurs théologiens ont trouvé ici un des indices bibliques de la résurrection ou, si l'on veut, de l'immortalité de l'âme; grande vérité greffée, comme beaucoup d'autres, sur une exégèse fausse, contre laquelle dépose le contexte et de ce verset même et de la tirade entière. Tout ce qu'on peut dire, et cela nous suffit, c'est que l'emploi même de cette métaphore, ainsi que les autres textes analogues, attestent que la croyance en question existait chez nos pères, comme elle a existé toujours et chez toute nation, ne fût-ce qu'à l'état d'instinct et de pressentiment.

(5) *Voir* Ex. VI, 8 et *ib.* n. 4. L'anthropomorphisme est conséquent: du moment que Dieu lève la main, il la lève naturellement vers le ciel.

(6) « Et je dis: (Vrai comme) je vis à jamais... » Cf. Nomb. p. 189, n. 9. Les deux verbes de cette phrase peuvent aussi s'exprimer par le futur, conformément au sens littéral.

(7) שנוחי est barytone, contrairement à l'usage. Dans le syaième dit de *Ben-Naphtali*, il est régulièrement oxytone. — Il est à peine nécessaire de

אָשִׁיב נָקָם לְצָרָי וְלִמְשַׂנְאַי אֲשַׁלֵּם :
42 אַשְׁכִּיר חִצַּי מִדָּם וְחַרְבִּי תֹּאכַל בָּשָׂר
מִדַּם חֲלָלִ֑ים וְשִׁבְיָה מֵרֹ֖אשׁ פַּרְעוֹת אוֹיֵֽב :
43 הַרְנִינוּ גוֹיִם עַמּוֹ כִּי דַם־עֲבָדָיו יִקּוֹם
וְנָקָם יָשִׁיב לְצָרָיו וְכִפֶּר אַדְמָתוֹ
עַמּוֹ : פ

* 44 וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר אֶת־כָּל־דִּבְרֵי הַשִּׁירָה הַזֹּאת

* שביעי .v. 44 השירה, כ"מ השירה, ע' הערת לוו"ה

faire remarquer la vivacité de cette martiale tournure. L'incise suivante offre une métonymie non moins intéressante, et rappellera aux littérateurs les beaux vers de Corneille dans *Polyeucte :*

« Je l'ai vu cette nuit, ce malheureux Sévère,
» *La vengeance à la main,* l'œil ardent de colère. »

(1) Dieu considère les païens comme ses ennemis et ses contempteurs, parce qu'ils l'outragent en divinisant ses œuvres. Selon Nachmanide, il regarde comme ses ennemis ceux d'Israël, parce que c'est en haine de sa Divinité qu'ils ont persécuté ceux qui l'adorent. Ces derniers mots semblent démentis par les sanglants reproches qu'on a lus vv. 15 s., et nous ne voyons pas que la subtile amplification de Nachmanide (écourtée et dénaturée par le Biour, qui le copie sans le nommer) affaiblisse le moins du monde cette contradiction. Seulement, il est juste de proclamer que si les reproches en question, à les prendre dans leur sens rigoureux, ont été justifiés à d'autres époques, notamment avant l'exil de Babylone, Israël a cessé depuis longtemps de les mériter. Sous le régime du second temple, plus encore dans sa dispersion actuelle, il a pu, çà et là, s'affaisser dans l'indifférence ; jamais du moins il n'a glissé dans l'idolâtrie.

(2) חלל ne signifie pas toujours *cadavre*. Il signifie propr. celui qui est *transpercé* ou, selon Gesenius, *blessé à mort*. — C'est ici une synecdoque du singulier pour le pluriel ; et שביה (litt. la captivité) est une métonymie de l'abstrait pour le concret, ou simplement un nom collectif, comme גולה (Nomb. p. 596, n. 3).

(3) Cette exégèse, qui a pour elle d'imposantes autorités (Sept., Targ. de Jérus., Saad.) et des analogies spécieuses (le copte ΠΟΥΡΟ ou ΦΟΥΡΟ, l'arabe פרע), nous paraît sans contredit la meilleure. Quelques hébraïsants croient retrouver la même acception dans le cantique de Déborah (Jug. v, 2). Gesenius lui donne pour singulier פֶּרַע, qu'on ne trouve nulle

» Je prendrai ma revanche sur mes adversaires,
» Mes ennemis (1) je les paierai de retour.
» 42. J'enivrerai de sang mes flèches,
» Et mon glaive se repaîtra de chair :
» — Du sang des mourants et des captifs (2),
» — Du crâne des capitaines ennemis (3) !
» 43. Nations, félicitez son peuple,
» Car *Dieu* venge le sang de ses serviteurs ;
» Il exerce sa vindicte sur ses ennemis,
» Réhabilite *et* sa Terre *et* son Peuple (4) ! »

* 44. Moïse vint donc faire entendre au peuple (5) toutes

* 7me Paraschah.

part dans ce sens. Le vrai singulier pourrait bien être le prétendu nom propre פרעה, qu'on traduit Pharaon, mais qui n'est au fond qu'un nom appellatif : Gen. p. 83, n. 7. — Ce verset offre un exemple remarquable de ce qu'on pourrait nommer le *parallélisme croisé* ou *alternatif*, le troisième membre correspondant au premier, et le quatrième au second.

(1) Après avoir réhabilité la Terre sainte, lui avoir donné satisfaction, par l'exil des Juifs (cf. Lév. xxvi, 34, etc.), il les réhabilitera eux-mêmes en les y réintégrant, lorsque l'épreuve aura été assez longue pour les purifier. C'est le résumé concis et poétique de la première tirade du ch. xxx. Les troisièmes personnes employées dans cette phrase finale semblent indiquer que c'est Moïse qui parle ; néanmoins cela n'est pas démontré. — Ainsi se termine par une consolante perspective le sombre poëme de nos malheurs. Les couleurs sévères prédominent dans cette splendide composition, où Moïse a mis toute son âme ; mais au fond de cette amertume il y a toujours la Providence qui veille, et la colère de Dieu est encore de l'amour. Cette prophétie, véritable dithyrambe, est restée et restera, selon le vœu de Moïse, comme l'indéfectible « témoin » de nos destinées, comme le fidèle miroir où, ainsi que s'exprime le Siphrê, Israël voit se refléter son passé, son présent, son avenir et même, en un sens, l'avenir de l'humanité. Seulement, s'il faut appliquer à cette dernière les sanglants versets qu'on vient de lire (35-42), et s'il faut chercher dans l'avenir, non dans l'histoire, l'accomplissement de ces menaces, nous les interpréterons au figuré et leur attribuerons une signification toute morale. Les paroles d'amour et de paix des successeurs de Moïse nous autorisent à cette conclusion, ou plutôt elles nous la commandent. — *V.* Nachmanide *h. l.* Lire aussi les notes Ex. xv, 1 et *sup.* xxix, 28, xxxi, 28.

(2) Litt. « et prononça aux oreilles du peuple » ; *V.* xxxi, 11, n. 5. ויבא, peut-être « il entra » dans le tabernacle et, se plaçant au seuil, récita le Cantique (*Ibn-Ez.*, cf. Sept. : εἰσελθὼν). Combiné avec xxxi, 14, ce verset explique suffisamment l'intervention de Josué. Ce n'est d'ailleurs qu'une reprise de *l. c.* 30, où le même fait est relaté, reprise qui sert de transition et amène les détails suivants.

בְּאָזְנֵי הָעָם הַזֹּאת וְהוֹשֵׁעַ בִּן־נוּן׃ 45 וַיְכַל מֹשֶׁה לְדַבֵּר
אֶת־כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֶל־כָּל־יִשְׂרָאֵל׃ 46 וַיֹּאמֶר
אֲלֵהֶם שִׂימוּ לְבַבְּכֶם לְכָל־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר אָנֹכִי מֵעִיד
בָּכֶם הַיּוֹם אֲשֶׁר תְּצַוֻּם אֶת־בְּנֵיכֶם לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת־
כָּל־דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת׃ 47 כִּי לֹא־דָבָר רֵק הוּא מִכֶּם
כִּי־הוּא חַיֵּיכֶם וּבַדָּבָר הַזֶּה תַּאֲרִיכוּ יָמִים עַל־הָאֲדָמָה
אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים אֶת־הַיַּרְדֵּן שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ׃ פ
* 48 וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה לֵאמֹר׃
49 עֲלֵה אֶל־הַר הָעֲבָרִים הַזֶּה הַר־נְבוֹ אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ מוֹאָב
אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי יְרִחוֹ וּרְאֵה אֶת־אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן
לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לַאֲחֻזָּה׃ 50 וּמֻת בָּהָר אֲשֶׁר אַתָּה עֹלֶה
שָׁמָּה וְהֵאָסֵף אֶל־עַמֶּיךָ כַּאֲשֶׁר־מֵת אַהֲרֹן אָחִיךָ בְּהֹר

* מסטיר V. 46. נ״מ לכל־הדברים

(!) Nom primitif de Josué : Nomb. XIII, 8, 16 et notes. Il n'est pas aisé de dire pourquoi ce nom lui est restitué ici ; et après les conjectures de Raschi (*Siphré*) et d'Ibn-Ezra, on peut toujours se demander pourquoi, ci-après XXXIV, 9, Josué reprend son nom usuel. L'idée la plus simple serait de supposer une altération dans le texte ; mais cette idée est précisément la seule qu'on doive repousser *à priori*. — On ne voit pas clairement non plus si les deux prophètes ont récité le Cantique *simultanément*, chacun s'adressant à une autre partie du peuple, ou *successivement* et l'un après l'autre. Nous pencherions pour le dernier système, en ce sens que Moïse prononça ce chapitre une première fois, et qu'ensuite Josué se réunit à lui (XXXI, 22) pour l'inculquer aux Israélites. Dans tous les cas, nous les voyons figurer l'un et l'autre, ce qui confirme notre observation *l. c.* 19, que למרה et שימה sont à l'infinitif. En effet, s'ils étaient à l'impératif, il faudrait le pluriel.

les paroles de ce Cantique ; lui-même, avec Hôschéa [1] fils de Noun. 45. Lorsque Moïse eut achevé [2] d'adresser toutes ces paroles à Israël entier, 46. Il leur dit : « Prenez à cœur toutes les paroles *par* lesquelles je vous admoneste en ce jour, *et* que vous devez recommander à vos enfants pour qu'ils observent avec soin toutes les paroles de cette Doctrine. 47. Car ce n'est pas pour vous chose indifférente [3], c'est votre existence même ! et c'est par ce moyen *seul* que vous obtiendrez de longs jours sur cette terre, pour la possession de laquelle vous allez passer le Jourdain. »

* 48. L'Éternel parla à Moïse, ce même jour, en ces termes : 49. « Monte sur cette cime des Abharîm, — sur le mont Nébo [4], situé dans le pays de Moab [5], en face de Jéricho, — et contemple le pays de Canaan, que je donne aux enfants d'Israël pour *leur* propriété ; 50. Puis meurs sur la montagne où tu vas monter, et rejoins tes pères, de même que ton frère Aaron est mort

* Maphtir.

(2) A l'exemple de quelques éditeurs, nous remplaçons le *rabhîa* de מִשָּׁה par le *zaqéph*, qui paraît plus logique.

(3) Se rapporte apparemment, non aux « paroles », au Cantique, mais à la « Doctrine. » Litt. trop vaine (*inanis*), trop frivole pour vous, c.-à-d. pour que vous ayez à vous en préoccuper. Telle est la force de la particule מִ, une des plus expressives et des plus intraduisibles de l'idiome sacré. Toutefois, le Talmud de Jérusalem (tr. *Péah*, I, *Kethoubh.* VIII) et le *Beresch. rabba* (§ 1) expliquent : « Ce n'est pas une chose vaine, (et si elle vous paraissait telle, ce serait) par votre fait », parce que vous ne voulez ou ne savez pas l'approfondir. Exégèse impossible, bien que fort goûtée par Maïmonide (*G. des ég.* III, 26 et 50) ; et l'on ne doit également admettre qu'avec réserve la traduction d'Albo (*Iqqar.* IV, 40), qui voit dans ce passage une allusion à l'immortalité de l'âme. — Pour la suite du verset, cf. *sup.* XXX, 20.

(4) *Voir*, avec les notes, Nomb. XXVII, 12, XXXIII, 47, et *sup.* III, 27. Les détails topographiques qui suivent sont peut-être une parenthèse explicative ajoutée par l'Historien ; car, de Dieu à Moïse, ils étaient superflus.

(5) Terme impropre, comme I, 5 et XXVIII, 69. On se rappelle que cette contrée avait été prise aux Moabites par les Amorréens (non par les *Ammonites*, comme dit M. Herxheimer), et enlevée à ces derniers par les Hébreux.

הָהָר וַיֵּאָסֵף אֶל־עַמָּיו : 51 עַל אֲשֶׁר מְעַלְתֶּם בִּי בְּתוֹךְ
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמֵי־מְרִיבַת קָדֵשׁ מִדְבַּר־צִן עַל אֲשֶׁר לֹא־
קִדַּשְׁתֶּם אוֹתִי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל : 52 כִּי מִנֶּגֶד תִּרְאֶה
אֶת־הָאָרֶץ וְשָׁמָּה לֹא תָבוֹא אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־אֲנִי נֹתֵן
לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל : פ

סדר י״א . וזאת הברכה

לג — 1 וְזֹאת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בֵּרַךְ מֹשֶׁה אִישׁ הָאֱלֹהִים
אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי מוֹתוֹ : 2 וַיֹּאמַר יְהוָה מִסִּינַי בָּא
וְזָרַח מִשֵּׂעִיר לָמוֹ הוֹפִיעַ מֵהַר פָּארָן וְאָתָה מֵרִבְבֹת

V. 51. בני ישראל תניכא, כ״ל בני־י׳
V. 2. מרבבת, כ״ל מרִבְבת, ע׳ 17 v.

(1) *V.* la note Nomb. xx, 22, et le reste du même chapitre. — « Meurs comme est mort ton frère », c.-à-d. par le même motif, ainsi qu'on va le voir. Peut-être aussi : de la même et mystérieuse manière ; car ce n'est pas, dans tous les cas, une mort naturelle ni ordinaire que celle qui est *ordonnée* par Dieu à la personne même qui doit mourir.

(2) Ceci explique leur « trahison » ou prévarication, toute négative comme on voit. Mais plus l'homme est grand, plus Dieu est sévère à son égard, dit avec raison le Talmud : הקל״ה מלקדק עם סביביו כחוט השערה. « Selon le chameau la charge », dit le proverbe araméaïque (לפום גמלא שיחנא, Talm. *Sôtah*, 13 *b* etc.). *V.* Lévit. p. 94, n. 2 ; *inf.* xxxiii, 8, n. 1, et, pour le reste du verset, Nomb. xxvii, 14. Comp. aussi *inf.* xxxiv, 1 s.

(3) Ou X, si la précédente est la *neuvième*.

(4) Sens collectif ou distributif : *les bénédictions* prononcées respectivement sur chaque tribu. La place donnée à cette série de petits discours, jointe à la circonstance qu'on vient de lire *sup.* 48, prouve qu'ils furent prononcés le jour même de la mort de Moïse, comme l'hymne précédent, et naturellement après. *V.* là-dessus l'opinion singulière d'Ibn-Ezra, note xxxi, 1. — Quoique évidemment inspirée, cette allocution suprême est beaucoup plus *personnelle* que celle de Haazinou. Ce n'est plus ici le Législateur qui commande, ni le Prophète qui moralise et menace ; c'est le père qui se sépare de ses enfants, et qui ne veut pas mourir sans avoir laissé

à Hôr-la-Montagne [1] et est allé rejoindre ses pères. 51. Parce que vous m'avez trahi au milieu des enfants d'Israël, à l'occasion des Eaux de Meribhah à Qadêsch, *dans* le désert de Tsin', — en ne me sanctifiant pas [2] au milieu des enfants d'Israël. 52. Ce n'est qu'à distance que tu verras le pays; mais tu n'y entreras point, dans ce pays que je donne aux enfants d'Israël. »

Section XI [3]: [Vezôth] Habberâkhah.

* Ch. XXXIII, 1. Or, voici la bénédiction [4] dont Moïse, l'homme de Dieu [5], bénit les enfants d'Israël avant de mourir. 2. Il dit :

« L'Éternel est apparu du haut du Sinaï,
A brillé sur le Séir, — POUR EUX [6] !
S'est révélé sur le mont Pharan,

* 1re Paraschah.

à chacun une parole d'adieu et de consolation, sorte de correctif à la sévérité de ses paroles précédentes. Ce sont, en général, des vœux et des espérances, parfois des félicitations, plutôt que des prédictions positives (preuve déjà le v. 6, où toutes les formes sont optatives); à peu près comme le testament du vieux Jacob, dont ce chapitre est le véritable pendant. Comme lui, et à la différence de Haazînou, qui est un poëme suivi et continu, celui-ci a quelque rapport avec ce qu'on nomme en littérature les *pièces à tiroir*. Les beautés poétiques y abondent, mais les difficultés aussi. Le plan est très-simple : un exorde de quatre versets, une série de bénédictions particulières, enfin une bénédiction collective; mais les détails fourmillent d'obscurités, dues à des anomalies poétiques et surtout à des allusions historiques ou locales dont on a perdu la clef. Ces allusions mêmes sont un des motifs qui ont fait suspecter, par plusieurs, l'authenticité de ce chapitre, comme aussi du ch. XLIX de la Genèse. Mais, sans parler de l'intuition prophétique, les détails en question s'expliquent suffisamment par la double connaissance qu'avait Moïse et des divers aspects de la Palestine et des diverses aptitudes des tribus. Cf. Nombres, page 475, note 4.

(5) Heureuse alliance de mots, qui dit beaucoup dans sa brièveté. Elle s'applique par excellence à Moïse, cf. Jos. XIV, 6, Ps. XC, 1; mais on trouve également cette qualification pour David (Néh. XII, 24, 36), pour des prophètes anonymes (I Sam. II, 27, IX, 6; I Rois, XIII, 1) et même pour des anges (Jug. XIII, 6, 8).

(6) Pour les Israélites, et cette distinction n'a été accordée qu'à eux. Ces deux לְמוֹ, qu'on traite assez négligemment, sont cependant, à notre sens, le trait essentiel de la phrase. Ainsi comprise, elle forme le début le mieux

קֹדֶשׁ מִיְּמִינוֹ אֶשְׁדָּת לָמוֹ׃ 3 אַף חֹבֵב עַמִּים כָּל־קְדֹשָׁיו
בְּיָדֶךָ וְהֵם תֻּכּוּ לְרַגְלֶךָ יִשָּׂא מִדַּבְּרָתֶיךָ׃ 4 תּוֹרָה צִוָּה־
לָנוּ מֹשֶׁה מוֹרָשָׁה קְהִלַּת יַעֲקֹב׃ 5 וַיְהִי בִישֻׁרוּן מֶלֶךְ

V. 2. אֵשׁ דָּת ק׳, וכן הכתיב נק״מ

appropriété à la circonstance. Moïse pouvait-il mieux préluder à la bénédiction des Hébreux qu'en leur rappelant que Dieu avait daigné leur révéler sa doctrine dans le plus imposant appareil, et la révéler à eux seuls? C'était leur rappeler, du même coup, sa protection et leurs devoirs. — C'est à la description de cet appareil qu'est consacrée la présente phrase, où nous voyons figurer trois montagnes voisines comme théâtre de la Révélation, quoique le Sinaï ou plutôt l'Horeb en ait été le foyer lumineux. Cf. Exod. p. 467, n. 5, et Nomb. p. 608, n. 4. *V.* aussi Saad. *Émoun.* III, 8, et Albo, *Iqqar.* I, 20. — לְמוֹ, d'après sa désinence et sa tonalité, est au pluriel dans toute la Bible, et c'est à tort que Noldius et beaucoup d'autres le prennent çà et là pour un singulier. On remarquera encore la beauté du verbe זרח (propr. *ortus est*, cf. Ex. p. 101, n. 5), qui assimile cette apparition primordiale à celle du soleil levant, et qui n'est peut-être pas sans rapport avec le אש qui suit.

(1) Les anges et les âmes bienheureuses, qui forment ou sont censés former la cour céleste. Cf. Ps. LXVIII, 18; Dan. VII, 10, et Nomb. p. 594, note.

(2) Litt. « de sa droite (a jailli, répétez אֶתֶדָה) un feu-religion »; expression originale, qui rappelle à la fois les circonstances où fut donnée cette loi, et son influence vivifiante sur ceux qui l'ont reçue. אשדת est écrit en un seul mot, comme pour mieux peindre l'identité de ses deux éléments, et montrer que אש est en *apposition* avec דת et non en état construit. Plusieurs ont essayé d'expliquer ce mot d'après le kethibh (*V.* le *Thesaurus* de Gesenius); en dépit de toutes ces tentatives, la leçon massoréthique reste la plus simple et la meilleure. Ainsi, Luzzatto compare מימינו אשדת à בנו בעור et traduit : « Dieu est venu de la *droite* de ce *versant*... », c.-à-d. du sud du mont Nébo, les montagnes en question étant effectivement au midi du Nébo. Version bizarre et déplaisante *à priori*, quand bien même on consentirait à négliger l'accent tonique, à estropier le texte en lisant אֶשְׁדָּת, à prêter à ce mot un sens contestable (*sup.* p. 42, n. 1), et à dédaigner la grammaire qui exige מִיְּמִינָהּ (Nomb. p. 328, n. 2).

(3) Cette exégèse, ce nous semble, est préférable à toute autre, et la pensée y gagne singulièrement en unité, en élégance et en élévation. Le parallèle sous-entendu au verset précédent, entre Israël et les Gentils, se continue explicitement ici. « Dieu aime tous les peuples, et spécialement leurs hommes vertueux (cf. Sagesse, III, 1 : *Justorum animæ in manu Dei sunt*, et Maïm. sur *Synhéd.* X, 2 : חסידי ח״ה יש להם חלק לע״הנ); mais

A quitté les saintes myriades *qui l'entourent* (1),
Dans sa droite une loi de feu (2), — POUR EUX !
3. Ils *te* sont chers aussi, les peuples ;
Tous leurs saints, ta main les protége :
Mais EUX — se sont couchés à tes pieds,
Ont recueilli ta propre parole (3).
4. « C'est pour nous qu'il dicta une doctrine à Moïse ;
» *Elle restera* l'héritage de la communauté de Jacob (4). »
5. Ainsi devint-il (5) roi de Yeschouroun,

Israël a eu la gloire d'être en communication directe avec Lui, et il a *justifié* cette gloire en acceptant à tout jamais (v. 4) sa Doctrine. » — קדשיו, *ses* saints, se rapporte à un sujet vague (le monde, la terre), ou distributivement à עמים ; peut-être a-t-on évité le plur. קדושיהם pour rendre plus claire l'antithèse de והם. — תכו, de תכה ou peut-être תכך, ne se rencontre qu'ici. On l'a rapproché tour à tour de הכו, être abattu (*Ibn-Ezra*, *Él. Levita*), de דכו, s'humilier (*Johls.*), du syriaque תוך, rester (*Gesen.*), du chaldaïque תכא, s'attabler (*Luzz.*, devancé par Benzew), etc. D'après l'analogie arabe, il signifierait Se camper, se coucher, ou bien Se grouper, se réunir, se ranger autour (cf. תוך, centre). Dans tous les cas, il paraît faire allusion au rendez-vous du Sinaï et à l'acceptation du Décalogue, de même que le verbe suivant ישא. — Ce dernier est pour ישאו, énallage fréquente en hébreu, notamment dans la poésie. Enfin, מדברתיך est un substantif verbal formé de מְדַבֵּר, qui s'applique à la *voix divine* s'entretenant avec l'homme ; *V.* Nomb. VII, 89, n. 3.

(1) Est-il naturel que Moïse emploie la troisième personne pour lui-même, et la première pour les Israélites ? Ce verset est évidemment une prosopopée, une citation si l'on veut ; c'est la paraphrase du fameux נעשה ונשמע (Ex. XXIV, 7), de cette adhésion solennelle donnée par les Hébreux à la « charte de l'alliance » dont Moïse leur avait fait lecture. Cette adhésion — le ישא du verset précédent, à la fois *recueillir* et *accueillir* — il la leur rappelle aujourd'hui dans un but très-naturel, et l'on voit qu'elle ne pouvait être mieux placée qu'entre le v. 3 qu'elle commente et le v. 5 qu'elle prépare. On peut, du reste, construire différemment cette phrase ; par ex. « La communauté de Jacob est l'héritage (de Dieu) », ou bien : « La doctrine qu'il a dictée etc. est un héritage (pour) la communauté de Jacob. » Mais nous ne saurions traduire, comme on le fait généralement : « Moïse nous a ordonné une doctrine » ; cela n'est conforme ni à l'humilité du prophète, ni à la vérité, ni au contexte, et en outre la syntaxe exigerait l'accusatif אותנו. Au moins faudrait-il expliquer לנו *pour nous*, comme dans לאלף דור Ps. CV, 8 et I Chr. XVI, 15.

(2) Dieu. C'est précisément le sujet que nous avons attribué à צוה, et l'on voit que notre version est conséquente. — Sur « Yeschouroun », *V. sup.* p. 383, n. 5.

בְּהִתְאַסֵּף רָאשֵׁי עָם יַחַד שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל׃ 6 יְחִי רְאוּבֵן
וְאַל־יָמֻת וִיהִי מְתָיו מִסְפָּר׃ ס 7 וְזֹאת לִיהוּדָה וַיֹּאמַר
שְׁמַע יְהוָה קול יְהוּדָה וְאֶל־עַמּוֹ תְּבִיאֶנּוּ יָדָיו רָב לוֹ
וְעֶזֶר מִצָּרָיו תִּהְיֶה׃ פ
* 8 וּלְלֵוִי אָמַר תֻּמֶּיךָ וְאוּרֶיךָ לְאִישׁ חֲסִידֶךָ אֲשֶׁר נִסִּיתוֹ

* שני

(1) התאסף et יחד nous paraissent avoir à la fois un sens matériel et moral. De plus, ראשי עם et שבטי י׳ forment une transition naturelle aux bénédictions qui suivent, et où l'on remarquera, si on les examine dans leur ensemble : 1° l'absence singulière et inexpliquée de toute pause massoréthique (פתוחה ou סתומה) aux vv. 6, 23 et 26 ; 2° l'ordre suivi dans l'énumération des tribus par Moïse (ou par le narrateur), ordre différent de celui de la Genèse, et justifié assez laborieusement par Ibn-Ezra et Nachmanide (cf. *inf.* 12, note) ; 3° surtout, l'omission de la tribu de Siméon, omission qui n'existerait pas, du reste, d'après plusieurs *codices* des Septante, et qu'on a diversement motivée. Les uns disent : Parce que Siméon avait été défavorablement traité dans le discours de Jacob (mais Lévi et Ruben l'avaient été de même, et l'on résout mal cette contradiction) ; les autres : Parce que Siméon, en vertu de la parole même de Jacob (Gen. XLIX, 7), se trouve béni implicitement avec les autres tribus (mais Lévi est dans le même cas !) ; enfin, d'autres pensent que le canton de Siméon étant enclavé dans celui de Juda (Jos. XIX, 1, 9), sa bénédiction est aussi comprise dans la sienne ; et le Midrasch trouve même, dans le début de cette dernière, une allusion au nom hébreu de *Siméon*.

(2) *Voir*, pour מתין, les notes II, 34 et Gen. XXXIV, 30. Avec Ibn-Ezra et autres, nous sous-entendons ואל du premier hémistiche : « que ses hommes ne soient pas (faciles) à compter » ; soit qu'on prenne מספר comme dans Is. X, 19, soit qu'on explique מספר (מתי) מתין. En hébreu, comme en grec et ailleurs, l'influence de la négation s'étend souvent d'une incise à l'autre. Gesenius, dans son Lehrgebäude (p. 882), en cite une foule d'exemples, auxquels nous ajouterons : Nomb. XVI, 14 et Ps. XXXVIII, 2. *V.* aussi Noldius, v^is אַל 6 et לא 15. — Quant au sens de ce souhait de Moïse, les targoumim et plusieurs théologiens appliquent les deux premiers verbes à la vie présente et à la vie future ; mais ils sont désavoués par le contexte. D'ailleurs, puisqu'il s'agit d'une tribu, il est évident que sa « vie » est la vitalité politique, l'existence temporelle.— Luzzatto : « que sa population soit (assez considérable pour faire) nombre » et ne soit jamais annexée à une autre tribu (comme le sera celle de Siméon) ; ce qui expliquerait en partie le silence de Moïse sur cette dernière.

Les chefs du peuple étant réunis,
Les tribus d'Israël unanimes (1).....
6. Que RUBEN vive et soit immortel;
Que sa population soit innombrable (2)! »

7. A JUDA, il adressa cette *bénédiction* (3) :
« Écoute, Seigneur, le vœu de Juda,
En l'associant à son peuple (4);
Que son bras s'en fasse le champion
Et lui serve d'auxiliaire contre ses ennemis. »

* 8. Sur LÉVI, il s'exprima ainsi :
« Tes toummîm et tes ourîm (5)
Étaient bien dus à l'homme qui t'est dévoué;
Que tu as éprouvé à Massah,

* 2me Paraschah.

(3) Selon nous, וזאת est coordonné au v. 1, avec ellipse de הברכה.

(4) Le vœu de Juda, l'avenir qui lui fut déjà promis par Jacob (Gen. XLIX, 8 s.), qui fut réalisé dans l'histoire et par le patriarche et par sa tribu, et qui l'est encore aujourd'hui, car les *Juifs* lui doivent leur nom, ce vœu et cet avenir, disons-nous, c'est la primauté en Israël. Moïse prie Dieu de le réaliser, en inspirant à cette tribu prépondérante de « venir à son peuple », c.-à-d. de se joindre toujours aux autres tribus, de faire cause commune avec elles et de leur prêter l'appui de son bras, au lieu de s'isoler dans sa force ou de s'en servir pour les opprimer. Ainsi, les affixes de לו et de מצריו se rapportent, non à *Juda*, mais au *peuple*; et תהיה a pour sujet ידיו, par une anomalie poétique qu'on est également forcé d'admettre pour רב, masc. sing. pour le féminin pluriel. Mendelssohn et autres expriment ce dernier mot par *suffisant*; mais dans ce cas il faudrait רַב, et l'on ne pourrait dire רָב qu'à la pause.

(5) Le prophète parle à Dieu; en général, on peut remarquer qu'il apostrophe rarement la tribu bénie. Le ל initial signifie *pour*, ou, comme il arrive quelquefois (*inf.* 9, etc.), *sur, au sujet de...* Les « toummîm et ourîm » (ordinairement « ourîm et toummîm », Ex. XXVIII, 30, n. 3), cet oracle d'Israël, sont l'attribut exclusif et principal du sacerdoce; Moïse s'attache à justifier cette glorieuse distinction. L'emploi de ces mots n'est au fond qu'une antonomase, équivalant au « sacerdoce » lui-même. On sait d'ailleurs qu'Aaron et les prêtres, dont il est spécialement question ici, appartiennent à la tribu de Lévi. — חסיד répond exactement à *devotus*, à la fois *dévot* et *dévoué* : la dévotion, c'est le dévouement à Dieu; et dans ce sens David a pu dire sans jactance חסיד אני (Ps. LXXXVI, 2), comme Dieu, dans les mêmes termes, a pu proclamer son amour pour nous (Jér. III,

בְּמַסָּה תְּרִיבֵהוּ עַל־מֵי מְרִיבָה׃ 9 הָאֹמֵר לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ
לֹא רְאִיתִיו וְאֶת־אֶחָיו לֹא הִכִּיר וְאֶת־בָּנָיו לֹא יָדָע כִּי
שָׁמְרוּ אִמְרָתֶךָ וּבְרִיתְךָ יִנְצֹרוּ׃ 10 יוֹרוּ מִשְׁפָּטֶיךָ לְיַעֲקֹב
וְתוֹרָתְךָ לְיִשְׂרָאֵל יָשִׂימוּ קְטֹרֶת בְּאַפֶּךָ וְכָלִיל עַל־
מִזְבְּחֶךָ׃ 11 בָּרֵךְ יְהוָה חֵילוֹ וּפֹעַל יָדָיו תִּרְצֶה מְחַץ

V. 9. בָּנָיו קרי

12). Quant à la construction איש הסידך, le Bîour explique : l'homme (qui est) ton dévoué. Peut-être est-ce une hypallage pour אישך החסיד; cf. עם קרבו Ps. CXLVIII, 14 et, dans le Rituel, עם קדושך. *V.* aussi *inf.* 17, note 6.

(1) Phrase étrange au premier coup d'œil, puisqu'elle semble conclure contre elle-même. Mais en se reportant à ce que nous avons dit XXXII, 51, on comprendra toute la finesse de cette belle pensée, qui peut se traduire par l'axiome suivant : L'extrême sévérité du juge prouve la valeur morale de l'accusé. « On ne pardonne rien aux grands, dit Massillon ; Dieu exige plus de ceux à qui il a plus donné. » — Il est bon de savoir, du reste, que le Pentateuque nous parle de deux *Meribhah* (Ex. XVII, 7 et Nomb. XX, 13, le dernier nommé spécialement מריבת קדש), mais ne mentionne qu'un seul *Massah* (Ex. *l. c.*) ; le rapprochement des deux noms dans ce verset nous porte à croire qu'il s'agit du Meribhah de l'Exode. Or, nous ne voyons pas qu'Aaron ni les Lévites aient trempé dans cette dernière affaire, et l'on peut au contraire inférer des paroles de Moïse qu'ils y ont joué un rôle honorable. D'après cela, תריבהו, employé seulement par allitération avec מריבה, comme נסיתו avec מסה, pourrait bien n'en pas différer sensiblement, et signifier : « tu as pris parti pour lui », tu as approuvé sa conduite, comme Is. I, 17, LI, 22, etc. ; ou même être au hiph'il et se traduire : « tu l'as fait combattre » pour toi, tu lui as inspiré d'être ton champion. Ceci justifierait également la paraphrase laudative des trois targoumîm, que Luzzatto appelle (*Philox.* p. 22): קדיש מלך לעולמי.

(2) Le *Nescio vos* de la Vulgate, traduction légèrement erronée, de même que celle des Septante, est devenu en français une locution proverbiale et familière.

(3) Il est possible que ces détails fassent suite à l'allusion que nous venons de signaler (n. 1) concernant l'épisode de Massah. Le Bîour les applique à l'*impartialité* du juge et de l'instituteur religieux (cf. Onqelos et v. 10); Raschi, d'après le Talmud, à l'*inflexibilité* des Lévites lors

Gourmandé pour les eaux de Meribhah (1);
9. Qui dit de son père et de sa mère : « Je ne les considère [point (2) »,
Qui ne connaît pas ses frères
Et ne fait pas acception de ses enfants (3); —
Uniquement fidèle à ta parole,
Gardien de ton alliance.
10. Ils enseigneront (4) tes lois à Jacob
Et ta doctrine à Israël;
Feront *fumer* l'encens devant ta face (5),
Et l'holocauste sur ton autel.
11. Bénis, Seigneur, ses efforts (6),
Et agrée l'œuvre de ses mains !

l'incident du Veau d'or (cf. x, 8) : opinion fort accréditée, et qu'adopte sans doute le grand Racine lorsqu'il écrit que les Lévites,

De leurs plus chers parents saintement homicides,
Consacrèrent leurs mains dans le sang des perfides.

Mais la tribu entière ayant été fidèle à Dieu en cette occurrence (Ex. XXXII, 26), on ne peut interpréter ainsi la pensée de Moïse sans lui faire une violence énorme, et sans détourner de leur sens naturel les mots *père, mère*, etc.

(1) *Ou* ils enseignent, *ou* ils sont dignes d'enseigner, etc. De même pour ישימון. *Voir* Lév. x, 11 et *passim ; sup.* XVII, 9-12, XIX, 17; Mal. II, 6, 7, etc.

(2) « Dans ton nez », comme on traduit d'ordinaire, nous paraît un anthropomorphisme aussi déplacé qu'inutile. Déplacé, car même un homme, un roi mortel, ne trouverait ni raisonnable ni décent qu'on lui dît : « Ils te mettent de l'encens dans le nez. » Inutile, car rien n'empêche d'expliquer באפך = באפיך défectif; אפים est fréquemment synonyme de פנים, comme le chaldéen אנפין. On peut aussi, avec les Septante et la Vulgate, traduire « lors de ta colère », ce qui rappelle le but de l'encensement en général, et en particulier l'épisode des Nombres, XVII, 6-13.

(3) Nous traduisons d'après le parallélisme, et nous croyons que ce verset signifie en d'autres termes : Fais que cette tribu s'acquitte dignement de sa mission, et réduis à l'impuissance ceux qui voudraient l'empêcher de l'exercer. Ou nous nous trompons fort, ou ce dernier vœu est une réminiscence de la redoutable tentative de Coré (Nomb. XVI), tentative que Jéroboam, Ozias et d'autres devaient renouveler plus tard. — Nombre d'exégètes, depuis Ibn-Ezra et Nachmanide, appliquent la présente incise aux revenus des prêtres et des Lévites, la suivante au ministère dont ils étaient chargés. חילו se prêterait assez bien à la première partie de cette exégèse, mais פעל ידין se prête mal à la seconde.

מָתְנַיִם קָמָיו וּמְשַׂנְאָיו מִן־יְקוּמוּן׃ ס 12 לְבִנְיָמִן אָמַר
יְדִיד יְהוָה יִשְׁכֹּן לָבֶטַח עָלָיו חֹפֵף עָלָיו כָּל־הַיּוֹם וּבֵין
כְּתֵפָיו שָׁכֵן׃ ס * 13 וּלְיוֹסֵף אָמַר מְבֹרֶכֶת יְהוָה אַרְצוֹ
מִמֶּגֶד שָׁמַיִם מִטָּל וּמִתְּהוֹם רֹבֶצֶת תָּחַת׃ 14 וּמִמֶּגֶד

* שלישי

(1) Cette coupe est conforme à l'accentuation et à la grammaire, mieux comprises cette fois par Raschi que par Mendelssohn et ses imitateurs. מן, évidemment synonyme de מבלי, est le complément de מחץ, et répond au latin *quominùs*, qui le rappelle en partie étymologiquement. D'un autre côté, מחץ מתנים signifie litt. « blesse aux reins, éreinte », les reins étant le siége de la force et comme un centre de gravité, de sorte que, cette région une fois paralysée, l'homme ne peut « se relever » ou « se tenir debout. » Luzzatto rapporte tout ce verset à la généralité des Hébreux, et prétend que les Lévites n'avaient ni *possessions* ni *ennemis*. Mais on sait fort bien qu'ils avaient les unes, et l'on vient de voir (n. 6) que les autres ne leur ont pas manqué. Les bénédictions générales figurent au commencement et à la fin du chapitre ; les introduire au milieu des bénédictions particulières est chose bizarre et peu logique.

(2) Allusion aux deux ou trois collines (Sion, Moria, Acra) sur lesquelles étaient situés Jérusalem et son temple, à la limite des cantons de Juda et de Benjamin. Dieu abrite ainsi Benjamin « pour toujours », car si Jérusalem a cessé d'être la métropole effective du vrai Dieu, elle la redeviendra un jour définitivement ; de là le nom de בית עולמים donné à la ville et au temple, cf. I Rois, VIII, 13, etc. — חפף, comme חפה, signifie Couvrir, protéger ; de là חף *port*, חפה *dais* nuptial, *ciel* de lit. Ici חפף pourrait bien être une métaphore empruntée à la marine : « Être au port, être amarré », c.-à-d. fixé solidement. — Selon Luzzatto, il y a ici une allusion à la conduite de la tribu de Benjamin, qui, avec celles de Juda et de Lévi, resta seule fidèle, lors du schisme, au vrai Dieu et à la dynastie de David ; et cela expliquerait encore le classement des tribus dans ce chapitre : Ruben d'abord, en qualité d'aîné ; puis les trois tribus méritantes, enfin les schismatiques avec Joseph à leur tête. A ce compte, nous nous expliquons mal les magnifiques bénédictions attribuées à ces dernières. De plus, il faudrait admettre, ou que la présente phrase a été rédigée après coup et substituée à celle de Moïse, ou que celui-ci non-seulement a prévu la royauté et le schisme, mais a su quelles seraient les bonnes et les mauvaises tribus... Passons du sévère au plaisant : M. Cahen, le traducteur prétendu fidèle, a découvert que Dieu ou Benjamin (nous ne saurions dire lequel) plane *tout le jour* et repose *le soir*. Voilà une antithèse dont Moïse ne s'est guère douté.

Brise les reins de ses agresseurs, de ses ennemis (1),
Pour qu'ils ne puissent se relever ! »

12. Sur Benjamin, il dit :
« Favori du Seigneur,
Il repose avec confiance auprès de lui,
Qui lui prête son abri pour toujours
Et qui réside entre ses épaules (2). »

* 13. Sur Joseph (3), il parla ainsi :
« Bénie du Seigneur est (4) sa terre !
Elle possède les dons du ciel — la rosée (5) —
Comme ceux de l'abîme (6) aux couches souterraines ;
14. Et les trésors que mûrit le soleil (7),

* 3me Paraschah.

(1) Souche commune des tribus d'Éphraïm et de Manassé, désignées au v. 17.

(2) On pourrait traduire aussi *soit*, d'autant que תבואתה v. 16 paraît être optatif ; mais l'ellipse du verbe *être* convient mieux au sens affirmatif d'une prédiction qu'au sens dubitatif d'un vœu. — Les מ qui suivent indiquent la *matière* des bénédictions, ce en quoi elles consistent.

(3) Dans sa lettre à l'éditeur du *Karmé Schômrôn*, l'illustre écrivain que nous avons souvent nommé, se fondant sur la ressemblance de certaines lettres de l'alphabet samaritain, a proposé diverses corrections du texte biblique (*V.* entre autres, Nomb. p. 607, n. 6). C'était entrer, nous l'avons dit ailleurs, dans une voie dangereuse ; et en l'état actuel de la Synagogue — עד שיבא שלה — le texte reçu doit prévaloir sur les conjectures les plus ingénieuses. L'auteur du *Khozari* (III, 28) l'a bien fait voir. C'est donc sous toutes réserves, et comme supposition purement théorique, que nous proposerons ici une variante au moins spécieuse : lire מֵעָל pour מטל. Le même mot se retrouve dans le passage similaire Gen. XLIX, 25 ; il est appelé presque forcément par le parallèle תהת ; enfin, la substitution du מ au ע est très-facile dans l'écriture samaritaine et même dans la nôtre.

(4) Du sous-sol, dont les sources humectent et fertilisent la terre supérieure. *V.* les notes, Gen. *l. c.*

(7) Mendelssohn. — Litt. le plus exquis (*ou* précieux) des produits du soleil, c.-à-d. dus à l'influence du soleil.

תְּבוּאֹת שָׁמֶשׁ וּמִמֶּגֶד גֶּרֶשׁ יְרָחִים׃ 15 וּמֵרֹאשׁ הַרְרֵי־
קֶדֶם וּמִמֶּגֶד גִּבְעוֹת עוֹלָם׃ 16 וּמִמֶּגֶד אֶרֶץ וּמְלֹאָהּ וּרְצוֹן
שֹׁכְנִי סְנֶה תָּבוֹאתָה לְרֹאשׁ יוֹסֵף וּלְקָדְקֹד נְזִיר אֶחָיו׃
17 בְּכוֹר שׁוֹרוֹ הָדָר לוֹ וְקַרְנֵי רְאֵם קַרְנָיו בָּהֶם עַמִּים
יְנַגַּח יַחְדָּו אַפְסֵי־אָרֶץ וְהֵם רִבְבוֹת אֶפְרַיִם וְהֵם אַלְפֵי

V. 15. הררי, כ״מ הָרְרֵי ונלי מתג
V. 16. ורצון שכני, ע׳ הערתנו — ולקדקד, כ״מ וְלְקֹ׳
V. 17. רבבות, כ״מ רִבְּבוֹת

(¹) Le *soleil* fait allusion aux plantes qu'on récolte annuellement, comme les céréales et le vin ; la *lune*, à celles qui mûrissent d'un mois à l'autre ou en peu de mois, comme beaucoup de plantes potagères ou fourragères, en Palestine surtout. Il s'entend que « lune » signifie *lunaison*, dans notre version comme dans le texte, où ירחים ne peut venir que de יֶרַח ; l'astre s'appelle יָרֵחַ et n'a ni ne peut avoir de pluriel (*V.* Ex. p. 8, n. 3). C'est donc à tort que plusieurs parlent, avec Raschi, de végétaux qui mûrissent par l'action de la lune, et invoquent à cet égard certaines croyances de l'antiquité.

(²) Les fruits (probablement le raisin) qui y viennent plus savoureux et plus précoces que partout ailleurs. Cf. Gen. *l. c.* 26, où les collines (et peut-être les montagnes) figurent également, mais, à ce qu'il semble, à un tout autre point de vue, moins clair en tout cas que celui du Deutéronome. (Dans la note au passage cité, il faut remplacer שׂדי par שׂרי ; car le premier est un singulier, témoin Ps. XCVI, 12.)

(³) Comme la Vulgate et Luther, nous coordonnons ce dernier mot avec les « délices », dont il n'est que le synonyme amplifié. L'accentuation le coordonne avec le « sol » et en fait le complément de *délices*. Notre construction est la plus naturelle, nous osons même dire la seule naturelle.

(⁴) Cette périphrase appliquée à Dieu est extraordinaire et ne se rencontre qu'ici. Nous croyons qu'elle doit se développer ainsi : « Le Dieu qui se plaît à résider avec les humbles (Ps. LI, 19 ; Is. LVII, 15, etc., cf. Talm. *Sôtah*, 5, *Meghill.* 31 *a*, etc.) et qui se manifesta un jour dans un chétif buisson (Ex. III), accordera sa bienveillance aux enfants du patriarche qui n'opposa à ses frères que résignation et douceur. » Ce serait analogue à la bénédiction de Jacob, Gen. *l. c.* 24. Ou bien סנה serait le synonyme poétique du « Sinaï », qui lui doit peut-être son nom, soit à cause des buissons dont il abonde, soit à cause de cette vision même du Buisson

Et ceux qui germent à chaque lune (1);
15. Et les primeurs des antiques montagnes (2),
Et les délices des collines primitives;
16. Les délices du sol et son abondance (3),
Et la faveur de Celui qui eut pour trône un buisson (4)...
Puisse-t-elle reposer (5) sur la tête de Joseph,
Sur le front de l'Élu de ses frères!
17. Le Taureau son premier-né (6), qu'il est majestueux!
Ses cornes (7) sont celles du reêm;
Avec elles il terrassera les peuples
Ensemble *jusqu'*aux confins de la terre.
L'une, ce sont les myriades d'Éphraïm,
L'autre, les milliers de Manassé (8)! »

ardent, qui a commencé sa célébrité. Cf. Nachmanide. — Quant à שכני, plusieurs prennent le *yod* pour l'affixe de la première personne, et telle est peut-être l'opinion des prosodistes, qui joignent assez bizarrement ורצון שכני (*V.* Gen. p. 107, n. 9, où il faut remplacer *mérekhâ* par *mounach*); mais שכן ne signifie pas « apparaître », et שכני pour שוכן לי serait une grosse licence. Nous tenons donc le *yod* pour paragogique et, comme tous les traducteurs, nous faisons abstraction de l'accent tonique. Du reste, Luzzatto cite un manuscrit qui accentue correctement par *tippechâ mounach*.

(5) תבואתה, féminin pluriel pour תבואנה (cf. Gen. XLIX, 26 : תהיין), ou singulier pour תבואה, Is. V, 19; *Voir* Gesenius, Lehrgeb. p. 464, et Heidenheim *ad h. l.* Ce mot est une sorte d'impersonnel et n'a qu'un sujet vague : « Que *cela* vienne, ou Que *ces choses* viennent... »

(6) Après la bénédiction générale adressée aux Joséphides et calquée sur celle de Jacob, le Prophète veut bénir particulièrement, soit les deux tribus issues de Joseph, soit plutôt Josué, son propre successeur, chef à la fois d'Israël et de l'une de ces mêmes tribus, Éphraïm, dotée par Jacob de la primogéniture politique (Gen. XLVIII, 19). C'est à cette double prééminence, celle de Josué et celle de sa tribu, que se rapporte apparemment l'expression בכור שורו = שורו הבכור ou בכורו השור, cf. *sup.* 8 איש הסידך. Le taureau et le reêm (Nomb. XXIII, 22 et note), parfois même simplement leur « corne », sont des symboles bibliques de la puissance, de la victoire, de la supériorité.

(7) Attribuer à un taureau les cornes d'un reêm est chose inadmissible dans le sens propre, et de mauvais goût dans le langage métaphorique. Nous rapportons donc ce possessif à Joseph, et nous concevons qu'après avoir comparé sa descendance au taureau, Moïse renforce ou modifie sa pensée en le comparant lui-même à un autre animal, qui après tout est de la même famille : *V.* la note précitée.

(8) Litt. elles sont (ces cornes), d'une part les myriades etc., elles sont

מְנַשֶּׁה׃ ס * 18 וְלִזְבוּלֻן אָמַר שְׂמַח זְבוּלֻן בְּצֵאתֶךָ
וְיִשָּׂשכָר בְּאֹהָלֶיךָ׃ 19 עַמִּים הַר־יִקְרָאוּ שָׁם יִזְבְּחוּ זִבְחֵי־
צֶדֶק כִּי שֶׁפַע יַמִּים יִינָקוּ וּשְׂפֻנֵי טְמוּנֵי חוֹל׃ ס 20 וּלְגָד
אָמַר בָּרוּךְ מַרְחִיב גָּד כְּלָבִיא שָׁכֵן וְטָרַף זְרוֹעַ אַף־
קָדְקֹד׃ 21 וַיַּרְא רֵאשִׁית לוֹ כִּי־שָׁם חֶלְקַת מְחֹקֵק

* רביעי V. 19. הר־, כ״מ הַר

de l'autre etc. Cette continuation de l'allégorie est ingénieuse, quoiqu'elle ne prétende pas sans doute à une complète exactitude historique. Il en est de même des chiffres respectifs, *myriades* et *milliers*, qui, comparés aux données du livre des Nombres, XXVI, 34 et 37, devraient être intervertis, à moins qu'on ne les applique à l'avenir, ou, comme Raschi (cf. Pseudoj., Targ. Jérus., Siphrê), aux *victimes* futures des deux tribus. Ce serait alors le même tour que dans I Sam. XVIII, 7. Pareillement, si, avec les frères Szantò, on remplace ci-dessus « la terre » par « le pays », la prédiction s'appliquera sans hyperbole aux cantons d'Éphraïm et du Manassé occidental, qui s'étendaient l'un et l'autre jusqu'à la Méditerranée.

(1) Les gens de Zabulon étaient navigateurs et commerçants ; ceux d'Issachar, sédentaires et livrés à l'étude (I Chr. XII, 32) ou à l'agriculture (Gen. XLIX, 15). Cette antithèse est visiblement indiquée dans le présent verset, qui offre encore une circonstance remarquable : l'épigraphe ne désigne que Zabulon, et la bénédiction y joint Issachar. Ceci confirme l'opinion de Raschi (cf. *Berésch. rabb.* § 99 *sub fin.*), que les deux tribus étaient associées par une sorte de commandite, au moins morale. Mais son autre observation sur le redoublement du nom des dernières tribus, et l'explication qu'il en donne, sont moins satisfaisantes ; car le nom de Juda est également répété (v. 7), et le motif allégué ici n'est nullement applicable à cette tribu.

(2) Sens : Ils s'enrichiront tellement (les gens de cette *ou* de ces tribus) de l'abondance des mers etc., qu'ils pourront convier des peuples entiers sur leur montagne (*al.* sur la Montagne sacrée) pour y prendre part à des festins « justes », c.-à-d. réguliers et périodiques, ou *proportionnés* à leur puissance, ou *mérités* par les bienfaits qu'ils devront à Dieu (gebührende Opfer, *Gesen.*). Dans cette dernière hypothèse, צדק serait à peu près synonyme de תורה ; cf. Ps. IV, 6 ou LI, 21. — Raschi emprunte au Siphrê une glose intéressante, quoique un peu forcée : « Les relations commerciales des Zabulonites attireront les peuples païens dans la Palestine, sur la montagne de Sion ; là, frappés de la grandeur de notre culte et de nos cérémonies, ils se convertiront et offriront des sacrifices au vrai Dieu. » Reste à savoir si cette prédiction s'est réalisée (car elle ne peut s'appliquer à l'ère messianique), et si la conjonction כי fait une liaison bien logique dans la phrase ainsi comprise.

* 18. A Zabulon, il dit *ces mots :*
« Sois heureux, Zabulon, dans tes voyages,
Et *toi*, Issachar, dans tes tentes (1) !
19. Ils convieront des peuples sur la Montagne,
Pour y célébrer des festins glorieux (2) ;
Car ils aspireront l'opulence des mers
Et les mystérieux trésors (3) cachés dans le sable. »

20. Au sujet de Gad, il dit :
« Hommage à Celui qui agrandit Gad (4) !
Il se campe comme un léopard,
Met en pièces et le bras et la tête (5).
21. Il s'est adjugé les prémices *de la conquête*,
Là est sa part, réservée par le Législateur (6) :

* 4me Paraschah.

(3) Peut-être les perles, dont le coquillage se trouve dans le sable de certaines mers. Le Talmud, Jonathan et plusieurs commentateurs supposent qu'il s'agit du verre, connu dès la plus haute antiquité, et dont les Phéniciens, voisins de Zabulon, eurent longtemps le secret et le monopole. Ce secret justifierait le שפני, comme le sable ou la silice qui entre dans la composition du verre justifierait le חול du présent verset. — Voici une autre conjecture. שפני pourrait être un substantif verbal, tiré de ספינה *navire*, comme *embarcation* de *barque :* les choses embarquées sur des navires, les cargaisons. טמוני חול serait « les peuples cachés sous les sables », c.-à-d. derrière les sables de la mer, les peuples lointains qu'on ne peut aborder que par mer. Ainsi : « Zabulon attire, absorbe les richesses de la mer, et les cargaisons ou marchandises de ceux qui vivent au loin sur sa plage » (la plage opposée au littoral de Zabulon). Le parallélisme de שפע ימים serait favorable à cette exégèse, dont la nouveauté, osons-nous croire, ne constitue pas le seul mérite.

(4) Qui lui a octroyé un vaste territoire : *sup.* III, 16, 17, etc. « Gad » est ici une métonymie du possesseur pour la chose possédée, trope fréquent en hébreu.

(5) Il est probable que les Gadites, dont l'Écriture vante ailleurs le courage intrépide (I Chr. XII, 8), avaient grandement contribué à la défaite de Sichôn et d'Og, dont ils obtinrent, depuis, le territoire. Nous présumons que c'est à cette circonstance qu'il est fait allusion ; que la *tête* désigne les rois ou l'un des rois en question, et le *bras* son armée ou ses officiers. Les verbes de cet hémistiche ont pour sujet « Gad » et non « Dieu », quoique celui-ci soit le sujet principal de l'hémistiche précédent. — Sur לביא, *V.* Gen. p. 422, n. 6.

(6) Litt. la part du Législateur, réservée (par lui). חלקת, propr. portion ou pièce (de terre), lot, champ (cf. chald. חקלא), est pris ici dans le

סָפוּן וַיֵּתֵא רָאשֵׁי עָם צִדְקַת יְהוָה עָשָׂה וּמִשְׁפָּטָיו
עִם־יִשְׂרָאֵל׃ ס * 22 וּלְדָן אָמַר דָּן גּוּר אַרְיֵה יְזַנֵּק מִן
הַבָּשָׁן׃ 23 וּלְנַפְתָּלִי אָמַר נַפְתָּלִי שְׂבַע רָצוֹן וּמָלֵא בִּרְכַת
יְהוָה יָם וְדָרוֹם יְרָשָׁה׃ ס 24 וּלְאָשֵׁר אָמַר בָּרוּךְ

* חמישי V. 21. ויתא, כ"ל ויתא ומלרע וכו', ע' מ"ב והערתנו

sens actif : la part *donnée*, non la part *reçue*. ספון, qui se rapporte à ce mot d'après l'accentuation et la plupart des interprètes, est au masculin par l'attraction de מחקק, anomalie ou plutôt hébraïsme dont on trouve nombre d'exemples (*V.* Gesen. Lehrgeb. p. 721). Nous regardons ce verbe comme synonyme et presque homonyme de צפן, et nous expliquons : « Gad a choisi pour son compte la première prise des Hébreux (une partie de la Pérée), laquelle Moïse lui a réservée, mise à part (pour l'époque où serait achevée la conquête de la Palestine) ; et Gad a obtempéré sans hésiter aux conditions de Moïse, en se mettant à la tête de ses frères » pour assurer leur possession avant de s'installer dans la sienne. — Le Talmud, les targoumim, la plupart des commentateurs juifs et la Vulgate elle-même, voient dans cette incise une allusion au sépulcre de Moïse, qui se trouvait, dit-on, dans le canton de Gad et que cette tribu était fière de posséder. Malgré tant d'autorités, cette version reste inacceptable : 1° חלקה ne peut signifier un sépulcre, et ne le signifie même pas dans Jos. XXIV, 32 ; 2° quand même les Gadites eussent connu d'avance le lieu de sépulture de Moïse, qui ne fut jamais bien connu, leur demande fut dictée par un tout autre motif que par le désir de posséder ses restes (Nomb. XXXII, 1-4) ; 3° on ne voit pas qu'ils aient demandé tel canton de préférence à tel autre, et la Pérée au contraire semble avoir été distribuée *d'office* aux deux tribus et demie (*l. c.* 33 et *ib.* n. 5) ; 4° enfin, Moïse paraît avoir été enseveli, non dans le partage de Gad, mais dans celui de Ruben ; et cela, de l'aveu du Talmud lui-même, tr. *Sôtah*, 13 *b*. *V.* aussi *inf.* XXXIV, 1, 6, comparé à Jos. XIII, 20.

(1) Cf. Nomb. XXXII, 17 et *sup.* III, 18 : לפני בני ישראל. Moïse parle ainsi de Gad et non de Ruben ni de Manassé, parce que le premier était le plus courageux. (*Ibn-Ez.*, cf. *sup.* n. 5). C'est Gad qui donnera l'impulsion aux autres Transjourdains, et c'est aussi cette tribu qui semble avoir pris en tout l'initiative : Nomb. p. 436, n. 2. — ויתא, objet de mainte variante, doit se lire, ou ויתֵא et barytone, ou, comme le veulent Yeqouthiel et Heidenheim, ויתֶא et oxytone. La première forme, qui paraît être une contraction de ויאתא, a beaucoup d'analogie avec וַיֵּצֵא et est peut-être une fusion des deux verbes ; la seconde serait une sorte de qeri-kethibh pour ויתֶה = ויאתה, cf. Mich. IV, 8.

Il s'avance cependant aux premiers rangs du peuple (1),
Fidèle à sa loyauté envers le Seigneur,
A ses devoirs envers Israël (2) ! »

*** 22. Au sujet de Dan, il dit :**
« Dan est un jeune lion
Qui s'élance du Basan (3). »
23. — A Nephtali, il dit :
« O Nephtali ! rassasié des grâces *divines*,
Comblé des bénédictions du Seigneur,
Que le Couchant et le Midi soient ton héritage (4) ! »

24. Et au sujet d'Aser il dit :

* 5me Paraschah.

(2) Nous prenons צדקת dans le sens passif ou objectif : la loyauté ou la reconnaissance due *à* l'Éternel, comme l'indique le parallélisme de משפטיו, dont l'affixe se rapporte à Gad. Toutefois, צדקת peut avoir également le sens actif ou subjectif : l'équité ou la bienveillance *de* Dieu envers les autres tribus, qu'il n'a pas voulu laisser seules aux prises avec les labeurs de la conquête, tandis que les deux tribus et demie vivraient tranquilles sur leurs terres. Quoi qu'il en soit, ces deux derniers membres sont évidemment la paraphrase poétique du fameux והיתם נקים מה' ומישראל qu'avait dit Moïse à cette occasion (Nomb. XXXII, 22), et l'analogie est si frappante qu'elle suffirait, selon nous, à fixer le sens de la phrase. — Le Siphrê et les Paraphrastes amplifient ainsi toute la suite du verset, qu'ils appliquent, comme sa première partie, à Moïse : « De même qu'il a marché ici-bas à la tête du peuple, il le précédera (*ou* le gouvernera) également dans le monde futur ; parce qu'il a eu de grands mérites devant Dieu et qu'il a enseigné ses lois à Israël. » Nous ne citons, bien entendu, que pour mémoire cette curieuse version, où Saadyah (*Émoun.* IX, 1) puise assez naïvement une des preuves bibliques de l'immortalité de l'âme.

(3) Allusion aux conquêtes spontanées des Danites : Jos. XIX, 47 ; Jug. XVIII. Historiquement, on ne connaît pas de rapports entre cette tribu et le Basan ou la Batanée ; יזנק paraît donc se rapporter au « lion » et compléter la comparaison, encore que l'accentuation semble attribuer ce verbe à « Dan ». On sait que le Basan renfermait des forêts (Is. II, 13 ; Éz. XXVII, 6) et des montagnes (Ps. LXVIII, 16). — זנק ne se trouve qu'ici ; mais il existe en syriaque et dans le Talmud (*Choull.* 37 *a*, etc.) avec le sens approchant de *lancer* ou *jaillir* (cf. זרק), et plusieurs en tirent le זקים de la Bible = זנקים, *flèches*.

(4) Comme le prouvent très-bien Raschi et Heidenheim, ירשה oxytone ne peut être qu'à l'impératif, pour יְרַשׁ avec paragoge, comme סְלָחָה pour סְלַח, etc. (cf. *Mikhlôl*, f. 17 *b*, éd. Fürth, et Lehrgeb. p. 383) ; d'où il suit que tout le verset est une apostrophe à Nephtali, et c'est ainsi que

מִבָּנִים אָשֵׁר יְהִי רָצוּי אֶחָיו וְטֹבֵל בַּשֶּׁמֶן רַגְלוֹ : 25 בַּרְזֶל
וּנְחֹשֶׁת מְנָעֶלֶךָ וּכְיָמֶיךָ דָּבְאֶךָ : 26 אֵין כָּאֵל יְשֻׁרוּן רֹכֵב
שָׁמַיִם בְּעֶזְרֶךָ וּבְגַאֲוָתוֹ שְׁחָקִים : * 27 מְעֹנָה אֱלֹהֵי קֶדֶם
* ששי

nous le traduisons. On remarquera toutefois que la forme מְנָעֶלֶךָ n'a lieu, d'ordinaire, que pour les verbes *tertiæ gutturalis*. — Quant aux désignations topographiques, on sait que le district de Nephtali confinait presque à la Phénicie, conséquemment à l'*ouest ;* le *midi* est plus difficile à concevoir, puisque cette tribu était précisément la plus septentrionale de toutes. Moïse veut peut-être dire que, tout en s'étendant vers l'ouest, son territoire n'aura pas moins une étendue importante du nord au sud ; et après tout, un vœu n'est pas une prédiction. Plusieurs, avec les targoumim et le Talmud (*B. qamm.* 81 *b*), rapportent ces points cardinaux au lac de Génésareth, ou prennent ים pour ce lac lui-même ; cf. Nomb. p. 473, n. 4. Nous préférerions encore l'avis de Bochart (*Hieroz.* II, p. 261 ou 898), qui les rapporte au verset précédent, c.-à-d. au territoire de Léschem ou Layisch que les Danites devaient s'annexer plus tard.

(1) De Jacob ; c.-à-d. *entre* les autres tribus, ou *par* elles, en ce sens que ses ressources spéciales lui permettront de fournir à leurs besoins : *V.* note suiv. Cette ambiguïté du מ, que nous avons rencontrée ailleurs (*V.* Ex. p. 475, n. 7), se retrouve, selon Luzzatto et autres, dans le membre suivant. Mais, si l'on peut dire en hébreu גדול אחיו, צעיר בנין, comme en français « l'aîné et le cadet *des enfants* », nous doutons que cette acception superlative s'applique aussi bien à un simple participe, dans l'une comme dans l'autre langue. Une préposition semble indispensable, comme ici מ. Toutefois l'accentuation, qui sépare רצוי de אחיו, accuse peut-être une opinion semblable.

(2) L'*huile* peut être une antonomase, comme l'incise elle-même est une hyperbole : on sait que l'huile ou la graisse représente par excellence, dans la Bible, les choses exquises ou l'abondance. D'après cela, comme l'observe à propos Ibn-Ezra, la bénédiction de Moïse rappellerait celle de Jacob et comme pensée (Gen. XLIX, 20) et comme image (*ib.* 11). Toutefois, au témoignage de la tradition juive, le district d'Aser était extraordinairement riche en oliviers : *V.* les Paraphrastes et le Siphrê *h. l.;* Talm. *Menach.* 85 *b.*

(3) Peut s'entendre au propre ou au figuré. Dans ce dernier cas, les *verrous,* plus exactement la *clôture,* représentent la protection divine, et nous ne serions pas éloigné alors d'appliquer ce verset, comme toute la suite, à l'ensemble d'Israël (*V.* Raschi), d'autant plus que Moïse passe ici à la deuxième personne. Dans le premier cas, il y aurait une allusion à la forte assiette d'Aser, qui se défendait ou défendait les autres tribus, soit comme frontière au nord et au littoral, soit par ses montagnes de l'est, que plusieurs croient avoir possédé des mines de fer et de cuivre (cf. *sup.* VIII, 9 et, à un autre point de vue, I R. IV, 13). Mais nous ne saurions

« Béni entre les fils (1) soit Aser !
Bienvenu auprès de ses frères,
Et baignant son pied dans l'huile (2).
25. Tes verrous seront de fer et d'airain (3);
Ta sécurité *durera* autant que ta vie (4).....
26. Rien n'égale le Tout-Puissant, ô Yeschouroun (5) !
Il est ton soutien, Lui qui siége dans les cieux
Et dont la majesté *plane* sur les nues (6).
* 27. *Tu as* pour refuge le Dieu primordial,

* 6me Paraschah.

accepter le sens de *semelle* ou *chaussure*, que donnent les anciennes versions, et qui n'est ni dans la langue ni dans le contexte.

(4) La rac. רבא, inusitée ailleurs, bien qu'elle ait peut-être des similaires (Lév. p. 357, n. 4), se retrouve en arabe où elle signifie Être en repos; ce qui nous a suggéré une exégèse dont on appréciera la plausibilité : « Rassuré par la protection (matérielle ou morale) dont on vient de parler, Aser *ou* Israël sera heureux, tranquille et respecté, tant qu'il vivra sur son sol. » Promesse également opportune, soit qu'on l'applique au peuple ou à la tribu, et qui, ainsi comprise, a l'avantage important de conserver l'unité du texte.

(5) *V. sup.* XXXII, 15, n. 5. Les bénédictions particulières qui précèdent se fondent et se résument ici dans une bénédiction générale, conclusion sublime du poëme et du livre. — Contexte des vv. 26 s. : « Sois heureux et fier, Israël ! tu as pour appui ce qu'il y a de plus fort au monde, le Dieu de l'univers ! (Garde-lui donc bien ta fidélité.) » Il s'entend, du reste, quoique maint traducteur s'y soit trompé, que « Yeschouroun » est au vocatif et indépendant de אל. C'est ce que prouvent la grammaire et l'accentuation, et ce que M. Cahen établit fort bien dans ses notes, sauf à se contredire dans sa version... Péché d'habitude !

(6) Notre système, croyons-nous, conforme au résumé que nous venons de présenter, sauve l'*unité* de la pensée, singulièrement compromise par les traducteurs. Un simple coup d'œil comparatif suffira pour s'en convaincre. Reste à justifier notre version en détail, et d'abord le présent verset. Pour ne parler que de Mendelssohn et de ses copistes, voici leur littéral : « Il régit le ciel pour te secourir, et gouverne les nues par sa majesté. » Outre l'incohérence des deux incises, quelle exagération ! Quoi ! Dieu régit le ciel, tout exprès pour nous secourir ! C'est outrer l'importance d'Israël, c'est nous grandir aux dépens de Dieu et de l'univers. L'incongruité disparaîtra, si nous faisons de רכב un participe pris substantivement ; litt. « celui qui chevauche *ou* est voituré » sur les cieux, sur les nues, que la Bible considère souvent comme le char ou la monture de Dieu. *V.* surtout Ps. LXVIII, 5, 18, 34 ; CIV, 3, etc., et cf. Maïm. *G. des ég.* I, 70. Cette conception, qui se retrouve dans la mythologie, est aussi l'origine de l'expression talmudo-kabbalistique מעשה מרכבה, Nomb. p. 594, note. —

וּמִתַּחַת זְרֹעֹת עוֹלָם וַיְגָרֵשׁ מִפָּנֶיךָ אוֹיֵב וַיֹּאמֶר
הַשְׁמֵד׃ 28 וַיִּשְׁכֹּן יִשְׂרָאֵל בֶּטַח בָּדָד עֵין יַעֲקֹב אֶל־אֶרֶץ
דָּגָן וְתִירוֹשׁ אַף־שָׁמָיו יַעֲרְפוּ־טָל׃ 29 אַשְׁרֶיךָ יִשְׂרָאֵל
מִי כָמוֹךָ עַם נוֹשַׁע בַּיהוָה מָגֵן עֶזְרֶךָ וַאֲשֶׁר־חֶרֶב
גַּאֲוָתֶךָ וְיִכָּחֲשׁוּ אֹיְבֶיךָ לָךְ וְאַתָּה עַל־בָּמוֹתֵימוֹ

29. אשריך, נק׳ס א רנתי

Quant au sens littéral de שחקים, dont le singulier ne se trouve que dans le ps. LXXXIX, il semble répondre à peu près à *Éther, régions éthérées;* c'est un des synonymes du ciel. Comp. l'arabe *sachkoun*, « nuage léger et subtil », et le Talm. tr. *Chaghig*. 12 *b*.

(1) Ici encore, cohésion parfaite dans la phrase. מענה est un attribut, אלהי קדם le sujet. Ce dernier mot rappelle le קדמון des théologiens, qui signifie « antérieur » à toute chose et, par extension, « éternel » (cf. v. 15). Quant à מענה, Raschi veut y trouver le *hé* local; mais ce *hé* n'a jamais l'acception qu'il lui prête ici, et d'ailleurs le mot devrait être oxytone. Bien préférable est le sentiment d'Ibn-Ezra, qui donne à ce substantif le même sens, si élégant, qu'a son masculin מעון Ps. XC, 1 et XCI, 9.—Dans ומתחת ו׳ ע׳, il nous semble retrouver la gracieuse image du Cantique (II, 6 et VIII, 3), qui nous montre l'amant (Dieu) étreignant d'un bras son amante (la Synagogue) et soutenant sa tête de l'autre. C'est au mépris de l'accentuation, de l'harmonie et de la langue que plusieurs versions rapportent à שחקים la première incise comme *apposition*, et la seconde comme *opposition*. Qui ne voit d'ailleurs que la première ainsi entendue devient un pléonasme, et que d'autre part רכב appliqué à ce bas monde est insolite et absurde? Rapoport, qui partage cette malheureuse opinion (*Ërekh millin*, p. 52), y ajoute une conjecture originale : ces « vieux bras des souterrains », comme il traduit, ne seraient autres que les géants troglodytes dits Rephaïm (*sup.* III, 13, cf. II, 12), et ce serait là l'origine des fables grecques sur la guerre des Titans et les géants à cent bras, vaincus par Jupiter.

(2) A notre avis, השמד est ici un infinitif (litt. il a résolu de *le* détruire), pris peut-être substantivement comme Is. XIV, 23.

(3) C.-à-d. ceux qui sont issus de cette source, les descendants de Jacob (*Ibn-Ez.*, cf. Is. XLVIII, 1 et Ps. LXVIII, 27); métonymie de la cause pour l'effet. « Solitaire », c.-à-d. séparée des autres peuples ou de l'*ennemi* en question, cf. *sup.* XXXII, 12. — אל s'emploie assez souvent pour ב, comme εἰς pour ἐν, mais toujours avec une idée implicite de mouvement et de tendance : *V.* le Dict. de Gesenius, v° אֶל, *B*, et surtout celui de Winer, 4e édition, p. 60. Ici de même il y a une sorte de syllepse, car les Hébreux

Pour support, ses bras éternels (1);
Il écarte devant toi l'ennemi,
Il décrète *sa* ruine (2).
28. Et Israël réside avec sécurité,
Elle coule solitaire la source de Jacob (3),
Sur une terre *riche* de blé et de vin,
Sous des cieux qui lui versent la rosée (4).
29. Heureux es-tu, Israël! Qui est ton égal,
Peuple que protége (5) le Seigneur?
Bouclier qui te sauve,
Il est aussi le glaive qui te fait triompher (6):
Tes ennemis ramperont (7) devant toi,
Et c'est toi qui fouleras leurs hauteurs (8). »

se dirigent *vers* le pays et n'y sont pas encore. — Nous avons scandé ce verset selon la coupe la plus naturelle et la plus harmonieuse; mais les prosodistes joignent בטח ברד (sicher, weil abgeschlossen, commente élégamment M. Herxheimer) et paraissent couper ainsi: וישכן ישראל בטח עין יעקב (ותשכן בטח ברד)—ברד. Nous avons relevé une construction semblable, Nomb. XXIII, 7 et 23.

(4). « Ses cieux aussi épanchent la rosée. » *V.* Gen. p. 212, n. 1. L'affixe de שמיו se rapporte à Israël ou à Jacob, non au féminin ארץ. — Ce petit tableau est juste l'inverse des versets de la malédiction, Lév. XXVI, 19 et *sup.* XXVIII, 23.

(5) נושע, au présent, par euphonie pour נוֹשֵׁע, ou au passé avec ellipse de אשר: peuple (qui) as été (constamment) protégé. Même équivoque Is. XLV, 17, passage qui semble être une réminiscence de celui-ci.

(6) « Le glaive de ta fierté, de ta supériorité. » ואשר, omis par les anciennes versions, offre une construction dure et insolite, mais qu'aplanirait assez bien ce littéral: « ... par l'Éternel, bouclier de ton salut, *et qui est* en même temps le glaive etc. » La protection divine est, pour Israël, à la fois une arme défensive et offensive.

(7) Voici un des mots les plus heureux et les plus expressifs, c'est-à-dire les plus intraduisibles, de la langue sacrée. הכחש ou התכחש (Lév. p. 541, v. 45), plus souvent כַּחֵשׁ, quand ils ont pour sujet « l'ennemi », signifient proprement *renier* ou *se renier* soi-même, c.-à-d. abjurer ses prétentions, avouer bon gré mal gré son impuissance, démentir sa volonté première ou son orgueil en baissant pavillon devant le vainqueur. C'est plus que la défaite, c'est l'abdication du vaincu qui s'humilie et qui désarme définitivement... Nous avons lu, depuis, une explication approchante dans le *Mischtaddél*, qui réfute judicieusement celle de Raschi et autres: *dissimuler, mentir.*

(8) *Voir* XXXII, 13; n. 8. Il est inutile et peu rationnel de prendre cette expression au figuré, ou de l'appliquer, comme font Michaëlis et

תִּדְרֹךְ׃ ס לד — * 1 וַיַּעַל מֹשֶׁה מֵעַרְבֹת מוֹאָב
אֶל־הַר נְבוֹ רֹאשׁ הַפִּסְגָּה אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי יְרִחוֹ וַיַּרְאֵהוּ
יְהוָה אֶת־כָּל־הָאָרֶץ אֶת־הַגִּלְעָד עַד־דָּן׃ 2 וְאֶת כָּל־
נַפְתָּלִי וְאֶת־אֶרֶץ אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה וְאֶת כָּל־אֶרֶץ יְהוּדָה
עַד הַיָּם הָאַחֲרוֹן׃ 3 וְאֶת־הַנֶּגֶב וְאֶת־הַכִּכָּר בִּקְעַת
יְרִחוֹ עִיר הַתְּמָרִים עַד־צֹעַר׃ 4 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלָיו זֹאת
הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלְיַעֲקֹב לֵאמֹר
לְזַרְעֲךָ אֶתְּנֶנָּה הֶרְאִיתִיךָ בְעֵינֶיךָ וְשָׁמָּה לֹא תַעֲבֹר׃

(* שביעי) V. 4. וליעקב, בכ״ח אין מתג לו״ו

autres, aux « hauts-lieux » où les Cananéens pratiquaient leur culte. *Féliciter* Israël de les *fouler*, après lui avoir *ordonné* de les *détruire* (Nomb. XXXIII, 52), c'est presque une contradiction.

(*) Cette indication, que portent toutes les éditions juives, nous paraît être sans objet. On sait que, dans le système du *cycle annuel*, généralement en usage (cf. Ier vol., *Prélim.* p. XLVIII), cette Section finale du Pentateuque ne se lit qu'à la fête de Simchath-Tôrah (en Palestine le Scheminі-Atséreth). Le dernier appelé à cette lecture est un fidèle *privilégié* qu'on surnomme le Fiancé de la Loi, et dont la paraschah s'étend du v. 27 ci-dessus jusqu'à la fin du volume. Il n'y a donc ici aucun point d'arrêt. Cette Section est aussi la seule dont on ne bisse pas les derniers versets pour le « Maphtir », et cela par une raison analogue : la lecture faite au Maphtir, les jours de fête, est toujours tirée du paragraphe relatif à la circonstance (Nomb. XXVIII ou XXIX).

(1) Peut-être du *pic* ou *piton*. *Voir*, avec les notes, Nomb. XXI, 20 et *sup.* XXXII, 49. — Selon Ibn-Ezra (mal compris et corrigé à tort par M. Cahen), tout ce chapitre doit avoir été écrit d'inspiration par Josué. Cette conjecture n'est qu'une extension de certain dire talmudique, dont nous parlerons à la fin de ces notes.

(2) Ceci peut signifier que Dieu lui *ordonna* ou lui *permit* de contempler, ou bien qu'il lui donna par miracle la faculté de distinguer toute cette étendue de pays. Car, quelque bonne que fût *peut-être* encore la vue du Prophète (*inf.* 7, note), il est douteux qu'elle eût pu, dans les conditions ordinaires, embrasser cet espace de plus de cinquante lieues de longueur. Dans tous les cas, l'intervention de la Divinité atteste ici un fait surnaturel, ne fût-ce que la désignation nominative et anticipée des territoires de Nephtali, Éphraïm, etc. — Quant aux mots « tout le pays », ils paraissent

* Ch. XXXIV, 1. Moïse se dirigea des plaines de Moab vers le mont Nébo, *et monta* au sommet du Pisgah [1] qui est en face de Jéricho. Et l'Éternel lui fit contempler tout le pays [2], — le Galaad jusqu'à Dan ; 2. Tout Nephtali [3], le territoire d'Éphraïm et de Manassé, et le territoire entier de Juda jusqu'à la mer Ultérieure ; 3. Puis le Midi [4], le bassin *du Jourdain*, la vallée de Jéricho, ville des Palmiers, jusqu'à Tsôar. 4. Et l'Éternel lui dit : « C'est là le pays que j'ai promis par serment à Abraham, à Isaac et à Jacob, en disant *à chacun d'eux :* Je le donnerai à ta postérité. — Je te *l'*ai fait voir de tes yeux, mais tu n'y entreras point. » 5. C'est donc là que

* 7me Paraschah (?).

signifier la Terre sainte et être développés par tout ce qui suit ; mais les prosodistes, ainsi que les Septante et la Vulgate, le rapportent exclusivement au *Galaad.* — Ce dernier (héb. chil'âd) désigne sans doute ici toute la région située à l'est du Jourdain, que nous avons nommée quelquefois *Transjordanie,* et qui répond à peu près à la *Pérée* de l'époque gréco-romaine. — *Dan,* ou du moins la ville qui devait plus tard s'appeler ainsi (cf. Gen. p. 94, n. 1), est à l'extrémité nord de la Palestine et forme de ce côté, pour Moïse, la limite de la perspective.

(3) ארץ נפתלי = נפתלי, métonymie fréquente. Toutes ces dénominations sont prophétiques, si toutefois Josué n'est pas l'auteur du chapitre. Pour la marche du verset, elle est géographiquement très-exacte. Le regard de Moïse, parvenu à Dan, qui est à son extrême droite, revient à gauche et parcourt successivement les districts de Nephtali au nord, d'Éphraïm et demi-Manassé au centre, de Juda au midi, ou plutôt au sud-ouest jusqu'à la mer Ultérieure ou Méditerranée (*sup.* xi, 24 et n. 4). On voit que le texte ne s'arrête qu'aux points culminants. Il raconte, comme Moïse a vu, — à grands traits.

(4) De la Méditerranée, à l'ouest, Moïse ramène ses regards au sud-est et contemple cette zone comprise entre la mer Morte et les monts de Juda, d'une part, entre Jéricho (ou, si l'on veut, le canton de Benjamin) et Tsôar, de l'autre. Cette dernière ville est celle qui est mentionnée dans la Genèse (*V. ib.* p. 91, n. 3), et qui se trouve à la pointe sud-est de la Palestine. — עיר התמרים n'est pas une ville distincte ; c'est un appositif à « Jéricho », comme il appert de l'accent tonique et de II Chr. xxviii, 15. La « vallée de Jéricho » elle-même nous paraît être en apposition avec le « bassin » et ne pas désigner une contrée distincte ; cela résulte de l'accent, de la construction grammaticale, et des chapitres xiii et xix de la Genèse. C'est à tort que plusieurs entendent par ככר la Plaine du Jourdain (*el-Ghôr*), dont le vrai nom, dans la Bible, est הערבה (*sup.* i, 7, etc.).

5 וַיָּמָת שָׁם מֹשֶׁה עֶבֶד־יְהוָה בְּאֶרֶץ מוֹאָב עַל־פִּי יְהוָה׃
6 וַיִּקְבֹּר אֹתוֹ בַּגַּי בְּאֶרֶץ מוֹאָב מִוּל בֵּית פְּעוֹר וְלֹא־יָדַע
אִישׁ אֶת־קִבְרָתוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה׃ 7 וּמֹשֶׁה בֶּן־מֵאָה
וְעֶשְׂרִים שָׁנָה בְּמֹתוֹ לֹא־כָהֲתָה עֵינוֹ וְלֹא־נָס לֵחֹה׃
8 וַיִּבְכּוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת־מֹשֶׁה בְּעַרְבֹת מוֹאָב שְׁלֹשִׁים
יוֹם וַיִּתְּמוּ יְמֵי בְכִי אֵבֶל מֹשֶׁה׃ 9 וִיהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן מָלֵא

V. 8. בערבת, כ״מ בלי מתג

(1) Le vendredi 7 adar, l'an 2488 de la Création (1272 avant l'ère vulgaire), d'après les calculs de la tradition juive : *V.* le *Séder olâm rabb.* ch. x ; *Tôçaphôth* sur le tr. *Menach.* 30 *a*, v° מכלן ; *Tourê zahâbh* sur l'*Orach chayyim*, art. 292.

(2) Tout le monde meurt par la volonté de Dieu. Cette mention même, combinée avec les détails du v. 7, prouve donc suffisamment qu'il y eut quelque chose de surnaturel dans la mort de Moïse, ce que le Talmud exprime par la charmante et mystérieuse métaphore du « baiser » divin : על פי, litt. par la *bouche*, cf. Cant. I, 2. Il attribue, mais avec moins de justesse midraschique, le même genre de mort à Marie et à Aaron, ainsi qu'à nos trois patriarches (tr. *B. bathr.* 17 *a*). *Voir* l'explication philosophique, ou plutôt mystique, donnée à ce mythe par Maïmonide, *Guide des égarés*, III, 51, et cf. *Khozari*, I, 41.

(3) ויקבר אתו peut se traduire de trois manières : 1° Il l'enterra ; 2° il s'enterra lui-même ; 3° on l'enterra. Cette dernière version, donnée par les Septante, serait la plus rationnelle, mais elle est contredite par la fin du verset. La seconde, même en expliquant avec Ibn-Ezra que Moïse entra dans une caverne et y mourut, est bizarre au moins dans l'expression, et, de plus, peu correcte ; car אתו, אתם, etc., n'ont jamais le sens réfléchi, si ce n'est dans une tirade d'Ézéchiel (XXXIV, 2, 8, 10 ; corriger en ce sens la note 1, Lév. p. 276). Reste donc le premier système, d'après lequel Dieu lui-même aurait enseveli Moïse, c.-à-d. fait disparaître son corps, probablement pour le soustraire à l'adoration possible des Hébreux. Cette exégèse est celle du Talmud (*Sôtah*, 14 *a*), des Targoumistes, de la Vulgate, etc. Nous avons cru néanmoins devoir traduire de façon à laisser la question entière.

(4) Et cela, malgré les indications si précises de ce verset même. C'est, pour ainsi dire, un miracle de plus. *Voir* le Talmud *l. c.*, et, sur l'expression עד היום הזה, *inf.* p. 426. Il est à remarquer que ce lieu de la sépulture de Moïse est précisément le même où il venait d'adresser aux Israélites

mourut Moïse [4], le serviteur de l'Éternel, — dans le pays de Moab, sur l'ordre du Seigneur [2]. 6. Il fut enseveli [3] dans la vallée du pays de Moab qui fait face à Bêth-Peôr; mais nul n'a connu sa sépulture jusqu'à ce jour [4]. 7. Moïse était âgé de cent vingt ans lorsqu'il mourut; son regard ne s'était point terni, et sa force vitale n'était point épuisée [5]. 8. Les enfants d'Israël pleurèrent Moïse, dans les plaines de Moab, trente jours [6], *après lesquels* cessa le temps des pleurs [7], le deuil de Moïse. 9. Or Josué, fils de Noun, était plein

la série de discours qui compose le Deutéronome : *V. sup.* IV, 46. — Ce mystère qui entoure la tombe du grand initiateur n'est pas un fait sans exemples : on peut en rapprocher, dans l'histoire sainte, la disparition d'Hénoch et celle du prophète Élie ; dans l'antiquité profane, celles de Lycurgue, de Romulus, etc. Citons ici les belles paroles de Munk dans la *Palestine :* « Personne n'a connu son tombeau ; mais dans ses actes, dans ses lois, dans sa doctrine, il s'est posé un monument éternel, qui durera autant que le monde. »

(4) Litt. n'avait pas fui. לחה est une sorte de qeri-kethibh, qui d'après le texte écrit se lirait לחָהּ et pourrait se rapporter au fém. עינו : « la fraîcheur, la vigueur de son œil. » Au reste, il n'est pas prouvé que עינו signifie *son œil.* Ce mot, au singulier ici, s'applique mieux à la couleur, à l'aspect (cf. Lév. XIII, 55 ; Nomb. XI, 7 ; Éz. I, 4 s. etc.), et l'on pourrait traduire « son éclat », le rayonnement de sa face, signe de l'inspiration extraordinaire du vieillard (Ex. XXXIV, 29 s.), ou encore : « son teint n'avait point pâli, sa physionomie ne s'était pas altérée », cf. וחכה עיני, Job, XVII, 7. Quoi qu'il en soit, l'Écriture semble vouloir faire ressortir une fois de plus le caractère surnaturel de cette mort, en constatant que, malgré son grand âge, l'énergique vitalité du Prophète n'était pas encore épuisée, et que, sans l'expresse volonté de Dieu, sa constitution lui promettait encore de longs jours. Mais il ne s'ensuit pas qu'il ait conservé toute son activité première, et lui-même a dit le contraire *sup.* XXXI, 2. La contradiction apparente des deux passages s'évanouira d'ailleurs encore mieux si, avec Raschi, nous mettons ces verbes au passé et non au plus-que-parfait : « Son teint *ou* son éclat ne s'altéra point, ni ses humeurs ne fondirent » (ne se décomposèrent), comme il arrive d'habitude. Et de fait, cette mention, ainsi placée *après* la mort et la sépulture, n'indique-t-elle pas des phénomènes *consécutifs* à la mort ?

(5) Cf. Nomb. XX, 29 et *ibid.* n. 2.

(6) בכו est à l'absolu et n'est pas lié à אבל : système des prosodistes, d'Onqelos et du targoum de Jérusalem. — Cet hémistiche semble oiseux. Abravanel explique : « Les Hébreux ne voulurent pas quitter les plaines de Moab, où reposait la dépouille de leur chef, que le temps de son deuil ne

רוּחַ חָכְמָה כִּי־סָמַךְ מֹשֶׁה אֶת־יָדָיו עָלָיו וַיִּשְׁמְעוּ אֵלָיו
בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲשׂוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה׃
10 וְלֹא־קָם נָבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יְדָעוֹ יְהוָה
פָּנִים אֶל־פָּנִים׃ 11 לְכָל־הָאֹתֹת וְהַמֹּפְתִים אֲשֶׁר שְׁלָחוֹ
יְהוָה לַעֲשׂוֹת בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לְפַרְעֹה וּלְכָל־עֲבָדָיו וּלְכָל־
אַרְצוֹ׃ 12 וּלְכֹל הַיָּד הַחֲזָקָה וּלְכֹל הַמּוֹרָא הַגָּדוֹל אֲשֶׁר
עָשָׂה מֹשֶׁה לְעֵינֵי כָל־יִשְׂרָאֵל׃

חזק

V. 11. האתת, כ"מ האתת, ע' בע"הק

fût entièrement expiré. » — Homberg (dans le *Kôrêm*) : « Le deuil cessa... *parce que* Josué etc. (v. 9) et que Moïse avait trouvé un digne remplaçant ; de même que son amour pour Rébecca put seul consoler Isaac d'avoir perdu sa mère (Gen. XXIV, 67). » — Ibn-Ezra : « *Lorsque* le temps... fut expiré, les Israélites obéirent à Josué. » Cette interprétation est la moins plausible ; car elle suppose une interruption d'autorité que le bon sens n'admet pas, et une interruption de sens que n'admet pas la grammaire. Il est clair en effet que, dans ce système, וישמעו וגו' devrait suivre immédiatement le v. 8.

(1) Cf. Nomb. XXVII, 23. Ce n'est pas, on le conçoit, cette imposition des mains qui avait communiqué l'esprit divin à Josué ; mais elle en avait été le symbole. Le magnétisme animal n'était pas encore inventé. Le Talmud (*B. qamm.* 92 *b*) cite à ce sujet un proverbe : קמרא דמרה טיבותא לסקייה « Quand le maître a de bon vin, l'on en fait honneur au sommelier. » Ce maître est Dieu, et ce sommelier est Moïse.

(2) Traduit d'après l'accent tonique, qui rapporte ויעשו (litt. *ils agirent*) à ce qui précède ; apparemment pour montrer que ce verbe n'exprime pas une *action* particulière et n'est, au fond, que l'équivalent du premier.

(3) Suppl. *de leur recommander*, ou expliquez : Comme l'Éternel le leur avait *fait prescrire* par Moïse.

(4) « Que le Seigneur connut *ou* ait connu etc. », c.-à-d. distingué, honoré de son intimité : cf. Ex. XXXIII, 11 et 12 ; Nomb. p. 513, n. 7. Le suffixe, dans ידעו, se rapporte plutôt à « Moïse » qu'à « un prophète » ; mais cela revient au même.

de l'esprit de sagesse, parce que Moïse lui avait imposé les mains [1]; et les enfants d'Israël l'écoutèrent et *lui* obéirent [2], comme l'Éternel l'avait prescrit à Moïse [3]. 10. Mais il n'a plus paru, en Israël, un prophète tel que Moïse, — avec qui le Seigneur ait communiqué face à face [4]; 11. *Ni* à l'égard de tant de signes et de prodiges que le Seigneur lui donna mission d'opérer en Égypte, sur Pharaon, ses serviteurs et son pays entier; 12. Ni à l'égard de cette main puissante et de toutes ces imposantes merveilles [5], que Moïse manifesta aux yeux de tout Israël [*].

FIN DU PENTATEUQUE.

(1) « De toutes les grandes choses redoutables » ; מוֹרָא (le singulier pour le pluriel), chose qui effraie ou qui impose : cf. IV, 34 et *ib.* n. 7. — Le sens de ces trois versets, conclusion du Pentateuque, c'est que Moïse n'a jamais eu d'égal quant à la puissance de l'inspiration; qualité dont les détails des vv. 11 et 12 ne sont, pour ainsi dire, que la conséquence et le développement. Quant à la portée et au sens pratique de cette déclaration du texte, elle signifie que la Tôrah, dont Moïse a été le révélateur, n'a pu depuis être abrogée ou modifiée par aucun autre prophète, si ce n'est temporairement (אוּלַיִת שעה). Pourra-t-elle l'être par le Messie? Peut-être, au dire d'un midrasch recueilli par le *Yalqout'* (§ 338, sur Is. LII, 13); mais, dans tous les cas, la loi donnée de Dieu ne peut être modifiée que dans les mêmes conditions, c.-à-d. par un prophète inspiré au même degré que Moïse : tel pourra être le Messie, car la déclaration לֹא קָם est au *passé* de par la grammaire et ne préjuge pas d'une manière absolue pour l'avenir. Cf. Albo, *Iqqar.* l. III, ch. XIII-XX. Toutefois, il faut le dire, l'immutabilité absolue de la loi mosaïque est professée par l'immense majorité des talmudistes et des théologiens, depuis Saadyah jusqu'à Albo lui-même, qui l'estime au moins vraisemblable; et la Synagogue, qui l'a consacrée dans le *Yigdal* et le *Ani maamin'*, refuse au Messie le rôle de législateur, du moins vis-à-vis d'Israël. *V.* Maïmonide, *G. des ég.* II, 39, et notre *Guide du croyant*, pp. 97-99 et 105-110. — Quoi qu'il en soit, la supériorité de Moïse, telle que l'indique ici l'Écriture, porte en résumé sur deux points : sa connaissance plus intime et en quelque sorte *intuitive* de l'essence divine, — et le nombre, l'éclat, l'importance des *miracles* dont il fut l'instrument. Rationnellement, cette dernière prérogative, notamment celle du nombre, est

(*) Dans la lecture synagogale, ce dernier verset, *alias* les trois derniers, sont récités par les fidèles, puis par le lecteur (ministre-officiant); après quoi l'assemblée et l'officiant proclament חזק. *Voir*, sur ce mot, la dernière note de la Genèse, p. 441.

loin de valoir l'autre. On lira cependant avec intérêt, sur ce point, le curieux parallèle donné par Manassé ben Israël à la fin de son *Conciliator*, et d'où il résulte que Moïse, à lui seul, a été l'*agent* ou l'*objet* de soixante-seize miracles, tandis que ce nombre, pour tous les autres prophètes ou saints pris ensemble, avant et après lui, ne s'élève qu'à soixante-quatorze.

On sait que le Talmud (*B. bathr.* 14 *b*-15 *a*, *Menach.* 15 *a*), s'appuyant du témoignage un peu obscur des textes (*sup.* XXXI, 24-26), attribue à Moïse la rédaction ou plutôt la transcription du Pentateuque; mais il y a dissidence sur les huit derniers versets, qui selon certains docteurs seraient l'œuvre de Josué, écrivant, comme son maître, sous la *dictée* de Dieu (על פי ה'). Ces docteurs n'admettent pas que Moïse ait pu écrire d'avance le récit de sa mort et de ce qui l'a suivie, et c'est par une raison semblable qu'Ibn-Ezra, comme nous l'avons vu, attribue à Josué le chapitre entier. Si l'opinion contraire a prévalu en fait et peut invoquer, ainsi que nous l'avons établi ailleurs, des considérations sérieuses, l'autre néanmoins semble confirmée par certains détails, tels que la mention עד היום הזה du v. 6 et la déclaration des vv. 10-12; non-seulement parce qu'elle a dû coûter à la modestie de Moïse (*V.* Nomb. p. 165, n. 2), mais surtout parce que son énoncé même : « Il ne s'est *plus* élevé », ne convient rationnellement qu'à un historien postérieur. — Toutefois, cette discussion, au fond, semble pour nous assez indifférente, puisqu'en tout état de cause la Synagogue reconnaît le Pentateuque *entier* comme œuvre divine. Et c'est une thèse que le rationalisme lui-même, à moins de nier les textes, est forcé de concéder; car, pour ne parler que des huit versets en question, quel autre que Dieu aurait pu, d'une part, révéler les détails d'une mort et d'une sépulture « inconnues à tout homme », d'autre part décerner à Moïse un brevet de prééminence sur tout autre prophète? (*Voir*, sur cette prééminence, le *Guide* de Maïmonide, trad. Munk, vol. II, p. 277, n. 2). — Au surplus, il est bon d'observer que les termes עוד et עד היום הזה, relevés tout à l'heure, sont des indices et non des preuves, pas plus que dans les autres passages du Pentateuque où ils embarrassent, bien vainement, de pieux commentateurs. Le Pentateuque n'a pas été écrit seulement pour les contemporains, mais pour la postérité. Son divin Auteur a donc dû se placer au point de vue de l'avenir, et en rédiger les formules de manière à ce qu'elles restassent une vérité dans la bouche de chaque génération (cf. Raschi *ad* Gen. XXII, 14); sans préjudice, d'ailleurs, du droit que Dieu a pu se réserver, d'abolir un jour telle ou telle partie de la Loi primitive.

INDEX MASSORÉTHIQUE

DU PENTATEUQUE.

VOLUMES.	SECTIONS.	CHAPITRES.	ALINÉAS massoréthiques.	VERSETS.
GENÈSE. . . .	12	50	91	1534
EXODE	11	40	164	1209
LÉVITIQUE. . .	10	27	98	859
NOMBRES . . .	10	36	158	1288
DEUTÉRONOME .	11	34	158	955
Totaux . . 5	54	187	669	5845

APPENDICE A LA SECTION II

(Pages 68 et suiv.).

—

Le Décalogue accentué selon le Taam élyôn [1].

I אָנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם
מִבֵּית עֲבָדִים : II לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל־
פָּנָי לֹא תַעֲשֶׂה־לְּךָ פֶסֶל ו כָּל־תְּמוּנָה אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם ו
מִמַּעַל וַאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתַּחַת וַאֲשֶׁר בַּמַּיִם ו מִתַּחַת לָאָרֶץ
לֹא־תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא תָעָבְדֵם כִּי אָנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
אֵל קַנָּא פֹקֵד עֲוֹן אָבוֹת עַל־בָּנִים וְעַל־שִׁלֵּשִׁים וְעַל־
רִבֵּעִים לְשֹׂנְאָי וְעֹשֶׂה חֶסֶד לַאֲלָפִים לְאֹהֲבַי וּלְשֹׁמְרֵי
מִצְוֹתָי : III לֹא תִשָּׂא אֶת־שֵׁם־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לַשָּׁוְא כִּי
לֹא יְנַקֶּה יְהוָה אֵת אֲשֶׁר־יִשָּׂא אֶת־שְׁמוֹ לַשָּׁוְא : IV שָׁמוֹר
אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ ו יְהוָה אֱלֹהֶיךָ שֵׁשֶׁת
יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל־מְלַאכְתֶּךָ וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת ו
לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָל־מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ־וּבִתֶּךָ

Ligne 2. יהיה לך , כ״פ יהיה־לך — *L.* 3. תעשה־לך , כ״פ תעשה לך
Ligne 8. מִצְוֹתָי קרי

(1) Nous donnons ici le Décalogue, tel qu'il se récite d'ordinaire dans la lecture publique ; c.-à-d. divisé en dix versets, chaque verset correspondant à un commandement. *Voir*, pour de plus amples détails, page 183 de l'Exode, note 8, et cf. *ib.* p. 432.

וַעֲבָדֶיךָ וַאֲמָתֶךָ וְשׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וְכָל־בְּהֵמְתֶּךָ וְגֵרְךָ
אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ כָּמוֹךָ וְזָכַרְתָּ
כִּי־עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֹּצִאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם
בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרֹעַ נְטוּיָה עַל־כֵּן צִוְּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
לַעֲשׂוֹת אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת: V כַּבֵּד אֶת־אָבִיךָ וְאֶת־אִמֶּךָ
כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְמַעַן I יַאֲרִיכֻן יָמֶיךָ וּלְמַעַן
יִיטַב לָךְ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ:
VI לֹא תִרְצָח: VII וְלֹא תִּנְאָף: VIII וְלֹא תִּגְנֹב: IX וְלֹא־
תַעֲנֶה בְרֵעֲךָ עֵד שָׁוְא: X וְלֹא תַחְמֹד אֵשֶׁת רֵעֶךָ וְלֹא
תִתְאַוֶּה בֵּית רֵעֶךָ שָׂדֵהוּ וַעֲבָדוֹ וַאֲמָתוֹ שׁוֹרוֹ וַחֲמֹרוֹ
וְכָל אֲשֶׁר לְרֵעֶךָ:

Ligne 1. ועבדך, נ״ל ועבדך

סדר
ההפטרות
לכל שבת ומועד

ערוכות לפני בני ישראל

כפי חלופי מנהגיהם

הפטרות
לספר דברים

קודם ההפטרה יברך המפטיר

בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם אֲשֶׁר בָּחַר בִּנְבִיאִים טוֹבִים וְרָצָה בְּדִבְרֵיהֶם הַנֶּאֱמָרִים בֶּאֱמֶת :
בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ הַבּוֹחֵר בַּתּוֹרָה וּבְמֹשֶׁה עַבְדּוֹ וּבְיִשְׂרָאֵל עַמּוֹ וּבִנְבִיאֵי הָאֱמֶת וָצֶדֶק :

ואחר קריאתה יברך

בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם צוּר כָּל הָעוֹלָמִים צַדִּיק בְּכָל הַדּוֹרוֹת הָאֵל הַנֶּאֱמָן הָאוֹמֵר וְעוֹשֶׂה הַמְדַבֵּר וּמְקַיֵּם · שֶׁכָּל דְּבָרָיו אֱמֶת וָצֶדֶק : נֶאֱמָן אַתָּה הוּא יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְנֶאֱמָנִים דְּבָרֶיךָ וְדָבָר אֶחָד מִדְּבָרֶיךָ אָחוֹר לֹא יָשׁוּב רֵיקָם כִּי אֵל מֶלֶךְ נֶאֱמָן (וְרַחֲמָן) אָתָּה · בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ הָאֵל הַנֶּאֱמָן בְּכָל דְּבָרָיו :

Les Haphtârôth

LECTURES SUPPLÉMENTAIRES DES SABBATS ET FÊTES

A L'USAGE DES ISRAÉLITES

DES RITES

Aschkenaz, Sephârad et Italien.

Cinquième Partie :

DEUTÉRONOME.

Celui qui est appelé à la récitation publique de la haphtârah, prononce d'abord la formule suivante.

Sois loué, Éternel notre Dieu, roi de l'univers, qui as choisi de saints prophètes, et qui as agréé leurs paroles dictées par la vérité. Sois loué, Éternel, qui as élu la Loi, Moïse ton serviteur, Israël ton peuple, et des prophètes véridiques et vertueux.

Après la récitation, le lecteur prononce les paroles suivantes.

Sois loué, Éternel notre Dieu, roi de l'univers, centre de tous les mondes, juste dans tous les temps, Dieu véridique, qui parles et exécutes, qui promets et accomplis : toutes tes paroles sont vérité et droiture. — Tu es véridique, Éternel notre Dieu, et véridiques sont tes paroles, et pas une de tes paroles n'est révoquée ni perdue ; car tu es un Dieu immuable. Sois loué, Éternel, Dieu immuable en toutes tes paroles.

רַחֵם עַל צִיּוֹן כִּי הִיא בֵּית חַיֵּינוּ וְלַעֲלוּבַת נֶפֶשׁ תּוֹשִׁיעַ בִּמְהֵרָה בְיָמֵינוּ · בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ מְשַׂמֵּחַ צִיּוֹן בְּבָנֶיהָ :

שַׂמְּחֵנוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ בְּאֵלִיָּהוּ הַנָּבִיא עַבְדֶּךָ וּבְמַלְכוּת בֵּית דָּוִד מְשִׁיחֶךָ בִּמְהֵרָה יָבֹא וְיָגֵל לִבֵּנוּ · עַל כִּסְאוֹ לֹא יֵשֵׁב זָר וְלֹא יִנְחֲלוּ עוֹד אֲחֵרִים אֶת כְּבוֹדוֹ · כִּי בְשֵׁם קָדְשְׁךָ נִשְׁבַּעְתָּ לוֹ שֶׁלֹּא יִכְבֶּה נֵרוֹ לְעוֹלָם וָעֶד · בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ מָגֵן דָּוִד * :

(בשבת) עַל הַתּוֹרָה וְעַל הָעֲבוֹדָה וְעַל הַנְּבִיאִים וְעַל יוֹם הַשַּׁבָּת הַזֶּה שֶׁנָּתַתָּ לָנוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ לִקְדֻשָּׁה וְלִמְנוּחָה לְכָבוֹד וּלְתִפְאָרֶת · עַל הַכֹּל יְיָ אֱלֹהֵינוּ אֲנַחְנוּ מוֹדִים לְךָ וּמְבָרְכִים אוֹתְךָ יִתְבָּרַךְ שִׁמְךָ בְּפִי כָּל חַי תָּמִיד לְעוֹלָם וָעֶד · בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ מְקַדֵּשׁ הַשַּׁבָּת :

לרש"ה השנה, ליום כפור, לסוכות, לש"ע ולש"ת

עַל הַתּוֹרָה וְעַל הָעֲבוֹדָה וְעַל הַנְּבִיאִים וְעַל יוֹם (בשבת הַשַּׁבָּת הַזֶּה וְעַל יוֹם) לרש"ה השנה הַזִּכָּרוֹן הַזֶּה ליום כפור הַכִּפֻּרִים הַזֶּה לסוכות חַג הַסֻּכּוֹת הַזֶּה לש"ע ולש"ת שְׁמִינִי חַג הָעֲצֶרֶת הַזֶּה · שֶׁנָּתַתָּ לָנוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ לִקְדֻשָּׁה וְלִמְנוּחָה ליום כפור לִמְחִילָה וְלִסְלִיחָה וּלְכַפָּרָה לסוכות לש"ע ולש"ת לְשָׂשׂוֹן וּלְשִׂמְחָה לכולם וגם לר"ה לְכָבוֹד וּלְתִפְאָרֶת · עַל הַכֹּל יְיָ אֱלֹהֵינוּ אֲנַחְנוּ מוֹדִים לְךָ וּמְבָרְכִים אוֹתְךָ יִתְבָּרַךְ שִׁמְךָ בְּפִי כָּל חַי תָּמִיד לְעוֹלָם וָעֶד · לרש"ה השנה וליום כפור וּדְבָרְךָ אֱמֶת וְקַיָּם לָעַד · בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ ליום כפור מֶלֶךְ מוֹחֵל וְסוֹלֵחַ לַעֲוֹנוֹתֵינוּ וְלַעֲוֹנוֹת עַמּוֹ בֵּית יִשְׂרָאֵל וּמַעֲבִיר אַשְׁמוֹתֵינוּ בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה לר"ה ולי"כ מֶלֶךְ עַל כָּל הָאָרֶץ מְקַדֵּשׁ (בשבת הַשַּׁבָּת וְ) יִשְׂרָאֵל לרש"ה השנה וְיוֹם הַזִּכָּרוֹן ליום כפור וְיוֹם הַכִּפֻּרִים לסוכות לש"ע ולש"ת וְהַזְּמַנִּים :

* עד כאן להפטרת מנחה של יום כפור

Prends en pitié Sion, car c'est le foyer de notre vie, et porte incessamment remède à sa désolation. Sois loué, Éternel, qui réjouiras Sion dans ses enfants.

Rends-nous le bonheur, Éternel notre Dieu, par le prophète Élie, ton serviteur, et par l'avénement de l'héritier de David, ton Messie. Puisse-t-il bientôt paraître et rasséréner nos cœurs ; puisse un étranger ne plus occuper son trône ni usurper sa gloire, car tu lui as juré par ton saint nom que son flambeau ne sera jamais éteint ! Sois loué, Éternel, bouclier de David.

Pour la Loi, pour le Culte, pour les Prophètes, pour ce jour du Sabbat que tu as destiné, Éternel notre Dieu, à la sainteté, au repos, à la majesté et au triomphe ; pour tout cela, Éternel notre Dieu, nous te rendons grâces et nous te bénissons. Que ton nom soit perpétuellement loué par la bouche de tout ce qui respire ! — Sois loué, Éternel, qui as sanctifié le Sabbat.

(Pour les Haphtârôth des solennités de tischri, on remplace, dans ce dernier alinéa, le mot Sabbat *par le nom de la solennité respective, et l'on conserve les deux noms lorsqu'il y a coïncidence. On fait, en outre, quelques additions relatives à la circonstance, savoir :*

Le Rôsch ha-Schânah, — *la proclamation du règne de Dieu, de la vérité et de la stabilité de sa parole ;*

Le Yôm-Kippour, — *même mention, plus celle de la clémence divine, toujours accessible au repentir* (1) ;

Les premiers et les derniers jours de la fête dite des Tabernacles, — *les additions indiquées vol. III et IV pour la Pâque et la Pentecôte.)*

(1) Pour la Haphtârah du soir, on s'arrête à : *bouclier de David.*

א׳ . הפטרת דברים

(ישעיה א, ז׳ עד כ״ז)

1 חֲזוֹן יְשַׁעְיָהוּ בֶן־אָמוֹץ אֲשֶׁר חָזָה עַל־יְהוּדָה וִירוּשָׁלִָם
בִּימֵי עֻזִּיָּהוּ יוֹתָם אָחָז יְחִזְקִיָּהוּ מַלְכֵי יְהוּדָה : 2 שִׁמְעוּ
שָׁמַיִם וְהַאֲזִינִי אֶרֶץ כִּי יְהוָה דִּבֵּר בָּנִים גִּדַּלְתִּי וְרוֹמַמְתִּי
וְהֵם פָּשְׁעוּ בִי : 3 יָדַע שׁוֹר קֹנֵהוּ וַחֲמוֹר אֵבוּס בְּעָלָיו
יִשְׂרָאֵל לֹא יָדָע עַמִּי לֹא הִתְבּוֹנָן : 4 הוֹי ׀ גּוֹי חֹטֵא עַם
כָּבֵד עָוֹן זֶרַע מְרֵעִים בָּנִים מַשְׁחִיתִים עָזְבוּ אֶת־יְהוָה
נִאֲצוּ אֶת־קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל נָזֹרוּ אָחוֹר : 5 עַל־מֶה תֻכּוּ עוֹד

(1) Les analogies de cette haphtârah et de toutes les suivantes, jusqu'à la XIe exclusivement, sont *générales*, et se rapportent moins aux Sections correspondantes qu'à la signification religieuse de l'époque où on les récite : *V.* la note initiale de la Hapht. IX des Nombres (p. 569). La présente Lecture a constamment lieu le samedi qui précède le jeûne d'Ab et qu'on nomme par ce motif שבת חזון, de même que le suivant s'appelle *Sabbat de* נחמו, premier mot de la Hapht. II.

(2) Texte : Yescha'yâhou, — Amôts (qu'il ne faut pas confondre avec le prophète *Amos*, עמוס). — חזון, litt. *vision* ou plus exactement *prévision*, car il n'y a pas trace d'une vision proprement dite dans ce chapitre, ni dans la majeure partie du livre. Ce mot, d'après sa forme, est un nom d'action exprimant une idée abstraite, et c'est là, selon nous, ce qui le distingue, en principe du moins, de מחזה (מראה), la *vision* concrète, l'*image* évoquée par l'inspiration. On ne voit pas bien, du reste, si c'est ici un titre particulier ou collectif, s'il s'applique à ce chapitre seul ou à l'œuvre entière d'Isaïe ; *V.* note 4.

(3) C.-à-d. sur le royaume de Juda et spécialement sur sa capitale ; car tous les oracles d'Isaïe, même relatifs au royaume d'Israël ou aux peuples étrangers, se rattachent, au moins indirectement, à la Judée. La même remarque est applicable à nos autres prophètes ; cf. *Khozari*, II, 14.

(4) Texte : Ouzziyyâhou, Yôthâm... Yechizqiyyâhou (ordin. Chizqiyyâhou). — Toutes les versions, se conformant à l'accentuation et à l'esprit de la langue, expliquent אשר חזה *qu'il* vit, *qu'il* prophétisa ; mais il est trop clair que ce discours n'a pu être inspiré, ni même simplement répété, sous quatre règnes différents. Nous traduisons donc comme Luzzatto, qui voit ici l'indication incidente de toute la carrière prophétique d'Isaïe ; cf. Abravanel. Toutefois, il faut convenir qu'une telle indication, à propos d'un discours particulier, est peu naturelle, et que d'ailleurs חזה est bien

* I. Haphtârah de la Section Debharim [1]. *

Isaïe, I, 1-27.

1. Oracle d'Isaïe, fils d'Amos [2], qui prophétisa sur Juda et sur Jérusalem [3], du temps d'Ozias, de Jotham, d'Achaz *et* d'Ézéchias [4], rois de Juda. * 2. — Écoutez, cieux! terre, prête l'oreille! c'est l'Éternel qui parle... J'ai élevé [5] des enfants, je les ai fait grandir, — et eux se sont insurgés contre moi. 3. Un bœuf connaît son possesseur, un âne la crèche [6] de son maître: Israël n'*en* sait pas *autant*, mon peuple n'a pas cette intelligence. 4. Oh! nation pécheresse, peuple chargé de crimes; race de pervers, enfants dégénérés [7]! Ils ont renoncé au Seigneur, outragé le Saint d'Israël, reculé loin de lui [8]! 5. Quelle punition attendez-

rarement intransitif. Dans le système de la version commune, on peut considérer חזון, quoi qu'en dise Luzzatto, comme l'épigraphe collective du volume ou des douze premiers chapitres. Si la vocation du prophète ne commence, ou plutôt ne paraît commencer qu'au ch. VI, le ch. Ier peut cependant avoir été *prononcé* antérieurement (*V.* Ex. p. 478, n. 4) ou simplement mal classé par les canonistes. Quoi qu'il en soit, rien n'indique la date précise de ce discours, ni dans les données du discours lui-même, ni dans celles de l'histoire. Gesenius et autres le rapportent au règne d'Achaz, Luzzatto au début de celui d'Ézéchias; rien n'empêche, selon nous, de le placer sous Ozias, dont la bonne conduite ne préjuge nullement celle de ses sujets. Or, c'est à eux seulement, non au roi, que s'adressent les remontrances de notre prophète. Cf. *inf.* 13, n. 4.

(5) Donné de l'*éducation* ou de l'*élévation*. Cette équivoque ou plutôt ce double sens est aussi dans l'hébreu. — Cf. Section correspondante, I, 31 s. Le début du verset, et même l'esprit de l'exorde entier, rappellent à s'y méprendre celui du cantique *Haazînou*, Deut. XXXII.

(6) Gousset: l'*aire* à battre le blé. Version invraisemblable, malgré les efforts de Luzzatto pour la justifier.

(7) משחיתים, nonobstant sa forme active, n'implique pas plus le sens transitif que son voisin מרעים. L'un et l'autre, d'après le génie de la langue, sont des *actifs elliptiques* (sous-entendu מעשיהם ou דרכם) et se résolvent en neutres. — Gesenius, qui prête volontiers des calembours à Isaïe, sous le nom pompeux de *paronomasie*, en trouve déjà un dans הוי גוי. C'est contestable, dit avec raison Hitzig.

(8) « En arrière », pléonasme inadmissible en français. Du reste, le sens de *reculer* n'est pas démontré, et נזרו, niph'al de זור, signifie plutôt Devenir étranger, *abalienari*, comme traduit la Vulgate.

תּוֹסִיפוּ סָרָה כָּל־רֹאשׁ לָחֳלִי וְכָל־לֵבָב דַּוָּי׃ 6 מִכַּף־רֶגֶל
וְעַד־רֹאשׁ אֵין־בּוֹ מְתֹם פֶּצַע וְחַבּוּרָה וּמַכָּה טְרִיָּה לֹא־
זֹרוּ וְלֹא חֻבָּשׁוּ וְלֹא רֻכְּכָה בַּשָּׁמֶן׃ 7 אַרְצְכֶם שְׁמָמָה
עָרֵיכֶם שְׂרֻפוֹת אֵשׁ אַדְמַתְכֶם לְנֶגְדְּכֶם זָרִים אֹכְלִים
אֹתָהּ וּשְׁמָמָה כִּמַהְפֵּכַת זָרִים׃ 8 וְנוֹתְרָה בַת־צִיּוֹן כְּסֻכָּה
בְכָרֶם כְּמְלוּנָה בְמִקְשָׁה כְּעִיר נְצוּרָה׃ 9 לוּלֵי יְהוָה
צְבָאוֹת הוֹתִיר לָנוּ שָׂרִיד כִּמְעָט כְּסְדֹם הָיִינוּ לַעֲמֹרָה
דָּמִינוּ׃ 10 שִׁמְעוּ דְבַר־יְהוָה קְצִינֵי סְדֹם הַאֲזִינוּ תּוֹרַת
אֱלֹהֵינוּ עַם־עֲמֹרָה׃ 11 לָמָּה לִי רֹב־זִבְחֵיכֶם יֹאמַר יְהוָה
שָׂבַעְתִּי עֹלוֹת אֵילִים וְחֵלֶב מְרִיאִים וְדַם פָּרִים וּכְבָשִׂים

V. 10. עם־, נ״ל עם

(1) Litt. toute tête, tout cœur, c.-à-d. *chaque*..., et non toute *la* tête, tout *le* cœur; erreur de Luther, de Gesenius et autres, déjà signalée par Winer dans son Lexique et par Hitzig dans son commentaire. — Pour סרה, *V. sup.* p. 159, n. 4. Des nombreuses interprétations du premier hémistiche, nous citerons seulement celle d'Ibn-Ezra (adoptée par Noldius, v° עוד): « Plus vous êtes frappés, plus s'accroît votre rébellion. » Idée ingénieuse, mais contraire à l'accentuation et surtout à la langue, car on ne voit nulle part על מה avec cette acception.

(2) Sens: du plus petit au plus grand, tout souffre, tout est puni; vos maux n'ont ni compensation, ni perspective consolante. La pénitence seule peut vous guérir. C'est peut-être à cette pénitence que font allusion les procédés curatifs mentionnés ici. — זרו, passé qal (*med. O*) de זור Devenir étranger à une chose, s'en débarrasser, s'en purger (d'où מזור, guérison); *al.* comprimer, exprimer le pus, cf. Jug. VI, 38; Job, XXXIX, 15. Plusieurs en font le poual de זרה, saupoudrer; mais, dans ce cas, le mot devrait être barytone. — רككה, distributivement pour רككו, ou se rapporte à מכה. (Septante: « *Ni* plaie, *ni* meurtrissure, etc. » Ces négations se rapportent peut-être aux verbes qui suivent; dans tous les cas, il y a là au moins une étrange équivoque).

(3) « Une solitude *ou* dévastation, comme une subversion d'étrangers. » La situation dépeinte ici (7-9) répondrait beaucoup mieux à l'époque d'Achaz qu'à celle d'Ozias, si toutefois il n'y a pas de lacune dans nos documents historiques. Il faudrait admettre alors, ou que ce premier chapitre n'est pas à sa place (*sup.* n. 4), ou que tout ceci n'est qu'un tableau prophétique et comminatoire; ce que confirmerait peut-être, en dernière analyse, le v. 20 ci-après.

(4) La *Fille*, personnification pour la *ville* (*inf.* כעיר) ou pour sa *population*; image fréquente chez les prophètes. — La hutte, la guérite (Luzz.:

vous encore, vous *qui* persistez dans la révolte? toutes les têtes sont malades, tous les cœurs [1] endoloris. 6. De la plante du pied jusqu'à la tête, plus rien d'intact: plaies, meurtrissures, ulcères purulents, qui ne sont nettoyés ni pansés, ni adoucis par l'huile [2]. 7. Votre pays, — une solitude! vos villes, — consumées par le feu! votre sol, — sous vos yeux des étrangers le dévorent, c'est une ruine telle qu'en font les barbares [3]! 8. Et elle est restée, la Fille de Sion [4], comme une hutte dans un vignoble; — comme une guérite au milieu d'une melonnière, ainsi cette ville oppressée. 9. Si l'Éternel-Tsebhaoth ne nous eût laissé un faible débris, nous étions comme Sodome, nous ressemblions à Gomorrhe [5]... 10. Écoutez la parole du Seigneur, magistrats de Sodome; soyez attentifs aux enseignements de notre Dieu, peuple de Gomorrhe! 11. Que m'importe la multitude de vos sacrifices, dit le Seigneur? Je suis saturé de *vos* holocaustes de béliers, de la graisse de *vos* victimes [6]; le sang des taureaux, des agneaux, des boucs, je n'en veux

letto pensile, sorte de hamac; de même Hitzig et Scholz, Is. XXIV, 20), constructions légères et provisoires où s'abritaient les gardes-champêtres, chargés de garantir les cultures contre toute espèce de déprédation. Ces constructions étant à la fois isolées et temporaires, les comparaisons sont justifiées. On n'en saurait dire autant de la dernière, qui aurait en outre l'inconvénient de comparer la ville à elle-même; aussi l'expliquons-nous différemment, à l'exemple de Gesenius (dans le Dictionnaire) et de Winer, qui rappellent avec raison Jér. IV, 16, mais mal à propos II Sam. XI, 16. נצורה, propr. *gardée, surveillée* hostilement, ou (pour נצוֹרה, de צוֹר) *serrée* de près par l'ennemi ou par le malheur. Il n'est pas sûr qu'il s'agisse là d'un siége proprement dit.

(5) Coupables comme elles, nous serions comme elles anéantis. Ce *débris* ou *reste*, d'après le verset précédent, serait la population de Jérusalem; mais pourquoi Dieu l'aurait-il épargnée plutôt que le reste du pays, elle que nous allons voir (21 s.) si rudement stigmatisée par Isaïe? Peut-être שריד désigne un *noyau d'hommes vertueux*, comme dans Joël, III, 5 ou II, 32: « Si Dieu ne nous les avait laissés », c.-à-d. ne nous eût fait la grâce de les posséder parmi nous, « nous étions comme Sodome... », qui n'a péri que faute de posséder quelques justes. Il y a, du reste, un sentiment bien délicat dans ce tour, où le prophète, cessant de faire parler Dieu, s'associe à ses auditeurs. C'est ce qu'exprime naïvement la vieille paraphrase juive: Der כביה, wiewohl er war frumm (*sic*), dennoch לכבוד ישראל mischt er sich unter sie. — Jonathan et Raschi, suivis par Luzzatto, mais désavoués par l'accent tonique, joignent כמעט au second membre, sans nécessité ni vraisemblance. *V.* Hitzig, et cf. Ps. CV, 12; II Chron. XII, 7, etc.

(6) מְרִיא, propr. animal qu'on engraisse (all. Mastvieh); cf. Lév. p. 416, n. 3. Tout le monde connaît la belle imitation de Racine.

וְעַתּוּדִים לֹא חָפָצְתִּי׃ 12 כִּי תָבֹאוּ לֵרָאוֹת פָּנָי מִי־בִקֵּשׁ
זֹאת מִיֶּדְכֶם רְמֹס חֲצֵרָי׃ 13 לֹא תוֹסִיפוּ הָבִיא מִנְחַת־
שָׁוְא קְטֹרֶת תּוֹעֵבָה הִיא לִי חֹדֶשׁ וְשַׁבָּת קְרֹא מִקְרָא
לֹא־אוּכַל אָוֶן וַעֲצָרָה׃ 14 חָדְשֵׁיכֶם וּמוֹעֲדֵיכֶם שָׂנְאָה
נַפְשִׁי הָיוּ עָלַי לָטֹרַח נִלְאֵיתִי נְשֹׂא׃ 15 וּבְפָרִשְׂכֶם כַּפֵּיכֶם
אַעְלִים עֵינַי מִכֶּם גַּם כִּי־תַרְבּוּ תְפִלָּה אֵינֶנִּי שֹׁמֵעַ יְדֵיכֶם
דָּמִים מָלֵאוּ׃ 16 רַחֲצוּ הִזַּכּוּ הָסִירוּ רֹעַ מַעַלְלֵיכֶם מִנֶּגֶד
עֵינָי חִדְלוּ הָרֵעַ׃ 17 לִמְדוּ הֵיטֵב דִּרְשׁוּ מִשְׁפָּט אַשְּׁרוּ

V. 15. אעלים, כ״מ אעלים

(1) Sur la leçon primitive, que plusieurs supposent avoir été לְרֹאוֹת (vom ma face), VI Exod. p. 371, n. 5.

(2) Sens apparent : Qui a demandé *à votre main*... On ne foule pas avec la main ; mais יד signifie souvent *côté*, et l'on peut traduire litt. qui a demandé cela de votre côté, de votre part ? On éviterait, du reste, cette légère disconvenance, non en isolant רמס חצרי comme fait Luzzatto, mais en y joignant, avec les Septante, לא תוסיפו ; de sorte que le v. 13 commencerait à הביא et se traduirait : « Présenter l'oblation (מנחה pour מנחה), c'est chose vaine ; l'encens est une etc. » *V.* l'édition de Grabe.— Dieu ne défend pas sans doute qu'on visite son temple ni qu'on lui présente des offrandes, au contraire ; mais il ne veut pas qu'on le fasse avec « fausseté », comme l'exprime le verset suivant, et comme Saadyah l'ajoute dans sa version (באטלא) ; il veut être honoré du cœur et non des lèvres seulement, dit ailleurs notre prophète (XXIX ; 13), mais ce n'est pas à dire qu'il se contente du cœur, d'un culte purement abstrait et mental. Cf. Lév. p. 405, n. 5, et ajoutez aux citations de ladite note : Jér. VI, 20 ; Amos, V, 21 s. ; Ps. L, 8 s. ; *inf.* n. 5 et hapht. *E*, 15, note, etc... Un mot encore : si Dieu ne voulait plus d'encens ni de sacrifices, que n'ordonnait-il à Isaïe de renverser ses autels, comme Élie et Gédéon renversèrent ceux de Baal ?

(3) Ou isolément : L'encens (que vous m'offrez) m'est une abomination. Luzzatto blâme avec raison la construction prosodique, mais la siénne ne vaut guère mieux. L'*encens*, dans la terminologie des offrandes, n'est pas régi par הביא ; on le *pose*, ou le *fait fumer*, mais on ne le *présente* pas.

(4) עצרה, prop. réunion solennelle, cf. Lév. p. 303, n. 4. לא אוכל, expression *bifrons*, à relation double ou indécise. On se rendra compte de la construction, telle au moins que l'entendent les prosodistes, par le mot-à-mot suivant : « Néoménie, sabbat, etc., je ne puis souffrir (ces choses où je vois) און ועצרה, l'hypocrisie *ou* la méchanceté à côté de la démonstration religieuse. » — Malgré leur précision et leur énergie, cette peinture et les suivantes ne permettent nullement de déterminer l'époque du

point. 12. Vous qui venez vous présenter (4) devant moi, qui vous a demandé (2) de fouler mes parvis? 13. Cessez d'y apporter l'oblation hypocrite, dont le parfum me fait horreur (5); néoménie, sabbat, convocation religieuse, — je ne puis souffrir l'iniquité s'associant à la fête (6)! 14. Oui, vos néoménies et vos solennités, mon âme les abhorre; elles me sont devenues importunes, je suis las de *les* tolérer. 15. Levez les mains (5) *vers moi*, — je fermerai les yeux; épuisez-vous en prières (6), — j'y serai sourd : vos mains sont pleines de sang (7)!... 16. Lavez-vous *d'abord* (8), purifiez-vous! Otez de devant mes yeux vos actions mauvaises, cessez de mal faire, * 17. Apprenez à bien faire (9)! Appliquez-vous

présent discours, et le silence de l'histoire favorise, au besoin, tous les systèmes. Parmi les règnes contemporains d'Isaïe, il n'en est pas un si mauvais où les Israélites n'aient pu fréquenter le temple, pas un si louable où ils n'aient pu le faire hypocritement, associer même ou alterner le culte mosaïque avec celui des idoles, et *claoher*, comme du temps d'Achab, *entre les deux partis* (I R. XVIII, 21).

(5-6) Litt. « Et lorsque (*ou* si) vous étendez vos mains...; même lorsque (*ou* si) vous multipliez la prière, etc. » Ainsi on ne voit pas clairement s'il s'agit de prières normales et régulières, ou accidentelles et de circonstance, ayant pour but de demander un terme aux malheurs précédemment décrits. Ce qui est plus sûr, c'est qu'il n'est pas question de la prière *publique*, dont l'institution paraît être postérieure à l'exil de Babylone. Quoi qu'il en soit, la prière n'est pas mieux traitée ici que ne l'étaient tout à l'heure les rites cérémoniels; d'où il suit, remarque finement Luzzatto à l'adresse des rationalistes, que ce que blâme le prophète, ce n'est pas le sacrifice en lui-même, mais les dispositions qui l'accompagnent et sa contradiction flagrante avec la conduite.

(7) דמים, pluriel, indique généralement criminalité, spécialement l'effusion du sang humain; *V.* Ex. p. 211, n. 9, etc., et cf. *inf.* 21. Il est remarquable que ce même mot, dans l'idiome talmudique, signifie *argent* ou mieux *valeur pécuniaire;* probablement de דמה, ressembler, équivaloir. Cf. *Aroûkh* de R. Nathan, v° דם 2. — On peut rapprocher de cette éloquente sortie l'expression proverbiale du Talmud : טוכל וזרק נ״לו, cf. *Taanith*, 16 *a*, etc. L'image est différente, la pensée est la même.

(8) Allusion à la métaphore qui précède. — Selon Gesenius et Hitzig, הוכו serait le niph'al de זכך; c'est une erreur. Le mot étant barytone ne peut venir que de זכה, et au hithpaël; ce qui s'accorde parfaitement avec la circonstance.

(9) חדלו הרע — למדו היטב : ces quatre mots forment un rapprochement plein de sens. Pour apprendre le bien, il faut d'abord désapprendre le mal. Le repentir du vice est le commencement de la vertu. Si ce n'est pas là la pensée des prosodistes, c'est assurément celle d'Isaïe.

חָמוּץ שִׁפְטוּ יָתוֹם רִיבוּ אַלְמָנָה: 18 לְכוּ־נָא וְנִוָּכְחָה
יֹאמַר יְהוָה אִם־יִהְיוּ חֲטָאֵיכֶם כַּשָּׁנִים כַּשֶּׁלֶג יַלְבִּינוּ
אִם־יַאְדִּימוּ כַתּוֹלָע כַּצֶּמֶר יִהְיוּ: 19 אִם־תֹּאבוּ וּשְׁמַעְתֶּם
טוּב הָאָרֶץ תֹּאכֵלוּ: 20 וְאִם־תְּמָאֲנוּ וּמְרִיתֶם חֶרֶב
תֹּאכְלוּ כִּי פִי יְהוָה דִּבֵּר: 21 אֵיכָה הָיְתָה לְזוֹנָה קִרְיָה
נֶאֱמָנָה מָלְאָתִי מִשְׁפָּט צֶדֶק יָלִין בָּהּ וְעַתָּה מְרַצְּחִים:
22 כַּסְפֵךְ הָיָה לְסִיגִים סָבְאֵךְ מָהוּל בַּמָּיִם: 23 שָׂרַיִךְ

V. 21. משפט, כ״מ בזקף, ע׳ רש״ל — V. 22. לסיגים, כ״מ לסגים

(¹) Selon d'autres, au contraire : « Dirigez (corrigez) l'*oppresseur*. » Le parallélisme, le contexte et la langue sont plus favorables à notre version. — « Les juges », juges dignes de ce nom, c.-à-d. équitables. Cf. *inf.* 23; Ps. x, 18, etc. *Voy.* aussi la Section correspondante, 1, 16, 17.

(²) Verbe difficile dans le texte et diversement interprété, ainsi que toute la phrase. Nous adoptons, comme la plus rationnelle, la version de Saadyah, fort prônée par feu Rapoport et que Luzzatto reproduit par réminiscence sans doute, puisqu'il la donne comme sienne. Il n'y a qu'une différence d'analyse : Luzzatto tire נוכחה directement et régulièrement de יכח (cf. Gen. xx, 16 et Job, xxiii, 7), tandis que Saadyah le rapporte à נכח (dérivé lui-même, selon plusieurs, de יכח), *vis-à-vis*; ainsi : « Venons mutuellement à notre rencontre, rapprochons-nous. » Ainsi, Dieu nous propose un *retour* mutuel, dont nous devons nécessairement faire les avances, puisque c'est nous qui l'avons quitté (*sup.* 2, 4). C'est une invitation tout amicale, et qui aura pour conséquence, si nous y obtempérons, la suite de la phrase. Cette belle exégèse, justifiée entre autres par l'emploi de l'obsécratif נא, a pour elle encore deux autorités: Raschi, dans sa seconde glose; et la Synagogue, qui fait une touchante application de ce verset dans les prières pénitentielles dites *Selichôth*.

(³) תולע, comme souvent πορφυρα, *purpura* et *écarlate*, nous paraît signifier, non la couleur même, mais la laine qui en est teinte; צמר, qui lui fait antithèse, désigne donc naturellement la laine non teinte. C'est pour cela que le prophète n'a pas jugé nécessaire d'attribuer une épithète à ce dernier nom. Quant au choix des deux couleurs, il s'explique de soi. Le blanc a toujours symbolisé l'innocence, et c'est à lui que la *candeur* doit son nom; le rouge, au contraire, représente bien le péché, soit par sa crudité et son éclat insolent, soit comme teinture, c.-à-d. chose artificielle et fausse (*Nec varios discet* MENTIRI *lana colores*, Virg.), ou enfin, dans l'espèce, comme allusion au *sang* répandu (v. 15). — Autrefois, le jour de Kippour, d'après une tradition talmudique qui invoque le présent verset, on attachait une bande de laine rouge à la tête des boucs expiatoires, et cette bande, en blanchissant à un moment donné, annonçait au peuple le pardon céleste.

à la justice, rendez le bonheur aux opprimés [1], soyez les juges de l'orphelin, les champions de la veuve. 18. Oh! venez, réconcilions-nous [2], dit l'Éternel! Vos péchés fussent-ils comme le cramoisi, ils peuvent devenir blancs comme neige; éclatants comme la pourpre, ils se transformeront en *blanche* laine [3]. 19. Si vous êtes dociles, si vous m'écoutez, vous jouirez des délices de la terre; 20. Que si vous refusez et désobéissez, vous serez dévorés [4] par le glaive, — c'est la bouche de l'Éternel qui le déclare... 21. Comment est-elle devenue une prostituée [5], la Cité fidèle! *Jadis* pleine de droiture, c'était l'asile de la vertu, — aujourd'hui des sicaires *l'habitent!* 22. Ton argent s'est changé en scories; ton vin généreux est frelaté [6]. 23. Tes

V. Mischn. *Yômâ*, IV, 2, VI, 8, et cf. Nomb. p. 261, n. 6. Reste à savoir si les paroles d'Isaïe font allusion à ce miracle, ou si la tradition n'a d'autre origine que ces paroles mêmes.

(1) Au lieu de *manger* (תאכלו, v. 19), vous serez *mangés* vous-mêmes; cf. Deut. XXXI, 17, etc. C'est une véritable antithèse, et non, comme on l'a cru, une simple paronomasie. — Le « glaive », comme on sait, signifie la guerre; et l'on peut conclure de cette menace que les Israélites, à l'époque *où* parle Isaïe ou à celle *dont* il parle, n'avaient pas encore été victimes du fléau en question, au moins sur une grande échelle, malgré la sombre peinture des vv. 5 et suivants.

(5) *Prostituée* aux idoles, selon l'opinion commune et l'usage biblique de ce terme; — selon Luzzatto, aux vices individuels et aux iniquités sociales, qui sont également considérés par la Bible comme des infidélités faites au Seigneur. Opinion spécieuse, mais insuffisamment justifiée. De fait, la majeure partie de ce discours ne roule pas sur l'idolâtrie; mais qu'il s'en taise absolument, il y a quelque témérité à le soutenir. Quoi qu'en dise l'éminent exégète, il est difficile de ne pas voir des allusions de cette nature dans les premières phrases de ce discours et surtout dans celles qui le terminent (hors de la haphtârah). Au surplus, d'après ce que nous avons dit v. 13, n. 4, les pratiques de l'idolâtrie ont pu fort bien s'allier avec le culte défiguré du mosaïsme, soit dans les mêmes individus, soit au moins sous un même règne.

(6) Ces deux hémistiches, mal compris par les Septante, Raschi, Qimchi et autres, sont des métaphores expliquées par ce qui précède et ce qui suit, et d'ailleurs assez transparentes. De plus, le premier est hyperbolique, témoin le v. 25, et signifie: Ton argent est tellement rempli d'alliage, qu'il semble entièrement transformé en métal impur. — מהול במים, propr. *mêlé* d'eau, verbe qui peut-être dérive de l'hébreu. Plusieurs voient dans ce dernier une « circoncision » du vin par l'eau; hypothèse bizarre, fondée sur un mauvais hébreu et sur des analogies imparfaites. *V.* Schultens, Gesenius, etc., combattus par Hitzig. Ce dernier admet avec raison qu'on peut *baptiser* le vin, non le circoncire; mais sa version

סָרִרִים וְחַבְרֵי גַנָּבִים כֻּלּוֹ אֹהֵב שֹׁחַד וְרֹדֵף שִׁלְמֹנִים
יָתוֹם לֹא יִשְׁפֹּטוּ וְרִיב אַלְמָנָה לֹא־יָבוֹא אֵלֵיהֶם: 24 לָכֵן
נְאֻם הָאָדוֹן יְהוָה צְבָאוֹת אֲבִיר יִשְׂרָאֵל הוֹי אֶנָּחֵם
מִצָּרַי וְאִנָּקְמָה מֵאֹיְבָי: 25 וְאָשִׁיבָה יָדִי עָלַיִךְ וְאֶצְרֹף
כַּבֹּר סִיגַיִךְ וְאָסִירָה כָּל־בְּדִילָיִךְ: 26 וְאָשִׁיבָה שֹׁפְטַיִךְ
כְּבָרִאשֹׁנָה וְיֹעֲצַיִךְ כְּבַתְּחִלָּה אַחֲרֵי־כֵן יִקָּרֵא לָךְ עִיר
הַצֶּדֶק קִרְיָה נֶאֱמָנָה: 27 צִיּוֹן בְּמִשְׁפָּט תִּפָּדֶה וְשָׁבֶיהָ
בִּצְדָקָה:

ב. הפטרת ואתחנן

(ישעיה מ׳, ל׳ עד כ״ו)

1 נַחֲמוּ נַחֲמוּ עַמִּי יֹאמַר אֱלֹהֵיכֶם: 2 דַּבְּרוּ עַל־לֵב

V. 23. סררים, כ״ל מ״ו — V. 25. סיגיך, כ״ל סגיך
V. 26. שפטיך, בכ״ל לין הש׳ דגוש

(*châtré, émasculé, énervé*), pour être plus logique, n'est pas moins arbitraire. Jusqu'à plus ample informé, nous nous en tenons à la vieille exégèse.

(1) « Tes préposés sont opposants », écrit M. Cahen, qui, avec plusieurs exégètes, croit voir un jeu de mots dans l'original. Ce qui est sûr, c'est que le sien est deux fois mauvais. — « Complices de voleurs » en ce qu'ils se laissent corrompre par eux pour leur assurer l'impunité, comme on va le dire. Car les « chefs » en question, שריך, ne sont autres que les dépositaires de l'autorité publique, princes, magistrats de police ou juges.

(2) « Le Puissant d'Israël », c.-à-d. son protecteur, qui veille et sur les intérêts des petits et sur la moralité des grands.

(3) L'anthropomorphisme est conséquent : si Dieu considère les impies ou les scélérats comme ses ennemis, leur châtiment est censé pour lui une « consolation » et une « vengeance. » De plus, le parallélisme de ces deux termes, נחם et נקם, est presque une révélation étymologique : נקם, c'est נחם renforcé, comme la *vengeance* est une *consolation* énergique du préjudice éprouvé. L'idée commune est celle de *compensation*, plus ou moins légitime, bien entendu. Cf. Gen. p. 41, n. 7.

(4) Au féminin dans le texte; s'adresse à la « Cité » du v. 21 (cf. 26), c.-à-d. à Jérusalem ou, si on l'aime mieux, au pays entier. — Communément : « contre toi », ce qui n'est pas prouvé ; mais quand même le littéral serait tel, ce *contre* serait en définitive un *pour*, comme le sont toujours les œuvres de Dieu, et comme la suite l'indique assez. Quant au terme « de

chefs sont dissolus [1], sont des complices de voleurs ; tous aiment la séduction et pourchassent les dons corrupteurs ; à l'orphelin ils ne font pas justice, et le procès de la veuve n'arrive pas devant eux. 24. Eh bien ! voici la parole du Maître, de l'Éternel-Tsebhaoth, arbitre d'Israël [2] : — Oh ! j'aurai satisfaction de mes ennemis [3], je prendrai ma revanche sur mes adversaires ! 25. De nouveau je mettrai la main sur toi [4], j'éliminerai tes scories comme fait l'alcali [5], et je te purgerai de toute ton écume. * 26. Je ferai redevenir tes juges comme jadis, tes conseillers comme autrefois [6] ; — alors on t'appellera Ville de justice, Cité fidèle. * 27. *Oui !* Sion sera sauvée par la justice, et ses pénitents [7] par la vertu !

---

* II. Haphtârah de la Section Vâethchannan' [8] .*

Isaïe, XL, 1-26.

1. Consolez, consolez mon peuple ! — dira votre Dieu [9].
2. Parlez au cœur de Jérusalem, et annoncez-lui que son

nouveau », nous l'expliquons ainsi : Les vv. 5 et 6 nous ont appris que Dieu est, pour ainsi dire, à bout de punitions ; Sion seule est restée intacte (8 et 9). Eh bien ! à son tour elle sera frappée pour son bien, débarrassée de ses éléments impurs, et ainsi le salut lui sera assuré (26, 27). Il n'est donc pas nécessaire de modifier ici l'acception habituelle de השיב.

(5) « J'affinerai tes scories comme l'alcali *ou* la potasse », pour J'affinerai tes impuretés comme l'alcali affine les scories ; de plus, ce ne sont pas les scories qu'on affine, mais le métal précieux qu'elles déshonorent. Il y a donc là une double, mais légère impropriété. On remarquera l'heureux choix de בר, qui signifie aussi *pureté, innocence,* et qui renferme ainsi l'application dans la métaphore même.

(6) Dieu n'établira pas de nouveaux juges, ni ne rétablira les anciens ; ce sont là autant de contre-sens. Seulement, avertis par l'exemple qu'il va faire, les magistrats de l'avenir seront équitables comme l'avaient été ceux des premiers temps (*Discite justitiam moniti, et non temnere divos,* Virg.) ; alors le peuple aussi reviendra à la vertu, à la pratique sincère du mosaïsme, et Jérusalem méritera de nouveau son nom primitif (v. 21). — Comparez Sect. corresp., *l. c.*

(7) *Al.* ses rapatriés (de l'exil). Selon Luzzatto, ויושביה = ושביה *ses habitants ;* opinion qui n'est guère plus vraisemblable et qui, dans tous les cas, n'a pas été celle des liturgistes, dont l'intention ici est évidente.— Dans la lecture synagogale, ce verset est répété à haute voix par les fidèles.

(8) Correspond toujours au sabbat qui suit le jeûne d'Ab, et commence la série des haphtârôth dites *de la consolation. V.* Hapht. I, note initiale.

(9) Isaïe s'adresse ici probablement aux prophètes de l'avenir et fait

יְרוּשָׁלִַם וְקִרְאוּ אֵלֶיהָ כִּי מָלְאָה צְבָאָהּ כִּי נִרְצָה עֲוֹנָהּ
כִּי לָקְחָה מִיַּד יְהוָה כִּפְלַיִם בְּכָל־חַטֹּאתֶיהָ׃ 3 קוֹל קוֹרֵא
בַּמִּדְבָּר פַּנּוּ דֶּרֶךְ יְהוָה יַשְּׁרוּ בָּעֲרָבָה מְסִלָּה לֵאלֹהֵינוּ׃
4 כָּל־גַּיְא יִנָּשֵׂא וְכָל־הַר וְגִבְעָה יִשְׁפָּלוּ וְהָיָה הֶעָקֹב
לְמִישׁוֹר וְהָרְכָסִים לְבִקְעָה׃ 5 וְנִגְלָה כְּבוֹד יְהוָה וְרָאוּ
כָל־בָּשָׂר יַחְדָּו כִּי פִי יְהוָה דִּבֵּר׃ 6 קוֹל אֹמֵר קְרָא וְאָמַר
מָה אֶקְרָא כָּל־הַבָּשָׂר חָצִיר וְכָל־חַסְדּוֹ כְּצִיץ הַשָּׂדֶה׃

allusion à l'époque de la rédemption, soit temporaire après l'exil de Babylone, soit définitive sous le Messie. נחמו pourrait aussi être au qal (quoique d'ailleurs inusité) : « Consolez-vous, ô mon peuple ! puis (v. 2) consolez Jérusalem » votre mère, qui pleure votre absence et vous croit perdus sans retour. — On sait qu'Ibn-Ezra et nombre d'écrivains modernes contestent l'authenticité de ce chapitre et des suivants, jusqu'à la fin du recueil, et en attribuent la paternité à quelque prophète postérieur, qu'on est convenu d'appeler le *second Isaïe*, le *Pseudo-Isaïe*, etc. Hypothèse boiteuse; car si elle explique, humainement, les prédictions relatives à l'époque de Cyrus, elle n'ôte rien de leur merveilleux à celles qui concernent l'époque messianique : or, plusieurs ont manifestement ce caractère. Du reste, cette opinion a trouvé de puissants contradicteurs dans Jahn, Scholz, Luzzatto (*Kérem chémed*, VII, pp. 225 s.), etc., dont les arguments sont assez solides pour obliger le critique sincère de suspendre son jugement, et permettre à l'Israélite orthodoxe de persévérer dans le sien.

(1) צבא, propr. corvée, service militaire *ou* sa durée, se prend élégamment, au figuré, pour l'exil ou pour la vie humaine (Job, VII, 1, XIV, 14, etc.), considérés comme une *prestation* que l'Israélite doit au Dieu qu'il a offensé, ou que l'homme doit au Dieu qui l'a créé. Le *malitia* de la Vulgate est assez étrange, et l'on a proposé avec raison de lire *militia*. — מלאה, d'après son emploi ordinaire en pareil cas et le parallélisme de נרצה, paraît être intransitif ; d'où il suit que צבא, par exception, est ici féminin.

(2) Ou *parce qu'*elle a reçu... Dieu fait souvent surabonder la grâce, jamais le châtiment. Il y a sans doute ici une hyperbole poétique, équivalant à : « Les crimes de Jérusalem sont amplement, suffisamment réparés. » *V.* aussi Luzzatto. Plusieurs, du reste, traduisent en bonne part : Elle a reçu (= elle recevra) de Dieu double faveur en échange de ses expiations, *ou* malgré toutes ses fautes. Pour la première version, cf. Jér. XVI, 18 ; pour la seconde, Is. LXI, 7 et Zakh. IX, 12. — Bien que כפל signifie déjà *doubler*, la forme duelle n'y ajoute rien, pas plus qu'elle n'ajoute à שְׁנַיִם, dont la racine indique déjà répétition, ni à שתי ידים, pléonasme consacré.

labeur est accompli [1], que son crime est expié, — qu'elle a reçu [2], de la main du Seigneur, double peine pour ses fautes. 3. Une voix proclame : « Déblayez, dans le désert [3], la route de l'Éternel ; nivelez, dans la solitude, une chaussée pour notre Dieu ! 4. Toute vallée sera exhaussée [4], toute montagne et toute colline abaissées ; le versant deviendra une surface unie, la chaîne de montagnes une plaine ; 5. Et la gloire du Seigneur se manifestera, et toute chair *en* sera témoin, *tous* ensemble [5] ! — c'est la bouche de l'Éternel qui le déclare. » 6. Une voix dira [6] : « Proclame ! » Et l'on répondra : « Que proclamerai-je ? » — « Que toute chair n'est que verdure, toute affection humaine que fleur des champs [7]. 7. La verdure se dessèche, la

(3) Qui sépare la Babylonie de la Palestine ; peut s'entendre aussi figurément, et de plusieurs manières. Quoi qu'il en soit, l'accent tonique, le parallélisme et le bon sens rapportent visiblement במדבר à ce qui suit et non à ce qui précède. Le fameux *Vox clamantis in deserto,* tant exploité par les Évangiles et par la prédication chrétienne, repose donc sur un contre-sens. Cf. *inf.* 6.

(4) *Ou* que toute vallée soit etc.; mais le parallélisme de והיה indique plutôt un futur. (*Luzz.*) Toutefois, ce n'est pas une raison pour mettre ce verset dans une autre bouche que l'appel précédent, quoi qu'en dise ce commentateur. Quant à l'application, elle nous paraît comporter également le sens propre et l'allégorie. — גיא, adouci pour גֵּיָא (*V.* Qimchi, *Mikhlôl,* f. 202, éd. Fürth), propr. plaine basse, bas-fond. Le *yod* est quiescent comme l'*aleph,* et il faut prononcer *ghé.* Ce mot est à גַּיָא ce que son dérivé γη est à γαια.

(5) Communément et selon l'accent tonique : « toute chair sera témoin... QUE c'est la bouche etc. » Nous préférons l'exégèse de Luzzatto (cf. Ostervald, Hitzig, Scholz), mais nous ne croyons pas aux scrupules qu'il prête aux prosodistes. וראו, ayant pour complément non pas *Dieu* lui-même, mais sa *gloire,* n'a jamais pu effaroucher personne ; l'expression est fréquente dans la Bible, et l'on songe si peu à la gazer que c'est par elle, au contraire, que les targoumistes gazent maint anthropomorphisme (יקרא דה' pour ה'). Les prosodistes auraient-ils été moins hardis que la Synagogue, qui dit dans une de ses prières : « Nous verrons Dieu face à face... », et qui, à ce sujet, invoque précisément le présent passage et un autre semblable (Is. LII, 8) ? Il y a donc là, si l'on veut, un contre-sens, mais nullement prémédité.

(6) La voix de Dieu, au prophète de l'avenir (v. 1). De là la 3e personne ואמר, parfaitement régulière, et prise à tort (Sept., Vulg., etc.) pour une 1re personne. Lœwenstein explique ואמר מה אקרא : « Elle dit même ce que je dois proclamer », ſpricht auch was ich rufen ſoll. Redondance froide et prosaïque, indigne d'Isaïe et même d'un pseudo-Isaïe !

(7) Dieu seul et ses promesses sont immuables, son appui seul est sûr :

7 יָבֵשׁ חָצִיר נָבֵל צִיץ כִּי רוּחַ יְהוָה נָשְׁבָה בּוֹ אָכֵן חָצִיר
הָעָם׃ 8 יָבֵשׁ חָצִיר נָבֵל צִיץ וּדְבַר אֱלֹהֵינוּ יָקוּם לְעוֹלָם׃
9 עַל הַר־גָּבֹהַּ עֲלִי־לָךְ מְבַשֶּׂרֶת צִיּוֹן הָרִימִי בַכֹּחַ קוֹלֵךְ
מְבַשֶּׂרֶת יְרוּשָׁלִַם הָרִימִי אַל־תִּירָאִי אִמְרִי לְעָרֵי יְהוּדָה
הִנֵּה אֱלֹהֵיכֶם׃ 10 הִנֵּה אֲדֹנָי יְהוִה בְּחָזָק יָבוֹא וּזְרֹעוֹ
מֹשֵׁלָה־לּוֹ הִנֵּה שְׂכָרוֹ אִתּוֹ וּפְעֻלָּתוֹ לְפָנָיו׃ 11 כְּרֹעֶה
עֶדְרוֹ יִרְעֶה בִּזְרֹעוֹ יְקַבֵּץ טְלָאִים וּבְחֵיקוֹ יִשָּׂא עָלוֹת
יְנַהֵל׃ 12 מִי־מָדַד בְּשָׁעֳלוֹ מַיִם וְשָׁמַיִם בַּזֶּרֶת תִּכֵּן וְכָל
בַּשְּׁלִשׁ עֲפַר הָאָרֶץ וְשָׁקַל בַּפֶּלֶס הָרִים וּגְבָעוֹת בְּמֹאזְנָיִם׃

Vv. 7 et 8. נבל, כ״מ נבל, ע׳ הערתנו — V. 7. כ״מ אכן חציר
V. 10. לו, גי׳ רל״ק ורוו״ה כלי דגש, ע׳ הערתנו׳

idée sous-entendue, interrompue par le prophète, mais que formulera le v. 8.

(1) Le vent, et, dans l'application figurée, la vindicte céleste. — נבל, dans ce verset et le suivant, est mal accentué par la plupart des éditions : le ב doit porter un simple *ga'yd*, le *mérekha* n'a rien à y faire. *V.* Nomb. p. 239, n. 4, etc.

(2) Le peuple israélite, désormais sans espoir, humainement parlant : cf. Ez. XXXVII, 11. Avec Heidenheim et d'après un ancien manuscrit, nous plaçons le *tippecha* sous אכן. — Koppe et Hitzig voient dans cette incise une interpolation ; procédé expéditif, trop familier aux rationalistes. Une phrase les gêne, ils la suppriment : c'est plus tôt fait que de l'approfondir. Et ces messieurs appellent cela de la critique ! Si on les laissait faire, la Bible serait bientôt traitée comme le fut Rome par les Vandales — שממה כמהפכת זרים — ou l'*homme entre deux âges* par ses maîtresses — קרח מכאן ומכאן (*B. qamm.* 60 *b*).

(3) Envoyée *par* Sion ou *pour* Sion. « Messagère » au féminin, comme expression collective, cf. Hapht. I, 8. Lowth suppose que, dans l'antiquité, les bonnes nouvelles étaient transmises par des femmes, et cite à ce propos Ps. LXVIII, 12 ; conjecture et citation également suspectes, outre que, partout ailleurs, on trouve le masculin. Comp. entre autres *inf.* Hapht. V, v. 19. Nous aimons encore mieux, sans l'adopter, la version de Rosenmüller et de Lœwenstein, qui mettent les deux מבשרת à l'absolu et les noms propres au vocatif.

(4) « Dominant pour lui », c.-à-d. assurant sa domination. C'est à tort que Heidenheim supprime le daghesch de לו : ce mot est dans toutes les conditions du חתי מרחיק, comme בו du v. 7. — Le ב de בחזק, censé explétif, nous paraît employé comme dans כרע Ex. XXXII, 22, et dans בטוב Eccl. VII, 14. Cf. Noldius, note 745.

fleur se fane, quand l'haleine du Seigneur [4] a soufflé sur elle; or, la verdure c'est le peuple [2]... 8. La verdure s'est desséchée et la fleur s'est flétrie; mais la parole de notre Dieu subsiste à jamais! » 9. Gravis sur la plus haute montagne, messagère de Sion [3]; élève ta voix avec force, courrière de Jérusalem! Élève-*la* sans hésiter, dis aux villes de Juda: « Voici votre Dieu! » 10. Oui, le voici, Adonaï-Élohim, s'avançant en héros, avec son bras dominateur [4]; *il apporte* son salaire avec lui, et sa rémunération le devance. 11. Tel un pasteur dirige son troupeau [5], recueille les agneaux dans ses bras, *les* porte dans son sein, conduit avec ménagement leurs mères [6]... 12. Qui a mesuré les eaux avec la paume de sa main [7], arpenté les cieux à l'empan, et calculé, avec le triangle, la poussière de la terre; ou pesé au crochet [8] les montagnes, et les coteaux avec une

(5) Ou: Comme un berger, *Dieu* dirige (dirigera) son troupeau, etc. Ce dernier substantif et les suivants seraient alors, non des similitudes, mais de véritables métaphores.

(6) Litt. celles qui allaitent, les brebis laitières; cf. Gen. XXXIII, 13; *inf.* Hapht. III, v. 2, etc. Ce verset est une vive image de la sollicitude providentielle de Dieu pour les faibles en général, et pour les Israélites exilés en particulier: l'idée de leur retour transparaît visiblement sous chacun de ces verbes.

(7) Contexte des vv. 12 s.: « La puissance de Dieu est sans bornes, et l'univers entier l'atteste par la régularité de ses lois, par la merveilleuse proportion de toutes ses parties. Celui dont la puissance s'affirme ainsi pourra aisément, quand il lui plaira, mettre un terme à votre exil. » (*Raschi, Qimchi, Luzz.; V.* aussi l'éloquente paraphrase de Saadyah, *Émounôth,* Préamb. du l. VIII.) Après tous ces « qui », suppléez Parmi les hommes, ou plutôt Parmi les divinités qu'ils adorent. Ainsi expliqué, ce verset reste en harmonie avec ceux qui le suivent. On pourrait croire qu'il y a duplicité de sujet, et que le prophète oublie son idée première pour se livrer à une digression sur l'idolâtrie. Il n'en est rien, et le sens vrai est celui-ci: Israël, exilé chez les païens, est censé soumis aux idoles comme à leurs adorateurs (Deut. IV, 28, etc.); mais le Protecteur d'Israël est supérieur aux unes et aux autres, comme l'Être est supérieur au Néant. Cette dernière pensée est précisément celle des versets 15, 17 et 23, qui se rattachent ainsi logiquement au thème principal.

(8) Nommé plus ordinairement *peson* ou *romaine;* mais on sent bien qu'aucun de ces deux mots ne convenait ici. Quant à שלש, il est fort incertain. On pense l'éclaircir par Ps LXXX, 6; c'est résoudre une énigme par une autre. Le grec a ici δραχι, la Vulgate *tribus digitis.* et ils traduisent différemment dans les Psaumes. D'autres ont proposé *triental* (tiers de setier), *phalange* (tiers de doigt), etc. Nous penserions plutôt à שלשים, I Sam. XVIII, 6, sauf la différence de destination: on sait que les opérations

13 מִי־תִכֵּן אֶת־רוּחַ יְהוָה וְאִישׁ עֲצָתוֹ יוֹדִיעֶנּוּ׃ 14 אֶת־מִי
נוֹעָץ וַיְבִינֵהוּ וַיְלַמְּדֵהוּ בְּאֹרַח מִשְׁפָּט וַיְלַמְּדֵהוּ דַּעַת
וְדֶרֶךְ תְּבוּנוֹת יוֹדִיעֶנּוּ׃ 15 הֵן גּוֹיִם כְּמַר מִדְּלִי וּכְשַׁחַק
מֹאזְנַיִם נֶחְשָׁבוּ הֵן אִיִּים כַּדַּק יִטּוֹל׃ 16 וּלְבָנוֹן אֵין דֵּי
בָעֵר וְחַיָּתוֹ אֵין דֵּי עוֹלָה׃ 17 כָּל־הַגּוֹיִם כְּאַיִן נֶגְדּוֹ מֵאֶפֶס
וָתֹהוּ נֶחְשְׁבוּ־לוֹ׃ 18 וְאֶל־מִי תְּדַמְּיוּן אֵל וּמַה־דְּמוּת
תַּעַרְכוּ־לוֹ׃ 19 הַפֶּסֶל נָסַךְ חָרָשׁ וְצֹרֵף בַּזָּהָב יְרַקְּעֶנּוּ
וּרְתֻקוֹת כֶּסֶף צוֹרֵף׃ 20 הַמְסֻכָּן תְּרוּמָה עֵץ לֹא־יִרְקַב

V. 13. כ״מ תכן את־רוח, ע׳ הערתנו — V. 15. נחשבו, כ״מ נחשבו
V. 19. ורתקות, בכ״מ ק רפה

trigonométriques sont un des principaux éléments de la géodésie. — Le sens de ce verset, révélé clairement par la suite, n'est pas, comme il semble, « Qui *peut* mesurer, peser, etc. », idée fréquente dans les derniers chapitres de Job, mais : Qui *a* calculé *d'avance* les proportions de l'univers quand il s'est agi de le créer, et qui les a révélées à Dieu ?

(1) תכן, propr. dresser *ou* redresser, régler, déterminer ; sens peu différent, comme on voit, de celui où le même mot vient d'être employé. Il a, quoi qu'en dise Luzzatto, beaucoup de rapport avec תקן, qui a prévalu dans l'hébreu de la décadence. Quant à l'accentuation, nous croyons, avec ce savant et Michaëlis, qu'il faut remplacer *mêrekha tippecha* par *tippecha mounach*, comme portent deux manuscrits.

(2) Ibn-Ezra construit : Et (qui est) l'homme à qui (Dieu) fait *ou* a fait connaître son dessein ? Bien préférable est la construction prosodique : (Qui est) l'homme de son conseil, qui l'a instruit, qui lui a fait savoir (ce qu'il devait faire) ? Au lieu de cette dernière ellipse, on peut aussi, même dans le système des accents, faire de עצתו un mot *bifrons*, un complément à deux fins.

(3) תבונות, pluriel emphatique, fréquent dans les noms abstraits, surtout ceux de cette nature, comme חכמות, מועצות, מרמות ; cf. Ps. XLIX, 4, etc.

(4) Ou qui tombe « d'un seau », sans en diminuer sensiblement le poids ou le contenu. מר, de מרר, couler, *stillare*, d'où aussi מר, myrrhe. — La plupart des anciennes versions, ainsi que Saadyah (*Émoun.* l. c. et trad. ar. d'Isaïe), expliquent Trait de balance, *momentum*. Exégèse sans base et comparaison bizarre.

(5) Où les Israélites sont exilés et disséminés. Dieu se rit de leur nombre comme de leur puissance. Ces איים, pays maritimes ou d'outre-mer, îles, archipels, figurent souvent, dans la Bible, comme lieux de notre exil, et c'est évidemment à ce point de vue qu'on les mentionne ici.

(6) Litt. à faire brûler, à fournir des combustibles. Le *Liban*, pour ses

balance ? 13. Qui a dirigé [1] la pensée de l'Éternel, et quel conseiller lui communiqua ses vues [2] ? 14. Qui a-t-il consulté pour s'éclairer, pour apprendre le juste chemin ? qui lui a donné des leçons de sagesse, ou révélé la voie de l'intelligence [3] ? 15. Certes ! les nations, à ses yeux, sont comme la goutte *suspendue* au seau [4], et comme la poussière dans une balance ; les plages lointaines [5], il les ballotterait comme des atomes. 16. Ni le Liban ne suffirait à alimenter *son autel* [6], ni son gibier à le fournir d'holocaustes. 17. Toutes les nations sont comme rien devant lui ; elles valent, pour lui, moins que le néant [7] et le vide. * 18. A qui donc pourriez-vous comparer Dieu ? et quelle image lui assimilerait-on [8] ? * 19. Une statue est coulée par le fondeur [9], plaquée d'or par l'orfèvre, qui y ajoute des garnitures d'argent. * 20. Quant au pauvre [10], il choisit pour offrande un bois incorruptible, *puis* s'en va chercher

cèdres; métonymie.—Il y a peut-être une intention dans le singulier עולה : Quand on réunirait tous les animaux du Liban (freilich nach unmosaischem Ritus, remarque Hitzig), il n'y aurait pas de quoi faire un seul holocauste digne d'un tel Dieu. Cette pensée est bien belle, mais il faut remarquer qu'elle dérange un peu la liaison des vv. 15 et 17.

(7) Le מ indique d'ordinaire un comparatif de supériorité ; ainsi, litt. *plus* (nulles) que le néant. On peut encore expliquer : sont considérées par lui (comme faites) de néant, (composées) de vanité. Cf. Is. XLI, 24 ; Ps. LXII, 10. Dans les trois passages, dit Luzzatto, l'acception du מ est singulière et douteuse. Douteuse, oui ; singulière, non. — Racine a traduit le premier hémistiche :

Il voit comme un néant tout l'univers ensemble.

(8) Puisque l'univers entier, comparé à Dieu, est moins que rien, on ne peut ni assimiler Dieu à aucune créature, c.-à-d. le *matérialiser*, ni assimiler une créature à Dieu, c.-à-d. la *diviniser*. Ce verset proscrit donc à la fois et le polythéisme, et le monothéisme mal compris.

(9) פסל, nous l'avons dit plus d'une fois, désigne proprement une image *taillée, sculptée;* il ne peut donc s'appliquer que par catachrèse à une idole de *métal*, matière qu'indique naturellement le verbe נסך, *fondre*. On peut citer d'autres exemples de cette extension, comme Is. XLIV, 10, et la fameuse « idole de Michée », Jug. XVII, etc. Plusieurs cependant traduisent ici נסך par *couvrir*, revêtir, cf. Is. XXX, 22 ; mais cette idée nous semble faire double emploi avec la suite.— Luzzatto lit הַפֶּסֶל, comme faisant suite à la question précédente : « Est-ce une statue... ? » Correction peu nécessaire et même peu plausible, à en juger par le parallélisme du verset suivant, dont la forme est descriptive et énonciative, non interrogative.

(10) Litt. *l'appauvri*, qui n'a pas le moyen de faire une idole de métal.

יִבְחָר חָרָשׁ חָכָם יְבַקְּשׁ־לוֹ לְהָכִין פֶּסֶל לֹא יִמּוֹט :
24 הֲלוֹא תֵדְעוּ הֲלוֹא תִשְׁמְעוּ הֲלוֹא הֻגַּד מֵרֹאשׁ לָכֶם
הֲלוֹא הֲבִינוֹתֶם מוֹסְדוֹת הָאָרֶץ : 22 הַיֹּשֵׁב עַל־חוּג
הָאָרֶץ וְיֹשְׁבֶיהָ כַּחֲגָבִים הַנּוֹטֶה כַדֹּק שָׁמַיִם וַיִּמְתָּחֵם
כָּאֹהֶל לָשָׁבֶת : 23 הַנּוֹתֵן רוֹזְנִים לְאַיִן שֹׁפְטֵי אֶרֶץ כַּתֹּהוּ
עָשָׂה : 24 אַף בַּל־נִטָּעוּ אַף בַּל־זֹרְעוּ אַף בַּל־שֹׁרֶשׁ בָּאָרֶץ
גִּזְעָם וְגַם־נָשַׁף בָּהֶם וַיִּבָּשׁוּ וּסְעָרָה כַּקַּשׁ תִּשָּׂאֵם :
25 וְאֶל־מִי תְדַמְּיוּנִי וְאֶשְׁוֶה יֹאמַר קָדוֹשׁ : 26 שְׂאוּ־מָרוֹם

V. 24. וגם־, כ״ל וגם

תרומה, ce qu'on *prélève* sur ses biens dans un but religieux. La liaison de ce mot avec המסכן est si dure et si incorrecte, sa relation avec יבחר si naturelle, qu'on nous pardonnera sans doute d'avoir dérogé quelque peu à l'accentuation. Du reste, la forme מסכן, qui ne se trouve qu'ici, est diversement interprétée, et nous en garantissons plutôt la construction que le sens.

(1) On dirait que l'orateur s'arrête à moitié chemin de sa pensée ou de son argument, et la tirade analogue du ch. XLIV (Haphtt. I du Lévit., 18 s.) semble plus pleine et plus nourrie. S'il y a ici une lacune — ce qu'on peut affirmer et nier avec un droit égal — notre manière de rendre le verset suivant l'a, ce nous semble, singulièrement atténuée.

(2) מוסדות a un sens abstrait ou concret, selon qu'il fait allusion à la création ou au Créateur. Ce dernier sens est d'autant plus vraisemblable, que les versets suivants n'ont pas de verbe principal et paraissent dépendre de celui-ci par voie d'apposition. Contexte : « Si vous ne savez pas comprendre l'inanité des idoles, considérées en elles-mêmes, n'auriez-vous pas dû la juger d'avance par la notion d'un Dieu unique et tout-puissant, cause nécessaire de l'univers; notion répandue par la révélation juive (הגד מראש), et qui s'impose même à votre conscience (הבינותם) ? » Ainsi, la césure naturelle de ce verset, mal compris, selon nous, par les prosodistes, se trouve à תשמעו, comme l'indique bien la différence des verbes, les premiers au futur, les autres au passé. Il s'entend, du reste, que cette apostrophe ne s'adresse pas aux Israélites, mais aux Gentils qui les oppriment; nous avons déjà dit (12, n. 7) quelle en est la portée, et l'on aurait tort de n'y voir qu'une belle digression.

(3) Au ciel. D'autres expliquent חוג par l'*orbe* de la terre elle-même, ce qui prouverait que sa sphéricité était déjà connue de nos pères ou du moins des prophètes; mais alors על signifierait *au-dessus*, acception peu ordinaire. Cf. Prov. VIII, 27.

un ouvrier habile, pour confectionner une idole qui ne périsse point [4]..... * 21. Et vous ne savez pas *conclure!* et vous ne comprenez pas !... Est-ce qu'on ne vous l'a pas raconté depuis longtemps? est-ce que vous ne connaissez pas la Cause première du monde [2]? 22. Celui qui siége sur le dôme de la terre [3], dont les habitants *sont pour lui* comme des sauterelles [4]; Celui qui déroule les cieux comme une tenture, qui les déploie, comme un pavillon, pour *sa* résidence [5]; 23. Celui qui compte pour rien [6] les puissants, qui traite comme néant les arbitres du monde! 24. A peine s'ils peuvent s'implanter [7], à peine germer, à peine enfoncer leurs racines dans le sol; car voilà qu'il souffle sur eux et ils se dessèchent, et un ouragan les emporte comme le chaume. * 25. A qui donc m'assimilerez-vous qui soit mon égal [8]? dit le *Dieu* saint. * 26. Levez les yeux là-

(4) Sens matériel: Dieu est si loin des hommes, qu'ils lui apparaissent comme de chétifs insectes. Cette comparaison nous fait encore trop d'honneur, puisque la distance est incommensurable. Cf. Nomb. XIII, 33, et *ib.* n. 2.

(5) כָּאהֹל pour כְּאֹהֶל, à cause du voisinage de l'accent disjonctif. — Il est à remarquer que cette phrase, qui veut combattre les idées étroites de l'idolâtrie, a besoin elle-même d'être spiritualisée. Il y a presque toujours, bon gré mal gré, un peu de paganisme dans la poésie. Plusieurs, à la vérité, traduisent: pour qu'*on* y habite, et c'est ainsi que le poëte Gilbert a dit: « Ciel, pavillon de l'homme... » Mais cette idée s'accorde mal avec le contexte, qui roule sur la puissance de Dieu et non sur ses bienfaits.

(6) *Ou* qui réduit à rien, qui anéantit, c.-à-d. qui a le pouvoir d'anéantir. — Ici l'intention est claire, et l'auteur est tout à fait rentré dans son sujet.

(7) Litt. ils ne sont même pas plantés, c.-à-d. presque pas plantés, etc. — שרש, qui a pour sujet גוּעַם, est probablement un passif comme ses voisins, partant au passé poual pour שֹׁרַשׁ, cf. Jér. XII, 2. Gesenius et Ben-Mélekh le mettent au poêl (בכין מרובע), forme rare en général et inusitée dans l'espèce; Raschi et Luzzatto, au participe qal, également inusité. Lœwenstein est du même avis, mais il se croit en désaccord avec Raschi, faute de comprendre que ce commentateur, selon la terminologie de son temps, appelle (קטן) כתף ce que nous nommons *ségol*, et (קטן) קמץ ce que nous appelons *tsêré*.

(8) « Dont je sois l'égal » serait plus exact, mais beaucoup trop faible au point de vue de la langue française. — « Dieu est appelé le SAINT, en ce sens qu'on ne saurait le comparer à ses œuvres, encore moins aux œuvres de ses œuvres. » (*Ibn-Ez.*)

עֵינֵיכֶם וּרְאוּ מִי־בָרָא אֵלֶּה הַמּוֹצִיא בְמִסְפָּר צְבָאָם
לְכֻלָּם בְּשֵׁם יִקְרָא מֵרֹב אוֹנִים וְאַמִּיץ כֹּחַ אִישׁ לֹא נֶעְדָּר:

ג׳. הפטרת עקב

(ישעיה מ״ט י״ד עד נ״א ג׳)

14 וַתֹּאמֶר צִיּוֹן עֲזָבַנִי יְהוָה וַאדֹנָי שְׁכֵחָנִי: 2 הֲתִשְׁכַּח
אִשָּׁה עוּלָהּ מֵרַחֵם בֶּן־בִּטְנָהּ גַּם־אֵלֶּה תִּשְׁכַּחְנָה וְאָנֹכִי
לֹא אֶשְׁכָּחֵךְ: 3 הֵן עַל־כַּפַּיִם חַקַּתִּיךְ חֹמֹתַיִךְ נֶגְדִּי
תָּמִיד: 4 מְהַרוּ בָנַיִךְ מְהָרְסַיִךְ וּמַחֲרִיבַיִךְ מִמֵּךְ יֵצֵאוּ:
5 שְׂאִי סָבִיב עֵינַיִךְ וּרְאִי כֻּלָּם נִקְבְּצוּ בָאוּ־לָךְ חַי־אָנִי נְאֻם־
יְהוָה כִּי כֻלָּם כָּעֲדִי תִלְבָּשִׁי וּתְקַשְּׁרִים כַּכַּלָּה: 6 כִּי
חָרְבֹתַיִךְ וְשִׁמֵּמֹתַיִךְ וְאֶרֶץ הֲרִסֻתֵךְ כִּי עַתָּה תִּצְרִי

V. 4. מהרסיך, כ״מ מהרֶסיך — V. 5. שאי, כ״מ שאֹי — כעדי, כ״מ כָּעדי — ותקשרים, כ״מ וְתק׳ — V. 6. ושממתיך, כ״מ ושמָ׳ — הרסתך, כ״מ בלי מתג וסגוס הוא, וס״מ הריסתך

(1) Le pluriel אלה se rapporte à כוכבים sous-entendu (*ces étoiles*) ou, par syllepse, à מרום = שמים (*ces cieux*). La suite de la phrase est plus favorable au premier rapport. — Les prosodistes joignent : « Et voyez qui a créé ces choses » ; en quoi il nous est difficile de les approuver. C'est à tort également que Heidenheim et autres omettent le métheg à מִי.

(2) « Appeler » signifie ici *faire l'appel* et non pas *nommer*, comme traduisent D. Friedlænder et plusieurs autres. — L'adjectif אמיץ, coordonné au nom abstrait רֹב, est une licence. Litt. « à la grandeur de cette force, à cet Être éminent en puissance, nul (des corps célestes, et à plus forte raison des faibles humains) ne se soustrait. » En lisant מֵרֹב, on régulariserait la phrase, une des plus belles d'Isaïe, et dont l'imposante image se retrouve Ps. CXLVII, 4, 5.

(3) Il me laisse languir dans l'exil et ne m'en tirera jamais, quels que soient mon repentir et l'amélioration de ma conduite.

(4) « Son nourrisson. » עוּל, participe passif, *celui qui est allaité*, a pour corrélatif עֹלָה, part. actif, *celle qui allaite :* Hapht. II, v. 11, n. 6.

(5) L'hébreu porte le pluriel, par syllepse : *elles*, ces créatures terrestres.

(6) Allusion à l'usage des Orientaux, de graver en tatouage sur le bras ou dans la main l'image de leurs lieux saints ou autres objets qu'ils vé-

haut et voyez... Qui a créé *tout* cela [1] ? qui fait défiler cette milice avec tant de précision ? Tous il les appelle [2] par leur nom, et telle est sa puissance et son autorité que pas un ne fait défaut !

---

* III. Haphtârah de la Section Èqebh. *

Isaïe, XLIX, 14 — LI, 3.

1. Sion avait dit : « L'Éternel m'a délaissée [3]... mon Souverain m'oublie... » 2. Est-ce qu'une femme peut oublier son enfant [4], *peut cesser* de chérir le fruit de ses entrailles ? En fût-elle capable [5], Moi je ne t'oublie point ! 3. Oui, j'ai gravé ton nom sur la paume *de mes mains* [6] ; tes murs, je les ai toujours en perspective [7]. 4. Tes enfants [8] accourent *dans ton sein*, d'où vont sortir tes destructeurs et les auteurs de ta ruine. 5. Porte tes regards [9] à l'entour et vois : tous en masse ils te reviennent ! *Vrai comme* je vis [10], dit l'Éternel, tu les revêtiras tous comme une parure, tu te ceindras d'eux [11] comme une épousée. 6. Oui, tes ruines, tes solitudes, cette terre *jonchée* de tes décombres, — elles

nèrent. (*J.-D. Michaëlis ;* cf. Jér. XXII, 24, Cant. VIII, 6.) Explication admissible, sauf le duel כַּפַּיִם et notre observation Lév. p. 397, n. 7. Saadyah et Raschi traduisent « sur les nuages », et allèguent Lam. III, 44 et Job, XXXVI, 32; preuves qui auraient besoin elles-mêmes d'être prouvées.

(7) Je suis toujours résolu à les relever un jour, et à repeupler leur enceinte : *inf.* 6 s.

(8) Les anciennes versions lisent בֹּנַיִךְ, « tes édificateurs » ; de plus, les Septante (mal compris par Cahen) y joignent מהרסיך et traduisent : « Tu seras bientôt rebâtie par ceux qui t'ont ruinée », exégèse impossible à tous égards. Pour la leçon בָּנַיִךְ, si elle est favorisée à première vue par la fin du verset, elle a contre elle toute la suite, selon la juste observation de Gesenius.

(9) Heidenheim et ses imitateurs habituels (sauf toutefois Lœwenstein) écrivent עניך ; faute d'impression chez le premier, faute de *copiste* chez les autres. Autres erreurs servilement reproduites : *inf.* 6, הרסתך sans métheg ; 8, גדל pour גדל ; 26, הביטו pour הַבִּיטוּ ; 27, כעדן, barytone.

(10) « Par ma vie », comme plusieurs traduisent, n'est conforme ni à la grammaire ni à la vérité. *V.* Nomb. p. 189, n. 9.

(11) Métaphore aussi hardie que gracieuse, empruntée au קשור ou aux קשורים, qui paraissent avoir été le principal ornement des fiancées ou des mariées, Jér. II, 32. Ce substantif, renfermé dans le verbe, est le complément réel à sous-entendre après כלה ; ellipse remarquable, qui ne

מִיּוֹשֵׁב וְרָחֲקוּ מְבַלָּעֶיךָ׃ 7 עוֹד יֹאמְרוּ בְאָזְנֶיךָ בְּנֵי
שִׁכְּלֶיךָ צַר־לִי הַמָּקוֹם גְּשָׁה־לִּי וְאֵשְׁבָה׃ 8 וְאָמַרְתָּ
בְּלִבָּבֶךָ מִי יָלַד־לִי אֶת־אֵלֶּה וַאֲנִי שְׁכוּלָה וְגַלְמוּדָה
גֹלָה וְסוּרָה וְאֵלֶּה מִי גִדֵּל הֵן אֲנִי נִשְׁאַרְתִּי לְבַדִּי אֵלֶּה
אַיֵּפֹה הֵם׃ 9 כֹּה־אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה הִנֵּה אֶשָּׂא אֶל־גּוֹיִם
יָדִי וְאֶל־עַמִּים אָרִים נִסִּי וְהֵבִיאוּ בָנַיִךְ בְּחֹצֶן וּבְנֹתַיִךְ
עַל־כָּתֵף תִּנָּשֶׂאנָה׃ 10 וְהָיוּ מְלָכִים אֹמְנַיִךְ וְשָׂרוֹתֵיהֶם
מֵינִיקוֹתַיִךְ אַפַּיִם אֶרֶץ יִשְׁתַּחֲווּ־לָךְ וְעָפָר רַגְלַיִךְ יְלַחֵכוּ
וְיָדַעַתְּ כִּי־אֲנִי יְהוָה אֲשֶׁר לֹא־יֵבֹשׁוּ קֹוָי׃ 11 הֲיֻקַּח מִגִּבּוֹר
מַלְקוֹחַ וְאִם־שְׁבִי צַדִּיק יִמָּלֵט׃ 12 כִּי־כֹה אָמַר יְהוָה

V. 8. גלה, כ"ל גלי פסק

se retrouve pas dans le passage analogue Hapht. VIII, 1. Le premier hémistiche se reproduira également ci-après (Hapht. VII, 4). En général, la seconde partie d'Isaïe (d'où sont tirées presque toutes les haphtarôth du Deutéronome) répète volontiers les mêmes idées et jusqu'aux expressions. Quant à leur application réelle, nous croyons, vu l'éclat et la grandeur des promesses, et même en faisant la part de l'hyperbole poétique, que la plupart doivent se rapporter, non à la cessation de l'exil babylonien, mais à celle de notre dispersion actuelle. Tel est aussi le sentiment de presque tous nos théologiens.

(1) Litt. *tu seras;* la construction est donc interrompue par suspension ou hyperbate. Peut-être n'y a-t-il qu'une préposition à suppléer avant les substantifs, par ex. תחת, *au lieu de.*

(2) Litt. avance (ailleurs) pour moi, c.-à-d. pour me faire place; sorte de catachrèse qu'on a vue Gen. XIX, 9 et qui se retrouve, avec קרב, Is. LXV, 5, II R. XVI, 14. *V.* Luzzatto et les dictionnaires.

(3) Nombre de versions joignent ces qualificatifs aux précédents. Cela est contraire aux accents toniques, au bon goût et au parallélisme naturel des interrogations.

(4) Pour leur servir de signal, *ou mieux* de point de ralliement; car cette bannière est censée placée sur la montagne de Sion, et c'est là qu'on doit ramener les exilés. Cf. Is. XI, 10, 12, etc.

(5) L'hébreu חצן correspond exactement au latin *sinus,* qui semble même en dériver avec aphérèse de l'aspiration ח. Cf. Hapht. VII, 4. — Cette promesse, ainsi que celles du verset suivant et beaucoup d'autres, doivent évidemment s'entendre *cum grano salis.* Saadyah (*Émoun.* VIII, 2) les prend toutes religieusement à la lettre.

(6) Litt. face à terre ils se prosterneront devant toi, et lécheront, etc.

(7) Litt. dont les espérants ne sont (*ou* seront) point déçus. Il est à re-

seront [1] trop étroites pour leurs habitants ; mais tes envahisseurs auront fui loin de toi. 7. Un jour tu les entendras — ces enfants que tu croyais perdus — tu les entendras dire : « Je suis à l'étroit ici, fais-moi place [2] pour que je m'établisse. » 8. Et tu diras en ton cœur : Qui m'a enfanté cette multitude, à moi privée d'enfants et solitaire ? *J'étais* proscrite et délaissée [3], ceux-là qui les a élevés ? j'étais demeurée seule, ceux-là où étaient-ils ?... 9. Ainsi a parlé le Seigneur-Élohim : — J'étendrai ma main vers les nations, et pour les peuples [4] je dresserai ma bannière : et ils apporteront tes fils dans leur giron [5], et ils chargeront tes filles sur leurs épaules. 10. Des rois seront tes nourriciers, et leurs princesses tes nourrices ; leur front jusqu'à terre se courbera devant toi, et ils baiseront [6] la poussière de tes pieds. Et tu reconnaîtras que je suis l'Éternel, qui ne déçois jamais ceux qui espèrent en moi [7]... 11. « Quoi ! arrachera-t-on au fort sa capture, et un butin légitime [8] lui échappera-t-il ? » 12. Or, ainsi répond l'Éternel : —

marquer que בוש, appliqué surtout à l'attente, à l'espérance, ne signifie pas précisément la confusion, la honte, mais la *déception*, le *désappointement* qu'on éprouve quand on se voit frustré dans son espoir ou dans sa confiance. La forme grammaticale de ce verbe, très-usité d'ailleurs dans les livres postmosaïques, mérite aussi attention. La racine étant בוש, le futur qal devrait être יִבּוֹשׁ, et le niph'al (qui serait du reste impropre), יִבּוֹשׁ. On doit admettre, avec Qimchi, que c'est le futur qal de יבש, ce dernier substitué à בוש (comme au hiph'il הוביש = הביש) et lui empruntant à son tour la forme *O*, comme יֵאוֹת = יֵשֵׁב modifié par le type *O*. Voy. *Mikhlôl*, ff. 88 *b* et 101 *b*, éd. Rittenb. ; Gesen. Lehrg. p. 403. On s'en rendrait compte assez simplement en décomposant יבוש en יְהֵא־בוֹשׁ (יהי) ; de même יֵרַע = יהא־רע, יֵקַל = יהא־קל, etc.

(1) Litt. le butin (les prisonniers) du juste, de celui qui a raison, c.-à-d. qui l'a capturé justement, puisqu'il n'a fait qu'exécuter les décrets de Dieu. Il s'agit des Juifs, prisonniers des païens, et l'objection est supposée faite par ces derniers ou peut-être bien par les Juifs eux-mêmes, incrédules aux magnifiques promesses du prophète. Le rapprochement de גבור et de צדיק est remarquable : Ils ont pour eux la force, *pourra*-t-on leur reprendre leur proie ? ils ont pour eux le droit, *devra*-t-on la leur reprendre ? A quoi Dieu répond : Vous l'appelez *fort*, je suis plus fort que lui ; vous l'appelez *juste*, je l'appelle tyran ! — Telle est à peu près l'excellente exégèse de S. Ben-Mélekh, l'auteur du *Mikhlal yôphi*. On voit que Luzzatto a tort de s'embarrasser du mot צדיק, et plus encore de lui substituer dans sa version עריץ (*un potente*). Au pis-aller, nous lui accorderons

גַּם־שְׁבִי גִבּוֹר יִקָּח וּמַלְקוֹחַ עָרִיץ יִמָּלֵט וְאֶת־יְרִיבֵךְ אָנֹכִי
אָרִיב וְאֶת־בָּנַיִךְ אָנֹכִי אוֹשִׁיעַ : 13 וְהַאֲכַלְתִּי אֶת־מוֹנַיִךְ
אֶת־בְּשָׂרָם וְכָעֲסִים דָּמָם יִשְׁכָּרוּן וְיָדְעוּ כָל־בָּשָׂר כִּי
אֲנִי יְהוָה מוֹשִׁיעֵךְ וְגֹאַלֵּךְ אֲבִיר יַעֲקֹב :=14 כֹּה־אָמַר
יְהוָה אֵי זֶה סֵפֶר כְּרִיתוּת אִמְּכֶם אֲשֶׁר שִׁלַּחְתִּיהָ אוֹ מִי
מִנּוֹשַׁי אֲשֶׁר־מָכַרְתִּי אֶתְכֶם לוֹ הֵן בַּעֲוֹנֹתֵיכֶם נִמְכַּרְתֶּם
וּבְפִשְׁעֵיכֶם שֻׁלְּחָה אִמְּכֶם : 15 מַדּוּעַ בָּאתִי וְאֵין אִישׁ
קָרָאתִי וְאֵין עוֹנֶה הֲקָצוֹר קָצְרָה יָדִי מִפְּדוּת וְאִם־אֵין
בִּי כֹחַ לְהַצִּיל הֵן בְּגַעֲרָתִי אַחֲרִיב יָם אָשִׂים נְהָרוֹת מִדְבָּר
תִּבְאַשׁ דְּגָתָם מֵאֵין מַיִם וְתָמֹת בַּצָּמָא : 16 אַלְבִּישׁ שָׁמַיִם
קַדְרוּת וְשַׂק אָשִׂים כְּסוּתָם : 17 אֲדֹנָי יֱהוִה נָתַן לִי לְשׁוֹן
לִמּוּדִים לָדַעַת לָעוּת אֶת־יֵעֵף דָּבָר יָעִיר ו בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר

que les deux mots sont synonymes, en ce sens que, pour certaines gens, la raison du plus FORT est toujours la MEILLEURE... — Remarquez que מלקוח n'a plus ici l'acception spéciale que nous avons signalée Nomb. p. 420, n. 3.

(1) Allusion aux guerres intestines qui désolèrent ou qui désoleront les pays oppresseurs. Cf. Is. IX, 19 et le commentaire de Scholz. — Ne pas confondre מוניך avec מוניך de la haphtârah V, v. 12.

(2) La Synagogue d'Israël, c.-à-d. les Israélites. Sens : Je ne vous ai pas exilés arbitrairement ; je n'avais pas de créanciers auxquels je fusse obligé de vous livrer pour les satisfaire : je n'ai fait en quelque sorte qu'appliquer la loi. J'ai porté la sentence, mais ce sont vos œuvres qui l'ont dictée. Idée d'une admirable justesse, qui revient souvent dans la Bible, et qui réduit à néant les futiles objections des commentateurs et leurs solutions plus futiles encore. — Les deux questions de notre texte, quelque peu anthropomorphique, font allusion à deux points du droit mosaïque : le premier est la faculté de répudiation accordée au mari, Deut. XXIV, 1, 3 ; le second, que nous appellerions plutôt *pseudomosaïque*, est la faculté, pour le débiteur insolvable, de vendre au créancier non-seulement sa propre personne, mais celle de ses enfants mineurs ; faculté qui, d'après le présent verset et un autre passage, paraît s'être transformée depuis en obligation. *V.* Lév. p. 342, n. 4, et *sup.* p. 182, n. 2.

(3) Contexte (14-16) : Je ne demande pas mieux que de vous délivrer et j'en ai le pouvoir, moi qui commande en maître aux éléments. Mais j'y mets pour condition la pénitence, je vous y ai conviés par la voix de mes prophètes, et leur appel est resté sans écho. — Même appliquée à l'époque actuelle, ainsi que nous l'avons dit, cette apostrophe ne perd rien de sa

Oui, le butin du fort lui sera arraché ; oui, la capture du tyran lui échappera ! car moi-même j'attaquerai qui t'attaque, et tes enfants je leur porterai secours. 13. Et je ferai manger à tes persécuteurs leur propre chair [1], et ils s'enivreront de leur sang comme d'un vin exquis ; et toute créature saura que c'est moi, l'Éternel, qui te protége, que ton libérateur est le Puissant de Jacob.

14. Ainsi parle l'Éternel : — Où est l'acte de divorce de votre mère [2], par lequel je l'aurais répudiée? auquel de mes créanciers vous ai-je vendus ? Ah ! ce qui vous a vendus, ce sont vos crimes ; ce sont vos péchés qui ont chassé votre mère ! 15. Pourquoi suis-je venu et *n'ai-je trouvé* personne ? *pourquoi* ai-je appelé et nul n'a répondu [3] ? Mon bras est-il trop court pour la délivrance, et ne suis-je pas assez fort pour *vous* sauver ?... A ma voix menaçante, la mer se dessèche, les torrents se changent en steppes ; et les poissons à sec dépérissent [4], et ils succombent à la soif. 16. Je revêts les cieux d'un crêpe, et je les drape du *sombre* cilice... 17. — Mon Souverain, Élohim, m'a doté [5] d'un langage persuasif, pour que je sache relever par la parole les *cœurs* abattus ; il dispose, jour par jour, il dispose

valeur. Si la voix des prophètes est depuis longtemps muette, la Providence a conservé à Israël le texte de leurs paroles (כבואה שהוקרבו לדורות כתקנה, Talm. *Meghill.* 14 *a*) ; et celles-ci mêmes fussent-elles anéanties, la Tôrah, la charte de nos devoirs, subsisterait toujours.

(1) Propr. se corrompent, deviennent infects ; mais cette circonstance ne pouvant avoir lieu qu'après la mort, le mot hébreu ne peut se traduire littéralement. Il est possible toutefois que תבאש et תמח ne soient que des synonymes poétiques placés en parallèle, et n'exprimant pas des faits distincts et consécutifs. Peut-être aussi une erreur de l'oreille aura fait substituer תבאש à תיבש, *se dessèchent*, comme traduisent les Septante.

(2) Ici, jusqu'à la fin de l'alinéa, le prophète parle en son propre nom et ne s'occupe, pour ainsi dire, que de lui-même. Quoiqu'on puisse, à la rigueur, rattacher cette nouvelle tirade à ce qui précède, et qu'on l'ait diversement tenté, le brusque changement de ton et d'idées nous fait conjecturer que c'est ici, vraisemblablement, un chapitre distinct, sauf à rattacher, si l'on veut, les vv. 14-16 au chapitre précédent, ou à les considérer comme le commencement d'un chapitre perdu. Autrement, quoi qu'on fasse, il y a disparate et incohérence, même dans le système de Luzzatto, qui place fictivement les vv. 17-22 dans la bouche des *bons Israélites exilés*, et les vv. 23 s. dans celle de Dieu ; prosopopées bizarres *à priori*, et en détail peu satisfaisantes, malgré quelques côtés séduisants.

יָעִיר לִי אֹזֶן לִשְׁמֹעַ כַּלִּמּוּדִים : 18 אֲדֹנָי יְהוִה פָּתַח־לִי
אֹזֶן וְאָנֹכִי לֹא מָרִיתִי אָחוֹר לֹא נְסוֹגֹתִי : 19 גֵּוִי נָתַתִּי
לְמַכִּים וּלְחָיַי לְמֹרְטִים פָּנַי לֹא הִסְתַּרְתִּי מִכְּלִמּוֹת וָרֹק :
20 וַאדֹנָי יְהוִה יַעֲזָר־לִי עַל־כֵּן לֹא נִכְלָמְתִּי עַל־כֵּן שַׂמְתִּי
פָנַי כַּחֲלָמִישׁ וָאֵדַע כִּי־לֹא אֵבוֹשׁ : 21 קָרוֹב מַצְדִּיקִי
מִי־יָרִיב אִתִּי נַעֲמֹדָה יָחַד מִי־בַעַל מִשְׁפָּטִי יִגַּשׁ אֵלָי :
22 הֵן אֲדֹנָי יְהוִה יַעֲזָר־לִי מִי־הוּא יַרְשִׁיעֵנִי הֵן כֻּלָּם
כַּבֶּגֶד יִבְלוּ עָשׁ יֹאכְלֵם : 23 מִי בָכֶם יְרֵא יְהוָה שֹׁמֵעַ
בְּקוֹל עַבְדּוֹ אֲשֶׁר ו הָלַךְ חֲשֵׁכִים וְאֵין נֹגַהּ לוֹ יִבְטַח
בְּשֵׁם יְהוָה וְיִשָּׁעֵן בֵּאלֹהָיו : 24 הֵן כֻּלְּכֶם קֹדְחֵי אֵשׁ מְאַזְּרֵי
זִיקוֹת לְכוּ בְּאוֹר אֶשְׁכֶם וּבְזִיקוֹת בְּעַרְתֶּם מִיָּדִי הָיְתָה־

V. 20. כחלמיש, כ״ם כחֲלָמיש — V. 21. יחד, בנ״ם ו׳ רפה, ולא כהיום

(1) Nous expliquons ce second hémistiche d'après la construction prosodique, et nous traduisons litt. לשמע כלמודים « à entendre selon les leçons. » Quant au difficile לעות, qui est un *hapax légoménon*, et où Hitzig veut voir un ל radical, nous croyons, quoi qu'il en dise, que ce mot vient plus naturellement du verbe עות. Ce dernier, toutefois, n'a rien de commun avec עת *temps*, mot essentiellement daghessable, et nous le comparons, avec Gesenius et Rosenmüller, à la 4e conjugaison de l'arabe עאת, soutenir, fortifier; cf. le *sustentare* de la Vulgate, dont la phrase, du reste, est ponctuée à contre-sens. — Nombre d'éditions, y compris celle de Luzzatto, donnent un *mahpakh* au second יעיר. C'est une faute : les règles de la prosodie exigeut ici un *mérekha*.

(2) Ce passage rappelle le אזנים כרית לי du Psalmiste (XL, 7), comme les versets suivants rappellent Ézéch. III, 8, 9 et Lam. III, 30. — אחור לא נסוגתי, *je n'ai pas reculé en arrière*, pléonasme fréquent dans la Bible, mais qui n'est peut-être qu'apparent, si l'on admet que סוג (נסג, נשג) signifie propr. *déplacer, écarter*. Cf. p. 435, n. 8.

(3-4) Litt. aux frappeurs... aux arracheurs de poil ou de barbe. « J'ai livré », c.-à-d. je n'ai pas craint d'exposer; de là למכים, למרטים, sans article. Il existe une morale, nous le savons, qui recommande d'offrir sa joue aux insolents et aux voleurs sa chemise; mais cette morale-là n'est pas la nôtre. Le judaïsme ne demande à l'homme que des vertus humaines.

(5) « Et (d'ailleurs) mon Seigneur... m'assiste »; peut-être « m'assistera », c.-à-d. je savais qu'il accomplirait mes prophéties menaçantes. Dans la première hypothèse, לא נכלמתי signifiera : « je n'ai pas subi les ou-

mon oreille à recueillir ses leçons [1]. 18. Mon Souverain, Élohim, a ouvert mon oreille [2] *à son verbe ;* et moi je n'ai point résisté, je n'ai pas lâchement reculé. 19. J'ai livré mon dos aux coups [3] et mes joues à l'insulte [4] ; mon visage, je ne l'ai pas dérobé aux flétrissures, je l'ai laissé conspuer. 20. Protégé par mon Souverain, Élohim, la honte ne pouvait m'atteindre [5] ! C'est pourquoi j'ai fait de ma face un rocher... je savais que je n'avais point à rougir ! 21. Mon Justificateur est proche [6]. Qui ose me contredire [7] ? comparaissons ensemble. Où est ma partie adverse ? qu'elle s'avance ! 22. Oui, mon Souverain, Élohim, me protége, qui osera m'inculper ?... Certes, ils seront tous comme un vêtement usé, que la mite dévore. 23. Qui, parmi vous, révère l'Éternel, est attentif à la voix de son serviteur ? Dût-il marcher dans les ténèbres, ne voir luire aucune lumière [8], — qu'il se repose sur le nom du Seigneur, qu'il s'abandonne à son Dieu ! 24. Mais vous tous qui attisez la flamme, qui vous armez [9] de torches incendiaires, — allez *périr* au feu de votre propre brasier, sous les torches

trages » auxquels je m'exposais ; dans la seconde : « je n'y ai pas été sensible. » Nous avons conservé l'équivoque. Elle existe également dans לא אבוש, dont la signification propre et réelle (v. 10, n. 7) serait : « que je ne serais pas déçu dans ma prévision, démenti par l'événement. » — En somme, le prophète constate qu'il a eu toujours le courage de sa mission ; qu'il a dit aux Israélites leurs vérités, advienne que pourra, et que ce n'est pas sa faute si leur persistance dans le mal attire les catastrophes qu'ils auraient pu conjurer.

(6) Dans l'espace ou dans le temps : Dieu est à mes côtés (comme un défenseur, cf. 20, 22), *ou* Il me justifiera prochainement (par l'événement).

(7) Contester la vérité de mes prophéties. — Les rationalistes modernes ont relevé le gant jeté par Isaïe à ses contemporains. Disons-le hautement : pour trouver un *Pseudo-Isaïe* — en bon français un faussaire — dans le prophète qui parlait avec une telle autorité à son siècle et à l'avenir, il faut plus que de la bonne volonté, il faut une audace ou une démence peu commune !

(8) La *nuit* et les *ténèbres,* en hébreu comme ailleurs, sont des métaphores appliquées très-naturellement à l'adversité, de même que les situations riantes sont caractérisées par la lumière, par un ciel sans nuages, etc. *Tempora si fuerint* NUBILA, *solus eris* (Ovid.). — Le *nom* de l'Éternel, pour *l'Éternel* lui-même ; *V. sup.* p. 337, n. 4.

(9) Propr. qui ceignez, construction habituelle pour les verbes de cette nature (*ceindre, revêtir, dépouiller* quelque chose, pour : *se* ceindre... *se* dépouiller *de*) ; ou allusion à la manière dont se font souvent les torches, quand on les *lie* et les *serre* comme un faisceau. Le mot même du texte,

וְאֹת לָכֶם לְמַעֲצֵבָה תִּשְׁכָּבוּן׃ = 25 שִׁמְעוּ אֵלַי רֹדְפֵי
צֶדֶק מְבַקְשֵׁי יְהוָה הַבִּיטוּ אֶל־צוּר חֻצַבְתֶּם וְאֶל־מַקֶּבֶת
בּוֹר נֻקַּרְתֶּם׃ 26 הַבִּיטוּ אֶל־אַבְרָהָם אֲבִיכֶם וְאֶל־שָׂרָה
תְּחוֹלֵלְכֶם כִּי־אֶחָד קְרָאתִיו וַאֲבָרְכֵהוּ וְאַרְבֵּהוּ׃ 27 כִּי־
נִחַם יְהוָה צִיּוֹן נִחַם כָּל־חָרְבֹתֶיהָ וַיָּשֶׂם מִדְבָּרָהּ
כְּעֵדֶן וְעַרְבָתָהּ כְּגַן־יְהוָה שָׂשׂוֹן וְשִׂמְחָה יִמָּצֵא בָהּ
תּוֹדָה וְקוֹל זִמְרָה׃

ד׳. הפטרת ראה

(ישעיה נ״ד י״ז עד נ״ה ה׳)

1 עֲנִיָּה סֹעֲרָה לֹא נֻחָמָה הִנֵּה אָנֹכִי מַרְבִּיץ בַּפּוּךְ
אֲבָנַיִךְ וִיסַדְתִּיךְ בַּסַּפִּירִים׃ 2 וְשַׂמְתִּי כַדְכֹד שִׁמְשֹׁתַיִךְ
וּשְׁעָרַיִךְ לְאַבְנֵי אֶקְדָּח וְכָל־גְּבוּלֵךְ לְאַבְנֵי־חֵפֶץ׃ 3 וְכָל־
בָּנַיִךְ לִמּוּדֵי יְהוָה וְרַב שְׁלוֹם בָּנַיִךְ׃ 4 בְּצְדָקָה תִּכּוֹנָנִי

V. 26. ואברכהו, כ״מ ואברכהו

וקום (ailleurs וקים), paraît venir de קקק serrer étroitement, comme *torche* de *torquere*. Ce mot désigne, selon la plupart des interprètes, les projectiles incendiaires que les anciens nommaient « falariques ». C'est ici une nouvelle métaphore, exprimant sans doute les passions, personnelles ou populaires, fomentées par ceux que le prophète a en vue, et qui finiront eux-mêmes par en être les victimes.

(1) « Vous serez couchés » dans la tombe : annonce de la damnation future, assimilée souvent au *feu* par la théologie ou par l'imagination populaire, ce qui a pu motiver le choix des images employées ici. — Dans ce verset et peut-être dans le précédent, c'est Dieu qui parle.

(2) « Qui cherchez l'Éternel », locution susceptible de plusieurs sens, et dont le mysticisme a quelque peu abusé. Contexte : « Vous qui attendez les effets de la justice *ou* de la bienveillance divine (c.-à-d. la délivrance d'Israël), souvenez-vous des promesses faites aux patriarches, et comptez qu'elles s'accompliront. » D'après cela, צדק pourrait désigner cette justice même ou cette bienveillance, comme dans d'autres passages.

(3) « Sur l'excavation de la fosse, de la mine, etc. » La *roche* et la *carrière*, figures originales, sont expliquées au verset suivant ; mais nous ne savons s'il faut voir dans מקבת une allusion à נְקֻבָה, comme le veulent peu décemment Qimchi et Hitzig. — L'ellipse de אשר est

allumées par vous-mêmes ; c'est ma main qui vous y condamne, vous ne mourrez [1] que pour souffrir !

25. Écoutez-moi, sectateurs de la vertu, vous qui aspirez au Seigneur [2] : — Jetez les yeux sur la roche dont vous êtes un fragment, sur la carrière [3] dont vous fûtes extraits ; 26. Considérez Abraham, votre père, — Sara, qui vous a enfantés ! Lui l'unique [4], je l'ai élu, et je l'ai béni et multiplié : 27. Ainsi l'Éternel a consolé [5] Sion, a consolé ses ruines ; il a transformé son désert en Éden, sa solitude en jardin céleste. Dans son sein régneront la joie et l'allégresse, les actions de grâces et la voix des cantiques...

---

* IV. Haphtârah de la Section Reêh [6]. *

Isaïe, LIV, 11 s. — LV, 5.

1. Pauvre martyre inconsolée ! vois, — je cimenterai tes pierres avec le stuc, et je te bâtirai sur le saphir. 2. Tes créneaux seront du plus pur cristal ; tes portes, des escarboucles, et toutes tes barrières, des pierres précieuses. 3. Tous tes enfants seront les disciples de l'Éternel ; grande sera la concorde de tes enfants. 4. C'est la vertu qui doit

commune dans la poésie ; celle de אשר ממנו est plus hardie et plus rare : nous croyons devoir la signaler.

(1) Susceptible de plusieurs sens, a ici avant tout une valeur *numérique* et contraste avec le dernier mot du verset. — Nous avons déjà signalé (v. 5, n. 9) la faute de הביטו. Quant aux deux derniers mots, וְאברכהו et וְארבהו seraient évidemment préférables (*Luzz.*) ; mais cette leçon n'existe nulle part.

(5) Passé prophétique pour le futur. — Sens : Celui qui d'un couple unique et isolé a fait surgir un grand peuple, saura à plus forte raison rendre à ce même peuple sa prospérité première (cf. Talm. *Synh.* 91 *a* : דלמ הוו קיי, דהוו קיי למ כל זכן). *V.* aussi *sup.* n. 2.

(6) *Voir*, pour les notes, hapht. II du premier volume, pages 455 s. Nous ajouterons seulement ici deux observations : la première relative au mot שמשתיך du v. 2 (12), qu'avec plusieurs traducteurs nous avions rendu par *fenêtres*, mais qui paraît plutôt signifier *créneaux, parapets* ou, plus généralement et par extension, *remparts : V.* Septante, Vulgate, les commentaires de Raschi, de Rosenmüller, de Gesenius, etc. Ce sens de « rempart » nous semble manifeste dans le célèbre passage כי שמש ומגן ה' אל (Ps. LXXXIV, 12) ; il fournirait une excellente origine au nom de « Samson », et expliquerait assez bien l'opinion de Josèphe à cet égard

רַחֲקִי מֵעֹשֶׁק כִּי־לֹא תִירָאִי וּמִמְּחִתָּה כִּי לֹא־תִקְרַב
אֵלַיִךְ: 5 הֵן גּוֹר יָגוּר אֶפֶס מֵאוֹתִי מִי־גָר אִתָּךְ עָלַיִךְ
יִפּוֹל: 6 הִנֵּה אָנֹכִי בָּרָאתִי חָרָשׁ נֹפֵחַ בְּאֵשׁ פֶּחָם וּמוֹצִיא
כְלִי לְמַעֲשֵׂהוּ וְאָנֹכִי בָּרָאתִי מַשְׁחִית לְחַבֵּל: 7 כָּל־כְּלִי
יוּצַר עָלַיִךְ לֹא יִצְלָח וְכָל־לָשׁוֹן תָּקוּם־אִתָּךְ לַמִּשְׁפָּט
תַּרְשִׁיעִי זֹאת נַחֲלַת עַבְדֵי יְהוָה וְצִדְקָתָם מֵאִתִּי נְאֻם־
יְהוָה: = 8 הוֹי כָּל־צָמֵא לְכוּ לַמַּיִם וַאֲשֶׁר אֵין־לוֹ כָּסֶף
לְכוּ שִׁבְרוּ וֶאֱכֹלוּ וּלְכוּ שִׁבְרוּ בְּלוֹא־כֶסֶף וּבְלוֹא מְחִיר
יַיִן וְחָלָב: 9 לָמָּה תִשְׁקְלוּ־כֶסֶף בְּלוֹא־לֶחֶם וִיגִיעֲכֶם
בְּלוֹא לְשָׂבְעָה שִׁמְעוּ שָׁמוֹעַ אֵלַי וְאִכְלוּ־טוֹב וְתִתְעַנַּג
בַּדֶּשֶׁן נַפְשְׁכֶם: 10 הַטּוּ אָזְנְכֶם וּלְכוּ אֵלַי שִׁמְעוּ וּתְחִי
נַפְשְׁכֶם וְאֶכְרְתָה לָכֶם בְּרִית עוֹלָם חַסְדֵי דָוִד הַנֶּאֱמָנִים:
11 הֵן עֵד לְאוּמִּים נְתַתִּיו נָגִיד וּמְצַוֶּה לְאֻמִּים: 12 הֵן
גּוֹי לֹא־תֵדַע תִּקְרָא וְגוֹי לֹא־יְדָעוּךָ אֵלֶיךָ יָרוּצוּ לְמַעַן
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְלִקְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל כִּי פֵאֲרֶךָ:

ה׳. הפטרת שפטים

(ישעיה נ״א י״ג עד נ״ב י״ב)

1 אָנֹכִי אָנֹכִי הוּא מְנַחֶמְכֶם מִי־אַתְּ וַתִּירְאִי מֵאֱנוֹשׁ
יָמוּת וּמִבֶּן־אָדָם חָצִיר יִנָּתֵן: 2 וַתִּשְׁכַּח יְהוָה עֹשֶׂךָ נוֹטֶה
שָׁמַיִם וְיֹסֵד אָרֶץ וַתְּפַחֵד תָּמִיד כָּל־הַיּוֹם מִפְּנֵי חֲמַת

V. 6. הִנֵּה קִרְי

(Nomb. p. 521, n. 6). — La seconde observation, déjà faite par Luzzatto, porte sur l'accentuation du premier hémistiche du v. 5 (15); accentuation étrange, et qui ajoute une énigme de plus aux difficultés de ce passage.

(1) Au féminin dans le texte; s'adresse à *Sion* ou *Jérusalem*, c.-à-d. au peuple israélite. « Qui donc êtes-vous », quelles gens de peu de foi vous êtes, vous qui craignez un mortel (la prolongation indéfinie de son joug), quand vous avez pour « consolateur », pour libérateur futur, le Dieu éternel? On peut aussi prendre la question en bonne part: « N'es-tu donc pas la Synagogue d'Israël, à qui j'ai promis un glorieux avenir? » — הוא,

te réhabiliter! Fuis donc l'extorsion, et tu ne *la* craindras point; abhorre la tyrannie, et tu n'en seras point victime. 5. Certes, *qui* pourrait-on redouter, si ce n'est Moi? mais Celui qui réside avec toi sévirait-il contre toi? 6. Certes, c'est moi qui ai créé le forgeron, celui qui attise la braise ardente et qui façonne l'instrument selon sa destination; moi aussi j'ai créé celui qui s'en sert pour la subversion. 7. Tout instrument forgé contre toi sera impuissant; toute voix qui s'élèvera pour t'accuser, tu la confondras: tel sera le partage des serviteurs de l'Éternel, et la justice que je leur décernerai, dit l'Éternel.

8. Holà! vous tous qui avez soif, venez, voici de l'eau! Vous qui n'avez point d'argent, venez, approvisionnez-vous et mangez; gratuitement, sans rétribution, venez, fournissez-vous de vin et de lait! 9. Pourquoi prodiguez-vous l'argent pour un pain qui ne nourrit pas? vos sueurs, pour un aliment stérile? Écoutez, écoutez-moi! savourez le *vrai* bien, et que votre âme se délecte dans la *souveraine* volupté. 10. Prêtez-*moi* l'oreille, venez à moi, écoutez — et votre âme renaîtra, et je formerai avec vous un pacte indissoluble, et *je vous rendrai* les priviléges immortels de David. 11. Certes! je l'ai placé dans l'univers comme un témoignage; *je l'ai institué* guide et arbitre des nations. 12. Les nations à toi inconnues, tu les appelleras; les nations qui ne te connaissaient pas accourront à toi, — obéissant à l'Éternel ton Dieu, et au Saint d'Israël qui a voulu t'illustrer...

---

* V. Haphtârah de la Section Schôphetim. *

Isaïe, LI, 12 — LII, 12.

1. C'est Moi, c'est Moi qui vous consolerai... Qui es-tu [1], toi qui as peur d'un homme périssable, du fils d'Adam qui tout à l'heure sera de l'herbe? 2. Oubliant l'Éternel ton auteur, l'architecte des cieux et le fondateur de la terre, tu trembles incessamment, tous les jours [2], devant la colère

ordinairement *lui*, remplace quelquefois le présent peu usité du verbe *être* (הָוָה), qui est de même racine. On peut s'en rendre compte par l'inversion, comme l'indiquent les accents: « Votre consolateur, c'est moi. » Cf. Lévit. p. 395, n. 8; *sup.* p. 394, n. 3, etc.

(2) Et non pas « tout le jour », comme traduisent Luzzatto et beaucoup d'autres d'après le sens apparent. Cf. *inf.* 17. כל היום = כל יום ou כל הימים, hébraïsme des plus fréquents; de même *toujours* = *tous*

הַמְּצַיֵּק כַּאֲשֶׁר כּוֹנֵן לְהַשְׁחִית וְאַיֵּה חֲמַת הַמְּצִיק׃ 3 מְהֵר
צֻעָה לְהִפָּתֵחַ וְלֹא־יָמוּת לַשָּׁחַת וְלֹא־יֶחְסַר לַחְמוֹ׃
4 וְאָנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ רֹגַע הַיָּם וַיֶּהֱמוּ גַלָּיו יְהוָה צְבָאוֹת
שְׁמוֹ׃ 5 וָאָשִׂים דְּבָרַי בְּפִיךָ וּבְצֵל יָדִי כִּסִּיתִיךָ לִנְטֹעַ
שָׁמַיִם וְלִיסֹד אָרֶץ וְלֵאמֹר לְצִיּוֹן עַמִּי־אָתָּה׃ 6 הִתְעוֹרְרִי
הִתְעוֹרְרִי קוּמִי יְרוּשָׁלִַם אֲשֶׁר שָׁתִית מִיַּד יְהוָה אֶת־
כּוֹס חֲמָתוֹ אֶת־קֻבַּעַת כּוֹס הַתַּרְעֵלָה שָׁתִית מָצִית׃
7 אֵין מְנַהֵל לָהּ מִכָּל־בָּנִים יָלַדָה וְאֵין מַחֲזִיק בְּיָדָהּ

V. 2. כאשר, כ"מ אשר, וכן נרמה — V. 3. ולא־יחסר, כ"מ ולא — לחמו, כ"מ לחמו — V. 5. עמי־, כ"מ עמי — V. 6. התעוררי, כ"מ התעורְרי — שתית, מצית, ג' רוו"ה ־תָ, ע' הערתנו — V. 7. אין, כ"מ אֵין־

jours. « Tu le crains toujours », c.-à-d. probablement : tu crains qu'il ne t'opprime toujours. — Dans ce verset, le prophète passe au masculin, parce qu'il a en vue le *peuple*. L'alternative des genres et des nombres, appliqués au même sujet, règne dans toute cette haphtârah et ailleurs ; c'est un des priviléges de la poésie et même de la prose hébraïques. On en a vu, surtout dans ce volume, de nombreux exemples.

(1) « Lorsqu'il médite », d'après la leçon massoréthique, que nous avons conservée dans le texte. Mais אשר est préférable et a pour lui de grandes autorités. *V.* Luzzatto.

(2) צעה, celui qui est courbé, couché (sous le poids de ses chaînes); en arabe צעי. *Voy.* aussi Nomb. p. 578, n. 4, et ci-après hapht. VIII, v. 15.

(3) Idée complexe, décomposée par l'hébreu en deux membres de phrase. (*Hitzig.*) Sens : Délivrés de l'oppression, vous n'aurez plus à craindre sans cesse de mourir... etc. Il y a là évidemment une litote. Quant au mot שחת, qui désigne tantôt la fosse des prisons (*basse-fosse*), tantôt celle du sépulcre et figurément la perdition, la mort, on peut lui donner, au choix, la première acception en faisant ל = ב, ou les suivantes en admettant une *constructio prægnans* (nicht hinsterben zur Grube, Scholz). *Voy.* du reste la note hapht. *F*, 23.

(4) Litt. qui apaise ; peut-être, qui fait signe, qui cligne de l'œil à la mer. De là רֶגַע et ארגיעה, un clin d'œil, un instant. *V.* les dictionnaires

h. v. Ceci rappellerait les fictions des anciens sur Jupiter : *Cuncta supercilio moventis*, etc. — Sens : « Moi qui maîtrise la fureur des flots, je n'aurais pas raison de celle d'un mortel ! » (Comparez la belle imitation de Racine : « Celui qui met un frein, etc. ») Le prophète fait peut-être allusion au passage de la mer Rouge, dont il avait déjà parlé au v. 10 du même chapitre. A ce point de vue, d'autres expliquent ויהמו גליו

du tyran qui médite [4] ta perte. Mais qu'est-ce que la colère d'un tyran?... 3. Le captif [2] sera promptement élargi; il ne mourra pas au cachot, faute de nourriture [3]. 4. Car je suis l'Éternel ton Dieu, — celui qui dompte [4] la mer quand ses flots se soulèvent, et qui se nomme ADONAÏ-TSEBHAOTH! 5. J'ai déposé mes paroles [5] dans ta bouche et je t'ai abrité à l'ombre de ma main, — voulant fonder [6] de *nouveaux* cieux, réédifier la terre, et dire à Sion : « Tu es mon peuple [7]! » 6. Réveille-toi, réveille-toi! debout, Jérusalem! Tu as été abreuvée [8], par la main du Seigneur, du calice de sa colère; la lie de la coupe de vertige, tu l'as bue, tu l'as épuisée [9]... 7. Et pas un ne la soutient de tous les fils qu'elle a enfantés! Pas un ne saisit sa main, de

« quoique ses flots se soulèvent *ou* frémissent »; en dépit de la résistance de ses flots. Cf. Jér. v, 22.

(5) Ma doctrine. C'est toujours Dieu qui parle au peuple, non au prophète; cf. Is. LIX, 21. Il lui a donné la Tôrah et il le protége dans tous les siècles (*ib.* XLIX, 1-3), parce qu'il veut le glorifier un jour et, par lui, régénérer le monde; ce qu'Isaïe appelle « fonder des cieux et un globe nouveaux », cf. LXV, 17 et LXVI, 22.

(6) « *Pour* planter... », c.-à-d., selon la Vulgate et beaucoup d'autres : pour que *tu* plantes. Mais le sujet ne peut être que Dieu lui-même, comme l'indiquent et la nature des idées et la fin du verset. — Ici, נטע, planter; au v. 2, נטה, dresser. L'un et l'autre s'appliquent bien au ciel, que la Bible assimile volontiers à une tente : *V.* entre autres hapht. II, v. 22 et note.

(7) *Sion*, ordinairement féminin, comme ci-après *Jérusalem*, est ici au masculin, אתה, par l'attraction de l'attribut עמי.

(8) L'idée complète serait : « Tu as été *assez, assez longtemps* abreuvée etc. » La construction littérale paraît être : « Toi qui as bu de la main etc.; (toi qui) as bu, sucé la lie etc. » — קבעת, ce qui se *dépose*, se *fixe* au fond du vase, cf. Talm קנע, fr. *sédiment*, *dépôt*. En Styrie, dit Adelung, la lie se nomme Gleger, de legen. D'autres, d'après l'analogie arabe, traduisent *calice*, ce qui fait double emploi avec כוס. — La rac. רעל, d'où תרעלה, signifie à la fois *voiler* et *étourdir*. C'est que l'étourdissement, la syncope ou l'ivresse, quelle qu'en soit la cause, jette comme un voile sur le cerveau. La même analogie d'acceptions existe dans les rac. עטף et עלף; cf. Raschi. — Le bonheur et le malheur, surtout le malheur, sont souvent exprimés, dans la Bible, sous l'image d'une *coupe* agréable ou amère que Dieu présente à l'homme; image qui existe aussi en arabe, et qui rappelle les deux tonneaux de Jupiter (*Iliade*, chant XXIV, v. 527 s.). De là כוס, pour désigner en général le *sort* d'un individu (Ps. XVI, 5, etc.); de là encore le « calice », que l'Évangile a pris à nos prophètes, et que les langues modernes ont pris à l'Évangile.

(9) Heidenheim et ses imitateurs écrivent שתית מציתי; orthographe

מִכָּל־בָּנִים גִּדַּלְתִּי׃ 8 שְׁתַּיִם הֵנָּה קָרְאוּתַיִךְ מִי יָנוּד לָךְ
הַשֹּׁד וְהַשֶּׁבֶר וְהָרָעָב וְהַחֶרֶב מִי אֲנַחֲמֵךְ׃ 9 בָּנַיִךְ עָלְפוּ
שָׁכְבוּ בְּרֹאשׁ כָּל־חוּצוֹת כְּתוֹא מִכְמָר הַמְלֵאִים חֲמַת־
יְהוָה גַּעֲרַת אֱלֹהָיִךְ׃ 10 לָכֵן שִׁמְעִי־נָא זֹאת עֲנִיָּה וּשְׁכֵרַת
וְלֹא מָיִין׃ 11 כֹּה־אָמַר אֲדֹנַיִךְ יְהוָה וֵאלֹהַיִךְ יָרִיב עַמּוֹ
הִנֵּה לָקַחְתִּי מִיָּדֵךְ אֶת־כּוֹס הַתַּרְעֵלָה אֶת־קֻבַּעַת כּוֹס
חֲמָתִי לֹא־תוֹסִיפִי לִשְׁתּוֹתָהּ עוֹד׃ 12 וְשַׂמְתִּיהָ בְּיַד
מוֹנַיִךְ אֲשֶׁר־אָמְרוּ לְנַפְשֵׁךְ שְׁחִי וְנַעֲבֹרָה וַתָּשִׂימִי כָאָרֶץ
גֵּוֵךְ וְכַחוּץ לָעֹבְרִים׃ = 13 עוּרִי עוּרִי לְבִשִׁי עֻזֵּךְ צִיּוֹן

V. 12. לָעֹבְרִים, כ״א לִי

rationnelle, mais peu usitée, et contredite par eux-mêmes. *V.* Nomb. p. 71, n. 6, et p. 514, n. 5.

(1) Cette phrase, remarquable par le brusque changement de personne, et qui figure l'abandon de la Palestine par les exilés, exprime plutôt un regret qu'un reproche, à en juger par le bon sens et par le v. 9.

(2) « Elles sont deux, les (choses) survenues à toi », c.-à-d. deux sortes de malheurs : les deux premiers frappant la ville ou l'État, les deux autres leurs habitants. On a proposé diverses autres explications, mais celle-ci paraît la plus naturelle. Il ne faudrait pas d'ailleurs y regarder de trop près, ni objecter que l'État et les citoyens c'est, au fond, la même chose. La valeur poétique des nombres n'a souvent rien de commun avec leur valeur mathématique. — מי ינוד לך, litt. qui sera ému *ou* remuera (la tête) sur toi *ou* à toi ; qui te plaint *ou* te console ? Tu n'as conservé aucun de tes enfants pour te consoler de la perte des autres (cf. 7) ; ou bien : Aucun étranger ne compatit à ton sort, et ta douleur s'accroît de l'indifférence d'autrui (cf. Lam. I, 2, 9, etc.). Luzz. : « qui tenterait de t'adresser des consolations ? »

(3) Litt. « qui ferai-je consoler toi ? » Cf. Nah. III, 7. Plusieurs expliquent : « comment te consolerai-je ? » Cela est d'une simplicité incontestable, mais s'appuie sur des analogies douteuses, telles que Ruth, III, 16; Amos, VII, 2, 5, et le latin *qui* = *qui* et *comment*. Selon d'autres, במי = מי, Par qui (par l'exemple de quelle autre infortune) te consolerai-je ? Traduction subtile, peu grammaticale et même peu morale en fin de compte, quoique la même idée se trouve Lam. II, 13. On peut, du reste, observer de nombreuses analogies entre la tirade qui nous occupe et divers passages des Lamentations. Inutile de dire de quel côté est l'emprunt, si emprunt il y a.

(4) *Al.* la gazelle, l'oryx, etc. *V.* Deut. XIV, 5, où on lit תאו (dont notre תוא est peut-être l'état construit). Nombreuses et parfois étranges sont les

tous les enfants qu'elle a nourris [1] ! 8. Double a été ton malheur [2], nul n'y a compati : — la dévastation et la ruine, la famine et le glaive ; à qui donnerai-je mission de te consoler [3] ? 9. Tes fils, défaillants, gisent au détour des rues comme le buffle [4] *pris* au piége, — accablés qu'ils sont par la colère de l'Éternel, par l'animadversion de ton Dieu. 10. Or donc, écoute ceci, infortunée ; toi qui es ivre [5], mais non de vin ! 11. Ainsi a parlé ton Souverain, l'Éternel ; ton Dieu, le champion de son peuple : — Vois, je reprends de ta main la coupe de vertige ; la lie du calice de ma colère, tu ne la boiras plus. 12. Je le mettrai [6] dans la main de ceux qui t'ont contristée, de ceux qui ont dit à ton corps : « Courbe-toi, que nous passions *sur toi !* » — et alors tu as mis ton dos au niveau du sol [7], comme une rue où chacun passe.

13. Réveille-toi, réveille-toi [8] ! pare-toi de ta majesté,

anciennes versions de תוא מכמר, pour lesquelles nous renvoyons à Bochart, *Hieroz.* I, p. 975 (II, p. 368, éd. Rosenm.). — On a comparé כְּתוֹא = כִּתְאוּ à יִרְאוּ = יִרְאוּ. Mais dans ce dernier il y avait une homonymie à éviter, ce qui n'a pas lieu ici.

(5) Litt. enivrée, *ou* enivrée de. Dans ce dernier cas, שכרת serait en état construit sans régime, sorte d'ellipse ou de réticence. On suppléera facilement : de la colère de Dieu (v. 9), *ou* de la coupe de vertige (6 et 11).

(6) Le suffixe de ושמתיה ne se rapporte pas à קבעת, mais à כוס, qui est pareillement féminin. — Plusieurs confondent à tort מוניך avec מוניך (tes tyrans, tes oppresseurs), qu'on a vu hapht. III, v. 13. De ce nombre est Luzzatto, dont la version contredit le texte, et qui la justifie mal. En effet, s'il résulte de sa distinction qu'on ne saurait appliquer הונה à Dieu, il ne s'ensuit aucunement qu'on ne puisse appliquer הוגה à un tyran. Sur la glose suspecte de Raschi, *V.* Lœwenstein, *Comm. sur les Hapht.*

(7) « Tu as mis *ou* fait ton dos comme le sol », tu t'es couchée de ton long pour qu'on te foule aux pieds. On a vu ici, sans grande nécessité, une allusion à certains usages ou plutôt à certains faits odieux que rapporte l'histoire, tels que Jos. x, 24 ; Lactance, *De morte persec.* ch. V, etc.

(8) Les deux עורי barytones par exception, comme Jug. v, 12 (Exod. p. 470, note 2, laquelle doit être corrigée d'après l'Errata ci-après). — Plusieurs commentateurs appliquent le présent chapitre à la délivrance de l'exil babylonien ; ce qu'ils infèrent du v. 23, et ce qui ressortirait peut-être mieux du v. 16. Mais il n'y a là que des indices, et l'on peut y opposer d'autres données qui semblent visiblement messianiques, telles que le présent verset et le v. 22.

לְבָשִׁי׀ בִּגְדֵי תִפְאַרְתֵּךְ יְרוּשָׁלַם עִיר הַקֹּדֶשׁ כִּי לֹא יוֹסִיף
יָבֹא־בָךְ עוֹד עָרֵל וְטָמֵא׃ 14 הִתְנַעֲרִי מֵעָפָר קוּמִי שְׁבִי
יְרוּשָׁלִַם הִתְפַּתְּחִוּ מוֹסְרֵי צַוָּארֵךְ שְׁבִיָּה בַּת־צִיּוֹן׃
15 כִּי־כֹה אָמַר יְהוָה חִנָּם נִמְכַּרְתֶּם וְלֹא בְכֶסֶף תִּגָּאֲלוּ׃
16 כִּי כֹה אָמַר אֲדֹנָי יֱהוִה מִצְרַיִם יָרַד־עַמִּי בָרִאשֹׁנָה
לָגוּר שָׁם וְאַשּׁוּר בְּאֶפֶס עָשָׁקוֹ׃ 17 וְעַתָּה מַה־לִּי־פֹה
נְאֻם־יְהוָה כִּי־לֻקַח עַמִּי חִנָּם מְשֹׁלָיו יְהֵילִלוּ נְאֻם־יְהוָה

V. 14. הִתְפַּתְּחִי ק׳ — V. 17. מְשֹׁלָיו ק׳

(1) יוסיף יבא pour יוסיף לבא, comme אוסיף ארחם Os. I, 6, etc.; cf. Gen. XXX, 31, Deut. I, 5, *inf.* hapht. IX *bis*, 7 et 11, et *Voy.* Gesenius, Lehrgeb. § 222. Parmi les exemples qu'il rapporte de cet idiotisme, Gesenius n'aurait pas dû citer Ps. LI, 4, où כבסני peut être à l'infinitif. *V.* aussi la Grammaire de Vater, § 757.

(2) Qimchi et quelques traducteurs, entre autres le scrupuleux Lœwenstein, prennent שבי pour un substantif, qu'ils joignent à ירושלם, en dépit de l'accent tonique, fondé lui-même sur la grammaire; car les impératifs, étant au féminin, ne sauraient se rapporter au nom masc. שבי. Passe, si on lisait שָׁבִי (*reviens*), d'après une leçon ou une opinion consignée dans les *Concordances hébraïques* de Nathan et de Buxtorf. *V.* note suivante.

(3) שְׁבִיָּה, différent de שִׁבְיָה *captivité*, est le fém. de שבי, qui, également abstrait, a quelquefois le sens concret de *captif;* par ex. Exod. XII, 29. שביה et בת sont deux substantifs en apposition, et il ne serait pas grammatical de considérer le premier comme un adjectif, sur la foi d'analogies douteuses telles que Is. X, 30 : l'adjectif, s'il n'est pris comme attribut, doit toujours suivre le nom. — La leçon du kethibh התפתחו signifierait : « les liens de ton cou *se sont défaits,* brisés. » Leçon élégante, mais défendue à tort par Hitzig et Luzzatto ; car en bon hébreu, si le sujet est un nom de chose, il faut un passif et non le réfléchi. Remarquons toutefois qu'il semblerait plus logique d'inviter Jérusalem d'abord à *ôter ses liens,* ensuite à *s'asseoir.* Le texte massoréthique est donc suspect, et il faut opter entre deux corrections : ou שבי nom construit, avec accent conjonctif, ou התפתחו au passé pluriel.

(4) « Sans argent », c.-à-d. sans rançon. Je vous ai livrés à vos ennemis sans leur rien demander en échange ; je vous reprendrai sans avoir à les indemniser. Plusieurs expliquent חנם « sans motif » ; et pareillement, d'après un docteur allégoriste (Talm. *Synhéd.* 97 *b*), לא בכסף signifierait : « sans mérite ni pénitence » de votre part. Mais où serait, à ce compte, la justice divine, soit dans l'exil d'Israël, soit dans sa délivrance ? Sur ce

Sion, — de tes habits de fête, Jérusalem, cité sainte! — car l'incirconcis, l'impur, n'aura plus accès dans ton sein [4]. 14. Secoue ta poussière, lève-toi *et* reprends ta place [5], ô Jérusalem; brise ton collier d'esclavage, captive [5] fille de Sion! 15. Car ainsi a parlé l'Éternel: — Gratuitement vous avez été vendus, gratuitement [4] vous serez rachetés. 16. Oui, ainsi parle mon Seigneur Élohim: — L'Égypte... mon peuple n'y était descendu primitivement que pour y séjourner [5]; l'Assyrie, à son tour, sans sujet le tyrannise. 17. Qui me retient donc ici [6], dit le Seigneur, si l'on a capturé gratuitement mon peuple [7]? Ses dominateurs blasphèment [8], dit le Seigneur, et continuellement, tous les

dernier point, à la vérité, le talmudiste en question se justifie en combinant les événements de telle sorte que les Israélites, impénitents d'abord, seront amenés par la force des choses à s'amender et se trouveront ainsi dignes de la faveur divine. *V. inf.* n. 7.

(5) Suppl. et elle a ajouté la torture à cette expatriation. Il y a une ellipse contraire dans la proposition suivante, de sorte que les deux membres se complètent mutuellement. L'idée de ce verset nous paraît identique avec celle de Zakh. 1, 15. D'autres, comme Raschi et Luzzatto, voient ici une antithèse entre l'Égypte et l'Assyrie, supposant que l'oppression de la première avait quelque apparence de légitimité qui manquait à la seconde. Cette supposition confine à l'absurde. — « Assur » ou l'Assyrie, puissance prépondérante à l'époque d'Isaïe, représente ici non-seulement la *Babylonie*, qui devait l'absorber cent ans plus tard, mais les futurs oppresseurs d'Israël en général (cf. Nomb. p. 554, n. 4). Ce terme ne détruit donc pas le caractère messianique de la prédiction; et d'autre part, loin de trahir un écrivain postérieur, comme le prétend Gesenius, c'est au contraire une des données qu'on peut opposer à sa thèse.

(6) Dans les régions supérieures du ciel, où Dieu est censé résider quand il n'intervient pas d'une manière apparente dans la destinée des peuples, et d'où il est censé sortir quand il y intervient.

(7) Sens: Il est temps d'agir, puisque d'une part mon peuple etc., et que d'autre part ses dominateurs etc. J'ai en quelque sorte le *droit* de le leur reprendre, puisque sa prise ne leur a rien coûté; et j'en ai le *devoir*, puisqu'ils m'outragent par leur conduite impie et tyrannique. — Remarquez que חנם, comme le français *gratuitement*, est équivoque et signifie tantôt « sans rétribution », comme au v. 15, tantôt « sans motif », comme באפס au v. 16. Il pourrait ici cumuler les deux acceptions, n'était que לקח est trop faible pour la seconde; c'est pour cela que le prophète le complète par le reste du verset.

(8) Propr. hurlent, rugissent insolemment. Pour יֵילִילוּ (hiph'il de ילל, onomatopée, cf. ὀλολύζω, *ululo*, heulen...), comme יהושיע pour יושיע, יהורה pour יורה, etc. — On a encore proposé: « Ses dominateurs sont arrogants, *ou* font gémir (Israël) », ou « ses puissants (les plus distingués

וְתָמִיד כָּל־הַיּוֹם שִׁמִּי מְנֹאָץ׃ 18 לָכֵן יֵדַע עַמִּי שְׁמִי לָכֵן
בַּיּוֹם הַהוּא כִּי־אֲנִי־הוּא הַמְדַבֵּר הִנֵּנִי׃ 19 מַה־נָּאוּ עַל־
הֶהָרִים רַגְלֵי מְבַשֵּׂר מַשְׁמִיעַ שָׁלוֹם מְבַשֵּׂר טוֹב מַשְׁמִיעַ
יְשׁוּעָה אֹמֵר לְצִיּוֹן מָלַךְ אֱלֹהָיִךְ׃ 20 קוֹל צֹפַיִךְ נָשְׂאוּ קוֹל
יַחְדָּו יְרַנֵּנוּ כִּי עַיִן בְּעַיִן יִרְאוּ בְּשׁוּב יְהוָה צִיּוֹן׃ 21 פִּצְחוּ
רַנְּנוּ יַחְדָּו חָרְבוֹת יְרוּשָׁלִַם כִּי־נִחַם יְהוָה עַמּוֹ גָּאַל
יְרוּשָׁלִָם׃ 22 חָשַׂף יְהוָה אֶת־זְרוֹעַ קָדְשׁוֹ לְעֵינֵי כָל־הַגּוֹיִם
וְרָאוּ כָל־אַפְסֵי־אָרֶץ אֵת יְשׁוּעַת אֱלֹהֵינוּ׃ 23 סוּרוּ סוּרוּ
צְאוּ מִשָּׁם טָמֵא אַל־תִּגְּעוּ צְאוּ מִתּוֹכָהּ הִבָּרוּ נֹשְׂאֵי

V. 21. רננו, כ״מ רִנְּנוּ וכ״י מתג.

d'Israël) gémissent » ; ou même « ses poëtes se lamentent », cf. Amos, VIII, 3. Toutes ces explications manquent de naturel.

(1) מנאץ, *hithpoél*, selon Raschi, Gesenius, Winer, etc. ; ou mieux, combinaison hybride du poual et du hithpaël. Peut-être (cette dernière voix étant ici impropre) simplement מְ pour מָ, par l'attraction de שִׁמִּי. *V.* aussi Luzzatto.

(2) Autrement : (Il saura, dis-je,) que moi qui ai promis, je suis là (pour accomplir). Plausible, mais הוא serait peu correct.

(3) C.-à-d. comme ils y retentissent agréablement (*D. Friedlænder*) ou, selon la version de Luzzatto : Qu'il fait beau voir venir par les montagnes le messager (*oh! com'è bello veder pe' monti venire il nunzio*)...! Ce messager, qui du reste n'est sans doute qu'une figure, parcourt successivement les montagnes de « Sion », c.-à-d. de la Palestine, pour être vu de plus loin et entendu de plus de personnes ; cf. hapht. II, 9, et Nah. II, 1. — נָאוּ, contracté pour נֵאוּ, niph'al de אוה (*sont désirables*); ou qal de נאה, avec *vav* épenthétique.

(4) Expression pléonastique en hébreu, le verbe בשר s'appliquant par lui-même, habituellement, aux nouvelles favorables. — Ce verset et les deux suivants, éminemment lyriques et d'une grâce achevée, respirent un remarquable enthousiasme : c'est le prophète qui reprend la parole, et qui salue ainsi les splendeurs de l'avenir. L'*évangile* (εὐ-ἀγγελία) des Nazaréens n'est que la traduction littérale de la « bonne nouvelle » d'Isaïe.

(5) « L'œil dans l'œil », comme on le fait pour bien voir celui à qui l'on parle ; cf. Nomb. XIV, 14 et *sup.* hapht. II, 5, note. Les « sentinelles », prévenues par le susdit messager, attendent, pour l'annoncer à leur tour, l'arrivée du « Roi » promis, qui fera tout à l'heure (24) son entrée solennelle à la tête de ses légions. Ces sentinelles, ce sont les prophètes ou les

jours, mon nom est outragé [1] ! 18. Eh bien donc ! que mon peuple le connaisse ce nom ; eh bien donc ! en ce temps — car c'est moi qui parle — je serai là [2] ! 19. — Qu'ils sont gracieux, sur les montagnes [3], les pas du Messager qui annonce la paix ; messager de bonnes nouvelles [4], courrier de la délivrance, qui dit à Sion : « Ton Dieu triomphe ! » 20. Le cri de tes sentinelles... écoute-le retentir... un concert de jubilations ! C'est qu'elles ont vu, de leurs propres yeux [5], l'Éternel rentrer dans Sion. 21. Frémissez d'allégresse, chantez en chœur [6], ruines de Jérusalem ! car l'Éternel a consolé son peuple, a délivré Jérusalem. 22. L'Éternel a déployé la majesté de son bras [7] aux regards du monde entier ; et tous les confins de la terre ont assisté au salut [8] de notre Dieu. 23. Éloignez-vous, éloignez-vous, quittez ces lieux [9] ! Point de contact avec les impurs ! Séparez-vous-en *et* purifiez-vous, vous qui

sages de l'avenir, qui se sont convaincus, par des signes visibles, de la prochaine réhabilitation d'Israël.

(6) מְצַחוּ et רַנְנוּ, au masculin, par une raison d'euphonie.

(7) « Le bras de sa sainteté », pour « son bras sacré », trope fréquent. Dieu l'a *découvert*, c.-à-d. a manifesté son action, d'abord latente et en apparence nulle. Au propre, découvrir ses bras, c'est retrousser ses manches pour agir plus commodément et plus vite. La même idée se retrouve dans le *succinctus* et l'*alticinctus* des Latins, peut-être aussi dans le חָלוּץ des Hébreux.

(8) Sens actif : l'action de sauver. *Al.* au triomphe, à la victoire. Cf. Ps. XCVIII, qui semble avoir inspiré cette tirade ou s'en être inspiré.

(9) Les lieux de l'exil ; de même le féminin מְתוּכָה, que l'on rapporte communément à *Babylone*, peut aussi bien faire allusion à אֶרֶץ, la *terre* étrangère, le *pays* ou les pays en général où Israël est disséminé. Ils doivent ne toucher rien d'impur (טָמֵא masculin ou neutre) et, au contraire, se purifier ou se conserver purs (הִבָּרוּ oxytone, ainsi pour הִבָּרוּ, niph'al de ברר), pour être dignes de rentrer dans le pays de leurs pères. — Nous avions d'abord traduit avec Friedlænder : « Arrière ! arrière ! fuyez de cette ville, profanes ! ne touchez à rien, fuyez ! — *Et vous*, demeurez purs », etc. En effet, מִשָּׁם et מְתוּכָה semblent se rapporter à Jérusalem, seule localité dont on ait parlé, et qui a été représentée v. 13 comme souillée par la présence des *impurs ;* cf. haph. III, v. 4, etc. Mais cette version est incompatible avec l'accentuation, qu'elle bouleverse ; avec la grammaire, qui n'admet pas facilement טָמֵא avec des pluriels et אַל תִּגְּעוּ sans complément ; enfin avec le contexte (23-24), qui rapporte, en général, ces deuxièmes personnes aux Israélites et non aux païens.

כְּלֵי יְהוָה׃ 24 כִּי לֹא בְחִפָּזוֹן תֵּצֵאוּ וּבְמְנוּסָה לֹא תֵלֵכוּן
כִּי־הֹלֵךְ לִפְנֵיכֶם יְהוָה וּמְאַסִּפְכֶם אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל׃

ו׳. הפטרת כי תצא

(ישעיה נ״ד, ז׳ עד י׳)

1 רָנִּי עֲקָרָה לֹא יָלָדָה פִּצְחִי רִנָּה וְצַהֲלִי לֹא־חָלָה
כִּי־רַבִּים בְּנֵי־שׁוֹמֵמָה מִבְּנֵי בְעוּלָה אָמַר יְהוָה׃
2 הַרְחִיבִי [1] מְקוֹם אָהֳלֵךְ וִירִיעוֹת מִשְׁכְּנוֹתַיִךְ יַטּוּ אַל־
תַּחְשֹׂכִי הַאֲרִיכִי מֵיתָרַיִךְ וִיתֵדֹתַיִךְ חַזֵּקִי׃ 3 כִּי־יָמִין
וּשְׂמֹאוֹל תִּפְרֹצִי וְזַרְעֵךְ גּוֹיִם יִירָשׁ וְעָרִים נְשַׁמּוֹת
יוֹשִׁיבוּ׃ 4 אַל־תִּירְאִי כִּי־לֹא תֵבוֹשִׁי וְאַל־תִּכָּלְמִי כִּי לֹא
תַחְפִּירִי כִּי בֹשֶׁת עֲלוּמַיִךְ תִּשְׁכָּחִי וְחֶרְפַּת אַלְמְנוּתַיִךְ
לֹא תִזְכְּרִי־עוֹד׃ 5 כִּי בְּעָלַיִךְ עֹשַׂיִךְ יְהוָה צְבָאוֹת שְׁמוֹ
וְגֹאֲלֵךְ קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל אֱלֹהֵי כָל־הָאָרֶץ יִקָּרֵא׃ 6 כִּי־
כְאִשָּׁה עֲזוּבָה וַעֲצוּבַת רוּחַ קְרָאָךְ יְהוָה וְאֵשֶׁת נְעוּרִים
כִּי תִמָּאֵס אָמַר אֱלֹהָיִךְ׃ 7 בְּרֶגַע קָטֹן עֲזַבְתִּיךְ וּבְרַחֲמִים
גְּדֹלִים אֲקַבְּצֵךְ׃ 8 בְּשֶׁצֶף קֶצֶף הִסְתַּרְתִּי פָנַי רֶגַע מִמֵּךְ
וּבְחֶסֶד עוֹלָם רִחַמְתִּיךְ אָמַר גֹּאֲלֵךְ יְהוָה׃ 9 כִּי־מֵי
נֹחַ זֹאת לִי אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי מֵעֲבֹר מֵי־נֹחַ עוֹד עַל־הָאָרֶץ
כֵּן נִשְׁבַּעְתִּי מִקְּצֹף עָלַיִךְ וּמִגְּעַר־בָּךְ׃ 10 כִּי הֶהָרִים
יָמוּשׁוּ וְהַגְּבָעוֹת תִּמּוֹטֶנָה וְחַסְדִּי מֵאִתֵּךְ לֹא־יָמוּשׁ
וּבְרִית שְׁלוֹמִי לֹא תָמוּט אָמַר מְרַחֲמֵךְ יְהוָה׃

V. 3. ושמאל קרי

(1) Ce mot répond exactement au terme hébreu, et résume les diverses acceptions qu'on lui a données ou qu'on peut lui donner : *vases* sacrés, *arche* sainte, *armes* matérielles ou morales, etc. La version chaldaïque, quoi qu'en dise Luzzatto (*ad* v. 13), ne sonne mot de Babylone, parlant ne préjuge rien sur la portée de cette prophétie.

(2) Des pays où vous êtes exilés. — Pour la fin de cette phrase, *V.* la note hapht. *E*, v. 16, et cf. Nomb. p. 140, n. 1.

portez l'appareil [4] du Seigneur ! 24. Vous ne vous échapperez pas avec précipitation [2], vous ne marcherez pas en fuyards : car l'Éternel sera votre avant-garde, votre arrière-garde le Dieu d'Israël.

---

* VI. Haphtârah de la Section Ki-Thêtsê [3]. *

Isaïe, LIV, 1-10.

1. Réjouis-toi, Femme stérile qui n'as jamais enfanté ! réjouis-toi et chante, toi qui n'as pas encore été mère ! Car nombreux seront les enfants de la *Veuve* désolée, plus que ceux de l'*heureuse* Épouse, a dit l'Éternel. 2. Agrandis l'emplacement de ta tente, fais déployer la tenture de tes pavillons, point de délai ! tends bien tes cordes, fixe bien tes chevilles ! 3. Car de droite et de gauche tu déborderas ; et ta famille recueillera l'héritage des nations, et elle peuplera les villes solitaires. 4. Ne tremble pas, car tu ne seras plus humiliée ; ne sois pas confuse, car tu ne subiras plus d'outrage ! Car la honte de ta jeunesse, tu l'oublieras ; le déshonneur de ton veuvage, tu ne t'en souviendras plus. 5. Oui ! tu seras la compagne de ton Créateur, qui a nom L'ÉTERNEL-TSEBHAOTH ; ton sauveur sera le Saint d'Israël, qui sera proclamé Dieu de toute la terre. 6. Comme une femme délaissée et dolente, l'Éternel t'a rappelée ; la compagne des premières amours peut-elle être désaffectionnée, a dit ton Dieu ? 7. Un imperceptible instant je t'ai abandonnée, — et avec une tendresse infinie je veux te recueillir. 8. Dans le premier bouillon de *ma* colère je t'ai, un instant, dérobé ma face, — désormais je te comblerai d'une affection sans bornes, a dit ton libérateur, l'Éternel. 9. Certes, il en sera comme du Déluge de Noé : comme j'ai juré que le Déluge de Noé ne désolerait plus la terre, ainsi je jure que ma colère ni mes menaces ne t'affligeront plus. 10. Que les montagnes chancellent, que les collines s'ébranlent, — ma tendresse pour toi ne chancellera jamais, mon alliance de paix ne sera jamais ébranlée, a dit Celui qui t'aime, — l'Éternel !

(3) *Voir*, pour les notes, premier volume, commencement de la haphtârah II, pages 453 et suivantes.

ז׳ הפטרת כי תבוא

(ישעיה ס׳)

1 קוּמִי אוֹרִי כִּי־בָא אוֹרֵךְ וּכְבוֹד יְהוָה עָלַיִךְ זָרָח׃
2 כִּי־הִנֵּה הַחֹשֶׁךְ יְכַסֶּה־אֶרֶץ וַעֲרָפֶל לְאֻמִּים וְעָלַיִךְ
יִזְרַח יְהוָה וּכְבוֹדוֹ עָלַיִךְ יֵרָאֶה׃ 3 וְהָלְכוּ גוֹיִם לְאוֹרֵךְ
וּמְלָכִים לְנֹגַהּ זַרְחֵךְ׃ 4 שְׂאִי סָבִיב עֵינַיִךְ וּרְאִי כֻּלָּם
נִקְבְּצוּ בָּאוּ־לָךְ בָּנַיִךְ מֵרָחוֹק יָבֹאוּ וּבְנֹתַיִךְ עַל־צַד
תֵּאָמַנָה׃ 5 אָז תִּרְאִי וְנָהַרְתְּ וּפָחַד וְרָחַב לְבָבֵךְ כִּי־
יֵהָפֵךְ עָלַיִךְ הֲמוֹן יָם חֵיל גּוֹיִם יָבֹאוּ לָךְ׃ 6 שִׁפְעַת
גְּמַלִּים תְּכַסֵּךְ בִּכְרֵי מִדְיָן וְעֵיפָה כֻּלָּם מִשְּׁבָא יָבֹאוּ זָהָב

V. 5. תראי, כ״מ תֵּרָאִי, ע׳ הערתנו

(¹) S'adresse, comme toujours, à Jérusalem ou à la Synagogue. Ainsi que la plupart des présentes haphtarôth, c'est une prédiction ou mieux un chant messianique, dont presque tous les détails sont encore inaccomplis, dût-on les prendre au figuré, ce qui est très-probable. — Litt. « ... brille, car ta lumière vient *ou* est venue. » M. Cahen prononce gravement que « אורי peut signifier aussi *ma lumière* », et ainsi traduit en effet, dans un livre imprimé en 1859, certain journaliste bien pensant, mais

Plus enclin à blâmer que savant à bien faire.

Cette version paradoxale n'a que trois petits défauts : elle pèche contre la langue, car אור est masculin ; contre la prosodie, car אורי est oxytone, et contre le sens commun, qui n'admet pas אורך avec אורי... la *lumière* d'une *lumière !*

(²) D'abord, mais non ultérieurement, comme l'atteste le verset qui suit. Israël ne gardera pas pour lui seul la « lumière », c.-à-d. la vérité ou la protection divine ; mais c'est par lui et pour lui qu'elle *commencera*, car tel est, nous l'avons dit ailleurs, le sens propre de זרח : cf. Ex. p. 101, n. 5, etc.

(³) Se rapporte visiblement aux « fils » et aux « filles » qui suivent, comme dans le passage analogue Is. XLIX, 18 (*sup.* hapht. III, v. 5). Gesenius et Luzzatto appliquent la prédiction aux peuples, *tutte le genti*, ce qui contredit leur propre version *l. c.*

(⁴) Litt. sur le côté ; car l'enfant qu'on porte sur un bras et qu'on soutient de l'autre, se trouve porté de côté. Cf. *l. c.* 22 (9 de notre édition) et, avec une nuance différente, LXVI, 12 (Genèse, hapht. *A*).—תאמנה pour תאמֵנה ; le pathach dû à la pause, et le daghesch supprimé par euphonie, comme dans תעגנה, Ruth, I, 13.

(⁵) Avant ta délivrance, tu étais toujours craintive, tu voyais partout

* VII. Haphtarah de la Section Ki-Thâbhô. *

Isaïe, LX.

1. Relève-toi rayonnante [1], car ton aurore est venue, et la gloire de l'Éternel se reflète sur toi ! 2. Oui, tandis que l'obscurité enveloppera la terre, et une brume épaisse les *autres* nations [2], — sur toi rayonnera l'Éternel, sa majesté sur toi resplendira ; 3. Et les peuples marcheront éclairés par toi, et les rois au reflet de ta lumière. 4. Porte tes regards à la ronde, regarde ! tous en masse te sont rendus [3] : tes fils de bien loin reviennent, avec tes filles qu'on porte sur les bras [4]. 5. A cette vue tu seras radieuse, et, oppressé d'abord [5], ton cœur se dilatera ; car les trésors de l'océan afflueront chez toi [6], la richesse des nations te sera dévolue. 6. Les chameaux t'apporteront leurs nombreux tributs [7], avec les dromadaires de Madian et d'Éphah, tous venant de

des ennemis : וסחר répondrait au futur antérieur. Selon d'autres, il s'agit du *saisissement* qu'on éprouve à la nouvelle d'un bonheur inespéré (ce qui rappelle le mot célèbre : « la joie fait peur », et peut-être la situation de Jacob en pareil cas, Gen. XLV, 26) ; ou même d'une *crainte* réelle, le malheureux n'osant croire à tant de félicité et craignant d'être le jouet d'une illusion. Cf. Jér. XXXIII, 9, où Luzzatto, qui combat cette opinion, trouve un sentiment d'*antipathie* pour Israël, oubliant que le même verset vient, au contraire, d'attribuer aux Gentils des sentiments sympathiques à notre égard : ששון. — Quoi qu'il en soit, le parallélisme apparent de cette incise fait supposer à Ibn-Ezra et autres que תראי est pour תיראי, *tu auras peur ;* mais l'absence de métheg dans les meilleures éditions indique exclusivement la racine ראה, *voir*. Cf. Qimchi, S. Norzi et Heidenheim. Plusieurs, il est vrai, écrivent תִּרְאִי ; mais ce chataph, sans métheg, est une notation en quelque sorte contradictoire, une véritable inconséquence.

(2) Suppl. avec tes enfants, comme l'amplifiera le v. 9. Ainsi s'explique la conjonction *car*. On l'expliquerait plus simplement encore en traduisant המון ים « la multitude (d'Israélites) revenant d'outre-mer » ; mais le parallélisme conduit plutôt à l'idée de *richesse*, adoptée par les Septante et Jonathan.

(7) « L'affluence des chameaux te couvrira. » Il ne s'agit pas, selon nous, d'*une* affluence *de* chameaux, mais de la quantité de produits dont ils seront chargés. Nous comparons שפעת גמלים à שפע ימים, Deut. XXXIII, 19. Luzz. : Une multitude d'hommes montés sur des chameaux. C'est admissible ; mais la fin de la phrase, quoi qu'il en dise, n'est pas une preuve concluante en ce sens, comme on le voit aisément par notre version. — D'après Bochart, בכרים (qu'il prononce à tort *bicrim*, il fallait *bekharim*) désigne, comme en arabe, les *jeunes chameaux ;* cf. Nomb. p. 580, n. 3.

וּלְבוֹנָה יִשָּׂאוּ וּתְהִלּוֹת יְהוָה יְבַשֵּׂרוּ׃ 7 כָּל־צֹאן קֵדָר
יִקָּבְצוּ לָךְ אֵילֵי נְבָיוֹת יְשָׁרְתֻנֵךְ יַעֲלוּ עַל־רָצוֹן מִזְבְּחִי
וּבֵית תִּפְאַרְתִּי אֲפָאֵר׃ 8 מִי־אֵלֶּה כָּעָב תָּעוּפֶינָה וְכַיּוֹנִים
אֶל־אֲרֻבֹּתֵיהֶם׃ 9 כִּי־לִי אִיִּים יְקַוּוּ וְאֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ
בָּרִאשֹׁנָה לְהָבִיא בָנַיִךְ מֵרָחוֹק כַּסְפָּם וּזְהָבָם אִתָּם לְשֵׁם
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְלִקְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל כִּי פֵאֲרֶךָ׃ 10 וּבָנוּ בְנֵי־
נֵכָר חֹמֹתַיִךְ וּמַלְכֵיהֶם יְשָׁרְתֻנֵךְ כִּי בְקִצְפִּי הִכִּיתִיךְ

Vv. 7 et 10. ישרתנך, כ״ל ישרך, וס״ל מ״ו
V. 10. חמתיך, כ״ל חומתיך מ״ו חמותיך

Selon Rosenmüller, ce serait le *dromadaire*, *V.* son édition, t. I, p. 17, n. 2. « Éphah » faisait partie du pays de Madian, pays très-riche en chameaux : Jug. VI, 5 et VII, 12.

(1) Texte : Nebhaïôth, peuplade arabe comme la précédente ; *V.* Gen. p. 184, nn. 3 et 4. Leurs bestiaux « serviront » soit comme bêtes de somme, soit pour l'usage indiqué par la suite du verset. — ישרתנך (*al.* ישרתונך), ici et v. 10, vient de ישרתון avec le suffixe ; on a préféré cette forme, comme plus harmonieuse que la forme régulière ישרתוך, bien que nous lisions ci-après v. 12 יעבדוך, et *inf.* p. 184 יבעלוך. C'est à cette dernière forme qu'est due l'oxytonie du mot, laquelle à son tour a nécessité la substitution du ségol, voyelle brève, au tsêré, voyelle longue.

(2) Soit entre Dieu et Israël, soit entre Israël et ses anciens ennemis. Hitzig distingue על רצון de לרצון, en quoi il a raison ; mais il en conclut que les victimes *monteront d'elles-mêmes* sur l'autel, en quoi il a tort. Il n'est absurdité si grosse, a dit Cicéron, qui n'ait été avancée par quelque... commentateur.

(3) Remarquez la paronomasie, et cf. *inf.* 13, fin. — Trois choses importantes ressortent de ce verset : 1° que ces prophéties ne sauraient s'appliquer à la rédemption chrétienne, qui a supprimé les sacrifices sanglants, bien qu'elle ait pour base le plus sanglant de tous ; 2° qu'Isaïe, quoi qu'en disent les rationalistes, n'eut jamais la pensée, non plus que le droit, de blâmer le culte des sacrifices ; et 3° que ce même culte, au moins d'après le sens apparent, est destiné à revivre sous le Messie. Cf. *inf.* hapht. IX, 15 et note.

(4) Le féminin, parce que le prophète pense aux « flottes » (אניות, v. 9), qui, arrivant « en tête », sont censées les premières en vue. — Saadyah, d'ordinaire si judicieux, a outrageusement faussé toutes ces belles images de la rédemption future, en les prenant au pied de la lettre. *V.* son Traité *des Croyances et des Opinions*, liv. VIII, ch. 2.

(5) קוה, de קו ligne droite, ne signifie *espérer* que par extension : c'est l'idée de sympathie ajoutée à celle de direction. Espérer, aspirer, sont

Saba, — chargés d'or et d'encens, et avant-coureurs des merveilles de Dieu. 7. Tout le bétail de Qédar se rassemblera pour toi, et les béliers de la Nabathée [1] seront à ton usage; ils monteront, comme gages de réconciliation [2], sur mon autel, et je glorifierai *ainsi* ma glorieuse maison [3]... 8. Qui sont celles-là [4], qui planent comme des nuages, et comme des colombes regagnant le colombier? 9. — Ce sont les gens d'outre-mer qui se dirigent [5] vers moi, les flottes de Tharsis [6] à leur tête, pour ramener tes fils du lointain, chargés de leur argent et de leur or [7]; en l'honneur de l'Éternel ton Dieu, et du Saint d'Israël qui te glorifie [8]. 10. Et les fils de l'étranger rebâtiront tes murs, et leurs rois te serviront [9]; car dans ma colère je t'ai frappée, et dans

choses limitrophes, qu'exprime surtout le piël; et la correction de Luzzatto, qui le remplace par le niph'al, ne nous semble pas heureuse.

(6) « Tarschisch », comme l'ont démontré Bochart, Michaëlis et autres, est certainement la *Tartessus* des anciens, dans la Bétique, le principal comptoir des Phéniciens, qui y avaient fondé une colonie (cf. Gen. p. 520, n. 2). « Les vaisseaux *ou* les flottes de Tharsis » sont ceux que ce peuple y envoyait pour recueillir les richesses de la Péninsule et les importer dans l'Orient; mais, d'après la Vulgate et plusieurs commentateurs, cette expression désignerait ici, en général, les vaisseaux de long cours. Ceux-ci arriveront *les premiers*, à cause de leur marche plus rapide que les autres ou que les voies de terre, et pour que les plus *éloignés* (מרחוק) soient, par compensation, réintégrés avant les autres. Toutefois, Raschi et Qimchi expliquent בראשנה « *comme* autrefois », comme du temps de Salomon (I Rois, x, 22); ellipse plus difficile à admettre, selon nous, que si l'on proposait de lire simplement כראשנה.

(7) La relation des trois affixes ־ם n'est pas bien déterminée. Nous croyons, d'après le contexte, que l'*argent* et l'*or* sont ceux des « flottes », c.-à-d. des Gentils; quant à אתם, il peut signifier, à volonté, *avec les fils* ou *avec les flottes*. Enfin, et comme l'indique bien l'accentuation, la dernière incise לשם וג' sert à la fois de complément et aux « fils » et aux « trésors », double hommage, double réparation offerts au Dieu d'Israël par les anciens persécuteurs de son peuple.

(8) Même finale que Is. lv, 5, où l'objectif de l'allocution est au masculin. Mais nous croyons, contrairement à Qimchi et à Ben-Mélekh, que la désinence ־ָךְ, pour le passé, est commune aux deux genres, et c'est à tort que la plupart des grammairiens indiquent ־ָךְ pour le féminin. Cette dernière terminaison, propre aux substantifs, n'existe régulièrement que pour l'infinitif, qui est un *nom* verbal, et pour le futur, qui se règle en général sur l'infinitif.

(9) En envoyant des offrandes pour ton temple, en mettant bénévole-

וּבִרְצוֹנִי רְחַמְתִּיךְ: 11 וּפִתְּחוּ שְׁעָרַיִךְ תָּמִיד יוֹמָם וָלַיְלָה
לֹא יִסָּגֵרוּ לְהָבִיא אֵלַיִךְ חֵיל גּוֹיִם וּמַלְכֵיהֶם נְהוּגִים:
12 כִּי־הַגּוֹי וְהַמַּמְלָכָה אֲשֶׁר לֹא־יַעַבְדוּךְ יֹאבֵדוּ וְהַגּוֹיִם
חָרֹב יֶחֱרָבוּ: 13 כְּבוֹד הַלְּבָנוֹן אֵלַיִךְ יָבוֹא בְּרוֹשׁ תִּדְהָר
וּתְאַשּׁוּר יַחְדָּו לְפָאֵר מְקוֹם מִקְדָּשִׁי וּמְקוֹם רַגְלַי אֲכַבֵּד:
14 וְהָלְכוּ אֵלַיִךְ שְׁחוּחַ בְּנֵי מְעַנַּיִךְ וְהִשְׁתַּחֲוּ עַל־כַּפּוֹת
רַגְלַיִךְ כָּל־מְנַאֲצַיִךְ וְקָרְאוּ לָךְ עִיר יְהוָה צִיּוֹן קְדוֹשׁ
יִשְׂרָאֵל: 15 תַּחַת הֱיוֹתֵךְ עֲזוּבָה וּשְׂנוּאָה וְאֵין עוֹבֵר
וְשַׂמְתִּיךְ לִגְאוֹן עוֹלָם מְשׂוֹשׂ דּוֹר וָדוֹר: 16 וְיָנַקְתְּ חֲלֶב
גּוֹיִם וְשֹׁד מְלָכִים תִּינָקִי וְיָדַעַתְּ כִּי אֲנִי יְהוָה מוֹשִׁיעֵךְ

V. 12. כי, כ"ל כִּי — V. 16. וינקת, ע' הערתנו — כי, כ"ל כִּיר

ment une partie de leurs ressources à ta disposition, etc. Cf. hapht. III, vv. 9 et 10.

(1) הכיתיך paraît exprimer ici le futur antérieur, et רחמתיך équivaloir au futur simple. Qimchi commente : « Tu reconnaîtras alors que tout ce qui t'arrive, le bien comme le mal, est providentiel et vient de moi seul », ou plutôt de ta conduite bonne ou mauvaise. Cf. Ps. xxx, 6 et Gen. hapht. II, 7-8 et note.

(2) ופתחו « on maintiendra ouvertes. » פָּתַח, ouvrir ; פִּתַּח, tenir ouvert. Du reste, שעריך peut être également le sujet, et le verbe employé intransitivement comme Is. xlviii, 8 et Cant. vii, 13. — Les prosodistes joignent « jour et nuit » à ce qui précède ; notre construction est différente et, croyons-nous, meilleure.

(3) Les gouverneurs des peuples seront « gouvernés » par toi, seront tes tributaires ; cf. verset suivant. Il faut toujours faire la part de l'hyperbole poétique. Hyperbole encore, la pensée du premier hémistiche ; car à quoi bon des portes, si on ne doit jamais les fermer ? — Toutefois, Luzzatto prétend ailleurs (Is. xxiv, 12) que שער ne signifie pas *porte*, mais l'*ouverture*, la *baie* de la porte. Il a contre lui ce verset (où lui-même traduit *tes portes*) et une quantité d'autres ; de plus, le sens qu'il suppose est celui de פֶּתַח, comme chacun sait, et dès lors l'expression si commune פֶּתַח השער serait une véritable redondance.

(4) Hommage religieux sans doute plutôt que politique ; hommage adressé au Dieu qu'adore Israël, aux doctrines dont il est aujourd'hui le dépositaire, et dont alors il sera le révélateur : cf. Zakh. xiv (ou *inf.* hapht. *G*), 16 s.

(5) Probablement les cèdres, distincts des arbres qui suivent, à en juger par Is. xli, 19. Ces derniers, du reste, sont diversement expliqués.

ma bienveillance je m'attendrirai sur toi [1]. 11. Et tes portes resteront continuellement ouvertes [2], ni le jour ni la nuit elles ne se fermeront; — pour laisser entrer chez toi la fortune des nations et leurs rois, désormais soumis [3]. 12. Oui, le peuple et le royaume qui ne te rendraient pas hommage [4] seront exterminés, et leurs populations vouées à la ruine. 13. La pompe du Liban [5] viendra te visiter, avec ses sapins, ses platanes et ses buis, afin d'embellir le siége de ma sainteté, et de rendre imposant le lieu où je réside [6]. 14. Et ils viendront à toi; tête basse, les fils de tes persécuteurs, et tous tes insulteurs ramperont à tes pieds [7]; et l'on t'appellera la Cité de l'Éternel, la Sion [8] du Saint d'Israël. 15. Délaissée que tu étais, et haïe et solitaire [9], je te ferai devenir l'orgueil du monde, la joie des siècles futurs. 16. Tu suceras le lait des nations, et les rois seront tes nourriciers [10]; et tu comprendras que c'est moi — l'Éternel — qui te protége, que tu as pour libé-

(1) Plus litt. « et parce que je veux faire honorer *ou* rendre honorable (humainement parlant) le lieu de mes pieds », le sanctuaire, appelé ailleurs *son marchepied* (Lam. II, 1). Cf. v. 7, fin.

(2) « Se prosterneront *sur* la plante de tes pieds », c.-à-d. sur la trace de la plante, etc. Métonymie. De même la Vulgate : *adorabunt vestigia*...

(3) ציון est certainement à l'état construit, et on n'a pu l'en faire sortir qu'aux dépens du sens naturel ou de la langue. Or, cette construction, pour un nom propre, est extraordinaire et doit se justifier. Selon nous, elle cache ou une allusion ou une antithèse, sinon l'une et l'autre. L'allusion, c'est que ce mot, comme nom commun, signifie *monument* (ציון), et le prophète peut avoir combiné cette acception avec le sens usuel. L'antithèse, c'est que « Sion », dans le langage ordinaire, signifiait la Cité ou Citadelle de David (עיר דוד, *V.* surtout II Sam. v, 7, 9), et l'idée sous-entendue serait celle-ci : Tu ne seras plus désormais la Sion *de David*, mais celle de Dieu; tu ne rappelleras plus la conquête humaine, la puissance humaine, mais la puissance, la victoire, l'autorité divines.

(4) Litt. au lieu que tu étais (*ou* que tu es) délaissée... et sans passant. — לגאון עולם, *al.* en gloire éternelle. En effet, primitivement et dans l'hébreu pur, עולם, propr. l'inconnu, ne signifie que l'*infini dans le temps*, c.-à-d. l'éternité, l'antiquité immémoriale ou un avenir indéfini; dans l'hébreu de la décadence et en chaldéen, il s'étend à l'*infini dans l'espace*, c.-à-d. à l'immensité, à l'univers ou au monde. Dans la Bible même on retrouve peut-être des traces de cette acception (Is. XXVI, 4; Eccl. III, 11; Dan. XII, 7...); et nous l'avons, avec plusieurs traducteurs, adoptée ici comme la plus coulante, au risque de fournir un sophisme de plus aux Pseudo-Isaïanistes.

(10) « Tu tetteras la mamelle des rois » (*al.* des reines); métaphore un peu

וְגֹאֲלֵךְ אֲבִיר יַעֲקֹב׃ 17 תַּחַת הַנְּחֹשֶׁת אָבִיא זָהָב וְתַחַת
הַבַּרְזֶל אָבִיא כֶסֶף וְתַחַת הָעֵצִים נְחֹשֶׁת וְתַחַת הָאֲבָנִים
בַּרְזֶל וְשַׂמְתִּי פְקֻדָּתֵךְ שָׁלוֹם וְנֹגְשַׂיִךְ צְדָקָה׃ 18 לֹא־
יִשָּׁמַע עוֹד חָמָס בְּאַרְצֵךְ שֹׁד וָשֶׁבֶר בִּגְבוּלָיִךְ וְקָרָאת
יְשׁוּעָה חֹמֹתַיִךְ וּשְׁעָרַיִךְ תְּהִלָּה׃ 19 לֹא־יִהְיֶה־לָּךְ עוֹד
הַשֶּׁמֶשׁ לְאוֹר יוֹמָם וּלְנֹגַהּ הַיָּרֵחַ לֹא־יָאִיר לָךְ וְהָיָה־
לָּךְ יְהוָה לְאוֹר עוֹלָם וֵאלֹהַיִךְ לְתִפְאַרְתֵּךְ׃ 20 לֹא־יָבוֹא
עוֹד שִׁמְשֵׁךְ וִירֵחֵךְ לֹא יֵאָסֵף כִּי יְהוָה יִהְיֶה־לָּךְ לְאוֹר
עוֹלָם וְשָׁלְמוּ יְמֵי אֶבְלֵךְ׃ 21 וְעַמֵּךְ כֻּלָּם צַדִּיקִים לְעוֹלָם

V. 17. אביא כסף, כ״מ אביא (כפול לקמוץ)
V. 18. חומתיך, כ״מ חמתיך לו חמותיך

violente, et inadmissible en français. Cf. hapht. III, v. 10, et *inf.* hapht. *A*, 11 et 12. — La plupart des éditions, y compris celle de Luzzatto (à la vérité posthume), donnent un métheg à וינקת; d'autres l'affectent, en outre, d'un *paschta* double. Heidenheim et Lœwenstein corrigent avec raison la première faute, mais laissent mal à propos subsister la seconde. Nous avons signalé une erreur semblable, Gen. p. 462, n. 3.

(1) Un commentateur a cru voir une contradiction entre cette circonstance et le v. 13; cet écrivain myope ne méritait pas de commenter Isaïe. Il est clair que ces détails sont hyperboliques; et ce qui prouve surabondamment qu'on doit les prendre au figuré, c'est la fin même du présent verset, qui autrement pécherait contre l'unité. Isaïe n'a donc pas en vue, comme on le croit, une simple exubérance de richesses métalliques, réminiscence de la prospérité de Salomon (I R. x, 27, cf. *sup.* p. 165, n. 6); mais plutôt une transformation morale et graduelle des caractères et des intelligences. C'est le contre-pied de cette pensée de Jérémie (Lam. iv, 1, 2) et d'Isaïe lui-même (i, 22):

« Comment en un plomb vil l'or pur s'est-il changé? »

Voy. encore Jér. vi, 27 s. et Éz. xxii, 18, où les esprits vicieux ou mal corrigés sont assimilés à des métaux inférieurs ou mêlés d'alliage.

(2) L'hébreu a le pluriel; ce qui signifie qu'Israël n'aura pas besoin *des* contrôleurs, *des* inspecteurs ou surveillants qu'il avait d'abord (ou qu'auront les autres), parce que la vertu et la conscience de chacun lui en tiendront lieu. De même פקדתך nous paraît avoir un sens collectif et concret, comme en français *l'Autorité*, cf. Nomb. p. 38, n. 1. D'autres traduisent: « Je t'imposerai des autorités *pacifiques*, des gouvernants *honnêtes*. » Si l'expression est moins correcte, la pensée est plus pratique.

(3) וקראת, 3e personne, sens intransitif. Selon la version commune,

rateur le Puissant de Jacob. 17. Au cuivre je substituerai l'or, et au fer l'argent ; je remplacerai le bois par l'airain [2], les pierres par le fer. Je ne t'imposerai pour autorité que la Concorde, pour contrôleur [3] que la Vertu. 18. On n'entendra plus parler d'iniquité dans ton pays, de désastre ou de ruine dans tes frontières : *seul*, le salut retentira [5] dans tes murs, l'hymne *divin* à tes portes. 19. Le soleil cessera de t'éclairer le jour, et la lune d'en refléter pour toi la lumière [4] : c'est l'Éternel qui sera pour toi un immuable flambeau, et ton Dieu une glorieuse auréole. 20. Ton soleil n'aura jamais de coucher, ta lune jamais d'éclipse [5] ; car l'Éternel sera pour toi une lumière inextinguible, et la période de ton deuil sera consommée. 21. Et ton peuple, — tous vertueux, ils posséderont à jamais *cette* terre [6] ; *eux*,

2e personne, sens transitif : « Tu appelleras tes murs Salut... » Selon Lœwenstein, pour וקרת (de קרה) : « Le salut arrivera à tes murs... » La Vulgate, à peu près de même : *Et occupabit salus muros tuos.* Notre version nous semble de beaucoup préférable. Du reste, וקרת, dans l'hypothèse, ne serait guère plus correct, et la grammaire exigerait וקרתה.

(4) Litt. et la lune ne t'éclairera plus comme reflet, *ou* par réverbération. Tel est le sens propre de נגה opposé à אור. Le fond de cette excellente exégèse est dû au Biour ; mais on voit qu'il n'était pas nécessaire d'abandonner l'accentuation, comme il l'a fait, en prenant השמש pour sujet de יאיר et supposant נגה en état de construction. — *V.* note suivante.

(5) « Ne se retirera plus » ; ce qui peut encore s'appliquer, soit au *coucher* journalier de la lune (synonyme et parallèle à יבוא), soit à son déclin ou *décours*, soit enfin à sa disparition mensuelle, occasionnée par sa *conjonction* avec le soleil. — Ces deux versets signifient, en dernière analyse, mais toujours au figuré, bien entendu (*V.* Maïm. *Guide*, II, 29, trad. Munk, p. 218), qu'il n'y aura plus pour Israël ni soleil ni lune, flambeaux pâles et éphémères, et que Dieu seul l'éclairera ; pensée imitée par S. Jean dans l'*Apocalypse* (XXI, 23, XXII, 5), et par Juda Hallévi dans son immortelle *Sionide* : וכבוד ה' לבד היה מאורך, ואין שמש וסהר וכוכבים מאיריך.

(6) Ou, dans le sens moral, *la terre*, le monde. Le Talmud, prenant sans doute לעולם dans toute son étendue, donne à cette prédiction un sens anagogique. *V.* Mischn. *Synhéd.* ch. X (XI), § 1 : « Tout Israélite, d'après le texte d'Isaïe, a sa part de la félicité future. » Pensée consolante, pourvu qu'on n'oublie pas ce que le Talmud entend par *Israélite*. Rationnellement, cette pensée ne deviendra une vérité absolue qu'à l'époque du Messie, puisqu'elle est subordonnée à la condition de כלם צדיקים, heureux idéal réservé à cette même époque.

יִרְשׁוּ אָרֶץ נֵצֶר מַטָּעַי מַעֲשֵׂה יָדַי לְהִתְפָּאֵר׃ 22 הַקָּטֹן
יִהְיֶה לָאֶלֶף וְהַצָּעִיר לְגוֹי עָצוּם אֲנִי יְהוָה בְּעִתָּהּ
אֲחִישֶׁנָּה׃

ח׳. הפטרת נצבים

(ישעיה ס״א י׳ עד ס״ג ט׳)

1 שָׂוֹשׂ אָשִׂישׂ בַּיהוָה תָּגֵל נַפְשִׁי בֵּאלֹהַי כִּי הִלְבִּישַׁנִי
בִּגְדֵי־יֶשַׁע מְעִיל צְדָקָה יַעְטֵנִי כֶּחָתָן יְכַהֵן פְּאֵר וְכַכַּלָּה
תַּעְדֶּה כֵלֶיהָ׃ 2 כִּי כָאָרֶץ תּוֹצִיא צִמְחָהּ וּכְגַנָּה זְרוּעֶיהָ
תַּצְמִיחַ כֵּן ו אֲדֹנָי יְהוִה יַצְמִיחַ צְדָקָה וּתְהִלָּה נֶגֶד כָּל
הַגּוֹיִם׃ = 3 לְמַעַן צִיּוֹן לֹא אֶחֱשֶׁה וּלְמַעַן יְרוּשָׁלִַם לֹא

V. 21. מַטָּעַי קרי — V. 2. זרועיה כ״ל בלי מתג, וטעות היא

(1) Les substantifs *rejeton* et *œuvre* se rapportent au « peuple. » — נצר מטעי, litt. rejeton de *mes* plantations, c.-à-d. des patriarches, à moins que le pluriel ne s'applique à la collectivité juive. Kethibh : *sa* plantation, pourrait se rapporter à « Dieu », qui a figuré précédemment à la troisième personne.

(2) אלף, comme l'a bien vu Luzzatto, ne signifie pas ici simplement *mille* (hommes), car il faudrait alors לְאלף, sans article ; c'est un vrai substantif, parallèle à גוי et désignant proprement, comme en beaucoup d'autres endroits, une *chiliade* ou *sous-tribu*. *V.* Nomb. p. 7, n. 6, et les dictionnaires. — Sens : Israël croîtra et multipliera plus que jamais. S'il n'y a une hyperbole dans le texte, il faut admettre une extension future du territoire ; ce que permet, du reste, l'élasticité du mot ארץ (v. 21), et ce que déjà Isaïe et Moïse lui-même semblent avoir annoncé. *V.* Deut. XIX, 8 ; Is. LIV, 2, 3, etc.

(3) « Je l'activerai en son temps. » Les féminins du texte ont un sens vague et indéfini : *cela, cette chose*. — Le Talmud (*Synh.* 98 *a*) a cru voir une contradiction entre ces deux mots, ainsi que dans plusieurs passages messianiques, et il l'a résolue par une théorie. La contradiction n'existe pas pour l'exégète, et la solution n'intéresse que le théologien.

(4) Dans cette haphtârah, comme dans beaucoup d'autres tirades bibliques, le discours paraît placé successivement dans des bouches différentes : tantôt le prophète parle en son propre nom, tantôt il fait parler Dieu ou la Synagogue, etc. L'obscurité de certains détails empêche de le déterminer toujours avec précision. Quant au présent verset et même au suivant, on est à peu près d'accord à l'attribuer à « Israël » ou, si l'on veut, à « Jérusalem ». Ce n'est d'ailleurs, au fond, qu'une prosopopée,

rejeton que j'ai planté, œuvre de mes mains [4] dont je serai fier ! 22. Le plus petit deviendra une tribu [5], et le plus chétif une nation puissante. Moi l'Éternel — vienne l'heure — je serai prompt à agir [5] !

---

* VIII. Haphtârah de la Section Nittsabhîm. *

Isaïe, LXI, 10 — LXIII, 9.

1. Je veux, je veux me réjouir dans le Seigneur [6], que mon âme se délecte en mon Dieu ! car il m'a revêtu de la livrée du salut, m'a enveloppé du manteau de la justification [5]. Tel un fiancé fait admirer [6] sa parure, telle une épousée brille dans ses atours. 2. Oui, comme le sol développe sa végétation, comme un jardin fait éclore les germes qu'on lui confie [7], ainsi Adonaï-Élohim fera éclore le mérite et la gloire *d'Israël* à la vue de tous les peuples.

3. Pour l'amour de Sion je ne me tairai point [8]; pour *toi*, Jérusalem, je n'aurai point de repos, que ton triomphe

une forme particulière employée par le prophète pour mieux colorer sa pensée.

(5) צדק et צדקה, dans les quatre premiers versets, et très-souvent ailleurs, ont un sens objectif et non subjectif; c.-à-d. qu'ils désignent moins une vertu dont Israël serait le *sujet*, qu'une action dont il est l'*objet*. Cette action, parallèle à ישע, c'est la justice, considérée comme acte que Dieu exercera à son égard ; c'est son mérite que Dieu fera éclater par le retour de ses grâces ; c'est, en un mot, son triomphe, ou mieux sa réhabilitation. A peu près à ce même point de vue, hapht. III, v. 21, Isaïe a qualifié Dieu מצדיקי. — Le verbe יעט ne se trouve qu'ici, et l'on serait tenté de lire יַעַטֵנִי (hiph'il de עטה). Mais peut-être יעט diffère-t-il précisément de עטה en ce qu'il équivaut à son hiph'il : *revêtir* quelqu'un. (*Luzz.*) C'est ainsi que יסר communique une force causative à סור (*sup.* p. 103, n. 8), et צעה à יצע.

(6) Litt. fait respecter, rend imposante (comme celle du grand-prêtre) ; plus exactement : dispose pontificalement. L'emploi de ce mot, véritable ἅπαξ λεγόμενον, est assez bizarre pour donner quelque poids à l'opinion de Hitzig, qui rapproche כהן de כון (cf. נור = נהר etc.) et explique יכהן comme יכין. — Sur le sens propre de פאר, *V.* Ex. p. 417, n. 4, et pour la comparaison suivante, *sup.* hapht. III, v. 5.

(7) Une bonne semence, déposée dans un sol fertile, doit logiquement se développer. Ainsi la réhabilitation d'Israël sera la conséquence logique et des excellents germes dont il est dépositaire, et du long exil qui n'a d'autre but que de les mûrir et de le purifier lui-même.

(8) Paroles du prophète ou de Dieu. Le contexte est plus favorable à la

אֶשְׁקוֹט עַד־יֵצֵא כַנֹּגַהּ צִדְקָהּ וִישׁוּעָתָהּ כְּלַפִּיד יִבְעָר׃
4 וְרָאוּ גוֹיִם צִדְקֵךְ וְכָל־מְלָכִים כְּבוֹדֵךְ וְקָרָא לָךְ שֵׁם
חָדָשׁ אֲשֶׁר פִּי יְהוָה יִקְּבֶנּוּ׃ 5 וְהָיִית עֲטֶרֶת תִּפְאֶרֶת
בְּיַד־יְהוָה וּצְנִוף מְלוּכָה בְּכַף־אֱלֹהָיִךְ׃ 6 לֹא־יֵאָמֵר
לָךְ עוֹד עֲזוּבָה וְלְאַרְצֵךְ לֹא־יֵאָמֵר עוֹד שְׁמָמָה כִּי לָךְ
יִקָּרֵא חֶפְצִי־בָהּ וְלְאַרְצֵךְ בְּעוּלָה כִּי־חָפֵץ יְהוָה בָּךְ
וְאַרְצֵךְ תִּבָּעֵל׃ 7 כִּי־יִבְעָל בָּחוּר בְּתוּלָה יִבְעָלוּךְ בָּנַיִךְ
וּמְשׂוֹשׂ חָתָן עַל־כַּלָּה יָשִׂישׂ עָלַיִךְ אֱלֹהָיִךְ׃ 8 עַל־
חוֹמֹתַיִךְ יְרוּשָׁלִַם הִפְקַדְתִּי שֹׁמְרִים כָּל־הַיּוֹם וְכָל־הַלַּיְלָה
תָּמִיד לֹא יֶחֱשׁוּ הַמַּזְכִּירִים אֶת־יְהוָה אַל־דְּמִי לָכֶם׃

v. 4. וקרא, גי׳ רו״ה וקרא, וכ״ל וקָרָא, ע׳ הערתכו

v. 5. והיית, ע׳ הערתכו — וצְנִיף קרי — v. 6. ולארצך, כ״ל בלי נעיא

seconde hypothèse. חשה serait alors synonyme de דמם, *rester inactif, attendre*, comme Is. LXIV, 11; LXV, 6, etc.

(1) Qui est vue de loin et de tous, cf. 2 et 4. Il y a ici le même sentiment que dans le mot célèbre de Bonaparte : « La République française est comme le soleil, aveugle qui ne la voit pas ! » — D'après la grammaire et l'accentuation, יבער a pour sujet לפיד, non ישועתה, comme l'ont cru les Septante, la Vulgate et autres. C'est aussi par erreur que Luzzatto, ou du moins ses éditeurs, impriment כנגה.

(2) Cf. *inf.* 6. — וקרא, passé poual, devrait être barytone (cf. Is. LVIII, 12), et n'est oxytone que par l'effet du נסוג לאחור, comme *ib.* XLVIII, 8. Cependant plusieurs ponctuateurs lui conservent sa tonalité normale, et un manuscrit figure cette dissidence par la double accentuation וקָרָא (*mérekha*, à cause de la contiguïté du *paschta*) ; notation mal reproduite par Heidenheim, et mal comprise par son *fidus Achates* Lœwenstein. C'est par une raison toute semblable que plusieurs éditions, ci-après v. 19, écrivent וחָוֹשֵׁע.

Dans ce verset et le précédent, la Vulgate se permet de changer les noms abstraits en concrets ; elle y découvre un Juste, un Sauveur et un Célèbre. Contre-sens évidemment calculés, et dont la portée n'échappera à personne. Il faut plaindre une cause qui a besoin de pareils moyens.

(3) On attendrait plutôt la *tête* que la *main*. Mais le prophète ne voit pas dans Sion la couronne de Dieu lui-même ; il y voit la couronne du monde, et c'est Dieu qui tiendra cette couronne, c.-à-d. qui donnera et

n'ait éclaté comme un jet de lumière, et ton salut comme une torche ardente [4]. 4. Alors les nations seront témoins de ton triomphe, et leurs rois de ta gloire; et un nom nouveau te sera imposé [2], qu'aura dicté la bouche de l'Éternel. 5. Tu seras une couronne glorieuse aux mains de l'Éternel, et un royal diadème dans la paume [3] de ton Dieu. 6. Tu ne seras plus nommée la Délaissée, et ta terre ne s'appellera plus Solitude: — tu auras nom CELLE-QUI-T'AIME [4], et ta terre se nommera L'ÉPOUSÉE; parce que tu seras la bien-aimée du Seigneur, parce que ta terre recevra des époux [5]. 7. Oui, comme le jeune époux s'unit à la vierge, tes enfants s'uniront à toi [6]; comme le fiancé est fier de sa fiancée [7], il sera fier de toi ton Dieu! 8. — Tes remparts [8], ô Jérusalem! je les commets à des gardes, qui tout le jour, toute la nuit, constamment sont en haleine... Vous qui invoquez l'Éternel, point de relâche! 9. Non,

conservera à Israël l'empire moral de l'univers. — Sur וְהָיוּת, Heidenh. וְהָיוּת, V. p. 465, n. 9.

(4) « Mon amour est en elle. » Cf. Ps. XVI, 3, et, comme nom de femme, II Rois, XXI, 1.

(5) Propr. *maritabitur;* expliqué par le verset suivant.

(6) Propr. te posséderont maritalement. Quelques commentateurs, scandalisés de la métaphore, corrigent בָּנַיִךְ (comme hapht. III, 4) et l'appliquent à Dieu, malgré les formes plurielles. C'est leur correction qui nous scandalise, et ils y mettent vraiment trop de pudeur. Il n'y a pas d'inceste dans une métaphore. D'ailleurs, étant donnée la personnification de la Palestine, le poëte pouvait-il mieux peindre sa reprise par les habitants légitimes que sous l'image du lien conjugal, à la fois le plus fort et le plus doux des liens?

(7) Litt. *de* la joie du fiancé sur la fiancée, c.-à-d. de la même joie qu'a le fiancé. Il est inutile de suppléer un כ.

(8) C.-à-d. le soin, l'avenir de tes remparts aujourd'hui ruinés (dans l'imagination du prophète), mais qui se relèveront un jour, grâce aux prières persévérantes des « gardes » en question. עַל signifie plutôt *pour* que *sur;* litt. j'ai commis, j'ai préposé à tes murs des gardiens... C'est encore Dieu, probablement, qui parle ici; et ces gardes « qui l'invoquent sans relâche » désignent, selon le Talmud et Raschi, les génies tutélaires qui veillent aux destinées de Jérusalem; selon Qimchi, les Israélites qui pleurent et prient sur ses ruines. Luzzatto, élargissant la pensée, voit dans le premier hémistiche une image de la Providence divine, qui entourera Jérusalem de ses soins vigilants et lui prodiguera ses bénédictions (cf. 10, 11); le second hémistiche et le verset suivant n'arriveraient qu'incidemment et s'adresseraient aux exilés. Le moindre défaut de cette exégèse est de jeter une grande incohérence dans le contexte.

9 וְאַל־תִּתְּנוּ דָמִי לוֹ עַד־יְכוֹנֵן וְעַד־יָשִׂים אֶת־יְרוּשָׁלִַם
תְּהִלָּה בָּאָרֶץ: 10 נִשְׁבַּע יְהוָה בִּימִינוֹ וּבִזְרוֹעַ עֻזּוֹ אִם־
אֶתֵּן אֶת־דְּגָנֵךְ עוֹד מַאֲכָל לְאֹיְבַיִךְ וְאִם־יִשְׁתּוּ בְנֵי־נֵכָר
תִּירוֹשֵׁךְ אֲשֶׁר יָגַעַתְּ בּוֹ: 11 כִּי מְאָסְפָיו יֹאכְלֻהוּ וְהִלְלוּ
אֶת־יְהוָה וּמְקַבְּצָיו יִשְׁתֻּהוּ בְּחַצְרוֹת קָדְשִׁי: 12 עִבְרוּ
עִבְרוּ בַּשְּׁעָרִים פַּנּוּ דֶּרֶךְ הָעָם סַלּוּ סָלוּ הַמְּסִלָּה סַקְּלוּ
מֵאֶבֶן הָרִימוּ נֵס עַל־הָעַמִּים: 13 הִנֵּה יְהוָה הִשְׁמִיעַ
אֶל־קְצֵה הָאָרֶץ אִמְרוּ לְבַת־צִיּוֹן הִנֵּה יֶשְׁעֵךְ בָּא הִנֵּה
שְׂכָרוֹ אִתּוֹ וּפְעֻלָּתוֹ לְפָנָיו: 14 וְקָרְאוּ לָהֶם עַם־הַקֹּדֶשׁ
גְּאוּלֵי יְהוָה וְלָךְ יִקָּרֵא דְּרוּשָׁה עִיר לֹא נֶעֱזָבָה: = 15 מִי־
זֶה וּבָא מֵאֱדוֹם חֲמֻץ בְּגָדִים מִבָּצְרָה זֶה הָדוּר בִּלְבוּשׁוֹ

V. 11. מאספיו, ע' הערתנו — והללו, כ"מ והללו ובלי מתג
V. 14. עם, כ"מ עֻם

(1) Plus régulier que l'incise précédente, où il faut, après אל, sous-entendre תתנו ou יהי, comme Ps. LXXXIII, 2. Ce bel anthropomorphisme a été imité dans un des paragraphes additionnels (אלהיכם) de la *qedouschah de mouçaph* du Sabbat. Mais, dans ce dernier endroit, Heidenheim et plusieurs de ses copistes écrivent דָמִי (mon sang) pour דָמִי, ce qui forme un contre-sens des plus graves.

(2) En d'autres termes: tu n'auras plus à craindre aucune invasion ennemie, aucune domination étrangère. C'est la contre-partie de la situation décrite hapht. I, 7 et prédite Deut. XXVIII, 33, etc. Ce serment, dit avec raison Ibn-Ezra, démontre surabondamment le caractère messianique du chapitre.

(3) A Jérusalem, comme dîme seconde (Deut. XII et XIV), indépendamment des fêtes annuelles et surtout de celle des Tentes, où l'on vient, dans son temple, rendre hommage au divin Dispensateur des récoltes. — Le premier hémistiche se rapporte au grain, le second au vin ou plutôt au raisin, par une sorte de syllepse déjà remarquée Deut. XXVIII, 39; car קבץ signifie propr. *rassembler*, ce qu'on ne peut appliquer au vin. — Les éditions varient sur מאספיו; les unes affectent l'*aleph* d'un pathach, les autres d'un qâmets (*â* long), la plupart avec métheg pour compenser l'absence du daghesch. Quelques-unes ont un qâmets sans métheg: ce serait alors un *o* bref, et, au lieu d'un piêl, nous aurions un poêl adouci, à peu près comme dans מלשני (Ps. CI, 5).

(4) Par où doit passer le peuple de Dieu; qu'il n'y ait aucun obstacle à

ne lui laissez point de trêve [1] qu'il n'ait relevé Jérusalem, qu'il ne l'ait glorifiée dans le monde. 10. L'Éternel l'a juré par sa droite et par son bras tout-puissant : — Plus jamais je ne livrerai ton grain en pâture à tes ennemis [2] ; plus jamais les étrangers ne boiront ton vin, fruit de tes labeurs. 11. Ceux qui l'auront récolté le mangeront et célébreront l'Éternel ; ceux qui l'auront recueilli le boiront dans mes saints portiques [3]... 12. Parcourez, parcourez les villes, faites déblayer la route du Peuple [4] ! Nivelez, nivelez la chaussée, épierrez-*la !* Levez l'étendard pour les nations ! 13. Car le Seigneur a fait retentir *cet appel* jusqu'au bout de la terre : — Dites à la Fille de Sion : « Voici venir ta délivrance ; le voici *Lui-même* escorté de son salaire, devancé par sa rémunération [5] ! » 14. Et on les appellera le Peuple saint, les Affranchis de l'Éternel ; et toi, tu auras nom la Visitée, la Ville qu'on ne délaisse point [6].....

15. Quel est ce *personnage* aux vêtements empourprés, qui arrive d'Édom, de Botsrah [7] ? ce *personnage* en costume

son retour. D'autres, avant פנו, sous-entendent *Dites* (aux habitants de ces villes, litt. de ces *portes*) ; cela revient au même, mais n'est pas aussi vif. — סלל signifie propr. Faire une levée, un terrassement ; et מסלה est ce terrassement même. Pour le mouvement et la pensée, comp. hapht. II, 3 ; III, 9, et *inf. E*, 1.

(2) Comp. hapht. II, 10. Les affixes masculins se rapportent soit à « Dieu » sous-entendu, soit à ישע « salut », métonymie de l'effet pour la cause. פעלה, l'*œuvre*, pour le *fruit de l'œuvre*, offre dans ce même verset une métonymie inverse.

(3) Qui ne sera plus délaissée de Dieu, ou qui en réalité ne l'a jamais été (cf. v. 6 ; hapht. III, 1 s., VII, 15 ; I Sam. XII, 22, etc.) Ce dernier sens est plus grammatical, נעובה étant oxytone et conséquemment au passé. On peut aussi expliquer עיר au vocatif, bien que le verbe soit à la 3e personne.

(7) *Voir* Gen. p. 300, n. 2. Il est aisé de voir que la tirade 15-20 est un dialogue ou plutôt une prosopopée, où le prophète fait intervenir le futur vengeur d'Israël, probablement Dieu lui-même. « Édom » ou l'Idumée représente le vieil ennemi des Hébreux, et l'on sait que ce mot est devenu, dans le moyen âge, le type collectif de leurs oppresseurs, particulièrement de la puissance romaine ou de la chrétienté (*V.* le Kusari de M. Cassel, p. 9, n. 2) ; opinion justifiée en partie par cette tirade même, où nous verrons bientôt figurer les « peuples » en masse. La teinte pourpre ou vineuse des vêtements fait allusion à la fois au sang des vaincus, au pressurage métaphorique des raisins et peut-être au nom même d'*Édom*, qui signifie *rouge* (Gen. XXV, 30) ; de même que celui de *Botsrah*, ajoute

צֹעֶה כְּרַב כֹּחוֹ אֲנִי מְדַבֵּר בִּצְדָקָה רַב לְהוֹשִׁיעַ: 16 מַדּוּעַ
אָדֹם לְלִבּוּשֶׁךָ וּבְגָדֶיךָ כְּדֹרֵךְ בְּגַת: 17 פּוּרָה דָּרַכְתִּי
לְבַדִּי וּמֵעַמִּים אֵין־אִישׁ אִתִּי וְאֶדְרְכֵם בְּאַפִּי וְאֶרְמְסֵם
בַּחֲמָתִי וַיֵּז נִצְחָם עַל־בְּגָדַי וְכָל־מַלְבּוּשַׁי אֶגְאָלְתִּי: 18 כִּי
יוֹם נָקָם בְּלִבִּי וּשְׁנַת גְּאוּלַי בָּאָה: 19 וְאַבִּיט וְאֵין עֹזֵר
וְאֶשְׁתּוֹמֵם וְאֵין סוֹמֵךְ וַתּוֹשַׁע לִי זְרֹעִי וַחֲמָתִי הִיא
סָמָכָתְנִי: 20 וְאָבוּס עַמִּים בְּאַפִּי וַאֲשַׁכְּרֵם בַּחֲמָתִי

V. 18. גאולי, ס"מ ק"ו, ע' הערת רו"ה

V. 19. זרעי, גי' רו"ה וקבריו זרועי (?)

Luzzatto, rappelle בציר, la vendange. — Le Dialogue fictif, une des formes les plus heureuses imaginées par la poésie, est d'un usage assez fréquent dans la Bible (*V.* Is. VI, X, XIV, XXI, XXVIII, XLIX...; Ps. XXIV; Cant. III, V...); et l'on sait quel beau parti en a tiré, entre autres, l'auteur des *Paroles d'un croyant*.

([1]) Propr. se redressant, se ployant en arrière; cf. hapht. V, 3, n. 2.

([2]) Ainsi traduit d'après le contexte, le parallélisme, et la note 7 ci-dessus.

([3]) « Et tes habits, comme (les habits de) celui qui foule (la vendange) dans le pressoir. » גת paraît désigner proprement la cuve supérieure où sont les raisins, et יקב la cuve inférieure ou bassin, le ὑπολήνιον, qui en reçoit le jus. Quant à פורה (v. 17), on le rend communément par *pressoir*, mais d'après Agg. II, 16, il a plutôt, au moins en principe, l'acception que nous lui donnons ici. D'ailleurs il est joint à דרך, fouler, piétiner; or, on fait mouvoir le pressoir, mais on ne le foule pas.

([4]) Ceux dont je viens de parler, et qui auraient dû me seconder. C.-à-d. que Dieu a frappé, non-seulement les oppresseurs d'Israël, mais ceux qui applaudissaient à leur tyrannie et qui laissaient faire, quoiqu'ils eussent le pouvoir de l'empêcher. Ces exécutions divines sont plus d'une fois assimilées par la Bible à des « vendanges » de sang (Lam. I, 15; Jér. VI, 9; Joël, IV, 13...), comme réciproquement le vin s'y nomme le « sang du raisin » (*sup.* p. 383, n. 4); mais ce qu'il y a de curieux ici, c'est que le mystérieux Interlocuteur, après avoir expliqué la teinte de ses vêtements par une première exécution exprimée figurément, en indique maintenant une seconde, et qu'ici il abandonne la métaphore pour revenir à la réalité.

([5]) On explique אגאלתי comme הגאלתי, au hiph'il; mais le verbe גאל n'est employé nulle part à cette conjugaison. Nous ne voyons là qu'une combinaison du futur avec le passé, combinaison qui se retrouve, au fond, dans toute la tirade et notamment dans ce verset même, commençant par

triomphal, cambré [1] par l'excès de sa force? — « C'est Moi, qui ai proféré le salut [2], qui suis tout-puissant pour le rendre ». 16. — Pourquoi cette teinte rouge à ton vêtement? pourquoi tes habits, comme ceux d'un vendangeur [3]? 17. — « C'est que j'ai foulé une cuvée... moi seul, et parmi les peuples pas un homme avec moi! Et je les ai pressurés dans ma colère [4], écrasés dans mon indignation; et leur sang a jailli sur mes vêtements, et mes habits en sont tout souillés [5]. 18. Oui, l'heure de la vengeance *a sonné* dans ma pensée; l'année de ma revendication [6] est venue. 19. Or, j'ai regardé... pas un auxiliaire; j'ai observé stupéfait... personne pour me seconder [7]. Eh bien! mon bras sera mon auxiliaire, mon courroux me servira de second! 20. Je foulerai des peuples dans mon courroux, je les saturerai [8]

un passé et se continuant par des futurs *non convertis*. Dans le v. 19, nous observons une marche inverse. Luzzatto, trop prompt à corriger, met ces variations sur le compte des « ponctuateurs »; nous n'en croyons rien, ils auraient fait là une mauvaise besogne, de plus inutile et incomplète. Ces alternances de temps sont fréquentes dans les prophètes, et nous les avons signalées entre autres haph. *K* du Lévitique, comparée au ps. XVIII (*V.* encore *inf.* haph. *E*, 4 et 5); bien mieux, Luzzatto lui-même, *sup.* v. 1 (n. 5), a proposé une correction qui produirait la même disparate... Cette indécision des formes tient évidemment, d'une part, à la mollesse des temps hébreux, d'autre part à ce que le prophète se représente les faits comme accomplis, tandis qu'ils sont encore à naître; de sorte que, tour à tour, l'imagination domine la réalité ou est dominée par elle.

(1) Il nous paraît certain que גאולי a ici le sens abstrait, qui aime, comme on sait, la forme plurielle; cf. זקנים, עלמים, שלוחים..., surtout שלומים, Is. XXXIV, 6, verset presque identique à celui-ci. Les anciennes versions le rendent de même. Ainsi s'explique encore la leçon גאלי d'un manuscrit cité par Heidenheim, leçon confirmée par Raschi (Lam. I, 6); car le *vav* se supprime volontiers dans les noms abstraits de ce type, mais rarement dans les participes passifs.

(2) Pas même parmi les Israélites. Sens: J'ai puni les ennemis d'Israël, non que celui-ci eût encore mérité sa délivrance, mais parce que ceux-là avaient mérité leur châtiment. *Voir* l'ensemble de ce chapitre dans la Bible (vv. 10 s.).

(3) Plusieurs textes portent ואשברם (briser, broyer); Jonathan, Friedlænder, etc., traduisent dans ce sens. La leçon est admissible, quoi qu'en dise Luzzatto; seulement, il n'y a aucune nécessité à changer celle des Massorèthes.

וְאוֹרִיד לָאָרֶץ נִצְחָם׃ = 21 חַסְדֵּי יְהוָה | אַזְכִּיר תְּהִלּוֹת
יְהוָה כְּכֹל אֲשֶׁר־גְּמָלָנוּ יְהוָה וְרַב־טוּב לְבֵית יִשְׂרָאֵל
אֲשֶׁר־גְּמָלָם כְּרַחֲמָיו וּכְרֹב חֲסָדָיו׃ 22 וַיֹּאמֶר אַךְ־עַמִּי
הֵמָּה בָּנִים לֹא יְשַׁקְּרוּ וַיְהִי לָהֶם לְמוֹשִׁיעַ׃ 23 בְּכָל־
צָרָתָם | לֹא צָר וּמַלְאַךְ פָּנָיו הוֹשִׁיעָם בְּאַהֲבָתוֹ וּבְחֶמְלָתוֹ
הוּא גְאָלָם וַיְנַטְּלֵם וַיְנַשְּׂאֵם כָּל־יְמֵי עוֹלָם׃

ט׳. הפטרת וילך כמנהג אשכנז

לס לימו שבת שובה; והיא ג״כ הפטרת ת״כ

(ישעיה נ״ה ו׳ עד נ״ו ק׳)

1 דִּרְשׁוּ יְהוָה בְּהִמָּצְאוֹ קְרָאֻהוּ בִּהְיוֹתוֹ קָרוֹב׃ 2 יַעֲזֹב

V. 21. חסדי, נ״ל חסדו (?) — תהלות, ס״ל ק״ו — V. 23. לו קרי

(1) « Je ferai descendre à terre leur (prétendue) perpétuité, supériorité, etc. » (Vulg. *virtutem eorum*). Comme le démontrent bien Hitzig et Luzzatto, נצח ne peut avoir ici le même sens qu'au v. 17. — Ce qui suit n'est que le début d'un long soliloque, où le prophète oppose à l'ingratitude d'Israël (*sup.* n. 7) la persévérante bonté de Dieu. Ce morceau, empreint d'une tristesse sévère, ne pouvait convenir à une haphtârah essentiellement « consolante » (*Voir* Nomb. p. 569, n. 8); c'est pourquoi les liturgistes l'ont interrompu au v. 9 (ici 23), faussant ainsi par un contre-sens volontaire la pensée de l'écrivain.

(2) C.-à-d. pouvoir les énumérer tous. *Al.* « je veux rappeler (aux Israélites) les bontés de Dieu », pour les faire rougir de leurs infidélités.

(3) Litt., selon nous: (Je voudrais dire) les louanges du Seigneur comme (il convient) pour tout ce qu'il...

(4) Et non selon leurs mérites, comme le développe la suite du chapitre. Cf. Deut. IX, 5 s., etc.

(5) Anthropomorphisme. Dieu raisonne ici comme un homme, et n'est pas censé prévoir l'ingratitude de ses protégés. On peut aussi interpréter : « Les enfants du moins... (c.-à-d. la postérité de ces ingrats) ne me seront pas infidèles (cf. hapht. VII, 21, etc.); conservons donc les pères en faveur des enfants. »

(6) « L'ange de sa face », envoyé de devant lui; ou mieux : les instruments de salut qu'il emploie et qui attestent sa *présence* ou sa *bienveillance*, pensée exprimée souvent par פנים. On peut aussi comparer Ex. XXIII, 20 s.; Nomb. XX, 16, etc. Quant à la belle anthropopathie qui précède, elle devait plaire au Talmud, qui n'a pas manqué de l'exploiter où elle existe, et même de la forger où elle n'existe pas. *V.* tr. *Taanith*, 16 *a*, et la prière הושענות אלים (*Machazor* de Soukkôth), commentée

de ma colère, je ferai crouler toute leur puissance [1]... »

21. Je voudrais rappeler les bienfaits du Seigneur [2], proportionner ses louanges à tout ce que le Seigneur a fait pour nous [3]. Quelle immense bonté pour la maison d'Israël, qu'il *n'*a traitée *que* selon sa propre miséricorde, selon l'abondance de ses grâces [4]! 22. Il s'était dit : « Ils sont mon peuple, après tout, des enfants qui ne peuvent trahir *leur père* [5] ! » — et il s'est fait leur appui. 23. Dans toutes leurs souffrances il a souffert *avec eux*, et le génie de sa face [6] les a protégés; dans son amour et sa sollicitude il les a sauvés, — il les a portés et soutenus dans toute la suite des âges [7] !

---

* IX. Haphtârah de la Section Vayyélekh. *

Rite aschkenaz.

Isaïe, LV, 6 — LVI, 8 (*).

1. Cherchez le Seigneur, — il est si facile à trouver ! Appelez-le, il est si près *de vous* [8] ! 2. Que le pervers

par Siding. — On a essayé diversement, mais avec peu de succès, de justifier le kethibh לא צר ; nous proposerions : « Dans tous leurs malheurs (quoique infligés par lui), il ne fut jamais (leur) ennemi. » La combinaison la plus curieuse est celle des Septante, qui joignent ainsi ce verset au précédent : « ... Et il leur a procuré le salut dans toutes leurs tribulations ; ni par intermédiaire ni par ange, mais Lui-même les a sauvés. » Ils paraissent lire צָר (ציר) pour צַר, et expliquer פָּנָיו comme Ex. XXXIII, 14, 15. Cette idée intéressante, mais d'une exégèse vicieuse, se retrouve dans la Haggadah de Pâque et, en partie, dans la version de Luzzatto : *Ed un angelo, anzi la stessa sua presenza, li salvò.*

(7) Cf. Is. XLVI, 3, 4 ; Ex. XIX, 4 ; Deut. I, 31, etc.

(*) Cette haphtârah se lit également lors des jeûnes publics (תענית צבור) autres que le Yôm-Kippour et le Jeûne d'Ab. — Elle est remplacée par la hapht. IX *bis* (ou IX *bis* et X) lorsque la lecture de VAYYÊLEKH coïncide avec le Sabbat-de-Pénitence (שבת שובה), c.-à-d. entre Rôsch-Haschânah et Yôm-Kippour. Dans le cas contraire, cette Section est toujours réunie à la précédente, et plusieurs communautés disent alors la hapht. VIII, considérant la présente comme exclusivement affectée aux jeûnes en question.

(8) Les ב des gérondifs signifient ici *puisque*. La plupart les traduisent par *lorsque, tandis que...*, comme si la clémence de Dieu avait des caprices dont il faut se hâter de profiter ; et M. Cahen va jusqu'à dire : « L'expression n'est qu'une métaphore prise de l'homme très-occupé, qu'on ne trouve pas facilement. » La Bible proteste cent fois contre cette idée, qui rapetisse et fausse le plus noble attribut de la Divinité. *Voy.* entre autres la fin du verset suivant ; Deut. IV, 29 ; Ps. XLVI, 2, CXLV, 18, etc., etc.

רָשָׁע דַּרְכּוֹ וְאִישׁ אָוֶן מַחְשְׁבֹתָיו וְיָשֹׁב אֶל־יְהוָה
וְיַרְחַמֵהוּ וְאֶל־אֱלֹהֵינוּ כִּי־יַרְבֶּה לִסְלוֹחַ : 3 כִּי לֹא
מַחְשְׁבוֹתַי מַחְשְׁבוֹתֵיכֶם וְלֹא דְרָכֶיכֶם דְּרָכָי נְאֻם יְהוָה :
4 כִּי־גָבְהוּ שָׁמַיִם מֵאָרֶץ כֵּן גָּבְהוּ דְרָכַי מִדַּרְכֹתֵיכֶם
וּמַחְשְׁבֹתַי מִמַּחְשְׁבֹתֵיכֶם : 5 כִּי כַּאֲשֶׁר יֵרֵד הַגֶּשֶׁם
וְהַשֶּׁלֶג מִן־הַשָּׁמַיִם וְשָׁמָּה לֹא יָשׁוּב כִּי אִם־הִרְוָה אֶת־
הָאָרֶץ וְהוֹלִידָהּ וְהִצְמִיחָהּ וְנָתַן זֶרַע לַזּוֹרֵעַ וְלֶחֶם לָאֹכֵל :
6 כֵּן יִהְיֶה דְבָרִי אֲשֶׁר יֵצֵא מִפִּי לֹא־יָשׁוּב אֵלַי רֵיקָם כִּי
אִם־עָשָׂה אֶת־אֲשֶׁר חָפַצְתִּי וְהִצְלִיחַ אֲשֶׁר שְׁלַחְתִּיו :
7 כִּי־בְשִׂמְחָה תֵצֵאוּ וּבְשָׁלוֹם תּוּבָלוּן הֶהָרִים וְהַגְּבָעוֹת
יִפְצְחוּ לִפְנֵיכֶם רִנָּה וְכָל־עֲצֵי הַשָּׂדֶה יִמְחֲאוּ־כָף : 8 תַּחַת
הַנַּעֲצוּץ יַעֲלֶה בְּרוֹשׁ תַּחַת הַסִּרְפָּד יַעֲלֶה הָדַס וְהָיָה
לַיהוָה לְשֵׁם לְאוֹת עוֹלָם לֹא יִכָּרֵת : = 9 כֹּה אָמַר יְהוָה
שַׁמְרוּ מִשְׁפָּט וַעֲשׂוּ צְדָקָה כִּי־קְרוֹבָה יְשׁוּעָתִי לָבוֹא
וְצִדְקָתִי לְהִגָּלוֹת : 10 אַשְׁרֵי אֱנוֹשׁ יַעֲשֶׂה־זֹּאת וּבֶן־אָדָם

V. 3. תתן, כ"מ ונתן

V. 8. וְתַחַת קרי — הסרפד, כ"מ חסרפד — הדס, כ"מ הדם

(1) On peut aussi expliquer ses pensées *fausses* sur mon compte ; idée dont le verset suivant serait le développement.

(2) Vous croyez ma justice implacable ; vous vous trompez. Je pardonne au repentir, parce que je puis en apprécier la sincérité, ce que l'homme ne saurait faire (v. 4). D'ailleurs j'ai promis cette clémence, et je tiens toujours parole (v. 6) ; donc, etc. (7 s.). — Nous suivons la traduction commune, pour conserver la physionomie matérielle du texte ; mais il est bon de savoir que, en bonne syntaxe hébraïque, מחשבותי et דרכיכם sont réellement attributs et non sujets, comme l'a très-bien vu Luzzatto : « *Vos pensées* ne sont pas *mes pensées*, et *mes voies* ne sont pas *vos voies*. »

(3) Par l'évaporation, comme on sait. — Les commentateurs trouvent une équivoque dans כי אם, et plusieurs traduisent : « mais au contraire... », de sorte que la pluie ne retournerait pas du tout au ciel. Cette version est repoussée d'abord par la logique ; car dans l'application nous lisons ויקם, ce qui implique *retour* et rendrait la comparaison boiteuse. Ensuite elle est inadmissible en grammaire, car tous les verbes qui suivent כי אם, dans l'un et l'autre verset, sont au pausé, tandis que tous ceux qui le

abandonne sa voie, et l'impie ses pensées malfaisantes[4]; qu'il revienne au Seigneur, il aura pitié de lui, — à notre Dieu, il aime à faire grâce. 3. Car mes pensées ne sont pas les vôtres, ni vos voies ne sont les miennes[2], dit l'Éternel; 4. Mais *autant* les cieux dominent la terre, autant mes voies sont au-dessus de vos voies, et mes pensées de vos pensées. 5. Oui, comme la pluie et la neige, une fois échappées du ciel, n'y retournent pas[3] avant d'avoir humecté la terre, de l'avoir fécondée et fait produire, d'avoir préparé la semence pour le semeur et le pain pour le consommateur, 6. Telle est ma parole : une fois sortie de ma bouche, elle ne me revient pas à vide[4], sans avoir accompli mon vouloir et mené à bonne fin sa mission. 7. Donc, avec joie vous vous mettrez en marche, ramenés par une pacifique escorte[5]; montagnes et collines célébreront votre arrivée, et tous les arbres de la campagne y applaudiront[6]. 8. Où croissait l'arbuste épineux croîtra le sapin, et à la place de l'ortie le myrte s'élèvera... Et ce sera[7] au Seigneur une illustration, un monument éternel et impérissable.

9. Ainsi parle l'Éternel : — Observez la justice et faites le bien ; car imminent est mon salut, et ma justification[8] va se manifester. 10. Heureux le mortel qui se sera conduit ainsi, et le fils d'Adam qui aura embrassé cette

précèdent sont au futur; circonstance concluante, et qui ne peut être fortuite.

(4) Stérile, sans effet, comme l'explique la suite. — Cette parole, c'est la promesse de la délivrance et l'exhortation à la mériter. Cf. Ps. CXLVII, 15, 18.

(5) Les peuples, vos anciens ennemis, désormais réconciliés, et qui vous reconduiront triomphalement en Palestine.

(6) « Battront des mains » ; figure énergique, que le psalmiste applique plus hardiment encore aux fleuves (Ps. XCVIII, 8). Sens : La nature entière semblera saluer votre retour, s'associer à votre joie. Cette image poétique, aimée du prophète (cf. Is. XLIV, 23 ; XLIX, 13, etc.), fait sans doute allusion à la prospérité de la Palestine, qui verra renaître à cette époque sa fertilité et sa richesse premières.

(7) Paraît se rapporter à tout ce qui précède. — נעצוץ et סרפד ne sont pas exactement connus; mais le premier paraît venir de נעץ, en chaldéo-talmudique *enfoncer, piquer*, et le second rappelle שרף *brûler*, comme *urtica* de *uro* et comme l'allemand Brennnessel. Cela justifie suffisamment la version commune, suivie par nous.

(8) Sens actif ou subjectif : le salut, la justification procurés par moi. Remarquez que צדקה reçoit, dans un même verset, deux acceptions différentes, faciles d'ailleurs à concilier. *Voir* p. 483, n. 5.

יַחֲזִיק בָּרִית שֹׁמֵר שַׁבָּת מֵחַלְּלוֹ וְשֹׁמֵר יָדוֹ מֵעֲשׂוֹת כָּל־רָע׃
11 וְאַל־יֹאמַר בֶּן־הַנֵּכָר הַנִּלְוָה אֶל־יְהוָה לֵאמֹר הַבְדֵּל
יַבְדִּילַנִי יְהוָה מֵעַל עַמּוֹ וְאַל־יֹאמַר הַסָּרִיס הֵן אֲנִי עֵץ
יָבֵשׁ׃ 12 כִּי־כֹה אָמַר יְהוָה לַסָּרִיסִים אֲשֶׁר יִשְׁמְרוּ
אֶת־שַׁבְּתֹתַי וּבָחֲרוּ בַּאֲשֶׁר חָפַצְתִּי וּמַחֲזִיקִים בִּבְרִיתִי׃
13 וְנָתַתִּי לָהֶם בְּבֵיתִי וּבְחוֹמֹתַי יָד וָשֵׁם טוֹב מִבָּנִים
וּמִבָּנוֹת שֵׁם עוֹלָם אֶתֵּן־לוֹ אֲשֶׁר לֹא יִכָּרֵת׃ 14 וּבְנֵי
הַנֵּכָר הַנִּלְוִים אֶל־יְהוָה לְשָׁרְתוֹ וּלְאַהֲבָה אֶת־שֵׁם
יְהוָה לִהְיוֹת לוֹ לַעֲבָדִים כָּל־שֹׁמֵר שַׁבָּת מֵחַלְּלוֹ וּמַחֲזִיקִים
בִּבְרִיתִי׃ 15 וַהֲבִיאוֹתִים אֶל־הַר קָדְשִׁי וְשִׂמַּחְתִּים בְּבֵית
תְּפִלָּתִי עוֹלֹתֵיהֶם וְזִבְחֵיהֶם לְרָצוֹן עַל־מִזְבְּחִי כִּי בֵיתִי

V. 12. שבתתי, כ"ל מ"ו

(¹) Litt. (en évitant) de le profaner; שבת, ici masculin, conformément à son type et comme Is. LXVI, 23 etc. Plusieurs rapportent ce masculin, par syllepse, à יום. — Il y a une intention marquée dans la répétition de שמר, qui met les deux faits sur la même ligne. Ces deux choses que recommande le prophète (comme il le fera *i. f.* hapht. *E*, 14-21), et qui semblent correspondre respectivement à משפט et צדקה du v. 9, ne sont autres que la loi positive et la loi morale, la première représentée par le *sabbat*, signe d'alliance entre Dieu et Israël : cf. Ex. XXXI, 13-17; Jér. XVII, 21 s.; Ézéch. XX, 12 s., etc. La pensée d'Isaïe dans ce chapitre est ainsi commentée par le Talmud (tr. *Schabb.* 118 *b*): « Si les Israélites observaient rigoureusement deux sabbats seulement, ils seraient sur-le-champ délivrés » de l'exil par le Messie.

(²) הנלוה pour אשר נלוה : l'adjonction de l'article au passé est une anomalie très-rare. Cf. הבאה, Gen. XVIII, 21 (note); השבת, Ruth (trois fois); ההלכוא, Jos. X, 24, etc. Peut-être aussi pour הנלוֶה (cf. v. 14), afin d'éviter le concours des deux ségol. Luzzatto prétend que le mot est nécessairement au passé, parce qu'on ne peut *exclure* ou *séparer* d'une communion (יבדילני) que celui qui en fait déjà partie. D'accord; mais יבדילני étant au futur, rien ne prouve que l'accession ait déjà eu lieu au moment où l'on parle.

(³) Sens : Parce que la Tôrah exclut les eunuques et certains étrangers de « l'assemblée du Seigneur » (Deut. XXIII, 2 s., V. la note), que le prosélyte et l'eunuque ne se croient pas pour cela déshérités du bonheur temporel ou futur promis aux Israélites. C'est bien là la pensée des vv. 13

voie! celui qui aura gardé le sabbat religieusement [4], et gardé sa main de malfaire! 11. Et qu'il ne dise pas, l'étranger qui s'est agrégé [2] au Seigneur : « Certes, le Seigneur m'exclura de son peuple » ; et qu'il ne dise pas, l'eunuque : « Hélas! je ne suis qu'un bois mort [3]! » 12. Car ainsi s'est exprimé l'Éternel [4] : — Aux eunuques observateurs de mes sabbats [5], qui veulent ce que je veux, qui persévèrent dans mon alliance, 13. A ceux-là j'accorderai, dans ma maison et dans mes murs, un rang, un titre, qui vaudra mieux que des fils et des filles ; je leur [6] accorderai une gloire durable, qui ne périra point. 14. Et les fils de l'étranger, prosélytes du Seigneur, qui se vouent à son culte, qui veulent adorer son nom et le servir ; quiconque observe le sabbat religieusement et persévère dans mon alliance, 15. Je les admettrai sur ma sainte montagne [7], je les rendrai heureux dans la Maison où l'on m'invoque, leurs holocaustes et leurs offrandes [8] seront les bienvenus sur mon autel ; — car ma maison s'appellera l'Oratoire des

et 15, et, n'en déplaise aux rationalistes, le Pentateuque n'a jamais dit le contraire. Isaïe ne contredit pas Moïse, il le complète.

(4) Les prosodistes et nombre de versions joignent cette incise au reste du verset ; en outre, le suivant disant להם et non לכם, plusieurs traduisent לסריסים « au sujet des eunuques. » Nous croyons préférable d'isoler l'incise : 1° parce que ל, après אמר, signifie généralement *à ;* 2° à cause des premières personnes qui suivent dans ce verset même ; 3° à cause du passé converti ונתתי, qui commence mal un discours, et 4° parce que la symétrie demande un pendant aux בני נכר du v. 14, et que ceux-ci étant mentionnés par Dieu même, les premiers doivent l'être également.

(5) *V.* Lév. p. 441 n. 5, et p. 451, n. 7.

(6) לו, sens distributif : à *chacun* d'eux.

(7) *V.* Lévitique, p. 546, n. 3.

(8) Litt. et leurs (autres) sacrifices. Nous ne saisissons pas l'intention des prosodistes, qui joignent לרצון à ce qui précède ; עולתיהם וזבחיהם devrait s'accentuer *paschtâ zaqêph*. — Ce passage est un des plus décisifs qu'on puisse opposer aux théologiens chrétiens et aux esprits-forts israélites, qui prétendent que l'un des caractères de l'époque messianique *a été* ou *sera* l'abolition des sacrifices sanglants ; assertion démentie d'ailleurs par les descriptions finales du livre d'Ézéchiel et par une foule d'autres passages. Cf. *sup.* p. 476, n. 3.

בֵּית־תְּפִלָּה יִקָּרֵא לְכָל־הָעַמִּים׃ 16 נְאֻם אֲדֹנָי יְהוִה
מְקַבֵּץ נִדְחֵי יִשְׂרָאֵל עוֹד אֲקַבֵּץ עָלָיו לְנִקְבָּצָיו׃

הפטרת וילך כמנהג ספרד,

וגם לאשכנזים אם הוא **שבת שובה**

(הושע י"ד ב', ומיכה ז' י"ח)

1 שׁוּבָה יִשְׂרָאֵל עַד יְהוָה אֱלֹהֶיךָ כִּי כָשַׁלְתָּ בַּעֲוֹנֶךָ׃
2 קְחוּ עִמָּכֶם דְּבָרִים וְשׁוּבוּ אֶל־יְהוָה אִמְרוּ אֵלָיו כָּל־
תִּשָּׂא עָוֹן וְקַח־טוֹב וּנְשַׁלְּמָה פָרִים שְׂפָתֵינוּ׃ 3 אַשּׁוּר
לֹא יוֹשִׁיעֵנוּ עַל־סוּס לֹא נִרְכָּב וְלֹא־נֹאמַר עוֹד אֱלֹהֵינוּ
לְמַעֲשֵׂה יָדֵינוּ אֲשֶׁר־בְּךָ יְרֻחַם יָתוֹם׃ 4 אֶרְפָּא מְשׁוּבָתָם
אֹהֲבֵם נְדָבָה כִּי שָׁב אַפִּי מִמֶּנּוּ׃ 5 אֶהְיֶה כַּטַּל לְיִשְׂרָאֵל

(1) Le vœu sublime de Salomon (I Rois, VIII, 41-43), resté sans effet pour son propre temple, et imparfaitement réalisé pour le suivant, est converti ici en prédiction positive, analogue à d'autres grandes paroles de notre prophète (II, 2, 3; LXVI, 23, etc.).

(2) Litt., et comme si Dieu reprenait la parole : « Je rassemblerai encore *ou* un jour (d'autres peuples dans mon alliance) outre lui, avec ses rassemblés. » Friedlænder remplace ce dernier mot par « ses dispersés », seine Zerstreuten, version qui est elle-même une singulière Zerstreuung (distraction). — On voit que nous faisons de נאם une *conclusion*. On le traite généralement comme un *début*, comme l'annonce du petit discours qui suit. Mais ce discours de quatre mots ne comporte pas une annonce aussi solennelle ; et d'ailleurs נאם, surtout appliqué à Dieu, s'emploie rarement ainsi.

(*) *V.* haphtârah précédente, note du titre. Le *Schabbath schoubhâh* (appelé aussi *Schabbath teschoubhâh*) tire son nom du mot initial de la présente haphtârah, dont le premier paragraphe a déjà été vu dans la Genèse avec une traduction et des notes qui diffèrent, à certains égards, de celles qu'on va lire. *V. ib.* p. 492, n. 3.

(3) Ce sens complexe de שובה est indiqué par עד, qui n'est rien moins que synonyme de אל, et par כשלת, propr. *trébucher*, par métalepse *tomber*. Cf. *ib.* n. 4 ; *sup.* p. 59, n. 9, et Joël, II, 12.

(4) La construction כל עון תשא, admise par les prosodistes et par la plupart des exégètes, suppose dans le texte une hyperbate des plus dures. Il paraît plus simple de faire de כל (כֹּל) un adverbe et d'expliquer : « Remets entièrement la faute. » Cela est indiqué d'ailleurs par le parallélisme de טוב, qui contraste mieux avec עון seul qu'avec כל עון. Le sens adverbial de כל se retrouve dans כל עוד (II Sam. I, 9 et Job, XXVII, 3),

peuples [1] ! 16. *Tel est* l'oracle d'Adonaï-Élohim, qui rassemblera les proscrits d'Israël, et qui à leur délivrance, un jour, en associera d'autres [2].

---

* IX bis. Haphtârah de la Section Vayyêlekh. *

Rite sephârad (*).

Osée, XIV, 2-10 ; Michée, VII, 18-20.

* 1. Remonte par la pénitence [3], ô Israël, jusqu'à l'Éternel ton Dieu ; car tu n'es tombé que par ton péché. * 2. Armez-vous de paroles *suppliantes* et revenez au Seigneur ! Dites-lui : « Fais grâce entière à la faute [4], agrée la réparation, et *reçois comme* une hécatombe le tribut de nos lèvres [5]. * 3. Assur... nous ne voulons plus de son appui ; les chevaux *de l'étranger* [6], nous ne les monterons plus, et nous cesserons de diviniser l'œuvre de nos mains ; toi seul peux faire grâce à un *peuple* orphelin [7] ! » 4.—*Alors* je pardonnerai vos écarts [8], je vous aimerai sans mesure [9], parce que ma colère sera désarmée. 5. Je serai pour Israël

כל עמת (Eccl. V, 15), dans le chaldéen כל קבל, le talmudique כלל, כלות, etc. Saadyah, dans un passage intéressant de son ח"יוד (V, 3 ; éd. Amst. f. 29 *d*), analyse ce mot de la même manière, quoiqu'il le traduise différemment ; *V.* aussi sa version arabe d'Isaïe, XXX, 5.

(4) Litt. et puissions-nous (te) payer des taureaux, (savoir) nos lèvres ; *ou* te payer en guise de taureaux (par) nos lèvres. Toutefois, Osée ayant prophétisé sous le régime du temple, rien n'empêche, croyons-nous, de traduire directement : « nous t'offrirons les taureaux (qu'ont promis) nos lèvres » Saadyah *l. c.* sous-entend de même אשר פצו.

(5) De l'Assyrie ou de l'Égypte. *V. sup.* p. 207, n. 4 ; Is. XXX, 16, XXXI, 1, etc.

(7) C.-à-d. lui rendre le bonheur. Quand la Bible dit que Dieu « a pitié » de quelqu'un, cela signifie qu'il améliore sa situation : Saad. *l. c.* II, 8, V, 6 ; *Khozari*, II, 2 ; Maïm. *Guide*, I, 54. אשר pour כי, substitution fréquente et qui rappelle le double sens du grec ὅτι, du latin *quod*, de l'allemand das et daß... — On a prétendu que les initiales des quatre mots hébreux étaient l'origine du nom d'*Abayé* (אביי), talmudiste éminent du quatrième siècle, orphelin de père et de mère dès sa naissance. *Se non vero, è ben trovato.*

(8) Suppl. si vous me parlez ainsi, dit le Seigneur. — Litt. je guérirai leur écart, c.-à-d. j'en effacerai les conséquences.

(9) « Largement, généreusement » ; נדבה, substantif pris adverbialement, ou, ce qui revient au même, avec ellipse d'une préposition.— ממנו.

יִפְרַח כַּשּׁוֹשַׁנָּה וְיַךְ שָׁרָשָׁיו כַּלְּבָנוֹן: 6 יֵלְכוּ יֹנְקוֹתָיו וְיִהִי
כַּזַּיִת הוֹדוֹ וְרֵיחַ לוֹ כַּלְּבָנוֹן: 7 יָשֻׁבוּ יֹשְׁבֵי בְצִלּוֹ יְחַיּוּ דָגָן
וְיִפְרְחוּ כַגָּפֶן זִכְרוֹ כְּיֵין לְבָנוֹן: 8 אֶפְרַיִם מַה־לִּי עוֹד
לַעֲצַבִּים אֲנִי עָנִיתִי וַאֲשׁוּרֶנּוּ אֲנִי כִּבְרוֹשׁ רַעֲנָן מִמֶּנִּי
פִּרְיְךָ נִמְצָא: 9 מִי חָכָם וְיָבֵן אֵלֶּה נָבוֹן וְיֹדֵעַם כִּי
יְשָׁרִים דַּרְכֵי יְהוָה וְצַדִּקִים יֵלְכוּ בָם וּפֹשְׁעִים יִכָּשְׁלוּ
בָם: = 10 מִי־אֵל כָּמוֹךָ נֹשֵׂא עָוֹן וְעֹבֵר עַל־פֶּשַׁע
לִשְׁאֲרִית נַחֲלָתוֹ לֹא־הֶחֱזִיק לָעַד אַפּוֹ כִּי־חָפֵץ חֶסֶד

V. 2. לעצבים, כ״ל לָעֹצְבִים

V. 6. ויבן, כ״ל וְיָבֵן, ועצות היא — כי, כ״ל כִּיר־

troisième personne du singulier, se rapporte à יתום qui précède, ou à ישראל qui suit. Ainsi, nous observons d'abord le passage de la deuxième personne (vv. 1, 2) à la troisième, et, dans un même verset, le passage du singulier au pluriel; énallages très-ordinaires dans la Bible, mais que la clarté nous a commandé de modifier.

(1) Figure d'une grande beauté : les racines d'Israël sont comparées à celles du Liban, qui sont elles-mêmes une métaphore. Nous suivons ici (cf. Gen. p. 493, n. 8) l'opinion des prosodistes, qui paraissent voir dans לבנון le *Liban* lui-même et non ses *cèdres*, autrement ils auraient mis l'*athnach* à לישראל et non à כשושנה. — Plusieurs rendent ce dernier par *rose ;* mais *lis* est justifié par le grec σουσον et par le sens probable de la racine שוש, dont tous les dérivés ont trait à la blancheur : שש lin, שיש albâtre, ישיש homme à cheveux blancs.

(2) *Ou* abritera. *Il* = Israël, ici individualisé, et personnifiant en quelque sorte l'âme du patriarche, le génie de la nation. *V. inf.* n. 4.

(3) « Le blé », c.-à-d. l'agriculture. Malgré l'opinion commune, il nous est impossible de voir dans le piêl יחיו autre chose que le sens transitif, comme partout. Nous joignons ישבו יחיו = ישובו לחיות, construction très-élégante dont nous avons déjà parlé (hapht. V, 13), et qui fournit ici la meilleure exégèse.

(4) « Qu'ai-je de commun, qu'ai-je à démêler avec des idoles ? » Cf. מה לי ולך, Jug. xi, 12, etc. עוד, *désormais*, ici *dès lors*, c.-à-d. *donc*. Quant à « Éphraïm », on sait qu'il représente les dix tribus ou le royaume d'Israël, comme « Juda » le royaume de ce nom. C'est donc aussi au royaume d'Israël, son objectif ordinaire, que se rapportent les paroles précédentes de notre prophète ; et si nous, descendants des Judaïtes, les répétons pour en faire notre profit, c'est qu'elles sont bonnes et utiles en tout temps, en tout lieu, et que la Synagogue, avec raison, prend son

ce qu'est la rosée *pour les plantes;* il fleurira comme le lis, enfoncera ses racines comme le Liban [1]. 6. Ses rameaux s'étendront *au loin;* il aura la beauté de l'olivier, la senteur embaumée du Liban. 7. De nouveau, ceux qu'il abritait [2] de son ombre vivifieront la culture [3], s'épanouiront eux-mêmes comme la vigne, et il sera renommé comme le vin du Liban. 8. Éphraïm, pourquoi donc m'associer des idoles [4]? Moi seul j'exauce, *seul* je connais l'avenir [5]; semblable à un sapin toujours vert [6], je suis la source de tous tes biens... 9. Qui sera assez sage pour comprendre ces *vérités* [7], assez judicieux pour en être frappé? *pour savoir* que les voies du Seigneur sont droites [8], — que les justes y marchent ferme, et que les impies seuls y trébuchent?

* 10. Quel dieu t'égale, *Seigneur*, toi qui pardonnes les iniquités, qui fais grâce aux offenses, commises [9] par les débris de ton héritage? toi qui ne gardes pas à jamais ta colère, parce que tu te complais dans la bienveillance?

bien où elle le trouve. Il en est de même de l'histoire de Jonas (*inf.* hapht. *F*), qui n'intéresse en apparence que les Ninivites, et que nous nous approprions parce que, en réalité, c'est pour nous qu'elle est faite.

(5) Litt. je *le* vois, je *le* connais, complément vague, exactement comme Nomb. XXIV, 17. Que demandez-vous aux idoles? d'exaucer vos vœux et de vous révéler l'avenir : moi seul j'ai cette double puissance, seul je *peux* tout et je *connais* tout.

(6) En outre, je suis éternel, et vos idoles sont périssables... La Bible a raison de dire qu'il est impossible de comparer Dieu : toute comparaison le rapetisse, et c'est précisément ce qui arrive ici.

(7) C.-à-d. ce qui précède *ou* ce qui suit; peut-être l'un et l'autre. Ibn-Ezra rapporte les pluriels, par anticipation, à דרכי.

(8) Cette pensée (sauf l'accent) domine à la fois les deux suivantes. Précisément parce que les voies de Dieu sont droites, elles sont commodes aux justes, qui sont eux-mêmes « droits » de cœur; mais fertiles en piéges et en chutes pour les méchants, esprits dévoyés qui ne se plaisent qu'aux détours et aux voies obliques. Du reste, on n'est pas d'accord sur le sens exact de ces « voies du Seigneur », que les uns appliquent aux *préceptes* de sa loi, les autres aux *événements* de ce monde. Quoi qu'il en soit, ce qui fait surtout, à notre gré, le mérite de cette antithèse, c'est la hardiesse du trait final, qui ressemble à un paradoxe, presque à une hérésie, et qui n'est pourtant qu'une stricte vérité. Cf. Lév. p. 536, n. 5.

(9) Se rapporte, d'après l'accent et la logique, aux *deux* substantifs qui précèdent. — Nous avons lu mainte explication des mots מי אל כמוך, de leur construction et de leur rapport à ce qui suit : la nôtre seule est admissible, parce que שארית נחלתו ne peut s'appliquer qu'au Dieu d'Israël et non à un dieu quelconque. Quant au désaccord apparent de

הוּא׃ 11 יָשׁוּב יְרַחֲמֵנוּ יִכְבֹּשׁ עֲוֹנֹתֵינוּ וְתַשְׁלִיךְ בִּמְצֻלוֹת
יָם כָּל־חַטֹּאתָם׃ 12 תִּתֵּן אֱמֶת לְיַעֲקֹב חֶסֶד לְאַבְרָהָם
אֲשֶׁר־נִשְׁבַּעְתָּ לַאֲבֹתֵינוּ מִימֵי קֶדֶם׃

י. הפטרת האזינו לאשכנזים

לס כוס שבת שובה

מתחילין בהוצע שובה ישראל עד יכשלו בם, ע׳ למעלה;
ומק״כ לומרים (יואל ב׳ ט״ו עד סופו)

. . . . . .

1 תִּקְעוּ שׁוֹפָר בְּצִיּוֹן קַדְּשׁוּ־צוֹם קְרָאוּ עֲצָרָה׃ 2 אִסְפוּ־
עָם קַדְּשׁוּ קָהָל קִבְּצוּ זְקֵנִים אִסְפוּ עוֹלְלִים וְיוֹנְקֵי שָׁדָיִם
יֵצֵא חָתָן מֵחֶדְרוֹ וְכַלָּה מֵחֻפָּתָהּ׃ 3 בֵּין הָאוּלָם וְלַמִּזְבֵּחַ

11. V. יוכבש, ס״ל מ״ו — במצלות, ס״ל במצולות

2. V. קבצו, כ״ל קבצו (?)

toutes ces troisièmes personnes avec la deuxième de כמוך, c'est là un hébraïsme très-usité (Is. XLIV, 1, 2, XLVII, 8, LIV, 1; Lam. III, 1; Ps. LXV, 7...), et qui se retrouve aussi dans la langue rabbinique : ברוך אתה ה׳... אשר קדשנו וג׳. La troisième personne est moins motivée au v. 11, où du reste elle ne persiste pas ; mais elle s'y explique assez naturellement par l'attraction du verset précédent.

(1) C.-à-d. le souvenir ou les conséquences de nos iniquités.

(2) Texte : *leurs* péchés ; autre énallage fréquente dans la Bible. Du reste, cet affixe peut se rapporter régulièrement au collectif שארית du v. 10.

(3) Probablement : à *Abraham* et à *Jacob* qu'on vient de nommer, et qui, d'après cela, figureraient tour à tour comme collectivités et comme individus. — Ces trois derniers versets, qui terminent aussi la seconde haphtârah de Kippour, et sur lesquels Albo (*Iqqar*. IV, 38) nous semble avoir singulièrement déraisonné, se récitent également lors de la cérémonie symbolique de תשליך, ainsi nommée d'après le mot saillant du v. 11 ; cérémonie mentionnée par R. Moïse Isserlès dans le code *Orach Chayyim*, art. 583, et mal comprise par le vulgaire, comme la plupart de nos symboles. A ces trois versets on en ajoute un quatrième (וכל הטאות עמך וג׳), que nous avons vainement cherché dans la Bible, et qui n'est peut-être qu'une imitation de celui de Michée, combiné avec Jér. III, 16.

(*) Cette haphtârah se récite quand la Section coïncide avec le Sabbat.

* 11. Oui, tu nous reprendras en pitié, tu étoufferas nos iniquités [1], tu plongeras tous nos péchés [2] dans les profondeurs de la mer. * 12. Tu témoigneras à Jacob la fidélité, à Abraham la bienveillance, que tu as jurées à nos pères [3] dès les premiers âges.

---

* X. Haphtârah de la Section Haazinou. *

Rite aschkenaz (*).

Osée, XIV, 2-10; Joël, II, 15 s.

(Voir, pour la première partie, le premier alinéa de la haphtârah précédente.)

. . . . . .

1. Sonnez du cor [4] dans Sion, consacrez un jeûne, publiez une convocation ! 2. Réunissez le peuple en assemblée solennelle, convoquez [5] les vieillards, faites venir les petits enfants et les nourrissons à la mamelle ; que le nouvel époux quitte sa retraite, et l'épousée sa chambre nuptiale [6] ! 3. Entre le portique et l'autel, pleurez, pontifes, ministres

de-Pénitence, et plusieurs communautés terminent alors par les trois versets qu'on vient de lire. Dans le cas contraire, on la remplace par la suivante.

(4) Avertissement ou signal de convocation dans les circonstances solennelles (Ex. XIX et XX, *passim ;* Lév. XXV, 9, etc.), spécialement dans les circonstances graves et menaçantes (Am. III, 6; Éz. XXXIII, 6...). A ce double titre, l'emploi du cor est prescrit (Lév. XXIII, 24 et notes) pour le début de la période de pénitence, où se récite le présent chapitre, dont tout l'intérêt et toute l'opportunité, pour ainsi dire, se résument dans les deux premiers versets. — Nous traduisons צום comme tout le monde, et cette version est justifiée tant par l'analogie des autres langues sémitiques, que par le contexte de la plupart des endroits où ce mot figure. Mais nous devons une mention au paradoxe de J. Qimchi (cité par son fils et appuyé par l'*Aroûkh*), qui prétend que צום signifie, non *jeûne,* mais *convocation* du peuple, *comice.* Il y a, selon nous, quelque chose à prendre dans cette idée, spécieuse à certains égards : c'est que צום désigne un *jeûne public,* tandis que תענית (Esd. IX, 5) s'applique peut-être à un jeûne particulier ou quelconque. Cf. hapht. *E,* v. 11.

(5) קבצו, impératif du qal. Plusieurs éditions mettent un daghesch dans le *bêth,* leçon vicieuse et qui fausse le sens. — L'accentuation semble aussi laisser à désirer : l'incise קבצו זקנים, jointe à ce qui précède, se lie plus naturellement à ce qui suit.

(6) *Al.* son lit, *al.* son dais. Ce dernier sens, d'ailleurs plus moderne que biblique, est le moins plausible. — On a vu dans le Deutéronome

יִבְכּוּ הַכֹּהֲנִים מְשָׁרְתֵי יְהוָה וְיֹאמְרוּ חוּסָה יְהוָה עַל־
עַמֶּךָ וְאַל־תִּתֵּן נַחֲלָתְךָ לְחֶרְפָּה לִמְשָׁל־בָּם גּוֹיִם לָמָּה
יֹאמְרוּ בָעַמִּים אַיֵּה אֱלֹהֵיהֶם׃ 4 וַיְקַנֵּא יְהוָה לְאַרְצוֹ
וַיַּחְמֹל עַל־עַמּוֹ׃ 5 וַיַּעַן יְהוָה וַיֹּאמֶר לְעַמּוֹ הִנְנִי שֹׁלֵחַ
לָכֶם אֶת־הַדָּגָן וְהַתִּירוֹשׁ וְהַיִּצְהָר וּשְׂבַעְתֶּם אֹתוֹ וְלֹא־
אֶתֵּן אֶתְכֶם עוֹד חֶרְפָּה בַּגּוֹיִם׃ 6 וְאֶת־הַצְּפוֹנִי אַרְחִיק
מֵעֲלֵיכֶם וְהִדַּחְתִּיו אֶל־אֶרֶץ צִיָּה וּשְׁמָמָה אֶת־פָּנָיו
אֶל־הַיָּם הַקַּדְמֹנִי וְסֹפוֹ אֶל־הַיָּם הָאַחֲרוֹן וְעָלָה בָאְשׁוֹ
וְתַעַל צַחֲנָתוֹ כִּי הִגְדִּיל לַעֲשׂוֹת׃ 7 אַל־תִּירְאִי אֲדָמָה
גִּילִי וּשְׂמָחִי כִּי־הִגְדִּיל יְהוָה לַעֲשׂוֹת׃ 8 אַל־תִּירְאוּ בַהֲמוֹת
שָׂדָי כִּי דָשְׁאוּ נְאוֹת מִדְבָּר כִּי־עֵץ נָשָׂא פִרְיוֹ תְּאֵנָה וָגֶפֶן
נָתְנוּ חֵילָם׃ 9 וּבְנֵי צִיּוֹן גִּילוּ וְשִׂמְחוּ בַּיהוָה אֱלֹהֵיכֶם כִּי־

V. 3. משרתי, כ״א משרתי — V. 5. הנני, כ״א כלי מתג — ולא, היידנה׳
וקנריו מסמיטין המתג, וכן V. 12, וסגנות הן — V. 6. באשו, כ״א באשו

(XXIV, 5, cf. XX, 7) que les nouveaux mariés avaient le droit et peut-être le devoir de « se réjouir » pendant une année. Mais il s'agit ici d'une calamité publique : le prophète n'admet aucun privilége. Il faut réunir jusqu'aux petits enfants, parce que la prière collective et unanime, ou celle de l'innocence, est censée faire une plus grande impression sur l'Arbitre des destinées humaines : cf. Ps. VIII, 3 et II Chr. XX, 13. Toutefois, dans la mention des enfants « à la mamelle », il n'y a peut-être qu'une poétique exagération.

(1) Littéralement : « qu'ils pleurent, — qu'ils disent. »

(2) Ce mot, par son étymologie (*gentiles* de *gentes*, nations, cf. ἐθνικοί), répond exactement à l'hébreu גוים. — A l'exemple de Raschi et de plusieurs modernes, nous considérons ici משל comme le dénominatif de מָשָׁל, dicton proverbial ou épigrammatique. Cf. Job, XVII, 6, etc.

(3) Passé prophétique pour le futur. C'est en quelque sorte la réponse que Dieu fera si on l'implore avec componction. *V.* les notes vv. 5 et 8.

(4) Aux prières de son peuple, ou peut-être à la question railleuse qui termine le v. 3 ; ce que confirme la fin de celui-ci.

(5) Les sauterelles, dont il a été question précédemment. Ce verset devrait naturellement venir avant le précédent, qui exprime les conséquences de la disparition du fléau ; mais le prophète voulait, avant tout, rassurer les Israélites sur le retour de leur prospérité.

(6) La première de ces mers est probablement la mer Morte, la se-

du Seigneur! et dites[1] : « Épargne ton peuple, Seigneur, et ne livre pas ton héritage aux injures, aux sarcasmes des Gentils[2] ; faut-il que l'on dise parmi les peuples : Qu'est devenu leur Dieu ? » 4. — L'Éternel a été jaloux[3] *de l'honneur* de son pays, il a eu pitié de son peuple ; 5. Et il a répondu[4] en disant à son peuple : — Je vais vous envoyer le blé, le vin et l'huile *qui vous manquent*, et vous en aurez abondamment ; et je ne vous laisserai plus devenir la risée des Gentils. 6. Le *fléau* du Nord[5], je l'éloignerai de vous, je le refoulerai dans une contrée aride et déserte, — son avant-garde vers la mer Orientale, son arrière-garde vers la mer Ultérieure[6] ; *là* s'exhalera son infection, s'exhalera sa fétide odeur, en dépit de ses grands exploits[7] ! 7. Sois donc sans crainte, ô Terre! réjouis-toi et triomphe, car l'Éternel a fait de grandes choses. 8. Soyez sans crainte, animaux des champs ! car déjà reverdissent les pacages du désert[8] ; déjà l'arbre a porté son fruit, le figuier et la vigne ont donné leurs trésors. 9. Enfants de Sion, réjouissez-vous, délectez-vous dans l'Éternel votre Dieu ! car

conde est la Méditerranée : *V.* Deut. XI, 24, n. 4. Ainsi, cette formidable armée ira périr dans les déserts qui s'étendent au midi de la Palestine, entre les deux mers, et il n'en restera que des cadavres dont l'infection, dans ces lieux solitaires, ne pourra nuire à personne.

(7) Nous expliquons כי *quoique*. D'autres, comme le Targoum et la Vulgate, traduisent : *Parce qu'il a* agi orgueilleusement (avec excès), parce qu'il a fait trop (de mal), c. à-d. outre-passé sa mission et trop bien servi ma vindicte ; idée familière aux prophètes : cf. Is. X, 5 s., LII, 4 ; Soph. II, 8-10 ; Zakh. I, 15, etc. De toute façon, il paraît y avoir antithèse entre la fin de ce verset et celle du suivant. De toute façon encore, et malgré l'accentuation, cette fin se rapporte moins à l'incise précédente qu'à l'ensemble de la phrase.

(8) C.-à-d. précédemment déserts ou dévastés. On peut d'ailleurs prendre מדבר dans son sens propre, très-différent, comme on sait, de celui qu'a le mot *désert* dans les langues européennes. — Tous ces versets (où le passé hébreu, purement poétique, répond en réalité au futur) sont la contre-partie des descriptions précédentes, notamment du ch. Ier, où Joël avait dépeint les ravages des sauterelles, la *terre* dépouillée de ses productions, les *animaux* et les *hommes* privés de leur nourriture par suite de cette désastreuse invasion. Maintenant il les rassure tous, terre, animaux et hommes (7-9), en leur annonçant la cessation de la calamité. — Il est clair, du reste, que la fin de ce verset ne s'adresse plus aux animaux, mais à leurs propriétaires, grâce à l'espèce d'ellipse dite *zeugma*. Nous n'avons donc pas traduit ci-après, comme on le fait d'ordinaire : « *Et vous*, enfants de Sion... », parce que c'est d'eux-mêmes qu'il vient d'être question.

נָתַן לָכֶם אֶת־הַמּוֹרֶה לִצְדָקָה וַיּוֹרֶד לָכֶם גֶּשֶׁם מוֹרֶה
וּמַלְקוֹשׁ בָּרִאשׁוֹן: 10 וּמָלְאוּ הַגָּרָנוֹת בָּר וְהַשִּׁיקוּ הַיְקָבִים
תִּירוֹשׁ וְיִצְהָר: 11 וְשִׁלַּמְתִּי לָכֶם אֶת־הַשָּׁנִים אֲשֶׁר אָכַל
הָאַרְבֶּה הַיֶּלֶק וְהַחָסִיל וְהַגָּזָם חֵילִי הַגָּדוֹל אֲשֶׁר שִׁלַּחְתִּי
בָּכֶם: 12 וַאֲכַלְתֶּם אָכוֹל וְשָׂבוֹעַ וְהִלַּלְתֶּם אֶת־שֵׁם יְהוָה
אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר־עָשָׂה עִמָּכֶם לְהַפְלִיא וְלֹא־יֵבֹשׁוּ עַמִּי
לְעוֹלָם: 13 וִידַעְתֶּם כִּי בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל אָנִי וַאֲנִי יְהוָה
אֱלֹהֵיכֶם וְאֵין עוֹד וְלֹא־יֵבֹשׁוּ עַמִּי לְעוֹלָם:

[ויש מסיימין מי אל כמוך וכו', ע' בהפטרה הקודמת]

הפטרת האזינו לספרדים,

וכן לרוב קהלות לסכנו לס תהיה פ' האזינו לחד ל"הכ

(שמואל-ב כ"ב)

1 וַיְדַבֵּר דָּוִד לַיהוָה אֶת־דִּבְרֵי הַשִּׁירָה הַזֹּאת בְּיוֹם

V. 10. הגרנות, כ"ל הגרנות

(1) Nous donnons à מורה le sens générique de *pluie*; on peut aussi le prendre dans le sens restreint comme ci-après : « Il vous a donné la pluie printanière d'une manière bienfaisante », c.-à-d. qu'elle a compensé son retard (note suivante) par la puissance et la rapidité de son action fécondante. Ce serait le même tour que dans l'expression du Rituel : והן טל ומטר לברכה ; *V.* notre *Guide du croy. isr.*, p. 119, note.

(2) C.-à-d. d'automne et de printemps, eu égard à nos climats ; *V. sup.* p. 134, n. 4. Les premières pluies, qui tombent d'ordinaire en marcheschvân', avaient manqué cette année ; elles tombèrent en niçân', immédiatement avant les dernières, de sorte que le blé ne mit, par miracle, que onze jours au lieu de six mois pour arriver à maturité. Telle est l'explication du Talmud (*Taan.* 5 *a*, 6 *a*), de Raschi, d'Ibn-Ezra, et elle est seule conforme à la langue ; car בראשון ne peut signifier, ainsi qu'on le traduit d'ordinaire, « comme auparavant » : il faudrait כבראשון, ou mieux כראשונה, כבראשונה.

(3) Où l'on foule le raisin et l'olive. השיקו, peut-être « répandent dans les rues » (שוק) ; hyperbole. Gesenius donne pour sens propre à cette racine celui de *courir*, et la compare ici à l'allemand überlaufen.

(4) Les mots du texte, que Joël avait déjà employés (1, 4) dans un ordre un peu différent, désignent diverses sortes de sauterelles ou autres insectes nuisibles ; mais à part la première (seule nommée dans le Pentateuque, *V.* Lév. p. 112, n. 3), il y a grande incertitude sur leur signification

il vous a dispensé sa pluie bienfaisante [1], il a fait descendre sur vous la pluie — pluie de printemps et d'automne *tout ensemble* [2] — dans le premier *mois*. 10. Aussi les granges regorgeront de blé, et les cuves [3] déborderont de vin et d'huile. 11. Je vous ferai ainsi récupérer les années qu'ont dévorées la sauterelle, la cigale, et la courtilière et la chenille [4], — cette grande armée que j'avais suscitée contre vous. 12. Rassasiés alors d'une nourriture abondante, vous glorifierez le nom de l'Éternel votre Dieu, qui aura fait pour vous tant de merveilles [5]; et plus jamais mon peuple n'aura à rougir [6]. 13. Et vous reconnaîtrez que je suis au milieu d'Israël; que moi seul — l'Éternel — suis votre Dieu [7], nul autre *que moi*... et [8] jamais mon peuple n'aura plus à rougir !

---

* X bis. Haphtârah de la Section Haazinou. *

Rite sephârad (*).

II Samuel, XXII.

1. David récita en l'honneur de l'Éternel les paroles de

précise. On n'est même pas d'accord sur l'application, et Abravanel, ainsi que la plupart des anciens interprètes, ne veulent y voir que des figures; système, du reste, très-peu vraisemblable. — On a déjà rencontré, Deut. XXVIII, 38, le verbe חסל, évidemment l'origine ou le dérivé de l'espèce dite חסיל.

(5) Litt. qui aura agi... de manière à étonner (le monde). L'usage, en hébreu, préfère la construction inverse : הפליא לעשות (cf. Jug. XIII, 19), comme ci-dessus 6 et 7 הגדיל לעשות.

(6) Selon feu le grand-rabbin Lambert (*Notes inédites* sur la Bible) : « Pour que mon peuple ne soit pas toujours confondu. » Cela revient presque au même; mais nous remarquerons à ce sujet que, en hébreu comme en d'autres langues, les termes absolus accompagnés de la négative sont souvent ambigus, et indiquent *ad libitum* une négation absolue ou partielle. C'est ainsi que אין כל, qui a le plus souvent une signification absolue, a pu être employé par Maïmonide (*Millôth higgaïôn*, § 2) dans une acception restreinte. Cf. Lév. p. 356, n. 1.

(7) D'après l'accentuation : « que je suis l'Éternel, votre Dieu. » La logique indiquerait plutôt, pour ואני ה', *dargâ tebhir*. Cette erreur est fréquente chez les prosodistes; elle se retrouve jusque dans le Décalogue, où ils construisent : « C'est moi (qui suis) l'Éternel ton Dieu », au lieu de : C'est moi l'Éternel (qui suis) ton Dieu.

(8) Suppl. du moment que vous reconnaîtrez cela définitivement, *ou* du moment que vous serez redevenus « mon peuple. »

(*) Se dit également dans la plupart des communautés aschkenaz, quand

הִצִּיל יְהוָה אוֹתוֹ מִכַּף כָּל־אֹיְבָיו וּמִכַּף שָׁאוּל׃
2 וַיֹּאמַר יְהוָה סַלְעִי וּמְצֻדָתִי וּמְפַלְטִי־לִי׃ 3 אֱלֹהַי
צוּרִי אֶחֱסֶה־בּוֹ מָגִנִּי וְקֶרֶן יִשְׁעִי מִשְׂגַּבִּי
וּמַנוֹסִי מֹשִׁיעִי מֵחָמָס תּוֹשִׁיעֵנִי׃ 4 מְהֻלָּל
אֶקְרָא יְהוָה וּמֵאֹיְבַי אִוָּשֵׁעַ׃ 5 כִּי אֲפָפֻנִי מִשְׁבְּרֵי־
מָוֶת נַחֲלֵי בְלִיַּעַל יְבַעֲתֻנִי׃ 6 חֶבְלֵי
שְׁאוֹל סַבֻּנִי קִדְּמֻנִי מֹקְשֵׁי־
מָוֶת׃ 7 בַּצַּר־לִי אֶקְרָא יְהוָה וְאֶל־
אֱלֹהַי אֶקְרָא וַיִּשְׁמַע מֵהֵיכָלוֹ
קוֹלִי וְשַׁוְעָתִי בְּאָזְנָיו׃ 8 וַתִּגְעַשׁ
וַתִּרְעַשׁ הָאָרֶץ מוֹסְדוֹת הַשָּׁמַיִם
יִרְגָּזוּ וַיִּתְגָּעֲשׁוּ כִּי־חָרָה לוֹ׃ 9 עָלָה
עָשָׁן בְּאַפּוֹ וְאֵשׁ מִפִּיו
תֹּאכֵל גֶּחָלִים בָּעֲרוּ מִמֶּנּוּ׃ 10 וַיֵּט
שָׁמַיִם וַיֵּרֶד וַעֲרָפֶל תַּחַת
רַגְלָיו׃ 11 וַיִּרְכַּב עַל־כְּרוּב וַיָּעָף וַיֵּרָא
עַל־כַּנְפֵי־רוּחַ׃ 12 וַיָּשֶׁת חֹשֶׁךְ סְבִיבֹתָיו
סֻכּוֹת חַשְׁרַת־מַיִם עָבֵי שְׁחָקִים׃ 13 מִנֹּגַהּ
נֶגְדּוֹ בָּעֲרוּ גַּחֲלֵי־אֵשׁ׃ 14 יַרְעֵם מִן־שָׁמַיִם
יְהוָה וְעֶלְיוֹן יִתֵּן קוֹלוֹ׃ 15 וַיִּשְׁלַח
חִצִּים וַיְפִיצֵם בָּרָק וַיָּהֻמֵּם׃ 16 וַיֵּרָאוּ אֲפִיקֵי
יָם יֻגְּלוּ מוֹסְדוֹת תֵּבֵל בִּגְעָרַת

V. 8. וַיִּתְגָּעַשׁ קרי — V. 15. וַיָּהֹם קרי

la lecture de cette Section a lieu après le Yôm-Kippour. — Les liturgistes, en faisant choix de ce poëme, l'un des derniers qu'a dû composer David, l'ont considéré sans doute comme pouvant servir de pendant au poëme final de Moïse. A un autre point de vue, il sert de haphtârah pour l'anniversaire du passage de la mer Rouge ; et, à ce titre, il a déjà figuré dans le Lévitique (pp. 530 s.), auquel nous renvoyons pour les notes.

ce cantique, lorsque l'Éternel l'eut délivré de la main de tous ses ennemis et de la main de Saül. 2. Il dit :

Seigneur, *tu es* mon rocher et ma forteresse,
Un libérateur pour moi ;
3. Mon Dieu tutélaire en qui je me repose,
Mon bouclier et mon puissant sauveur,
Mon rempart et mon asile,
Mon protecteur, qui m'assistes contre la violence !
4. Gloire, — je le proclame, — à l'Éternel,
Qui me délivre de mes ennemis !
5. Déjà m'enveloppaient les flots mortels ;
Les torrents de la perdition me faisaient frémir ;
6. J'étais enlacé dans les réseaux de la tombe,
Surpris dans les filets de la mort...
7. Dans ma détresse j'invoque le Seigneur,
Je fais appel à mon Dieu, —
Et de son palais il entend ma voix,
Mon cri *est monté* à ses oreilles.
8. *Soudain* la terre oscille et tremble,
Les fondements du ciel s'émeuvent,
Secoués par la colère de Dieu.
9. Des vapeurs s'exhalent, *signe* de sa colère ;
De sa bouche sort un feu dévorant,
Jaillissent de brûlantes étincelles.
10. Il incline les cieux, il descend ;
Sous ses pieds, une brume épaisse.
11. Porté sur les chérubins il vole,
Il apparaît sur les ailes du vent.
12. Il répand autour de lui les ténèbres comme une tente,
Des eaux agglomérées, d'opaques nuages.
13. Le seul reflet de sa face
Allume des flammes ardentes...
14. Il tonne du haut des cieux, l'Éternel ;
Le Très-Haut fait entendre sa voix.
15. Il lance ses flèches, — ils s'éparpillent ;
L'éclair, — il *les* frappe de torpeur.
16. Le lit de l'océan s'est découvert,
Les fondements de la terre ont été mis à nu,
A la voix impérieuse de l'Éternel,

יְהוָה מִנִּשְׁמַת רוּחַ אַפּוֹ׃ 17 יִשְׁלַח מִמָּרוֹם
יִקָּחֵנִי יַמְשֵׁנִי מִמַּיִם רַבִּים׃ 18 יַצִּילֵנִי
מֵאֹיְבִי עָז מִשֹּׂנְאַי כִּי אָמְצוּ
מִמֶּנִּי׃ 19 יְקַדְּמֻנִי בְּיוֹם אֵידִי וַיְהִי
יְהוָה מִשְׁעָן לִי׃ 20 וַיֹּצֵא לַמֶּרְחָב
אֹתִי יְחַלְּצֵנִי כִּי־חָפֵץ בִּי׃ 21 יִגְמְלֵנִי
יְהוָה כְּצִדְקָתִי כְּבֹר יָדַי יָשִׁיב
לִי׃ 22 כִּי שָׁמַרְתִּי דַּרְכֵי יְהוָה וְלֹא
רָשַׁעְתִּי מֵאֱלֹהָי׃ 23 כִּי כָל־מִשְׁפָּטָו
לְנֶגְדִּי וְחֻקָּתָיו לֹא־אָסוּר מִמֶּנָּה׃ 24 וָאֱהִי תָמִים לוֹ וָאֶשְׁתַּמְּרָה מֵעֲוֹנִי׃ 25 וַיָּשֶׁב יְהוָה לִי
כְּצִדְקָתִי כְּבֹרִי לְנֶגֶד עֵינָיו׃ 26 עִם־
חָסִיד תִּתְחַסָּד עִם־גִּבּוֹר תָּמִים
תִּתַּמָּם׃ 27 עִם־נָבָר תִּתָּבָר וְעִם־
עִקֵּשׁ תִּתַּפָּל׃ 28 וְאֶת־עַם עָנִי
תּוֹשִׁיעַ וְעֵינֶיךָ עַל־רָמִים תַּשְׁפִּיל׃ 29 כִּי־
אַתָּה נִירִי יְהוָה וַיהוָה יַגִּיהַּ
חָשְׁכִּי׃ 30 כִּי בְכָה אָרוּץ גְּדוּד בֵּאלֹהַי
אֲדַלֶּג־שוּר׃ 31 הָאֵל תָּמִים
דַּרְכּוֹ אִמְרַת יְהוָה צְרוּפָה מָגֵן
הוּא לְכֹל הַחֹסִים בּוֹ׃ 32 כִּי מִי־אֵל מִבַּלְעֲדֵי
יְהוָה וּמִי־צוּר מִבַּלְעֲדֵי אֱלֹהֵינוּ׃ 33 הָאֵל
מָעוּזִּי חָיִל וַיַּתֵּר תָּמִים
דַּרְכִּי׃ 34 מְשַׁוֶּה רַגְלַיָּו כָּאַיָּלוֹת וְעַל־
בָּמֹתַי יַעֲמִידֵנִי׃ 35 מְלַמֵּד יָדַי

V. 23. מִשְׁפָּטָיו ק׳ — V. 33. דַּרְכִּי ק׳ — V. 34. רַגְלַי ק׳

Au souffle du vent de sa colère.
17. Il étend de là-haut *sa main*, me saisit,
Me retire du sein des grandes eaux ;
18. Il me délivre de mon puissant ennemi,
De mes adversaires, trop forts pour moi.
19. Ils étaient à l'affût de mon malheur;
Mais l'Éternel a été mon appui.
20. Il m'a mis au large,
M'a sauvé parce qu'il m'aime.
21. Le Seigneur me traite selon ma droiture,
Il récompense la pureté de mes mains.
22. Car je suis fidèle aux voies du Seigneur ;
Jamais je n'ai trahi mon Dieu.
23. Toutes ses lois me sont présentes ;
Ses statuts, je ne m'en écarte point.
24. Attaché à lui sans réserve,
Je me suis tenu en garde contre mes fautes.
25. Oui, le Seigneur m'a rémunéré selon ma droiture,
Selon ma pureté, visible à ses yeux.
26. Tu te montres aimant pour qui t'aime,
Loyal, envers l'homme loyal ;
27. Sincère, avec les *cœurs* purs,
— Mais insidieux pour les pervers !
28. Tu viens en aide à un peuple humilié,
Et sous ton regard tu fais ployer les superbes.
29. Oui, tu es mon flambeau, Seigneur ;
L'Éternel illumine mes ténèbres.
30. *Soutenu* par toi, j'attaque un bataillon ;
Grâce à mon Dieu, j'escalade un rempart.
* 31. Dieu puissant ! parfaite est sa voie ;
La parole du Seigneur est infaillible,
Il est le bouclier de quiconque espère en lui.
* 32. Qui est dieu, hormis l'Éternel ?
Qui une puissance tutélaire, si ce n'est notre Dieu ?
33. Ce Dieu est mon renfort invincible ;
Il dégage complétement ma carrière.
34. Il rend mes pieds *agiles* comme ceux des biches,
Et m'installe sur mes hauteurs.
35. Il aguerrit mes mains aux combats,

לַמִּלְחָמָה וְנִחַת קֶשֶׁת־נְחוּשָׁה זְרֹעָתִי׃ 36 וַתִּתֶּן
לִי מָגֵן יִשְׁעֶךָ וַעֲנָוָתְךָ תַּרְבֵּנִי׃ 37 תַּרְחִיב צַעֲדִי
תַּחְתֶּנִי וְלֹא מָעֲדוּ קַרְסֻלָּי׃ 38 אֶרְדְּפָה
אֹיְבַי וָאַשִּׂיגֵם וְלֹא אָשׁוּב עַד־
כַּלּוֹתָם׃ 39 וָאֲכַלֵּם וָאֶמְחָצֵם וְלֹא יָקוּמוּן וַיִּפְּלוּ
תַּחַת רַגְלָי׃ 40 וַתְּזָרְנִי חַיִל
לַמִּלְחָמָה תַּכְרִיעַ קָמַי תַּחְתָּנִי׃ 41 וְאֹיְבַי
תַּתָּה לִי עֹרֶף מְשַׂנְאַי וַאַצְמִיתֵם׃ 42 יִשְׁעוּ וְאֵין
מוֹשִׁיעַ אֶל־יְהוָה וְלֹא־עָנָם׃ 43 וְאֶשְׁחָקֵם
כַּעֲפַר־אָרֶץ כְּטִיט־חוּצוֹת אֲדַקֵּם
אֶרְקָעֵם׃ 44 וַתְּפַלְּטֵנִי מֵרִיבֵי עַמִּי תִּשְׁמְרֵנִי
לְרֹאשׁ גּוֹיִם עַם לֹא־יָדַעְתִּי
יַעַבְדֻנִי׃ 45 בְּנֵי נֵכָר יִתְכַּחֲשׁוּ־לִי לִשְׁמוֹעַ
אֹזֶן יִשָּׁמְעוּ לִי׃ 46 בְּנֵי נֵכָר יִבֹּלוּ וַיַּחְגְּרוּ
מִמִּסְגְּרוֹתָם׃ 47 חַי־יְהוָה וּבָרוּךְ צוּרִי וְיָרֹם
אֱלֹהֵי צוּר יִשְׁעִי׃ 48 הָאֵל הַנֹּתֵן נְקָמוֹת
לִי וּמֹרִיד עַמִּים תַּחְתָּנִי׃ 49 וּמוֹצִיאִי
מֵאֹיְבָי וּמִקָּמַי תְּרוֹמְמֵנִי מֵאִישׁ חֲמָסִים תַּצִּילֵנִי׃
50 עַל־כֵּן אוֹדְךָ יְהוָה בַּגּוֹיִם וּלְשִׁמְךָ אֲזַמֵּר׃ 51 מִגְדֹּל
יְשׁוּעוֹת מַלְכּוֹ וְעֹשֶׂה־חֶסֶד
לִמְשִׁיחוֹ לְדָוִד וּלְזַרְעוֹ עַד־ עוֹלָם׃

V. 51. מִגְדֹּל קרי

Mes bras, à manier l'arc d'airain.
36. Tu me prêtes le bouclier de ton secours;
Ta bienveillance fait ma supériorité.
37. Tu donnes de l'aisance à mon pas
Et empêches mes talons de chanceler.
38. Je poursuis mes ennemis, je les extermine;
Point de relâche, que je ne les aie détruits.
39. Je les détruis, je les abats, ils ne se relèveront plus;
Ils gisent désormais à mes pieds!
40. C'est toi qui m'as armé de vaillance pour la guerre,
Qui fais plier sous moi mes agresseurs;
41. Mes ennemis, tu les fais fuir devant moi,
Et mes adversaires, — pour que j'en fasse justice.
42. Ils s'adressent, à bout de ressources,
A l'Éternel... point de réponse!
43. Je les écrase comme la poussière de la terre,
Comme la fange des rues je les pulvérise, je les foule.
44. Tu me débarrasses des factions de mon peuple;
Tu me réserves pour commander à des nations,
Des peuples inconnus deviennent mes tributaires.
45. Les fils de la terre étrangère me rendent hommage;
Au seul bruit *de mon nom*, ils se soumettent à moi.
46. Les fils de l'étranger perdent courage,
Ils sortent en tremblant de leurs retraites.....
47. Vivant est le Seigneur, et béni mon Rocher!
Glorifié, le Dieu puissant qui me protége!
48. O Dieu, c'est toi qui me procures vengeance,
Qui fais tomber des peuples à mes pieds;
49. Qui m'arraches à mes ennemis,
Me fais échapper à l'homme des violences.
50. C'est pourquoi, Seigneur, je te rends grâce à la face des [peuples,
Et je chante ta gloire;
51. Donjon de salut pour ton roi,
Bienfaiteur de ton oint David
Et de sa postérité à jamais!

יא . הפטרת וזאת הברכה

והיא הפטרת שמחת תורה

(יהושע א')

1 וַיְהִי אַחֲרֵי מוֹת מֹשֶׁה עֶבֶד יְהוָה וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־
יְהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן מְשָׁרֵת מֹשֶׁה לֵאמֹר : 2 מֹשֶׁה עַבְדִּי מֵת
וְעַתָּה קוּם עֲבֹר אֶת־הַיַּרְדֵּן הַזֶּה אַתָּה וְכָל־הָעָם הַזֶּה
אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לָהֶם לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל : 3 כָּל־
מָקוֹם אֲשֶׁר־תִּדְרֹךְ כַּף־רַגְלְכֶם בּוֹ לָכֶם נְתַתִּיו כַּאֲשֶׁר
דִּבַּרְתִּי אֶל־מֹשֶׁה: 4 מֵהַמִּדְבָּר וְהַלְּבָנוֹן הַזֶּה וְעַד־הַנָּהָר ו
הַגָּדוֹל נְהַר־פְּרָת כָּל אֶרֶץ הַחִתִּים וְעַד־הַיָּם הַגָּדוֹל
מְבוֹא הַשָּׁמֶשׁ יִהְיֶה גְּבוּלְכֶם : 5 לֹא־יִתְיַצֵּב אִישׁ לְפָנֶיךָ
כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ כַּאֲשֶׁר הָיִיתִי עִם־מֹשֶׁה אֶהְיֶה עִמָּךְ לֹא
אַרְפְּךָ וְלֹא אֶעֲזָבֶךָּ : 6 חֲזַק וֶאֱמָץ כִּי אַתָּה תַּנְחִיל אֶת־
הָעָם הַזֶּה אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבֹתָם לָתֵת
לָהֶם: 7 רַק חֲזַק וֶאֱמָץ מְאֹד לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכָל־הַתּוֹרָה
אֲשֶׁר צִוְּךָ מֹשֶׁה עַבְדִּי אַל־תָּסוּר מִמֶּנּוּ יָמִין וּשְׂמֹאל

V. 6. ואמץ, כ"ל ואמַץ — V. 7. ושמאל, כ"ל ושמאול

(*) Cette haphtârah, comme la Section correspondante, a toujours lieu le jour de *Simchath-Tôrah* (Fête de la Loi), dernière des fêtes de Soukkôth; *V.* Lév. p. 309, n. 2. — Le premier chapitre de Josué est le pendant naturel du dernier chapitre de Moïse, auquel il fait suite. C'est ce qu'indique d'ailleurs son début même, le *vav* conversif étant toujours en même temps copulatif; raison pour laquelle nous l'avons traduit par « or ». Cf. *inf.* hapht. *C*, note du premier verset.

(1) C.-à-d. après l'expiration de son deuil. De là l'emploi de אחרי, qui selon le midrasch et plusieurs commentateurs indique ordinairement un certain intervalle, tandis que la subséquence immédiate s'exprimerait par אַחַר : cf. Nomb. p. 415, n. 2.

(2) « *Ce* Jourdain », c.-à-d. que vous ne devez pas le côtoyer, mais le traverser *ici* même, en face de l'endroit où vous êtes. Cf. Jos. III, 1.

(3) Ou, selon le littéral, « je vous l'ai octroyée » d'avance. *Voir* Deut. XI, 24 et notes.

(4) Ainsi qu'on l'a vu *l. c.*, cette première partie du verset paraît indiquer l'étendue de la Terre promise du sud au nord. Le Liban, étant au nord, serait donc la limite opposée à celle du Désert ; mais, d'après la construction de la phrase, le Désert et le Liban forment une seule limite continue, censée méridionale relativement à l'Euphrate, qui dans la majeure partie

* XI. Haphtârah de la Section Vezôth habberâkhah. *

Josué, I (*).

* 1. Or, après la mort de Moïse [1], serviteur de l'Éternel, celui-ci parla à Josué fils de Noun, qui avait servi Moïse, et lui dit : * 2. « Moïse mon serviteur est mort. Maintenant donc, dispose-toi à traverser ici le Jourdain [2], toi avec tout ce peuple, *pour entrer* dans le pays que je leur donne, à eux enfants d'Israël. 3. Toute région que foulera la plante de votre pied, je vous la donne [3], comme je l'ai déclaré à Moïse. 4. Depuis le Désert et le Liban qui est là, jusqu'au grand fleuve, — celui de l'Euphrate [4] ; toute la contrée des Héthéens [5] jusqu'à la grande mer au couchant, *tel* sera votre territoire. 5. Nul ne pourra te tenir tête, aussi longtemps que tu vivras : comme j'ai été avec Moïse je serai avec toi, je ne te laisserai faiblir ni ne t'abandonnerai [6]. 6. Sois ferme et vaillant ! car c'est toi qui vas mettre ce peuple en possession du pays que j'ai juré à ses ancêtres de lui donner. 7. Mais sois ferme et vaillant, surtout, à te conformer à la doctrine entière [7] que t'a tracée mon serviteur Moïse : ne t'en [8] écarte ni à droite ni à gauche, si tu veux réussir

de son cours se trouve, comme on sait, au N.-E. de la Palestine, et qui en forme, comme nous l'avons dit, la limite extrême ou éventuelle. — הזה, *Ce* Liban dont j'ai parlé à Moïse, ou *ce* Liban que tu vois de loin. Selon Heidenheim (מקוור לצ"ת, f. 86), ce démonstratif se rapporte au Désert. C'est peu probable, et l'analogie tirée de ספר התורה הזה (v. 8) est très-inexacte ; mais, en tout cas, הזה ne peut, grammaticalement, se rapporter au Désert *seul*. — L'accentuation, qui sépare הגדול de הנהר et le lie à נהר פרת, est des plus étranges ; nous ne saurions y voir autre chose qu'un *lapsus*.

(5) Au S.-E. de la Palestine, principalement aux environs de Hébron. Cette étendue est celle de l'est à l'ouest (la « grande mer » n'étant autre que la Méditerranée), et la seconde partie de la phrase commence évidemment à כל ארץ החתים, que les prosodistes, nous ne savons pourquoi, rattachent à la première.

(6) Pour cette fin et pour le verset suivant, *V.* Deut. xxxi, 6-8 et 23.

(7) Comme il est question ici de Josué seul et non des Israélites, on serait tenté de croire que תורה désigne les *instructions* spéciales qui lui ont été léguées par Moïse ; mais le sens connu et constant de ספר התורה (v. 8) ne permet pas de douter qu'il ne soit question de la Tôrah, que Josué est chargé de faire observer autant que d'observer lui-même. Nous voyons même là une allusion à sa partie *orale* ou ésotérique, qui, comme on sait, n'avait pas été transmise à la masse du peuple. מזה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע, Mischn. tr. *Abhôth*, I, 1.

(8) Le masc. ממנו peut équivaloir à un neutre : *de cela*. Selon Qimchi,

לְמַעַן תַּשְׂכִּיל בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ׃ 8 לֹא־יָמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה
הַזֶּה מִפִּיךָ וְהָגִיתָ בּוֹ יוֹמָם וָלַיְלָה לְמַעַן תִּשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת
כְּכָל־הַכָּתוּב בּוֹ כִּי־אָז תַּצְלִיחַ אֶת־דְּרָכֶךָ וְאָז תַּשְׂכִּיל׃
9 הֲלוֹא צִוִּיתִיךָ חֲזַק וֶאֱמָץ אַל־תַּעֲרֹץ וְאַל־תֵּחָת כִּי עִמְּךָ
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ׃ (כאן מסיימים הספרדים)

10 וַיְצַו יְהוֹשֻׁעַ אֶת־שֹׁטְרֵי הָעָם לֵאמֹר׃ 11 עִבְרוּ
בְּקֶרֶב הַמַּחֲנֶה וְצַוּוּ אֶת־הָעָם לֵאמֹר הָכִינוּ לָכֶם צֵדָה כִּי
בְּעוֹד ו שְׁלֹשֶׁת יָמִים אַתֶּם עֹבְרִים אֶת־הַיַּרְדֵּן הַזֶּה לָבוֹא
לָרֶשֶׁת אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם נֹתֵן לָכֶם
לְרִשְׁתָּהּ׃ 12 וְלָרְאוּבֵנִי וְלַגָּדִי וְלַחֲצִי שֵׁבֶט הַמְנַשֶּׁה אָמַר
יְהוֹשֻׁעַ לֵאמֹר׃ 13 זָכוֹר אֶת־הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה אֶתְכֶם
מֹשֶׁה עֶבֶד־יְהוָה לֵאמֹר יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם מֵנִיחַ לָכֶם וְנָתַן
לָכֶם אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת׃ 14 נָשֵׁיכֶם טַפְּכֶם וּמִקְנֵיכֶם
יֵשְׁבוּ בָּאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַן לָכֶם מֹשֶׁה בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן וְאַתֶּם

V. 10. שוטרי, ס״ל ק״ו — V. 12. רוו״ה נק״ס ולראובני (?)

il se rapporte par syllepse à ספר, ou directement à *Moïse* (« de lui » = de ses exemples); selon Heidenheim, à כל, originairement nom masculin : La totalité, l'ensemble. — De ces quatre explications, les deux premières sont les meilleures. Il en est une cinquième, celle des prosodistes, qui paraissent faire de ממנו ... אשר un membre à part, et traduire : « *ce que* t'a ordonné Moïse... ne t'en écarte pas » (*V.* Luzzatto, *Lettre à l'auteur du* תירת חיים). D'après cela, il n'y aurait plus d'anomalie ; mais cette version, il faut le dire, n'est rien moins que naturelle.

(1) Hypallage, pour Le livre de cette doctrine (ou, comme traduisent assez librement le Biouriste et Heidenheim : La doctrine de ce livre). De plus, métonymie : *le livre,* pour *la lecture du livre.* Dieu veut qu'on lise sa loi, pour la connaître ; et qu'on la médite, pour la comprendre et l'appliquer convenablement. — David, avant de mourir, fait à son fils Salomon une recommandation et une promesse toutes semblables (I Rois, II, 3) ; et nous croyons en trouver une autre réminiscence dans Isaïe (LIX, 21), passage que les prosodistes semblent avoir mal compris.

(2) דרכך, pluriel défectif pour דרכיך ; le singulier exigerait דַּרְכֹּךָ, ce qui a échappé, et à S. Jérôme dans sa traduction, et à Heidenheim dans son commentaire. — השכיל, propr. réfléchir, combiner, *ou* être intelli-

dans toutes tes démarches. 8. Ce livre de la Doctrine [1] ne doit jamais quitter ta bouche, tu le méditeras jour et nuit, afin d'en observer religieusement tout le contenu ; car alors seulement tu prospéreras dans tes voies [2], et alors tu seras heureux. 9. En vérité, je te le recommande *encore :* sois ferme et vaillant, sans faiblesse comme sans peur ! car l'Éternel ton Dieu t'accompagnera dans toutes tes voies. »

(Selon le rite sephârad, la haphtârah s'arrête ici.)

10. Josué donna l'ordre suivant aux préposés du peuple : 11. « Parcourez le camp et transmettez cet ordre au peuple : — Pourvoyez-vous de vivres [3] ; car, encore trois jours, et vous passerez ce Jourdain pour entreprendre la conquête du pays que l'Éternel votre Dieu vous donne en héritage. » 12. Aux tribus de Ruben et de Gad et à la demi-tribu de Manassé, Josué avait parlé [4] ainsi : 13. « Souvenez-vous de la recommandation que vous a faite Moïse, serviteur de l'Éternel, en disant [5] : — L'Éternel votre Dieu vous met en repos, en vous faisant don de ce pays-ci [6]. 14. *Donc,* vos femmes, vos enfants et vos bestiaux — qu'ils restent dans le pays que Moïse [7] vous a donné de ce côté du Jourdain ;

gent, adroit ; par extension, *réussir*. C'est une métonymie de la cause pour l'effet, ou plutôt une métalepse de l'antécédent pour le conséquent.

(3) Indépendamment de la manne, qui n'avait pas encore cessé de fournir à leur nourriture (Jos. v, 12), et qui du reste, pour être consommée, devait subir elle-même certaines préparations (Nomb. xi, 8).

(4) Avant les faits précédents, peu de temps après la mort de Moïse. Cf. v. 1, note, et *V.* Raschi sur Jos. ii, 1 et le commentaire précité de Heidenheim. Le plus-que-parfait est réellement dans le texte, comme l'a démontré cet habile hébraïsant ; mais, pour la logique du récit, lui-même aurait dû l'employer aussi au v. 16, en traduisant ויענו hatten sie geantwortet et non antworteten sie.

(5) *Voir* Nomb. xxxii, et surtout Deut. iii, 18 s.

(6) Toutes les versions mettent l'un et l'autre verbe au passé (sauf la Vulgate, qui supprime le second). Mais on remarquera que מניח est au *présent,* et que ונתן peut exprimer à volonté le *passé* ou le *futur*. De fait, le pays est donné sans l'être, puisque la condition du don n'est pas encore remplie. Nous avons cru devoir traduire le verbe certain selon la vérité, et l'incertain d'une manière évasive.

(7) Ce verset et le suivant offrent une syllepse curieuse. Josué nomme « Moïse » à la troisième personne, et il devrait dire « moi », puisqu'il veut rapporter les paroles mêmes de son maître. En effet, il rappelle aux tribus sa *recommandation ;* or, celle-ci ne peut évidemment se borner aux paroles du v. 13, qui ne sont qu'un préambule.

תַּעַבְרוּ חֲמֻשִׁים לִפְנֵי אֲחֵיכֶם כָּל גִּבּוֹרֵי הַחַיִל וַעֲזַרְתֶּם
אֹתָם: 15 עַד אֲשֶׁר־יָנִיחַ יְהוָה לַאֲחֵיכֶם כָּכֶם וְיָרְשׁוּ גַם־
הֵמָּה אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם נֹתֵן לָהֶם וְשַׁבְתֶּם
לְאֶרֶץ יְרֻשָּׁתְכֶם וִירִשְׁתֶּם אֹתָהּ אֲשֶׁר | נָתַן לָכֶם מֹשֶׁה
עֶבֶד יְהוָה בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרַח הַשָּׁמֶשׁ: 16 וַיַּעֲנוּ אֶת־
יְהוֹשֻׁעַ לֵאמֹר כָּל אֲשֶׁר־צִוִּיתָנוּ נַעֲשֶׂה וְאֶל־כָּל־אֲשֶׁר
תִּשְׁלָחֵנוּ נֵלֵךְ: 17 כְּכָל אֲשֶׁר־שָׁמַעְנוּ אֶל־מֹשֶׁה כֵּן נִשְׁמַע
אֵלֶיךָ רַק יִהְיֶה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ עִמָּךְ כַּאֲשֶׁר הָיָה עִם־
מֹשֶׁה: 18 כָּל־אִישׁ אֲשֶׁר־יַמְרֶה אֶת־פִּיךָ וְלֹא־יִשְׁמַע
אֶת־דְּבָרֶיךָ לְכֹל אֲשֶׁר־תְּצַוֶּנּוּ יוּמָת רַק חֲזַק וֶאֱמָץ:

הפטרת שבת וראש חדש

[קורין למפטיר וביום השבת יני׳ ובראשי חדשיכם יג׳
נס׳ נמדבר כ״ח ט–ט״ו]

(ישעיה ס״ו א׳)

1 כֹּה אָמַר יְהוָה הַשָּׁמַיִם כִּסְאִי וְהָאָרֶץ הֲדֹם רַגְלָי
אֵי־זֶה בַיִת אֲשֶׁר תִּבְנוּ־לִי וְאֵי־זֶה מָקוֹם מְנוּחָתִי:
2 וְאֶת־כָּל־אֵלֶּה יָדִי עָשָׂתָה וַיִּהְיוּ כָל־אֵלֶּה נְאֻם־יְהוָה
וְאֶל־זֶה אַבִּיט אֶל־עָנִי וּנְכֵה־רוּחַ וְחָרֵד עַל־דְּבָרִי:

V. 14. חמשים, כ״מ המשים — V. 15. אתה, פ״מ אוהה

(1) *Voir* Ex. XIII, 18, note 7. *V.* aussi, pour גבורי החיל, *sup.* p. 42, n. 3. — Plusieurs donnent un daghesch à חמשים; ainsi fait Heidenheim, qui cependant n'en met pas dans le verset de l'Exode. Cette leçon est suspecte, car חמשים n'est vraisemblablement autre chose que le participe passif du qal. Cf. רמ״ה, *Seyâg la-Tôrah*, v° חמש.

(2) Comparez ci-dessus III, 20 et note.

(3) Litt. « sur la rive du Jourdain (située) au levant du soleil »; c.-à-d. dans la Pérée, où Josué se trouve encore en ce moment. Dans le passage correspondant du Deutéronome, le même mot עבר désigne la rive droite ou occidentale du Jourdain; ce qui prouve, avec vingt autres passages, que ce mot ne signifie pas plus *au-delà* qu'*en deçà*, et ce qui prive d'une

mais vous, vous marcherez en bon ordre [1] à la tête de vos frères, — vous tous guerriers valides, — et vous les seconderez ; 15. Jusqu'à ce que l'Éternel ait assuré le sort de vos frères comme le vôtre [2], et qu'ils possèdent eux aussi le pays que l'Éternel votre Dieu leur accorde. Alors vous retournerez prendre possession de la contrée qui vous appartient et que vous a donnée Moïse, serviteur de l'Éternel, sur la rive orientale du Jourdain [3]. » 16. Et ils avaient répondu [4] à Josué en ces termes : « Tout ce que tu nous as commandé, nous le ferons, et quelque part que tu nous envoies, nous irons. 17. Tout comme nous avons obéi à Moïse, nous voulons t'obéir : puisse seulement l'Éternel ton Dieu t'assister, comme il assista Moïse ! 18. Quiconque méconnaîtra ta voix et ne se soumettra pas à tes paroles, quoi que tu lui ordonnes, — qu'il soit mis à mort : mais *toi*, sois ferme et persévérant [5] ! »

A. Haphtârah du Sabbat-Néoménie [6].

(La lecture faite au *Maphtir* est tirée de la Section Pinechâs, Nomb. XXVIII, 9—15.)

Isaïe, LXVI, 1 s.

1. Ainsi parle l'Éternel : — Le ciel, c'est mon trône ; la terre, mon marchepied : quelle maison pourriez-vous me bâtir ? en quelle enceinte assoiriez-vous ma gloire ? 2. Eh ! tout cela, ma main l'a créé, tout cela est né d'une parole de l'Éternel !... Ce que j'aime à contempler, c'est le chétif, c'est l'humble d'esprit, qui est timoré pour ma parole !

arme de plus les adversaires de l'antiquité du Pentateuque. *V.* Nombres, page 303, note 7.

(1) *V. sup.* 12, note. Un manuscrit, cité par Heidenheim, porte ici un *mérekha*, leçon préférable au *zaqéph*. « Si ce dernier est authentique, ajoute ce savant, il doit signifier que les tribus n'ont pas répondu directement, mais par un intermédiaire. » Il y aurait alors une inversion, comme celle que nous avons supposée Gen. L, 16 ; mais nous ne saurions l'admettre ici, car לאמר gouverne אל et non את.

(5) A nous l'obéissance, mais à toi l'initiative. Il y a peut-être encore une autre nuance : Quelque hardie que soit une entreprise, aborde-la résolûment, sûr de nous trouver toujours derrière toi.

(6) *Voir*, pour les notes, la hapht. *A* du premier volume, pages 515 et suivantes.

* שׁוֹחֵט הַשּׁוֹר מַכֵּה־אִישׁ זוֹבֵחַ הַשֶּׂה עֹרֵף כֶּלֶב
מַעֲלֵה מִנְחָה דַּם־חֲזִיר מַזְכִּיר לְבֹנָה מְבָרֵךְ אָוֶן גַּם־הֵמָּה
בָּחֲרוּ בִּדְרָכֵיהֶם וּבְשִׁקּוּצֵיהֶם נַפְשָׁם חָפֵצָה : 4 גַּם־אֲנִי
אֶבְחַר בְּתַעֲלֻלֵיהֶם וּמְגוּרֹתָם אָבִיא לָהֶם יַעַן קָרָאתִי
וְאֵין עוֹנֶה דִּבַּרְתִּי וְלֹא שָׁמֵעוּ וַיַּעֲשׂוּ הָרַע בְּעֵינַי וּבַאֲשֶׁר
לֹא־חָפַצְתִּי בָּחָרוּ : 5 שִׁמְעוּ דְּבַר־יְהוָה הַחֲרֵדִים אֶל־
דְּבָרוֹ אָמְרוּ אֲחֵיכֶם שֹׂנְאֵיכֶם מְנַדֵּיכֶם לְמַעַן שְׁמִי יִכְבַּד
יְהוָה וְנִרְאֶה בְשִׂמְחָתְכֶם וְהֵם יֵבֹשׁוּ : 6 קוֹל שָׁאוֹן מֵעִיר
קוֹל מֵהֵיכָל קוֹל יְהוָה מְשַׁלֵּם גְּמוּל לְאֹיְבָיו : 7 בְּטֶרֶם
תָּחִיל יָלְדָה בְּטֶרֶם יָבוֹא חֶבֶל לָהּ וְהִמְלִיטָה זָכָר :
8 מִי־שָׁמַע כָּזֹאת מִי רָאָה כָּאֵלֶּה הֲיוּחַל אֶרֶץ בְּיוֹם
אֶחָד אִם־יוּלַד גּוֹי פַּעַם אֶחָת כִּי־חָלָה גַּם־יָלְדָה צִיּוֹן
אֶת־בָּנֶיהָ : 9 הַאֲנִי אַשְׁבִּיר וְלֹא אוֹלִיד יֹאמַר יְהוָה אִם־
אֲנִי הַמּוֹלִיד וְעָצַרְתִּי אָמַר אֱלֹהָיִךְ : 10 שִׂמְחוּ אֶת־
יְרוּשָׁלִַם וְגִילוּ בָהּ כָּל־אֹהֲבֶיהָ שִׂישׂוּ אִתָּהּ מָשׂוֹשׂ כָּל־
הַמִּתְאַבְּלִים עָלֶיהָ : 11 לְמַעַן תִּינְקוּ וּשְׂבַעְתֶּם מִשֹּׁד
תַּנְחֻמֶיהָ לְמַעַן תָּמֹצוּ וְהִתְעַנַּגְתֶּם מִזִּיז כְּבוֹדָהּ : 12 כִּי־
כֹה אָמַר יְהוָה הִנְנִי נֹטֶה־אֵלֶיהָ כְּנָהָר שָׁלוֹם
וּכְנַחַל שוֹטֵף כָּבוֹד גּוֹיִם וִינַקְתֶּם עַל־צַד תִּנָּשֵׂאוּ וְעַל־
בִּרְכַּיִם תְּשָׁעֲשָׁעוּ : 13 כְּאִישׁ אֲשֶׁר אִמּוֹ תְּנַחֲמֶנּוּ כֵּן
אָנֹכִי אֲנַחֶמְכֶם וּבִירוּשָׁלִַם תֻּנָּחֲמוּ : 14 וּרְאִיתֶם וְשָׂשׂ
לִבְּכֶם וְעַצְמוֹתֵיכֶם כַּדֶּשֶׁא תִּפְרַחְנָה וְנוֹדְעָה יַד־יְהוָה
אֶת־עֲבָדָיו וְזָעַם אֶת־אֹיְבָיו : 15 כִּי־הִנֵּה יְהוָה בָּאֵשׁ
יָבוֹא וְכַסּוּפָה מַרְכְּבֹתָיו לְהָשִׁיב בְּחֵמָה אַפּוֹ וְגַעֲרָתוֹ
בְּלַהֲבֵי־אֵשׁ : 16 כִּי בָאֵשׁ יְהוָה נִשְׁפָּט וּבְחַרְבּוֹ אֶת־

3. — Qu'ils égorgent un bœuf *ou* assassinent un homme ; qu'ils immolent un agneau *ou* assomment un chien ; qu'ils offrent des oblations, *ou* le sang du pourceau ; qu'ils brûlent l'emblématique encens *ou* adressent leurs hommages à une idole, — l'un comme l'autre ils se délectent dans leurs errements, leur âme se complaît dans leurs turpitudes. 4. Or, moi aussi je me complairai dans leur dérision, et l'objet de leur terreur je le susciterai sur eux, — parce que mon appel a été sans réponse et ma voix sans écho ; parce qu'on a fait ce qui me déplaît, parce qu'on a adopté ce que je réprouve. 5. Écoutez ce que dit l'Éternel, vous qui révérez sa parole : — Ils ont prétendu, vos frères, vous persécuter, vous proscrire en mon nom : vienne le triomphe du Seigneur, et votre allégresse éclatera avec leur honte. 6. Grande rumeur dans la ville, rumeur au temple : *c'est* la voix de l'Éternel, qui paie *leur* salaire à ses ennemis. 7. *Elle*, — sans convulsions elle a enfanté ; sans éprouver de douleurs, elle est accouchée d'enfants mâles. 8. Qui a ouï pareil fait ? qui a vu fait pareil ? Tout un monde procréé le même jour ! tout un peuple enfanté à la fois ! — C'est ainsi que Sion a été en travail, ainsi a-t-elle donné le jour à ses fils. 9. Quoi ! moi qui fais la crise, je ne ferais pas la délivrance ! dit l'Éternel ; moi qui fais poindre le germe, j'en comprimerais l'essor ! a dit ton Dieu. 10. Amants de Jérusalem, partagez tous son allégresse, partagez son bonheur ! réjouissez-vous de sa joie, vous tous qui pleuriez sur elle ! 11. Aussi exprimerez-vous à satiété la consolante liqueur de sa mamelle ; aussi, la pressant avidement, vous enivrerez-vous de sa gloire croissante. 12. Car voici ce qu'a dit l'Éternel : — Je ferai affluer, dans ses murs, la paix comme un fleuve, et comme un torrent impétueux la richesse des nations ; vous en boirez le suc, portés dans *leurs* bras, bercés sur *leurs* genoux. 13. Comme un fils que sa mère console, ainsi vous consolerai-je, ainsi Jérusalem essuiera vos pleurs. 14. Vous verrez — et votre cœur se délectera, et vos membres, comme l'herbe nouvelle, en seront rajeunis — *vous verrez* la main de l'Éternel se signaler sur ses fidèles et sévir sur ses contempteurs. 15. Oui ! voici que l'Éternel apparaît dans la flamme, avec ses chars pareils à la tempête, — pour transformer en vengeance sa colère, ses admonitions en un vaste embrasement. 16. Oui ! l'Éternel, par le feu, par son glaive, fera justice de toute chair ; et ils seront

כָּל־בָּשָׂר וְרַבּוּ חַלְלֵי יְהוָה׃ 17 הַמִּתְקַדְּשִׁים וְהַמִּטַּהֲרִים
אֶל־הַגַּנּוֹת אַחַר אַחַד בְּתוֹךְ אֹכְלֵי בְּשַׂר הַחֲזִיר וְהַשֶּׁקֶץ
וְהָעַכְבָּר יַחְדָּו יִסָּפוּ נְאֻם־יְהוָה׃ 18 וְאָנֹכִי מַעֲשֵׂיהֶם
וּמַחְשְׁבֹתֵיהֶם בָּאָה לְקַבֵּץ אֶת־כָּל־הַגּוֹיִם וְהַלְּשֹׁנוֹת
וּבָאוּ וְרָאוּ אֶת־כְּבוֹדִי׃ 19 וְשַׂמְתִּי בָהֶם אוֹת וְשִׁלַּחְתִּי
מֵהֶם ׀ פְּלִיטִים אֶל־הַגּוֹיִם תַּרְשִׁישׁ פּוּל וְלוּד מֹשְׁכֵי
קֶשֶׁת תּוּבַל וְיָוָן הָאִיִּים הָרְחֹקִים אֲשֶׁר לֹא־שָׁמְעוּ אֶת־
שִׁמְעִי וְלֹא־רָאוּ אֶת־כְּבוֹדִי וְהִגִּידוּ אֶת־כְּבוֹדִי בַּגּוֹיִם׃
20 וְהֵבִיאוּ אֶת־כָּל־אַחֵיכֶם ׀ מִכָּל־הַגּוֹיִם ׀ מִנְחָה לַיהוָה
בַּסּוּסִים וּבָרֶכֶב וּבַצַּבִּים וּבַפְּרָדִים וּבַכַּרְכָּרוֹת עַל הַר
קָדְשִׁי יְרוּשָׁלִַם אָמַר יְהוָה כַּאֲשֶׁר יָבִיאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל
אֶת־הַמִּנְחָה בִּכְלִי טָהוֹר בֵּית יְהוָה׃ 21 וְגַם־מֵהֶם אֶקַּח
לַכֹּהֲנִים לַלְוִיִּם אָמַר יְהוָה׃ 22 כִּי כַּאֲשֶׁר הַשָּׁמַיִם
הַחֲדָשִׁים וְהָאָרֶץ הַחֲדָשָׁה אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה עֹמְדִים
לְפָנַי נְאֻם־יְהוָה כֵּן יַעֲמֹד זַרְעֲכֶם וְשִׁמְכֶם׃ 23 וְהָיָה
מִדֵּי־חֹדֶשׁ בְּחָדְשׁוֹ וּמִדֵּי שַׁבָּת בְּשַׁבַּתּוֹ יָבוֹא כָל־בָּשָׂר
לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְפָנַי אָמַר יְהוָה׃ 24 וְיָצְאוּ וְרָאוּ בְּפִגְרֵי
הָאֲנָשִׁים הַפֹּשְׁעִים בִּי כִּי תוֹלַעְתָּם לֹא תָמוּת וְאִשָּׁם
לֹא תִכְבֶּה וְהָיוּ דֵרָאוֹן לְכָל־בָּשָׂר׃ (וְהָיָה מִדֵּי־חֹדֶשׁ בְּחָדְשׁוֹ
וּמִדֵּי שַׁבָּת בְּשַׁבַּתּוֹ יָבוֹא כָל־בָּשָׂר לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְפָנַי אָמַר יְהוָה׃)

הפטרה לערב ר״ח שחל בשבת

(שמואל-א כ׳ י״ח)

1 וַיֹּאמֶר־לוֹ יְהוֹנָתָן מָחָר חֹדֶשׁ וְנִפְקַדְתָּ כִּי יִפָּקֵד
מוֹשָׁבֶךָ׃ 2 וְשִׁלַּשְׁתָּ תֵּרֵד מְאֹד וּבָאתָ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־
נִסְתַּרְתָּ שָׁם בְּיוֹם הַמַּעֲשֶׂה וְיָשַׁבְתָּ אֵצֶל הָאֶבֶן הָאֵזֶל׃

V. 17. אַחַת קרי

nombreux les suppliciés de l'Éternel ! 17. Ceux-là qui se font saints, qui se font purs, pour le culte des bosquets, se groupant autour d'une *idole ;* ceux-là qui se repaissent de la chair du sanglier, du reptile, du mulot... ensemble ils périront, l'Éternel l'a dit ! 18. Et moi, *désormais le but de* leurs actions, *de* leurs pensées, j'apparais pour agglomérer tous les peuples, toutes les races ; ils approcheront, ils assisteront à mon triomphe ! 19. Je leur donnerai le signal, et j'en déléguerai une partie, sains et saufs, vers les peuplades de Tharsis, de Poûl, de Loûd les sagittaires, de Toubhal et d'Ionie, — régions lointaines où n'a point retenti mon nom, où n'a pas éclaté ma gloire ; et ils annonceront ma gloire parmi ces peuples. 20. Et l'on amènera tous vos frères, de chaque contrée, comme tribut à l'Éternel, sur des chevaux, sur des chars, dans des litières, sur des mulets, sur des dromadaires, vers ma sainte montagne à Jérusalem — dit l'Éternel — comme *jadis* les enfants d'Israël apportaient leurs tributs, dans des vases sans souillure, au temple du Seigneur. 21. Bien plus, j'en élirai plusieurs parmi eux, comme pontifes, comme lévites, — dit l'Éternel. 22. Oui ! comme ces cieux nouveaux, comme cette terre nouvelle que je ferai naître dureront devant moi, — dit l'Éternel, — aussi impérissable sera votre race et votre nom. * 23. Et il arrivera constamment, à chaque néoménie, à chaque sabbat, que toute chair viendra se prosterner devant moi, dit l'Éternel. 24. Et ils iront, et ils contempleront la dépouille de ces hommes qui m'outragèrent, — dont le ver rongeur sera toujours vivace, dont le supplice sera perpétuel ;—*ces hommes*, désormais en horreur à toute créature !...

B. Haphtârah de la Veille-de-Néoménie (1).

I Sam. xx, 18 s.

* 1. Jonathan lui dit : « C'est demain néoménie : ton absence sera remarquée, ta place étant vide. 2. Le troisième jour tu t'enfonceras encore plus avant, jusqu'au lieu où tu étais caché le jour de l'attentat, et tu t'assiéras près de la

(1) *Voir*, pour les notes, la haph. *B* du premier volume, pages 522 et suivantes.

3 וְאָנֹכִי שְׁלִשֵׁת הַחִצִּים צִדָּה אוֹרֶה לִשְׁלֹחַ־לִי לְמַטָּרָה׃
4 וְהִנֵּה אֶשְׁלַח אֶת־הַנַּעַר לֵךְ מְצָא אֶת־הַחִצִּים אִם־
אָמוֹר אֹמַר לַנַּעַר הִנֵּה הַחִצִּים ׀ מִמְּךָ וָהֵנָּה קָחֶנּוּ ׀
וָבָאָה כִּי־שָׁלוֹם לְךָ וְאֵין דָּבָר חַי־יְהוָה׃ 5 וְאִם־כֹּה
אֹמַר לָעֶלֶם הִנֵּה הַחִצִּים מִמְּךָ וָהָלְאָה לֵךְ כִּי שִׁלַּחֲךָ
יְהוָה׃ 6 וְהַדָּבָר אֲשֶׁר דִּבַּרְנוּ אֲנִי וָאָתָּה הִנֵּה יְהוָה
בֵּינִי וּבֵינְךָ עַד־עוֹלָם׃ 7 וַיִּסָּתֵר דָּוִד בַּשָּׂדֶה וַיְהִי הַחֹדֶשׁ
וַיֵּשֶׁב הַמֶּלֶךְ עַל־הַלֶּחֶם לֶאֱכוֹל׃ 8 וַיֵּשֶׁב הַמֶּלֶךְ עַל־
מוֹשָׁבוֹ כְּפַעַם ׀ בְּפַעַם אֶל־מוֹשַׁב הַקִּיר וַיָּקָם יְהוֹנָתָן
וַיֵּשֶׁב אַבְנֵר מִצַּד שָׁאוּל וַיִּפָּקֵד מְקוֹם דָּוִד׃ 9 וְלֹא־דִבֶּר
שָׁאוּל מְאוּמָה בַּיּוֹם הַהוּא כִּי אָמַר מִקְרֶה הוּא בִּלְתִּי
טָהוֹר הוּא כִּי־לֹא טָהוֹר׃ 10 וַיְהִי מִמָּחֳרַת הַחֹדֶשׁ
הַשֵּׁנִי וַיִּפָּקֵד מְקוֹם דָּוִד וַיֹּאמֶר שָׁאוּל אֶל־יְהוֹנָתָן בְּנוֹ
מַדּוּעַ לֹא־בָא בֶן־יִשַׁי גַּם־תְּמוֹל גַּם־הַיּוֹם אֶל־הַלֶּחֶם׃
11 וַיַּעַן יְהוֹנָתָן אֶת־שָׁאוּל נִשְׁאֹל נִשְׁאַל דָּוִד מֵעִמָּדִי
עַד־בֵּית לָחֶם׃ 12 וַיֹּאמֶר שַׁלְּחֵנִי נָא כִּי זֶבַח מִשְׁפָּחָה
לָנוּ בָּעִיר וְהוּא צִוָּה־לִי אָחִי וְעַתָּה אִם־מָצָאתִי חֵן
בְּעֵינֶיךָ אִמָּלְטָה נָא וְאֶרְאֶה אֶת־אֶחָי עַל־כֵּן לֹא־בָא
אֶל־שֻׁלְחַן הַמֶּלֶךְ׃ 13 וַיִּחַר־אַף שָׁאוּל בִּיהוֹנָתָן וַיֹּאמֶר
לוֹ בֶּן־נַעֲוַת הַמַּרְדּוּת הֲלוֹא יָדַעְתִּי כִּי־בְחֹר אַתָּה לְבֶן־
יִשַׁי לְבָשְׁתְּךָ וּלְבֹשֶׁת עֶרְוַת אִמֶּךָ׃ 14 כִּי כָל־הַיָּמִים
אֲשֶׁר בֶּן־יִשַׁי חַי עַל־הָאֲדָמָה לֹא תִכּוֹן אַתָּה וּמַלְכוּתֶךָ
וְעַתָּה שְׁלַח וְקַח אֹתוֹ אֵלַי כִּי בֶן־מָוֶת הוּא׃
15 וַיַּעַן יְהוֹנָתָן אֶת־שָׁאוּל אָבִיו וַיֹּאמֶר אֵלָיו לָמָּה יוּמַת
מֶה עָשָׂה׃ 16 וַיָּטֶל שָׁאוּל אֶת־הַחֲנִית עָלָיו לְהַכֹּתוֹ
וַיֵּדַע יְהוֹנָתָן כִּי־כָלָה הִיא מֵעִם אָבִיו לְהָמִית אֶת־דָּוִד׃
17 וַיָּקָם יְהוֹנָתָן מֵעִם הַשֻּׁלְחָן בְּחָרִי־אַף וְלֹא־אָכַל בְּיוֹם־

V. 7. אֶל קִי

pierre itinéraire. 3. Moi, je lancerai trois flèches de ce côté, *comme* pour tirer à la cible; 4. Puis, j'enverrai mon jeune esclave ramasser les flèches. Si, en parlant à l'esclave, je dis: « Les flèches sont en deçà de toi », recueille cette *parole* et reviens, car il y aura sécurité pour toi, et nul danger, par l'Éternel! 5. Que si je parle ainsi à l'enfant: « Les flèches sont en avant de toi », pars alors, car le Seigneur veut ta fuite. 6. Quant aux paroles que nous avons échangées, toi et moi, l'Éternel en est, entre nous deux, l'immuable garant. » * 7. David resta caché dans la campagne. La néoménie venue, le roi se mit à table pour le festin. 8. Le roi s'était assis à sa place habituelle, — à la place du mur; Jonathan se tint debout, Abner prit place auprès de Saül, et le siége de David resta inoccupé. 9. Saül ne dit rien ce jour-là. Il *se* disait: « C'est accidentel, — il est sans doute impur, — oui, il est impur. » * 10. Mais il arriva, le lendemain de la néoménie, le second *jour*, que la place de David fut *encore* vacante. Saül dit à Jonathan, son fils: « Pourquoi le fils de Jessé n'a-t-il assisté ni hier ni aujourd'hui au repas? » 11. Jonathan répondit à Saül: « C'est que David m'a demandé *la faveur d'aller* à Bethléem. 12. Il m'a dit: « Laisse-moi partir, car nous avons un banquet de famille dans cette ville, et mon frère me l'a mandé. Donc, si j'ai trouvé grâce à tes yeux, je cours visiter mes frères. » — Voilà pourquoi il n'a point paru à la table du Roi. » 13. Saül entra en fureur contre Jonathan, et il lui dit: « Fils perfide et rebelle! crois-tu que j'ignore que tu chéris le fils de Jessé, — à ta honte, à la honte des flancs de ta mère! 14. Non, tant que le fils de Jessé sera vivant sur la terre, ni toi ni ta royauté ne pourrez subsister! — Partant, ordonne qu'on me l'amène, car il a mérité la mort. » 15. Jonathan répondit à Saül son père, lui disant: « Pourquoi doit-il mourir? qu'a-t-il fait? » 16. Saül lança son javelot contre lui pour le frapper: Jonathan reconnut alors que son père avait résolu la mort de David. * 17. Jonathan se leva de table, désespéré; il ne prit aucune nourriture le jour de

הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי לֵחֶם כִּי נֶעְצַב אֶל־דָּוִד כִּי הִכְלִימוּ אָבִיו׃
48 וַיְהִי בַבֹּקֶר וַיֵּצֵא יְהוֹנָתָן הַשָּׂדֶה לְמוֹעֵד דָּוִד וְנַעַר
קָטֹן עִמּוֹ׃ 49 וַיֹּאמֶר לְנַעֲרוֹ רָץ מְצָא־נָא אֶת־
הַחִצִּים אֲשֶׁר אָנֹכִי מוֹרֶה הַנַּעַר רָץ וְהוּא־יָרָה הַחֵצִי
לְהַעֲבִרוֹ׃ 20 וַיָּבֹא הַנַּעַר עַד־מְקוֹם הַחֵצִי אֲשֶׁר יָרָה
יְהוֹנָתָן וַיִּקְרָא יְהוֹנָתָן אַחֲרֵי הַנַּעַר וַיֹּאמֶר הֲלוֹא הַחֵצִי
מִמְּךָ וָהָלְאָה׃ 21 וַיִּקְרָא יְהוֹנָתָן אַחֲרֵי הַנַּעַר מָהֵרָה
חוּשָׁה אַל־תַּעֲמֹד וַיְלַקֵּט נַעַר יְהוֹנָתָן אֶת־הַחִצִּי וַיָּבֹא
אֶל־אֲדֹנָיו׃ 22 וְהַנַּעַר לֹא־יָדַע מְאוּמָה אַךְ יְהוֹנָתָן וְדָוִד
יָדְעוּ אֶת־הַדָּבָר׃ 23 וַיִּתֵּן יְהוֹנָתָן אֶת־כֵּלָיו אֶל־הַנַּעַר
אֲשֶׁר־לוֹ וַיֹּאמֶר לוֹ לֵךְ הָבִיא הָעִיר׃ 24 הַנַּעַר בָּא
וְדָוִד קָם מֵאֵצֶל הַנֶּגֶב וַיִּפֹּל לְאַפָּיו אַרְצָה וַיִּשְׁתַּחוּ שָׁלֹשׁ
פְּעָמִים וַיִּשְׁקוּ אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ וַיִּבְכּוּ אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ
עַד־דָּוִד הִגְדִּיל׃ 25 וַיֹּאמֶר יְהוֹנָתָן לְדָוִד לֵךְ לְשָׁלוֹם
אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְנוּ שְׁנֵינוּ אֲנַחְנוּ בְּשֵׁם יְהוָה לֵאמֹר יְהוָה
יִהְיֶה בֵּינִי וּבֵינֶךָ וּבֵין זַרְעִי וּבֵין זַרְעֲךָ עַד־עוֹלָם׃

הפטרת יום ראשון של ראש חשנה

(שמואל־א׳, עד ב׳ יו״ד)

1 וַיְהִי אִישׁ אֶחָד מִן־הָרָמָתַיִם צוֹפִים מֵהַר אֶפְרַיִם
וּשְׁמוֹ אֶלְקָנָה בֶּן־יְרֹחָם בֶּן־אֱלִיהוּא בֶּן־תֹּחוּ בֶן־צוּף

V. 21. הַחִצִּים קרי.

(*) C'est à cette époque, le 1er de tischri, qu'eut lieu, selon la tradition talmudique (*Rôsch-hasch.* 11 *a*), la conception ou la délivrance de Hanna, mère du prophète Samuel. *V. inf.* v. 20. De là le choix de cette haphtârah.

(1) Appartenant en partie à la tribu de Lévi, dont descendait Elqânah selon le Ier livre des Chroniques, VI, 19-23. Les deux מן de ce verset indiquent plutôt l'habitation que l'origine, celle-ci étant désignée par אפרתי (*V.* note suivante); et ainsi l'entendent plusieurs traducteurs. — *Râmâthaïm-Ts.* est le même que *Râmah* (v. 19), lieu natal de Samuel et

cette seconde néoménie, affligé qu'il était au sujet de David, au sujet des injures de son père. 18. Le matin venu, Jonathan se rendit aux champs, à l'endroit convenu avec David ; un jeune esclave l'accompagnait. 19. Il dit à son esclave : « Cours ramasser, je te prie, les flèches que je lancerai. » Le jeune homme s'éloigna ; mais lui, lança les flèches de manière à le dépasser. 20. Comme l'esclave atteignait l'endroit où Jonathan avait lancé les flèches, celui-ci lui cria : « Mais les flèches sont en avant de toi ! » 21. Puis Jonathan cria à l'esclave : « Vite, hâte-toi, ne t'arrête point ! » L'esclave de Jonathan ramassa les flèches, et revint vers son maître. 22. L'esclave ne s'était douté de rien, Jonathan et David seuls étaient d'intelligence. 23. Jonathan remit ses armes à son esclave, et lui dit : « Va, rapporte *cela* à la ville. » 24. L'esclave se retira ; David vint du côté du midi, tomba la face contre terre, et se prosterna trois fois. Ils s'embrassèrent, et pleurèrent ensemble ; quant à David, il pleura abondamment. 25. Jonathan dit à David : « Va en paix ! ce que nous nous sommes juré l'un à l'autre au nom de l'Éternel, en disant : — Que Dieu soit garant entre toi et moi, entre ma postérité et la tienne, — *ce serment* est irrévocable ! »

C. Haphtârah du premier Jour de l'An (*).

I Sam. I — II, 10.

1. A Râmâthaïm-Tsôphîm, sur la montagne d'Éphraïm (1), était un homme ayant nom Elqânah, fils de Yeròchâm, fils d'Élihoù, fils de Tòchou, fils de Tsouph, — un Éphra-

plus tard sa demeure. On a expliqué bien diversement ces deux composants, un peu disjoints par les prosodistes ; nous ne citerons que la version, au moins ingénieuse, du Talmud : « les deux hauteurs qui se regardent » mutuellement, et sur lesquelles sans doute la ville était bâtie. Les Septante estropient fort notre texte : ils font de הרמ' צ' « Armathaïm Sipha » (dans I Macc. XI, 34 : *Ramathem*), et changent בן־צוף אפרתי en בנציב אפרים, sans parler d'autres variantes. — D'après la note initiale de la haph. XI ci-dessus, la forme du début ויהי indique que ce livre fait suite ou est censé faire suite à une autre histoire, probablement celle des Juges. Cf. Raschi *ad h. l.* Nous croyons, par la même raison, que le livre de *Ruth* n'est qu'un épisode détaché de cette même histoire ; que pareillement celui de *Jonas* est fragmentaire, et que celui d'*Esther* faisait originairement partie d'un corps d'annales, peut-être de celles de Perse.

אֶפְרָתִי׃ 2 וְלוֹ שְׁתֵּי נָשִׁים שֵׁם אַחַת חַנָּה וְשֵׁם הַשֵּׁנִית
פְּנִנָּה וַיְהִי לִפְנִנָּה יְלָדִים וּלְחַנָּה אֵין יְלָדִים׃ 3 וְעָלָה
הָאִישׁ הַהוּא מֵעִירוֹ מִיָּמִים יָמִימָה לְהִשְׁתַּחֲוֹת וְלִזְבֹּחַ
לַיהוָה צְבָאוֹת בְּשִׁלֹה וְשָׁם שְׁנֵי בְנֵי־עֵלִי חָפְנִי וּפִנְחָס
כֹּהֲנִים לַיהוָה׃ 4 וַיְהִי הַיּוֹם וַיִּזְבַּח אֶלְקָנָה וְנָתַן לִפְנִנָּה
אִשְׁתּוֹ וּלְכָל־בָּנֶיהָ וּבְנֹתֶיהָ מָנוֹת׃ 5 וּלְחַנָּה יִתֵּן מָנָה אַחַת
אַפַּיִם כִּי אֶת־חַנָּה אָהֵב וַיהוָה סָגַר רַחְמָהּ׃ 6 וְכָעַסַתָּהּ
צָרָתָהּ גַּם־כַּעַס בַּעֲבוּר הַרְּעִמָהּ כִּי־סָגַר יְהוָה בְּעַד
רַחְמָהּ׃ 7 וְכֵן יַעֲשֶׂה שָׁנָה בְשָׁנָה מִדֵּי עֲלֹתָהּ בְּבֵית יְהוָה
כֵּן תַּכְעִיסֶנָּה וַתִּבְכֶּה וְלֹא תֹאכַל׃ 8 וַיֹּאמֶר לָהּ אֶלְקָנָה
אִישָׁהּ חַנָּה לָמָּה תִבְכִּי וְלָמָּה לֹא תֹאכְלִי וְלָמָּה יֵרַע

V. 2 etc. פננה, ס״פ פנינה — V. 6. הרעמה, ר׳ דגיש:
V. 7. תכעסנה, ס״פ תכעיסנה

(1) Ce mot ne se rapporte pas à צוּף, comme le veulent le *Mikhlal yôphi* et Heidenheim (מקזור לר״ה), parce qu'alors il faudrait האפרתי et d'autres accents toniques. Il ne peut signifier, ni « habitant *ou* originaire de la montagne d'Éphraïm » (*Jonathan*), puisque le premier hémistiche l'a déjà dit ; ni « Éphraïmite » (*Gesenius* et autres), puisque nous venons de voir qu'Elqânah était Lévite. Il signifie Originaire d'Éphrath ou Éphrâtha, habituellement synonyme de *Bethléem*, mais qui doit désigner ici une autre ville, ou au moins un autre Bethléem (cf. Nomb. p. 451, fin de la note 6). *Voy*. du reste Munk, *Palestine*, p. 243.

(2) *Hanna*, texte : Channah, vulgairement *Anna* ou *Anne*. — *Peninnah* (פנינה = פנינה, qu'ont plusieurs exemplaires) = « perle. » Cf. *Marguerite*, dérivé de *margarita*.

(3) Texte : Schiloh, où était alors le tabernacle (appelé abusivement la *maison* du Seigneur, *inf*. 7 et 24), et qui servait de sanctuaire central. — « A l'Éternel », d'après les accents et la vraisemblance, est complément de l'un et de l'autre verbe.

(4) En remplacement de leur père, réduit sans doute par son grand âge à l'inaction (*inf*. 9), et n'exerçant plus qu'une simple autorité morale (25 s. et II, 11).

(5) Ou, ce qui est moins grammatical : « Le jour venu où Elqânah faisait son..., il donnait etc. » Il est certain, en tout cas, que ce verset et les trois ou quatre suivants expriment des faits habituels, périodiques ; c'est ce que prouvent et la forme de presque tous les verbes et le contexte.

(6) Plusieurs portions à Peninna pour elle et ses enfants, une seule à Hanna parce qu'elle n'avait pas d'enfants. אפים a le même sens que dans ארך אפים, cf. Dan. XI, 20, et est employé adverbialement (*avec colère, avec dépit*). Cette exégèse, adoptée par la Vulgate, Joseph Qimchi, Luther, J. Löwe, est à notre avis la meilleure.

théen [1]. 2. Il avait deux femmes, l'une nommée **Hanna**, la seconde Peninna [2]; Peninna avait des enfants, **Hanna** n'en avait point. 3. Or, cet homme partait de sa ville, chaque année, pour se prosterner et sacrifier à l'Éternel-Tsebhaoth, à Silo [3], où les deux fils d'Héli — Chophni et Pinechâs — *fonctionnaient comme* prêtres du Seigneur [4]. 4. L'époque venue, Elqânah faisait son sacrifice [5], dont il donnait des portions à Peninna sa femme, et à tous les fils et filles *qu'il avait* d'elle; 5. Tandis qu'à Hanna il ne donnait qu'une seule portion, — à son grand déplaisir [6], parce qu'il aimait Hanna et que le Seigneur avait rendu son flanc stérile [7]. 6. Mais sa rivale l'exaspérait sans cesse [8] pour provoquer ses murmures [9], sur ce que Dieu avait refusé à son flanc *la fécondité*. 7. Et *Elqânah* agissant ainsi chaque année, lorsqu'elle se rendait à la maison du Seigneur, — chaque fois aussi *sa rivale* l'exaspérait [10]; et Hanna pleurait et ne mangeait point. 8. Elqânah son mari lui disait [11]: « Hanna, pourquoi pleures-tu? pourquoi ne manges-tu point, et pourquoi ton cœur est-il affligé?

(7) « Avait formé sa matrice »; de même verset suivant, avec בעד en plus. Cf. Gen. xx, 18.

(8) La construction hébraïque est remarquable; on la reproduirait à peu près par ce mot-à-mot: « sa rivale la chagrinait, chagrin sur chagrin. » En admettant כעס = כַּעֵס (infinitif), on aurait un hébraïsme fort connu et fort élégant: cf. Gen. xxxi, 15 et xlvi, 4; Nomb. xvi, 13, etc. — וכעסתה pour וכעסתהּ, parce que le mot, essentiellement oxytone (comme גמלתו v. 24), ne pouvait pas l'être avec un *hé* mappiq.

(9) « Pour la faire gronder, murmurer »; ce dernier mot s'exprimerait proprement, surtout en bas-hébreu, par התרעם, comme en syriaque; le mot du texte est donc en quelque sorte le hiph'il du hitbpaêl, comme התפקרו en est le hoph'al (*V.* Nomb. p. 15, n. 6), et ainsi s'expliquerait, selon nous, la double anomalie du *résch daghésché* de הרעמה. — Nous croyons que la fin de cette phrase (כי סגר וג') se rapporte à la fois aux deux incises: « Elle la narguait de ce que Dieu..., pour la faire murmurer de ce que Dieu... » Le système prosodique se prête à cette combinaison.

(10) L'absence du *vav* conjonctif dans כן dénote que ce mot est corrélatif d'un précédent. Quel est le premier terme de cette corrélation? Ce sera מדי si nous isolons la première incise et si nous traduisons יעשה comme un neutre-passif: « cela se faisait, cela se passait ainsi. » Mais la rareté de cette acception et l'agencement des accents (méconnu par Heidenheim et beaucoup d'autres) indiquent une exégèse différente, et montrent וכן יעשה comme le véritable antécédent de כן תכעסנה. Notre version est expliquée.

(11) Ou « lui dit » un jour, l'imparfait devant plutôt s'exprimer par ואמר.

לְבָבֵךְ הֲלוֹא אָנֹכִי טוֹב לָךְ מֵעֲשָׂרָה בָנִים׃ 9 וַתָּקָם חַנָּה
אַחֲרֵי אָכְלָהּ בְשִׁלֹה וְאַחֲרֵי שָׁתֹה וְעֵלִי הַכֹּהֵן יֹשֵׁב עַל־
הַכִּסֵּא עַל־מְזוּזַת הֵיכַל יְהוָה׃ 10 וְהִיא מָרַת נָפֶשׁ
וַתִּתְפַּלֵּל עַל־יְהוָה וּבָכֹה תִבְכֶּה׃ 11 וַתִּדֹּר נֶדֶר וַתֹּאמַר
יְהוָה צְבָאוֹת אִם־רָאֹה תִרְאֶה | בְּעֹנִי אֲמָתֶךָ וּזְכַרְתַּנִי
וְלֹא־תִשְׁכַּח אֶת־אֲמָתֶךָ וְנָתַתָּה לַאֲמָתְךָ זֶרַע אֲנָשִׁים
וּנְתַתִּיו לַיהוָה כָּל־יְמֵי חַיָּיו וּמוֹרָה לֹא־יַעֲלֶה עַל־רֹאשׁוֹ׃
12 וְהָיָה כִּי הִרְבְּתָה לְהִתְפַּלֵּל לִפְנֵי יְהוָה וְעֵלִי שֹׁמֵר
אֶת־פִּיהָ׃ 13 וְחַנָּה הִיא מְדַבֶּרֶת עַל־לִבָּהּ רַק שְׂפָתֶיהָ
נָעוֹת וְקוֹלָהּ לֹא יִשָּׁמֵעַ וַיַּחְשְׁבֶהָ עֵלִי לְשִׁכּוֹרָה׃ 14 וַיֹּאמֶר
אֵלֶיהָ עֵלִי עַד־מָתַי תִּשְׁתַּכָּרִין הָסִירִי אֶת־יֵינֵךְ מֵעָלָיִךְ׃
15 וַתַּעַן חַנָּה וַתֹּאמֶר לֹא אֲדֹנִי אִשָּׁה קְשַׁת־רוּחַ אָנֹכִי

V. 9. אכלָה, כ״ל אכלה (?) — V. 11. וזכרתני, כ״ל ־תָני

(¹) On a vu une pensée consolante de même nature, *sup.* hapht. IX, v. 13. — La stérilité était, non sans raison, considérée comme un malheur. Mais Hanna eût trouvé en effet une puissante compensation dans la tendresse de son mari, si sa douleur n'eût été aiguisée et ravivée sans cesse par les railleries de sa rivale, railleries qu'Elqânah, du reste, paraît avoir ignorées.

(²) C'est une faute de traduire *qu'elle eut* (comme font Luther, Ostervald, Cahen), non-seulement parce que אכלה sans mappiq est un infinitif absolu, mais parce qu'on vient de dire que Hanna ne mangeait point. *Voy.* aussi v. 18.

(³) Probablement le grand-pontife. *Voir* Josèphe, *Archéol.* VIII, 1; Munk, *Palest.* p. 242, et cf. Ex. p. 501, n. 7. — Texte : Èli, nom différent de celui d'*Élie*, en hébreu Èliyyah ou Èliyyâhou.

(⁴) Prière distincte du vœu qui suit. — על remplace souvent אל et, mieux que lui, marque insistance, parfois importunité.

(⁵) Le Talmud attribue à notre héroïne l'invention de ce qualificatif (*V.* Gen. p. 454, n. 2), bien que la forme du récit, *sup.* 3, permette de le supposer déjà usité dans la famille d'Elqânah.

(⁶) Plus litt. une postérité virile (qui compte parmi les « hommes »). L'expression du texte est d'autant plus remarquable que אנשים est au pluriel, et que d'ailleurs ce substantif a plutôt le sens vague de *homines* que l'acception restreinte de *viri*. Il est certain, d'après l'hémistiche suivant, que Hanna demande une double faveur : devenir mère, et mère d'un garçon. Par contre, dans ce dernier cas, elle renonce presque aux joies de cette maternité tant désirée, puisqu'elle voue d'avance l'enfant à

Est-ce que je ne vaux pas, pour toi, plus que dix enfants[1] ?... » 9. *Un jour*, après qu'on eut mangé[2] et bu à Silo, Hanna se leva... Héli le pontife[3] se trouvait alors sur son siége, au seuil du sanctuaire de l'Éternel. 10. L'âme remplie d'amertume, elle pria devant l'Éternel[4] et pleura longtemps; 11. Puis elle prononça ce vœu : « Éternel-Tsebhaoth[5] ! si tu daignes considérer l'affliction de ta servante, te souvenir d'elle et ne point l'oublier ; si tu donnes à ta servante un enfant mâle[6], je le vouerai au Seigneur pour toute sa vie, et le rasoir[7] ne touchera pas sa tête. » 12. Or, comme elle priait longuement devant l'Éternel, Héli observa sa bouche[8] : 13. Hanna parlait en elle-même ; *on voyait* seulement remuer ses lèvres, mais on n'entendait pas sa voix... Et Héli la crut ivre[9], 14. Et il lui dit : « Combien de temps veux-tu rester ivre[10] ? Va cuver ton vin ! » 15. Hanna répondit : « Non, mon seigneur, je ne suis qu'une femme au cœur navré ; je n'ai bu ni vin ni

Dieu dès son bas âge. C'est, en quelque sorte, un prêté pour un rendu.

(7) *V.* Nomb. p. 515, n. 8. La « tête » comprend le visage, conséquemment la barbe. On a vu mal à propos, dans ce vœu, celui d'un naziréat perpétuel. Le nazir ou abstème était soumis à d'autres règles encore dont il n'est pas question ici ; en revanche, il n'était pas consacré au service de Dieu ni confiné dans le sanctuaire, comme l'entend la mère de Samuel : obligations que celui-ci, comme Lévite, n'aurait eu légalement à subir que depuis l'âge de vingt-cinq ou trente ans (*l. c.* p. 120, n. 1), et encore dans une certaine mesure (*sup.* p. 212, n. 3).

(8) C.-à-d. le jeu, le mouvement de ses lèvres ; développé par le verset suivant, qui forme une phrase incidente jusqu'à ויחשבה. (*Heid.*) — והיה, irrégulier pour ויהי.

(9) Non par ce motif seul, mais en le combinant avec la longueur inusitée de son monologue. C'est ce qui résulte clairement des vv. 12 et 16. *V.* Abravanel et Heidenheim. Ce dernier, toutefois, est peu conséquent ; car il traduit פיה par ihr Gelispel, après avoir longuement démontré que ce Gelispel n'était pas la principale cause des soupçons d'Héli.

(10) Plusieurs disent « t'enivrer » ; beaucoup d'autres, d'après Qimchi : « feindre l'ivresse, agir en femme ivre. » Nous objectons à la première version que ce sens appartient au qal et non au hithpaêl ; à la seconde, qu'elle est d'une invraisemblance palpable et contredit à la fois la fin du verset précédent et la fin de celui-ci. L'idée du hithpaêl est ici : « se maintenir ivre, prolonger à plaisir son ébriété *ou* la donner en spectacle », au lieu de rentrer chez soi pour la dissiper par le sommeil ou du moins la cacher aux regards. — תשתכרין, *noun* paragogique, plus usité au pluriel masculin. *V.* cependant Jér. XXXI, 22 ; Ruth, II, 8, III, 4, etc.

וְיַיִן וְשֵׁכָר לֹא שָׁתִיתִי וָאֶשְׁפֹּךְ אֶת־נַפְשִׁי לִפְנֵי יְהוָה׃
16 אַל־תִּתֵּן אֶת־אֲמָתְךָ לִפְנֵי בַּת־בְּלִיָּעַל כִּי מֵרֹב שִׂיחִי
וְכַעְסִי דִּבַּרְתִּי עַד־הֵנָּה׃ 17 וַיַּעַן עֵלִי וַיֹּאמֶר לְכִי לְשָׁלוֹם
וֵאלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יִתֶּן אֶת־שֵׁלָתֵךְ אֲשֶׁר שָׁאַלְתְּ מֵעִמּוֹ׃
18 וַתֹּאמֶר תִּמְצָא שִׁפְחָתְךָ חֵן בְּעֵינֶיךָ וַתֵּלֶךְ הָאִשָּׁה
לְדַרְכָּהּ וַתֹּאכַל וּפָנֶיהָ לֹא־הָיוּ־לָהּ עוֹד׃ 19 וַיַּשְׁכִּמוּ
בַבֹּקֶר וַיִּשְׁתַּחֲווּ לִפְנֵי יְהוָה וַיָּשֻׁבוּ וַיָּבֹאוּ אֶל־בֵּיתָם
הָרָמָתָה וַיֵּדַע אֶלְקָנָה אֶת־חַנָּה אִשְׁתּוֹ וַיִּזְכְּרֵהָ יְהוָה׃
20 וַיְהִי לְתְקֻפוֹת הַיָּמִים וַתַּהַר חַנָּה וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא
אֶת־שְׁמוֹ שְׁמוּאֵל כִּי מֵיְהוָה שְׁאִלְתִּיו׃ 21 וַיַּעַל הָאִישׁ
אֶלְקָנָה וְכָל־בֵּיתוֹ לִזְבֹּחַ לַיהוָה אֶת־זֶבַח הַיָּמִים וְאֶת־

V. 16. כי, כ״ל כִּר; מרב, איידנה׳ מרוב (?) — V. 19. וישכמו, ס״ל מ״

(¹) *V. sup.* p. 162, n. 1. Plusieurs tirent ce mot, moins correctement, de בלי עלה : une personne sans élévation, vile, abjecte. Il correspondrait alors exactement à « ignoble », du lat. *in-nobilis*. — Sur לפני, *V.* le Biour des Haphtarôth, et l'excellent article de Gesenius dans son dictionnaire, v° פָּנֶה, *D*, 5. On peut aussi n'y voir qu'un *lapsus linguæ*, dû à l'attraction de l'autre לפני (v. 15), ou expliquer littéralement נתן לפני Placer en regard de, mettre en parallèle, comparer (cf. Gen. XLIII, 30 et note, où il faut lire *hapht. C* pour *hapht. A*). Jonathan, le paraphraste chaldéen, paraît expliquer : « Ne me livre pas (par cette humiliante supposition) à la risée de cette méchante (Peninna)... »; explication qu'on a reproduite de nos jours comme une nouveauté, mais qui ne méritait pas le triste honneur du plagiat.

(²) Cf. v. 6. שיחי, propr. ma plainte. J'ai parlé beaucoup, parce que j'avais beaucoup à dire. — Grâce à une réminiscence des Évangiles (Matth. XII, 34 ; Luc, VI, 45), la phrase de Hanna est devenue un proverbe moderne : « De l'abondance du cœur la bouche parle. »

(³) Il n'est pas nécessaire de supposer qu'Héli ait connu l'objet de cette demande ; la forme de la phrase et l'ensemble du récit (cf. v. 27, *V.* toutefois 23 et note) rendent même cette supposition peu probable. D'où il suit que יתן exprime un vœu plutôt qu'une prédiction, qui s'accorderait assez mal avec ce que nous savons d'Héli et avec le peu de perspicacité qu'il vient de montrer. Quand on rendrait ce verbe par le futur, il n'aurait toujours que la valeur d'une espérance, d'une consolation, d'un encouragement.

liqueur forte, j'ai *seulement* épanché mon âme devant l'Éternel. 16. Ne prends pas ta servante pour une femme dissolue [1], car c'est l'excès de mes griefs et de ma douleur [2] qui m'a fait parler si longtemps. » 17. Héli reprit la parole et dit : « Va donc en paix ; et que le Dieu d'Israël t'accorde ce que tu lui as demandé [3]. » 18. Et *Hanna* dit : « Puisse ta servante trouver grâce à tes yeux [4]!... » Alors cette femme se remit en chemin, prit de la nourriture, et sa physionomie ne fut plus la même [5]. * 19. Le lendemain de bon matin, ils se prosternèrent devant l'Éternel, puis s'en retournèrent à leur demeure, à Râmah. Elqânah connut Hanna maritalement, et le Seigneur se souvint d'elle [6]. * 20. Au terme de la période [7], Hanna, qui avait conçu, enfanta un fils ; elle lui donna le nom de SAMUEL [8], « parce que, *dit-elle*, j'ai demandé cet *enfant* au Seigneur. » 21. Le mari — Elqânah — étant parti avec toute sa maison pour faire au Seigneur son sacrifice annuel et ses offrandes

(1) C.-à-d. rencontrer *encore à l'avenir*, le cas échéant, un accueil favorable. Ainsi explique-t-on communément. Mais pourquoi ajouter au texte ? D'autre part, il ne porte pas ותען comme précédemment, mais ותאמר. Nous pencherions donc à croire que ces paroles s'adressent plutôt à Dieu.

(5) Rassurée qu'elle était, soit par la confiance que laisse dans l'âme une prière fervente, soit par le vœu du pontife, qu'elle considérait comme une promesse ou du moins comme un heureux augure. Cf. *inf.* 23.

(6) La fit concevoir (comme ajoutent les Septante, anticipant sur le ותהר qui suit). Ce « souvenir » de Dieu rappelle le *Yôm ha-zikkarôn* (ר״ה) où se récite cette histoire. *V.* ci-dessus la note initiale.

(7) « Après les révolutions des jours », c.-à-d. de la durée ordinaire de la grossesse. Ou peut-être « après le retour de l'*époque annuelle* » (cf. הימים v. 21), c.-à-d. un an après, jour pour jour. Dans ce cas, לתקופת, qu'on lit dans les dictionnaires de Gesenius et de Johlson, semblerait plus juste ; *cf.* II Chr. XXIV, 23. Du reste, quel que soit le sens de cette expression, la place donnée à ותהר, « elle conçut », recule la naissance de Samuel *au-delà* du voyage d'Elqânah dont il va être parlé ; ce qui est contraire au sens naturel du récit, et ce qui a obligé tous les traducteurs de rendre ותהר par le plus-que-parfait.

(8) Texte : SCHEMOUÊL, syncope pour שאול מאל ou fusion anagrammatique de ces deux mots ; selon d'autres, pour שמוע אל (cf. *Ismaël*, Gen. XVI, 11), ce qui est contraire au texte : *V.* Nomb. p. 476, n. 2. — « J'ai demandé », peut-être *emprunté*, puisqu'il avait été d'avance *donné* à Dieu (v. 11). Comp. v. 28.

נִדְרוֹ׃ 22 וְחַנָּה לֹא עָלְתָה כִּי־אָמְרָה לְאִישָׁהּ עַד־יִגָּמֵל
הַנַּעַר וְהֵבִיאֹתִיו וְנִרְאָה אֶת־פְּנֵי יְהוָה וְיָשַׁב שָׁם עַד־
עוֹלָם׃ 23 וַיֹּאמֶר לָהּ אֶלְקָנָה אִישָׁהּ עֲשִׂי הַטּוֹב בְּעֵינַיִךְ
שְׁבִי עַד־גָּמְלֵךְ אֹתוֹ אַךְ יָקֵם יְהוָה אֶת־דְּבָרוֹ וַתֵּשֶׁב
הָאִשָּׁה וַתֵּינֶק אֶת־בְּנָהּ עַד־גָּמְלָהּ אֹתוֹ׃ 24 וַתַּעֲלֵהוּ
עִמָּהּ כַּאֲשֶׁר גְּמַלַתּוּ בְּפָרִים שְׁלֹשָׁה וְאֵיפָה אַחַת קֶמַח
וְנֵבֶל יָיִן וַתְּבִיאֵהוּ בֵית־יְהוָה שִׁלֹו וְהַנַּעַר נָעַר׃ 25 וַיִּשְׁחֲטוּ
אֶת־הַפָּר וַיָּבִיאוּ אֶת־הַנַּעַר אֶל־עֵלִי׃ 26 וַתֹּאמֶר בִּי אֲדֹנִי
חֵי נַפְשְׁךָ אֲדֹנִי אֲנִי הָאִשָּׁה הַנִּצֶּבֶת עִמָּכָה בָּזֶה לְהִתְפַּלֵּל
אֶל־יְהוָה׃ 27 אֶל־הַנַּעַר הַזֶּה הִתְפַּלָּלְתִּי וַיִּתֵּן יְהוָה לִי
אֶת־שְׁאֵלָתִי אֲשֶׁר שָׁאַלְתִּי מֵעִמּוֹ׃ 28 וְגַם אָנֹכִי הִשְׁאִלְתִּיהוּ

V. 24. ותביאהו, ס״ל ק״י.

(1) « Son vœu », singulier collectif (Sept. τὰς εὐχάς), désigne les offrandes particulières qu'on avait coutume ou de *vouer* ou d'*acquitter* à l'occasion du pèlerinage : *V.* Lév. p. 304, n. 3. Plusieurs supposent nous ne savons quel vœu fait par Elqânah pour sa femme ou conjointement avec elle ; le texte n'en avait dit mot. Abravanel : « le sacrifice annuel *qui constituait* son vœu, qu'il avait fait vœu d'offrir régulièrement. Mais il faudrait alors את, non ואת.

(2) עד, à peu près comme *inf.* 33. Ou elliptiquement : (J'attendrai) jusqu'à ce que l'enfant..., et alors je l'amènerai etc. L'ellipse est remplie au verset suivant. — Sur l'époque de ce sevrage, *V.* p. 534, n. 1.

(3) Les critiques dont nous avons rapporté l'opinion Ex. p. 371, n. 5, lisent naturellement ici ונראה, « nous verrons » la face du Seigneur ; mais la leçon massoréthique est évidemment meilleure, et elle est adoptée par toutes les versions, même les plus anciennes. Exceptons toutefois celle de Cahen (contredite, comme toujours, par son commentaire), qui traduit : « nous paraîtrons » ; faute d'écolier, laquelle ne s'accorde avec aucune hypothèse.

(4) Probablement celle que Hanna lui avait transmise de la part d'Héli. En d'autres termes : Dieu laissera vivre cet enfant, puisque, ayant exaucé ta demande, il a sans doute accepté en même temps le *vœu* que tu y avais attaché. Heidenheim regarde la parole d'Héli au v. 17 comme une véritable prophétie ; il aurait donc dû la traduire comme telle, c.-à-d. par le futur et non par le subjonctif. Mais voici qui est plus grave, et cela dans tous les systèmes. יקם, forme apocopée, exprime évidemment l'optatif, et tout le monde le rend ainsi ; or, l'optatif implique essentiellement doute, et comment Elqânah peut-il douter de l'accomplissement d'une parole

votives [4], 22. Hanna ne l'accompagna point, car elle dit à son époux : « Une fois que [2] l'enfant sera sevré, je l'amènerai à *Silo*, et il paraîtra [5] en présence du Seigneur, et il y restera toujours. » 23. Elqânah, son mari, lui répondit : « Fais comme il te plaît, attends que tu l'aies sevré ; veuille seulement le Seigneur accomplir sa parole [4] ! » Cette femme resta donc et allaita son fils, jusqu'à ce qu'elle l'eût sevré. 24. Après quoi elle l'emmena — avec trois taureaux, une éphah de farine et une outre [5] de vin — et le conduisit à la maison du Seigneur, à Silo ; or, l'enfant n'était qu'un enfant [6]. 25. On immola le taureau [7], puis on présenta l'enfant à Héli ; 26. Et *Hanna lui* dit : « Daigne m'écouter [8], mon seigneur ! par ta propre vie, mon seigneur ! je suis cette femme que tu as vue ici, près de toi, implorer l'Éternel. 27. C'est pour *obtenir* cet enfant que j'avais prié ; et l'Éternel m'a accordé ce que je lui avais demandé. 28. Mais à mon tour je l'avais voué [9] au Seigneur : depuis

divine ? Nous croyons, d'après cela, que l'affixe de דברו se rapporte à Héli : « Puisse l'Éternel confirmer l'espérance du vieillard, faire de ce simple vœu une parole prophétique. »

(5) Plusieurs, d'après l'analogie d'autres passages, traduisent *cruche* ou *baril* (d'argile), l'outre étant exprimée par נאד, חמת et quelquefois אוב. — La farine et le vin représentent l'oblation et la libation qu'on joignait au sacrifice : Nomb. xv. — Elqânah accompagne Hanna à ce pèlerinage : *Voy.* II, 11.

(6) Et malgré cela, scrupuleusement fidèle à sa promesse, elle n'hésitait pas à se séparer de lui. *V.* ci après note 1.

(7) C-à-d. l'un *ou* le premier des taureaux ; les deux autres étaient peut-être des présents destinés à Héli. הפר peut aussi être, simplement, le singulier pour le pluriel, comme נדרו *sup.* 21. Luther, faisant à tort abstraction de l'article, traduit « *un* taureau. »

(8) *V.* la note Gen. XLIII, 20 ; et sur חי, Nomb. XIV, 21. — Malgré l'accent disjonctif, חי נפשך אדני se lie mieux à ce qui suit qu'à ce qui précède. Notre version, du reste, se prête aux deux systèmes.

(9-10) Litt. prêté ; שאול, pour משאל ou מָשׁאל, cf. II, 20 שאל pour השאיל. Mais ce prêt étant définitif équivaut à une donation, ce qui justifie le mot « emprunté » du v. 20 ci-dessus (n. 8), et ce qui permet aussi d'expliquer régulièrement כל הימים כו' « tout le temps qu'il a été (avec moi jusqu'à présent), il n'était qu'emprunté à Dieu » (לה' = pour Dieu, aux yeux de Dieu) ; je ne l'ai possédé qu'à titre d'emprunt. — Le participe שאול qu'on lit ici est aussi un nom propre, celui du roi *Saül* et de plusieurs autres personnages ; plus correct que celui de *Samuel*, il dérive sans doute d'un fait semblable, celui d'avoir été « demandé » à Dieu,

לַיהוָה כָּל־הַיָּמִים אֲשֶׁר הָיָה חוּא שָׁאוּל לַיהוָה וַיִּשְׁתַּחוּ
שָׁם לַיהוָה: = 29 וַתִּתְפַּלֵּל חַנָּה וַתֹּאמַר עָלַץ לִבִּי בַּיהוָה
רָמָה קַרְנִי בַּיהוָה רָחַב פִּי עַל־אוֹיְבַי כִּי שָׂמַחְתִּי
בִּישׁוּעָתֶךָ: 30 אֵין־קָדוֹשׁ כַּיהוָה כִּי־אֵין בִּלְתֶּךָ וְאֵין צוּר
כֵּאלֹהֵינוּ: 31 אַל־תַּרְבּוּ תְדַבְּרוּ גְבֹהָה גְבֹהָה יֵצֵא עָתָק
מִפִּיכֶם כִּי אֵל דֵּעוֹת יהוָה וְלוֹ נִתְכְּנוּ עֲלִלוֹת: 32 קֶשֶׁת
גִּבֹּרִים חַתִּים וְנִכְשָׁלִים אָזְרוּ־חָיִל: 33 שְׂבֵעִים בַּלֶּחֶם

V. 31. וְלוֹ קרי — כ״מ ולא נתכנו, ע׳ הערתנו — V. 32. אזרו״, כ״מ אזרו

et il a pour analogues, en français *Désiré*, en grec latinisé *Himerius*, en latin *Desiderius* (Didier), etc.

(1) Sujet incertain; Elqânah, Héli ou même Samuel, ce qui étonnera médiocrement le lecteur, s'il songe que les Hébreux ne sevraient leurs enfants qu'à l'âge de deux et même de trois ans. *V.* II Macc. VII, 27; Talm. *Kethoubh.* f. 60 et *Chaghig.* 6 *a*, et comp. *Koran*, sour. II, v. 233. Du reste, וישתחו pourrait, à la rigueur, être au pluriel (*V.* Gen. p. 208, n. 1 et p. 371, n. 9), et ainsi l'entendent la Vulgate, Luther, etc.

(2) Après avoir prié; ou bien cette prière consiste dans le cantique qui suit, si l'on prend le mot hébreu dans le sens étendu qu'il a en d'autres langues et dont la Bible même offre des traces: *inf.* hapht. *F*, 19 et note; Hab. III, 1; Ps. LXX, 20 et XC, 1. Notre traduction comporte l'une et l'autre hypothèse. *Voy.* d'ailleurs *inf.* 38, n. 2. — La poésie vraiment inspirée qu'on va lire a valu à son auteur le nom de « prophétesse »; nom qui semble justifié par l'élévation des idées et l'autorité du langage, même abstraction faite du verset final et des paraphrases de Jonathan et du Talmud (*Meghill.* 14 *a*). C'est ce que reconnaissent implicitement les critiques qui refusent à Hanna la composition de ce poëme; opinion qui, du reste, ne repose sur aucun motif sérieux. Loin de là, il n'y a rien, dans ces dix versets, qui ne s'applique au moins indirectement à la situation; comme ton et comme pensée, il n'est aucun passage qui ne puisse convenir à la mère de Samuel, et il en est même qui ne conviennent qu'à elle. Cf. 5 et 8, notes.

(3) « Ma corne est devenue haute... » רמה, oxytone, est au passé, comme les autres verbes de la phrase. Quant à la « corne », on a plus d'une fois déjà rencontré cette image, bien naturelle chez un peuple pasteur, qui voit dans cet appendice de la tête des ruminants le signe de la force, de la victoire et de la domination.

(4) Il est aisé de deviner quel féminin singulier se cache sous ce masculin pluriel. — רחב פי, litt. ma bouche s'élargit, s'ouvre grande. Muette jusqu'ici, j'ai dévoré ma honte et subi les sarcasmes en silence; à mon tour maintenant de parler haut!

(5) Cette pensée renchérit sur la précédente; nous comparons כי au latin *imò*: « que dis-je! »

qu'il est né, il est consacré (10) à Dieu. » — Alors il se prosterna (1) devant le Seigneur.

29. Et Hanna se mit en prière, et elle dit (2) :

« Mon cœur s'enorgueillit de l'Éternel ;
» Je porte le front haut (3), grâce au Seigneur !
» Ma bouche est à l'aise en face de mes ennemis (4),
» Car je jouis, *mon Dieu*, de ton assistance.
» 30. Nul n'est saint comme l'Éternel,
» Nul ne l'est que toi seul (5) !
» Aucune Puissance n'égale notre Dieu.
» 31. Cessez, cessez vos paroles arrogantes,
» Les bravades qui s'exhalent de votre bouche (6) ;
» Car il dispose de toute science, l'Éternel,
» Et toute œuvre lui est facile (7).
» 32. *Par lui*, l'arc des forts est brisé (8),
» Et ceux qui faiblissent sont armés de vigueur ;

(6) Allusion à la circonstance du v. 6. La négative אל domine tout l'hémistiche, d'après un hébraïsme connu et fort élégant. On peut cependant ne pas la sous-entendre, en faisant יצא synonyme de יסור, s'éloigner, disparaître. Ainsi fait la Vulgate, qui toutefois paraît se tromper sur עתק (*vetera*, Luth. das Alte). Ce mot est probablement congénère à עשק, oppression, violence : cf. Ps. LXXV, 6 avec *ib.* LXXIII, 8, etc.

(7) En d'autres termes : Il sait tout et peut tout. Il connaît donc les souffrances secrètes, les plaies de l'âme, et il sait les guérir ; ou bien, Il connaît les moyens d'écraser l'orgueilleux et de relever le faible, et il peut employer ces moyens quand il lui plaît. לו נתכנו, sont arrangées pour lui, sont à sa disposition. Nous suivons pour ces deux mots l'accentuation d'un manuscrit de 1294, cité par Heidenheim, accentuation plus régulière dans le système prépondérant du qeri. Celui du kethibh, qui dit exactement le contraire, a été justifié de diverses façons, dont la meilleure peut-être serait celle de Luther : « Et il ne laisse point réussir une telle conduite. »

(8) חתים, au plur. masc. par l'attraction de גברים ; idiotisme fréquent en hébreu (cf. Job, XXXVIII, 21 et Qimchi, *Mikhlôl*, éd. Rittenb. f. 53 *a*), et qui se retrouve en français dans les collectifs partitifs, ex. : « *Une foule* de personnes *sont venues*... » Peut-être קשת lui-même est-il ici collectif, équivalant à un pluriel ; ou inversion pour גבורי קשת (*Abrav.*). Heidenheim construit : חתים (קשת) ק' ג', « l'arc des forts devient l'arc d'hommes brisés. » — Les critiques sus-mentionnés (n. 2) trouvent ces expressions « bien solennelles pour un simple événement domestique. » Ils oublient d'abord que ce petit événement était immense pour Hanna ; ensuite, que d'un fait particulier on peut toujours s'élever à des considérations plus hautes et plus larges ; enfin, que l'apanage de la poésie est de tout amplifier, et que cela est vrai surtout de la poésie orientale.

נִשְׁכָּרוּ וּרְעֵבִים חָדֵלוּ עַד עֲקָרָה יָלְדָה שִׁבְעָה וְרַבַּת
בָּנִים אֻמְלְלָה: 34 יְהוָה מֵמִית וּמְחַיֶּה מוֹרִיד שְׁאוֹל וַיָּעַל:
35 יְהוָה מוֹרִישׁ וּמַעֲשִׁיר מַשְׁפִּיל אַף־מְרוֹמֵם: 36 מֵקִים
מֵעָפָר דָּל מֵאַשְׁפֹּת יָרִים אֶבְיוֹן לְהוֹשִׁיב עִם־נְדִיבִים
וְכִסֵּא כָבוֹד יַנְחִלֵם כִּי לַיהוָה מְצֻקֵי אֶרֶץ וַיָּשֶׁת עֲלֵיהֶם
תֵּבֵל: 37 רַגְלֵי חֲסִידָו יִשְׁמֹר וּרְשָׁעִים בַּחֹשֶׁךְ יִדָּמוּ כִּי־לֹא
בְכֹחַ יִגְבַּר־אִישׁ: 38 יְהוָה יֵחַתּוּ מְרִיבָו עָלָו בַּשָּׁמַיִם

V. 33. חדלו, נכ״מ ל רפה — עד, נ״מ עד־

V. 37. חֲסִידָיו ק׳ — V. 38. מְרִיבָיו ק׳ — עָלָיו ק׳

(¹) Pour avoir à vivre ; opposé à חדלו qui suit, et qu'avec Lœwe nous expliquons elliptiquement : « ont cessé » de se louer, de servir. — On joint ordinairement בלחם נשכרו, « se sont loués pour (avoir) du pain » ; c'est violer inutilement l'accentuation. Raschi, par un moyen terme, paraît rapporter בלחם aux deux mots à la fois.

(²) Allusion et au présent et aux espérances de l'avenir (*Voy.* II, 21), indépendamment du don de prophétie attribué à Hanna. « Sept » est une synecdoque consacrée, pour : « un grand nombre. » Mais le midrasch, qui n'admet pas d'à-peu-près, réduit ces *sept* enfants à *Samuel* seul, attendu que, numériquement parlant, שבעה = 377 = שמואל. C'est une jolie trouvaille. — Nous rendons עד comme l'a fait Raschi, cf. Jug. III, 26 ; I Sam. XIV, 19 ; Is. XLVII, 7 ; Job, I, 18 et VIII, 21, etc. On pourrait encore le traduire par *jusqu'alors,* ou le joindre par hyperbate à שבעה : « jusqu'à sept enfants. »

(³) Par la mort de ses enfants, par leur mauvaise conduite, etc.; *ou* en voyant la fécondité de sa rivale. Nous préférons cette dernière hypothèse, ne fût-ce que pour l'honneur de celle qui parle. L'allusion à Peninna est indubitable ; or, quelque ulcérée que fût sa rivale et quelque égitimes que fussent ses griefs, nous ne la croyons pas assez peu charitable pour se réjouir d'un malheur qui, avec la rivale, eût frappé aussi l'époux. — Cf. Jér. XV, 9. Comparez aussi ce verset et les trois suivants avec Ps. XXX, 4, LXXV, 8, CXIII, 7-9. Ce dernier passage surtout se rapporte si bien à la situation de Hanna, qu'il montre suffisamment de quel côté est la priorité : ce n'est pas une interpolation qu'il faut supposer ici ; c'est l'œuvre du psalmiste, au contraire, qui contient une réminiscence.

(⁴) Mourir l'un et vivre l'autre, *ou* le même individu tour à tour; cf. Deut. XXXII, 39. Dans ce dernier cas, « fait vivre » revient à « fait revivre ». L'équivoque est plus réelle qu'elle ne semble d'abord ; car si la seconde explication a pour elle l'opinion commune, le parallélisme du verset et le passage du Deutéronome, la première est favorisée par le contexte général, qui pose surtout l'antithèse entre les personnes. Dans tous les cas, ce

» 33. Ceux qui vivaient dans l'abondance se font mercenaires [1],
» Et ceux qui avaient faim deviennent libres ;
» Tandis que la *femme* stérile enfante sept fois [2],
» La mère féconde est plongée dans la tristesse [3].
» * 34. L'Éternel fait mourir et fait vivre [4] ;
» Il précipite au tombeau — et en retire.
» * 35. L'Éternel appauvrit et enrichit,
» Abaisse et relève tour à tour.
» * 36. Il redresse l'humble *couché* dans la poussière,
» Fait remonter le pauvre du sein de l'abjection [5],
» Pour *les* placer à côté des grands
» Et les installer sur un siége d'honneur ;
» Car les colonnes [6] de la terre sont à l'Éternel,
» C'est lui qui en a fait le support du monde.
» * 37. Il veille sur les pas de ses adorateurs,
» Tandis que les impies périssent dans les ténèbres...
» Car ce n'est pas la force qui protége l'homme [7].
» * 38. L'Éternel, — ses adversaires sont foudroyés
» Quand sur eux [8], du haut du ciel, il tonne ;

verset ne serait pas une preuve décisive en faveur du dogme de la résurrection ; car, dans la pensée de Hanna, il ne paraît avoir qu'un sens métaphorique. — Ces observations, sauf la dernière, s'appliquent également au verset 35.

(5) « Du fumier. » Les hébraïsants ne s'accordent pas sur l'analyse du mot אשפת. Les uns en font le pluriel de אשפה, qui n'existe avec ce sens que dans l'hébreu rabbinique, et qui dans la Bible signifie uniquement *carquois* ; les autres, avec plus de raison, en font un singulier, dont le pluriel anomal est אשפתות (Lam. IV, 5), et dont la racine probable serait שפת. Il est certain que le pluriel n'a rien à faire ici.

(6) C.-à-d., selon nous, les événements *ou* les grandeurs. מצוק, de צוק = יצק — יצג poser, fixer (Jos. VII, 23 ; II Sam. XV, 24 ; Job, XLI, 15, 16).

(7) Le probleme de la théodicée serait singulièrement simplifié si la pensée de ce verset, fréquemment exprimée par la Bible et reprise avec chaleur par Maïmonide (*G. des ég.* III, 18), était d'une vérité rigoureuse. Les faits, hélas ! la contredisent trop souvent, et l'on ne peut l'accepter qu'en la restreignant soit aux joies intimes de la conscience, soit surtout à la justice d'outre-tombe, cette grande réparatrice des anomalies de la vie présente.

(8) « Sur lui », sur chacun d'eux ; *V.* aussi *inf.* n. 2 — Kethibh : עלו, *ils ont monté*. « Quand ils monteraient jusqu'au ciel, commente un midrasch, Dieu tonnerait » sur eux et les en précipiterait. C'est ingénieux, mais l'ellipse est forte, et nous simplifierions volontiers en lisant, dans

יַרְעֵם יְהוָה דִּין אַפְסֵי־אָרֶץ וְיִתֶּן־עֹז לְמַלְכּוֹ וְיָרֵם קֶרֶן מְשִׁיחוֹ׃

הפטרת יום ב׳ של ראש השנה

(ירמיה לא ג׳ עד כ׳)

1 כֹּה אָמַר יְהוָה מָצָא חֵן בַּמִּדְבָּר עַם שְׂרִידֵי חָרֶב הָלוֹךְ לְהַרְגִּיעוֹ יִשְׂרָאֵל׃ 2 מֵרָחוֹק יְהוָה נִרְאָה לִי וְאַהֲבַת עוֹלָם אֲהַבְתִּיךְ עַל־כֵּן מְשַׁכְתִּיךְ חָסֶד׃ 3 עוֹד אֶבְנֵךְ וְנִבְנֵית בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל עוֹד תַּעֲדִי תֻפַּיִךְ וְיָצָאת בִּמְחוֹל מְשַׂחֲקִים׃ 4 עוֹד תִּטְּעִי כְרָמִים בְּהָרֵי שֹׁמְרוֹן נָטָעוּ

V. 3. ויצאת, ע׳ הערתנו

l'hypothèse du kethibh : יִרְעֵם (cf. Ps. II, 9), *il les briserait, les foudroierait.*

(1) Terme amphibologique comme celui du texte, et qui signifie les *extrémités* ou les *grands*. Cf. פאתי, Nomb. XXIV, 17; ראש, *chef* et *sommet;* קצין, que plusieurs tirent de קצה, etc.

(2) Ce *roi* (pris au figuré) et cet *élu* paraissent désigner Samuel, soit qu'on prenne cet hémistiche pour une prophétie ou pour un simple vœu. Plusieurs, d'après Gersonide (רלב״ג), voient dans tout le verset une allusion à Samuel, qui devait « juger la Terre » sainte, mettre en fuite ses adversaires par le « tonnerre » (I Sam. VII, 10) et oindre successivement deux « rois ». C'est forcer un peu et le don de prophétie attribué à Hanna, et la prosodie, qui demanderait une pause plus forte au second יהו׳, et la grammaire, qui exigerait הרעם, התן et הרם à la 2e personne, puisque יהו׳, dans cette hypothèse, serait au vocatif. Au reste, ce verset et peut-être quelques autres peuvent être considérés comme des vœux, ce qui motiverait suffisamment le והתפלל du v. 29. — Les astérisques en tête des cinq derniers versets indiquent l'analogie des idées qu'ils expriment avec l'idée du Rôsch ha-Schânah, réputé jour du « Jugement. »

(3) « Dans le désert »; allusion probable à l'exil, nommé aussi par Ézéchiel (XX, 35) le *Désert* des peuples. — Le dernier hémistiche a été fort tiraillé par les commentateurs; notre version s'explique et se recommande par elle même. La désinence de להרגיעו est une paragoge poétique comme היתו׳ ארץ, מעינו׳ מים, et comme Nomb. p. 526, n. 3; ou un complément explétif comme Ex. II, 6 et *sup.* hapht. XI, 2.

(4) J'avais prévu le bonheur qui sera détaillé ci après, la réhabilitation d'Israël ou plutôt son repentir, qui sera la cause de cette réhabilitation. C'est pour cela que je l'ai aimé d'avance pour l'éternité et adopté irrévocablement pour mon peuple. Litt. « de loin, moi Éternel, cela a été vu de

» L'Éternel juge les sommités [1] de la terre !
» Et il donnera la puissance à son roi,
» Et il exaltera la gloire de son élu [2]. »

D. Haphtârah du deuxième Jour de l'An.

Jérémie, XXXI, 2-20.

1. Ainsi parle le Seigneur : — Il a obtenu grâce dans sa solitude [3], ce peuple échappé au glaive ; *prophète*, va rassurer Israël ! 2. De loin je l'avais prévu, moi Éternel [4] ; — et je t'ai aimée d'un amour impérissable, et c'est pourquoi ma tendresse t'a conservée [5]. 3. De nouveau je t'édifierai [6] et tu seras bien édifiée, vierge d'Israël ; de nouveau, parée de tes tambourins [7], tu t'ébattras en des danses joyeuses. 4. Alors encore, tu planteras des vignes sur les coteaux de Samarie [8] ; et ce qu'auront planté les

moi. » Nous devons cette explication partielle d'un des passages les plus difficiles de la Bible, à une note inédite de notre vénéré maître, feu le grand-rabbin Lambert. — L'emploi de יהו' comme 1re personne n'a rien d'étrange ; il se retrouve Nomb. XII, 6, et un verset d'Isaïe (XXVI, 9) offre deux fois un tour semblable.

(5) « Je t'ai conservée, fait durer (*al.* attirée) avec bonté, favorablement », חסד employé comme adverbe. D'autres, tenant משך חסד pour une expression consacrée (*V.* Ps. XXXVI, 11 et CIX, 12), expliquent משכתי לך = משכתיך. Entre deux licences grammaticales, nous optons pour la moindre, plus en harmonie d'ailleurs avec le contexte. — Les féminins font allusion à la « vierge d'Israël » nommée ci après, et qui n'est autre, on le sait, que le peuple israélite lui-même.

(6) Je rassemblerai les Juifs exilés. Une communion dispersée est comme un édifice démoli. (*Qimchi.*)

(7) « Les petits tambourins, dit Gesenius, que les femmes passaient à leurs doigts, formaient en même temps pour elles une sorte de parure. » Mais il serait peut-être préférable de traduire : Tu *orneras* tes tambourins (תעדי au hiph'il), soit qu'on eût coutume de les enrubanner ou de les enjoliver de quelque autre manière, soit qu'il s'agisse des grelots et disques de cuivre qui garnissent la caisse du tambour de basque. *V.* Ex. p. 141, n. 6. Les Septante (ch. XXXVIII) traduisent simplement : Tu prendras ton tympanon. — ויצאת, Heidenheim et autres : ויצאת ; *V.* p. 465, n. 9.

(8) Texte : SCHÔMERÔN, capitale de l'ancien royaume d'Israël ou d'Éphraïm, alors dissous depuis longtemps, jadis hostile à celui de Juda, mais qui, à l'époque (incertaine) entrevue par le prophète, reconnaîtra de nouveau sa métropole légitime. De là, dans ce chapitre et ailleurs, la fréquente et affectueuse mention d'*Éphraïm*, comme associé au bonheur

נִטְעִים וְחִלֵּלוּ׃ 5 כִּי יֶשׁ־יוֹם קֹרְאוּ נֹצְרִים בְּהַר אֶפְרָיִם
קוּמוּ וְנַעֲלֶה צִיּוֹן אֶל־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ׃ 6 כִּי־כֹה ׀ אָמַר
יְהוָה רַנְּנוּ לְיַעֲקֹב שִׂמְחָה וְצַהֲלוּ בְּרֹאשׁ הַגּוֹיִם הַשְׁמִיעוּ
הַלְלוּ וְאִמְרוּ הוֹשַׁע יְהוָה אֶת־עַמְּךָ אֵת שְׁאֵרִית יִשְׂרָאֵל׃
7 הִנְנִי מֵבִיא אֹתָם מֵאֶרֶץ צָפוֹן וְקִבַּצְתִּים מִיַּרְכְּתֵי־אָרֶץ
בָּם עִוֵּר וּפִסֵּחַ הָרָה וְיֹלֶדֶת יַחְדָּו קָהָל גָּדוֹל יָשׁוּבוּ הֵנָּה׃
8 בִּבְכִי יָבֹאוּ וּבְתַחֲנוּנִים אוֹבִילֵם אוֹלִיכֵם אֶל־נַחֲלֵי
מַיִם בְּדֶרֶךְ יָשָׁר לֹא יִכָּשְׁלוּ בָהּ כִּי־הָיִיתִי לְיִשְׂרָאֵל לְאָב
וְאֶפְרַיִם בְּכֹרִי הוּא׃ 9 שִׁמְעוּ דְבַר־יְהוָה גּוֹיִם וְהַגִּידוּ
בָאִיִּים מִמֶּרְחָק וְאִמְרוּ מְזָרֵה יִשְׂרָאֵל יְקַבְּצֶנּוּ וּשְׁמָרוֹ

V. 6. הללו, כ״ל הללו — V. 7. הנני, כ״ל בלי מתג — אתם, ס״ל מ״ו — ויולדת, ס״ל מ״ו — V. 8. ובתחנונים, כ״ל בלי מתג

futur de la nation. Ajoutons que la « montagne d'Éphraïm », au dire de Josèphe, était particulièrement fertile en vignes et en arbres fruitiers.

(1) Nous rendons נטעים, planteurs, par *vignerons,* parce que le verbe חלל est plus spécialement consacré au produit de la vigne ; cf. Deut. xx, 6 (note), et xxviii, 30. נטעו, futur antérieur, ou même futur simple pour ונטעו. On peut aussi, avec Heidenheim, lier cet hémistiche au précédent : « ... où jadis les vignerons plantaient, etc. »

(2) Avant le schisme des tribus, probablement à l'époque des pèlerinages annuels. Cet usage de convoquer les fidèles aux prières ou aux solennités de la religion existe encore, comme on sait, chez les musulmans ; seulement, les antiques נוצרים ou צופים y sont remplacés par le *muezzin,* et le sommet des montagnes par celui des *minarets.*

(3) רנו שמחה, locution analogue au français « chanter victoire. » — בראש הגוים est traduit communément : *à la tête des nations;* pur galimatias. Nous n'y voyons qu'un terme parallèle à « Jacob », au peuple israélite, désigné souvent comme le premier des peuples : Deut. xxviii, 1, 13; Jér. ii, 3; Amos, vi, 1, etc. Le ב signifie *sur, au sujet de,* comme בו v. 19. — Nous avons lu, depuis, la même explication dans la bible Dereser-Scholz.

(4) הושע ne peut, en bonne grammaire, être que l'impératif, ce que confirme d'ailleurs l'affixe de עמך. Le prophète, selon nous, dit aux païens : Applaudissez (ou associez-vous) aux premiers effets de la bienveillance de Dieu sur Israël, et encouragez-le en quelque sorte à achever son œuvre. — Le « salut » en question est évidemment le salut politique, la délivrance de la domination étrangère. Comme application au Rôsch ha-Schânah, les liturgistes y ont vu probablement « salut moral, la récon-

vignerons, ils en recueilleront le fruit [1]. * 5. Oui, le voici *revenu*, le jour où les sentinelles criaient sur la montagne d'Éphraïm [2] : « Debout ! allons à Sion, devant l'Éternel notre Dieu ! » * 6. Ainsi parle l'Éternel : — Chantez la joie de Jacob, applaudissez à la première des nations [3]; publiez, célébrez *son triomphe* et dites : « Consomme, Éternel, le salut de ton peuple [4], des derniers héritiers d'Israël ! » 7. Oui, je veux les ramener de la région du Nord [5], les rassembler des extrémités de la terre ; l'aveugle même et le boiteux, la femme enceinte et l'accouchée, se joindront à eux ; en assemblée nombreuse ils reviendront ici [6] ! * 8. Grâce à leurs pleurs ils reviendront, et grâce à leurs supplications [7] j'opérerai leur retour ; je les conduirai vers des sources abondantes [8], par une route unie où ils ne glisseront point : car je suis pour Israël un père, Éphraïm est mon premier-né [9]. 9. Écoutez la parole du Seigneur, ô nations ! et répétez-*la* sur les plages lointaines ; annoncez — que Celui qui dispersa Israël saura le rallier,

ciliation du pécheur avec Dieu, dont la maison est, à cette grande époque, notre rendez-vous universel (v. 5), et dont le pardon est acquis à la pénitence sincère (v. 8).

(5) De l'empire de Babylone ou, en général, des pays situés au nord de la Palestine et où se trouvaient, soit du temps de Jérémie soit plus tard, la majeure partie des Juifs exilés.

(6) Cet adverbe semble indiquer que le prophète, en ce moment, habitait encore la Palestine. On peut aussi admettre que Dieu — puisque c'est lui qui parle — est censé résider dans la Terre sainte, malgré les fautes et la disgrâce de ses habitants. Cf. Jér. L, 5.

(7) « Les pleurs et les supplications », c.-à-d. la pénitence et la prière. Cette explication de Raschi, et sans doute aussi des liturgistes, fait de ce verset une phrase de circonstance. Toutefois, le sens apparent étant : AVEC des pleurs etc., on voit communément dans בכי des pleurs *de joie*, et dans תחנונים des prières *de reconnaissance*, des actions de grâces ; d'autres rapportent ce dernier à Dieu et le comparent à תחנה, qui signifie quelquefois *miséricorde, clémence* (Jos. XI, 20; Esd. IX, 8). Toutes ces vues sont plausibles, aucune n'est décisive.

(8) Opposé au « désert » aride dont avait parlé le v. 1. Selon G. Metz, אל = על, « Je les conduirai *le long de* cours d'eau », par des chemins où ils n'auront pas à craindre la soif. Cette expression serait ainsi coordonnée à בדרך ישר וגו'.

(9) C.-à-d. cher entre tous ; *V.* aussi Ex. IV, 22. Plusieurs ont vu ici un rappel ou une consécration de la primogéniture conférée par Jacob à Éphraïm (Gen. XLVIII, 14 s.) ou à son père Joseph (*ib.* 22; XLIX, 4, 26).

כְּרֹעֶה עֶדְרוֹ׃ 10 כִּי־פָדָה יְהוָה אֶת־יַעֲקֹב וּגְאָלוֹ מִיַּד
חָזָק מִמֶּנּוּ׃ 11 וּבָאוּ וְרַנְּנוּ בִּמְרוֹם־צִיּוֹן וְנָהֲרוּ אֶל־טוּב
יְהוָה עַל־דָּגָן וְעַל־תִּירֹשׁ וְעַל־יִצְהָר וְעַל־בְּנֵי־צֹאן וּבָקָר
וְהָיְתָה נַפְשָׁם כְּגַן רָוֶה וְלֹא־יוֹסִיפוּ לְדַאֲבָה עוֹד׃ 12 אָז
תִּשְׂמַח בְּתוּלָה בְּמָחוֹל וּבַחֻרִים וּזְקֵנִים יַחְדָּו וְהָפַכְתִּי
אֶבְלָם לְשָׂשׂוֹן וְנִחַמְתִּים וְשִׂמַּחְתִּים מִיגוֹנָם׃ 13 וְרִוִּיתִי
נֶפֶשׁ הַכֹּהֲנִים דָּשֶׁן וְעַמִּי אֶת־טוּבִי יִשְׂבָּעוּ נְאֻם־יְהוָה׃
14 כֹּה־אָמַר יְהוָה קוֹל בְּרָמָה נִשְׁמָע נְהִי בְּכִי תַמְרוּרִים
רָחֵל מְבַכָּה עַל־בָּנֶיהָ מֵאֲנָה לְהִנָּחֵם עַל־בָּנֶיהָ כִּי אֵינֶנּוּ׃
15 כֹּה־אָמַר יְהוָה מִנְעִי קוֹלֵךְ מִבֶּכִי וְעֵינַיִךְ מִדִּמְעָה כִּי

V. 11. ורננו, ג׳ רוו״ה וקבריו כלי דגש — במרום, ע׳ הערתנו

Il n'y aurait là tout au plus, selon nous, qu'une allusion poétique, outre que le droit d'aînesse donné à Éphraïm est loin d'être absolu.

(1) Nous suivons Heidenheim, qui joint ce verset au suivant. On pourrait aussi rendre כי par *que*, complément de אמרו, en considérant ce verset comme la fin du discours précédent.

(2) Heidenheim et ses reproducteurs *jurés* donnent deux métheg à במרום; la plupart des éditions n'en mettent aucun. Nous croyons devoir conserver le second, qu'exige la saine prosodie, et nous omettons le premier, qui n'est qu'un *ga'yâ* ou faux métheg.

(3) Le verbe נהר, qu'on a déjà vu hapht. VII, 5, a deux acceptions distinctes, quoique peut-être identiques au fond : l'une qui se rattache à l'hébreu נָהָר : *affluer*, ruisseler comme un cours d'eau ; l'autre qui se rattache à l'araméen ou plutôt au sémitique נהרא, נורא (héb. נר) : *briller*, être radieux, acception incontestable dans ladite haphtârah et Ps. XXXIV, 6. On peut donc traduire ici *ad libitum* : « ils accourront », ou « ils soutiront à... » Notre version combine les deux sens. — La variation des compléments tient peut-être à cette dualité d'acceptions, אל convenant mieux à la première, על à la seconde. Toutefois, על דגן וג׳ est peut-être (abstraction faite de l'accentuation) le complément de ורננו : « Ils jubileront, dis-je, au sujet du blé etc. »

(4) Nous ne voyons pas pourquoi il ne serait question que des jeunes ; בני paraît avoir ici le sens poétique d'*enfants*, pour *individus*. En tout cas, בקר ne peut signifier « les jeunes brebis », et il était réservé à un traducteur célèbre de faire cette découverte... ainsi que mainte autre du même genre.

qu'il veille sur lui comme le pasteur sur son troupeau. 10. Quand [1] l'Éternel aura délivré Jacob ; quand il l'aura sauvé de la main de plus fort que lui, 11. Ils visiteront, avec des cris de joie, les hauteurs [2] de Sion, viendront en foule jouir [3] des biens de l'Éternel, — du blé, et du vin et de l'huile, des produits [4] du menu et du gros bétail ; et leur âme, semblable à un jardin bien arrosé, sera désormais exempte de soucis [5]. 12. Alors la jeune fille dansera joyeuse, adolescents et vieillards *se réjouiront* ensemble ; je convertirai leur deuil en allégresse et en consolation [6], et je ferai succéder la joie à leur tristesse. 13. Je rassasierai *mes* prêtres de grasses victimes [7], et mon peuple sera comblé de mes biens, dit l'Éternel... 14. Ainsi parle le Seigneur : — Une voix retentit dans Râmah, voix plaintive, pleur amer ! C'est Rachel qui pleure ses enfants [8], qui ne veut pas se consoler de ses fils perdus [9]. * 15. Or, le Seigneur *lui* dit : — Que ta voix cesse de gémir, et tes yeux

(5) Un jardin bien arrosé, « étant toujours pourvu d'eau » (haph. *E*, 19), n'a pour ainsi dire jamais de soucis. — רוה, *irriguus*, naturellement humide ou fréquemment humecté, soit par l'arrosement, soit par les irrigations.

(6) « Et je les consolerai. » Nous suivons l'accent tonique, dont presque tout le monde s'écarte sans nécessité.

(7) Preuve — entre plusieurs autres — que Jérémie n'est pas si ennemi des sacrifices qu'on a bien voulu le dire, sur la foi d'une phrase mal comprise. *V.* Lévit. p. 405, n. 5.

(8) Probablement Joseph et Benjamin, c.-à-d. par extension toutes les tribus d'Israël, les Judaïtes comme les dix tribus schismatiques. On sait qu'il y avait plusieurs Râmah ; on n'est pas bien fixé sur celle que le prophète a en vue, et quelques-uns même, comme Jonathan et la Vulgate (qui contredit l'Évangile, Matth. II, 18), prennent רמה pour un nom appellatif : *la hauteur*. Lire particulièrement Qimchi *h. l.* et Nachmanide sur Gen. XXXV, 16. — Cette mélancolique évocation de l'ombre de Rachel est justement célèbre ; c'est à coup sûr, avec la belle réponse qui la suit, un des morceaux les plus touchants et à la fois les plus originaux de l'Écriture. Quant au nom même de Rachel et aux autres semblables, *V.* notre Genèse, p. 223, n. 8, et les curieux rapprochements de Parchôn dans son Lexique, v° רבק. — בכה, au piêl, ne se retrouve que Éz. VIII, 14, mais avec une autre nuance et un complément direct.

(9) Exilés. Litt. car *il* n'est plus ; ce singulier signifie *pas un*.

יֵשׁ שָׂכָר לִפְעֻלָּתֵךְ נְאֻם־יְהוָה וְשָׁבוּ מֵאֶרֶץ אוֹיֵב׃ 16 וְיֵשׁ־
תִּקְוָה לְאַחֲרִיתֵךְ נְאֻם־יְהוָה וְשָׁבוּ בָנִים לִגְבוּלָם׃
17 שָׁמוֹעַ שָׁמַעְתִּי אֶפְרַיִם מִתְנוֹדֵד יִסַּרְתַּנִי וָאִוָּסֵר כְּעֵגֶל
לֹא לָמֻד הֲשִׁיבֵנִי וְאָשׁוּבָה כִּי אַתָּה יְהוָה אֱלֹהָי׃ 18 כִּי־
אַחֲרֵי שוּבִי נִחַמְתִּי וְאַחֲרֵי הִוָּדְעִי סָפַקְתִּי עַל־יָרֵךְ בֹּשְׁתִּי
וְגַם־נִכְלַמְתִּי כִּי נָשָׂאתִי חֶרְפַּת נְעוּרָי׃ 19 הֲבֵן יַקִּיר
לִי אֶפְרַיִם אִם יֶלֶד שַׁעֲשֻׁעִים כִּי־מִדֵּי דַבְּרִי בּוֹ זָכֹר
אֶזְכְּרֶנּוּ עוֹד עַל־כֵּן הָמָה מֵעַי לוֹ רַחֵם אֲרַחֲמֶנּוּ נְאֻם־יְהוָה׃

הפטרת שחרית של יום כפור

(יציר נ"ז י"ד עד סוף נ"ח)

1 וְאָמַר סְלוּ־סְלוּ פַּנּוּ־דָרֶךְ הָרִימוּ מִכְשׁוֹל מִדֶּרֶךְ

V. 17. השיבני, ס"ק ק"י, ע' הערת רוו"ל.

(¹) Ce passage fait bien ressortir la différence qui existe, selon nous, entre בכי, propr. le pleur (*fletus*), et דמעה, la larme (*lacryma*) : le premier est une voix, le gémissement, et ne frappe que l'oreille; la seconde est une humeur, le produit de la glande lacrymale, et ne frappe que la vue. Si donc Ch. Nodier a pu, avec quelque apparence, critiquer l'expression de « larmes amères », celle de « pleurer amèrement » ne mérite pas le même reproche ou la même chicane.

(²) Litt. ta production, c.-à-d. tes enfants. (*Heidenh.*, cf. Raschi *ad* Dan. xi, 4.) Ainsi s'expliquent parfaitement et le pluriel ושבו (פעלה étant collectif), et le parallélisme de ce verset avec le suivant. D'autre part, les idées de *récompense* et de *compensation* sont très-voisines, en hébreu comme en français ; la dernière nous a semblé la plus logique dans la circonstance, ce qui justifie complétement notre version.

(³) Pleurer ses fautes et me supplier en ces termes. Pour מתנודד, propr. *se plaignant*, *V.* p. 466, n. 2.

(⁴) Cette version de J. Lœwe est la plus raisonnable, non toutefois la plus grammaticale. L'expression hébraïque, un peu louche et qui se retrouve Lam. v, 21, semble dire : « Ramène-moi (dans mon pays), et alors je reviendrai (à toi) » ; ou encore, comme traduit Luther, « Convertis-moi et je serai bien converti. » Mais le premier système pose des conditions à Dieu, chose inconvenante et absurde ; le second fait dépendre notre pénitence de sa volonté ou de son initiative, erreur dogmatique et philosophique. Heidenheim : « Ramène-moi (à Jérusalem), pour que je revienne (à ton culte) », que je puisse te servir comme par le passé. C'est correct, mais lourd ; cela suppose trop d'ellipses, et Heidenheim lui-même, dans sa version, n'a pas suivi son commentaire.

de pleurer [4] ; car un dédommagement est réservé à ta progéniture [5], dit l'Éternel, ils reviendront du pays de l'ennemi ! * 16. Oui, il y a un avenir pour ta postérité dernière, dit l'Éternel, et *les* enfants rentreront dans leur domaine... * 17. J'ai entendu, j'ai entendu Éphraïm se désoler [5] : « Tu m'as corrigé comme un bouvillon indompté, » j'ai accepté la correction ; accueille-moi de nouveau, je » reviens *à toi* [6] ; toi *seul*, Éternel, seras mon Dieu ! » * 18. Oui, rentré en moi-même, je me suis repenti ; » éclairé sur mes fautes, je me suis frappé la poitrine [5]. » Je reconnais avec honte et confusion, que j'expie l'op- » probre de mes jeunes années [6]... » * 19. Éphraïm n'est-il pas pour moi un fils chéri [7], un enfant choyé, — puisque, plus j'en parle, plus je veux me souvenir de lui [8] ? Oh ! oui, mes entrailles se sont émues en sa faveur, je veux le prendre en pitié, dit l'Éternel !

---

* E. Haphtarah du matin de Yôm-Kippour. *

Isaïe, LVII, 14 s. — LVIII.

... 1. Et il dira [9] : — Nivelez, nivelez ! déblayez la route ! débarrassez de ses écueils la voie de mon peuple !

(5) Ceci n'est qu'un équivalent; le texte dit « la hanche » ou « la cuisse ». C'est la pantomime du désespoir chez les Orientaux (cf. Éz. XXI, 17 ; Xénophon, *Cyrop.* VII, 3), et on la retrouve même dans Homère, Cicéron et Ovide.

(6) Éphraïm, c.-à-d. le royaume d'Israël (4, n. 8), avait été, dès sa « jeunesse », en d'autres termes depuis sa fondation, adonné à l'idolâtrie (ou tout au moins à une quasi-idolâtrie, si l'on veut bien admettre les atténuations, quelque peu complaisantes, de l'auteur du *Khozari*, IV, 14).

(7) Sur le sens parfois négatif de la particule הֲ (כמ״ת, תמיהה, קיימת), *V.* la note Gen. XXX, 2, et Noldius *h. v.* n° 2. On peut cependant lui conserver sa signification habituelle, en traduisant : « Éphraïm est-il réellement pour moi un fils *aimant*, ou n'est-ce qu'un enfant gâté ? » Son repentir est-il sincère ou du moins définitif, « pour que, dès que je m'occupe de lui, ce soit pour *m'en souvenir* de nouveau », c.-à-d. pour lui rendre ma faveur ? On distinguerait ainsi יקיר de יקר, en ce que celui-ci (forme qal) signifierait *cher*, et celui-là (forme pîel) *chérissant*, affectueux. Au reste, et dans toutes les hypothèses, il est entendu que l'interrogation attribuée à Dieu est une pure façon de parler, à laquelle s'applique le principe de tout anthropomorphisme : דברה תורה כלשון בני אדם.

(8) Lui faire du bien ; synonyme de פקד, et parallèle à רחם ארחמנו.

(9) *Il* = Dieu ; selon d'autres, le prophète d'alors, ou le croyant dont il

עָפִי: 2 כִּי כֹה אָמַר רָם וְנִשָּׂא שֹׁכֵן עַד וָקָדוֹשׁ שְׁמוֹ מָרוֹם
וָקָדוֹשׁ אֶשְׁכּוֹן וְאֶת־דַּכָּא וּשְׁפַל־רוּחַ לְהַחֲיוֹת רוּחַ
שְׁפָלִים וּלְהַחֲיוֹת לֵב נִדְכָּאִים: 3 כִּי לֹא לְעוֹלָם אָרִיב
וְלֹא לָנֶצַח אֶקְצוֹף כִּי־רוּחַ מִלְּפָנַי יַעֲטוֹף וּנְשָׁמוֹת אֲנִי
עָשִׂיתִי: 4 בַּעֲוֹן בִּצְעוֹ קָצַפְתִּי וָאַכֵּהוּ הִסְתַּר וָאֶקְצֹף וַיֵּלֶךְ
שׁוֹבֵב בְּדֶרֶךְ לִבּוֹ: 5 דְּרָכָיו רָאִיתִי וְאֶרְפָּאֵהוּ וְאַנְחֵהוּ
וְאָשַׁלֵּם נִחֻמִים לוֹ וְלַאֲבֵלָיו: 6 בּוֹרֵא נִוב שְׂפָתָיִם שָׁלוֹם

V. 5. נחמים, נ״א נחומים ובלי מתג (?) — V. 6. ניב ק׳

a été question au v. 13. Cette phrase offre de l'analogie avec les vv. 3 de la hapht. II, et 12 de la hapht. VIII; seulement, dans ces dernières, haphtarôth de *consolation*, il s'agissait de la voie triomphale de Dieu, tandis que la présente, haphtârah de *pénitence*, s'occupe de la voie morale du peuple et de sa conduite, qui doit être purifiée. C'est là, du moins, la pensée probable des liturgistes et aussi l'exégèse de Raschi, exégèse plus édifiante que grammaticale.

(1) Luzzatto construit : שמו שכן עד וקדוש, « dont le nom est : Celui qui réside en lieu sublime et saint. » Ainsi, עד, qui s'applique partout à la durée, s'étendrait ici à l'espace et répondrait à *l'immensité*. C'est contredire sans nécessité et l'accent tonique et l'usage de la langue. D'ailleurs, si la version commune paraît moins logique, elle est certainement plus grandiose. — On remarquera l'*athnach*, qui serait mieux placé à שמו. Les prosodistes ont voulu sans doute équilibrer les hémistiches.

(2) Litt. j'habite un lieu élevé et saint. Construction remarquable, מרום étant substantif et קדוש adjectif. Mais ce qui est surtout intéressant, c'est l'antithèse de ce Dieu si *grand* qui se plaît avec les *petits*, antithèse, comme on voit, que l'Évangile n'a pas inventée. « Partout, dit le Talmud (*Meghill.* 31 *a*), où la Bible montre la grandeur de Dieu, elle le montre aussi sympathique aux humbles. Cela est écrit dans la Loi (Deut. x, 17-18), dans les Prophètes (*h. l.*) et dans les Hagiographes (Ps. xxviii, 5-6). »

(3) « Car c'est de par moi qu'un souffle enveloppe » le corps, ou plus rigoureusement « s'enveloppe » dans le corps, celui-ci servant en effet de vêtement à l'âme. Cette version, dont l'idée première appartient à Qimchi, est seule conforme au parallélisme; car on ne peut donner un autre sens aux mots suivants, où אני est visiblement employé avec intention.

(4) « Contre le crime (dû) à son intérêt, à sa cupidité, je m'irrite et je le frappe » (le רוח sus-mentionné, ou syllepticquement *l'homme*). Nous croyons que la tirade des vv. 4-8 n'est qu'un parallèle entre la perversité réfléchie, volontaire, et les égarements dus aux passions ou à la faiblesse. Sévère dans le premier cas (où, du reste, il y a rarement repentir), Dieu est indulgent pour le second; il punit en quelque sorte à regret, il s'em-

* 2. Car ainsi parle le *Dieu* très-haut et suprême, Celui qui habite l'éternité et qui a nom le Saint (1) : — Sublime et saint est mon trône (2) ! mais *il est* aussi dans les cœurs contrits et humbles, pour vivifier l'esprit des humbles, pour ranimer le cœur des affligés. 3. Non, je ne suis pas toujours hostile ; non, ma colère n'est pas éternelle ! Car il émane de moi, ce souffle qui anime *l'homme* (3), et les âmes c'est moi qui les ai faites ! 4. Criminel par calcul, ma colère sévit contre lui (4), j'étouffe *ma pitié* et n'écoute que mon indignation ; mais s'il cède, égaré, à l'entraînement de son cœur, 5. Moi qui connais ses voies, je le guéris, je le dirige (5), et je dispense la consolation à lui et à ceux qui le plaignent (6). 6. La parole *de pénitence* crée le salut (7),

presse d'accueillir la pénitence et même il la facilite, selon le mot du Talmud : נח לעבר מסיעין אותו. — הסתר, suppl. פני, « dérober ma face », locution très-usitée dans l'Écriture et qu'on a vue plusieurs fois dans ce volume. Remarquez aussi les futurs simples de ce verset et du suivant, qu'on serait tenté de remplacer par des futurs convertis ; mais nous nous sommes expliqué sur ce point, hapht. VIII, 17 (p. 488, n. 5).

(4) Appréciant ses dispositions réelles, je le seconde dans la voie de la pénitence. Ceci, bien entendu, sans préjudice de la liberté morale. Dieu aide à qui veut bien faire ; mais il faut d'abord qu'on *veuille*.

(5) « A ses affligés », à ceux qu'affligeait sa conduite ou son malheur. Sur la foi de ce seul mot, אבלין, qui s'applique d'ordinaire aux personnes en deuil, Albo imagine qu'il s'agit d'une personne *morte en état de pénitence* ; puis, cela posé, il torture tout le passage pour en faire sortir le thème de l'immortalité de l'âme, et met ainsi, comme il lui arrive souvent, une exégèse détestable au service d'une pensée excellente. *V.* ses *Iqqarim*, liv. IV, ch. 38 et 40. — נחמים (non נחמים, comme écrivent beaucoup d'éditions) peut signifier aussi *miséricorde, pitié* (c.-à-d. pardon), comme Os. 11, 8 ; peut-être est-il substitué à רחמים. Heidenheim traduit : « je récompense sa pénitence. »

(7) Construisez : ניב שפתים בורא שלום. Cette construction si naturelle, et dont nous ne sachions pas qu'on se soit encore avisé, simplifie d'emblée un des versets les plus difficiles de l'Écriture. ניב שפתים, le produit *ou* le tribut des lèvres, rappelle l'expression d'Osée (XIV, 3, *sup.* p. 496, v. 2) et paraît s'être appliqué proverbialement à la prière, surtout à celle de pénitence. On en retrouve des traces dans notre liturgie, voire dans le Nouveau-Testament (*Ép. aux Hébr.* XIII, 15). — La version proposée n'a contre elle que l'accent tonique ; péché véniel en pareil cas, et dont mainte autre n'est pas exempte. Ainsi Luzzatto joint שלום שלום à ce qui précède, et le scrupuleux Heidenheim traduit : des Schöpfers Lippen entfliehen Friede, ce qui est assurément fort poétique, mais ce qui offense à la fois la prosodie et la grammaire.

שָׁלוֹם לָרָחוֹק וְלַקָּרוֹב אָמַר יְהוָה וּרְפָאתִיו׃ 7 וְהָרְשָׁעִים
כַּיָּם נִגְרָשׁ כִּי הַשֹּׁקֵט לֹא יוּכָל וַיִּגְרְשׁוּ מֵימָיו רֶפֶשׁ
וָטִיט׃ 8 אֵין שָׁלוֹם אָמַר אֱלֹהַי לָרְשָׁעִים׃ = 9 קְרָא בְגָרוֹן
אַל־תַּחְשֹׂךְ כַּשּׁוֹפָר הָרֵם קוֹלֶךָ וְהַגֵּד לְעַמִּי פִּשְׁעָם וּלְבֵית
יַעֲקֹב חַטֹּאתָם׃ 10 וְאוֹתִי יוֹם ׀ יוֹם יִדְרֹשׁוּן וְדַעַת דְּרָכַי
יֶחְפָּצוּן כְּגוֹי אֲשֶׁר־צְדָקָה עָשָׂה וּמִשְׁפַּט אֱלֹהָיו לֹא עָזָב
יִשְׁאָלוּנִי מִשְׁפְּטֵי־צֶדֶק קִרְבַת אֱלֹהִים יֶחְפָּצוּן׃ 11 לָמָּה
צַמְנוּ וְלֹא רָאִיתָ עִנִּינוּ נַפְשֵׁנוּ וְלֹא תֵדָע הֵן בְּיוֹם צֹמְכֶם
תִּמְצְאוּ־חֵפֶץ וְכָל־עַצְּבֵיכֶם תִּנְגֹּשׂוּ׃ 12 הֵן לְרִיב וּמַצָּה
תָּצוּמוּ וּלְהַכּוֹת בְּאֶגְרֹף רֶשַׁע לֹא־תָצוּמוּ כַּיּוֹם לְהַשְׁמִיעַ

V. 10. כ״מ יום יום והלי פסיק, וכ״ל נכון — V. 12. ולהכת, פ״מ ולהכות

(1) Celui qui s'était *éloigné* de Dieu ou de la vertu, et qui s'en *rapproche* par la pénitence, obtient le salut comme celui qui était resté *proche*, c.-à-d. pur, et souvent même il a plus de mérite. *V.* Talm. *Synhéd.* 99 *a* sur ce verset, et notre *Guide du croyant*, pp. 237, 238.

(2) כַּיָּם, article euphonique. La syntaxe exigerait כְּיָם ou הנגרש. — Cette belle comparaison est d'autant plus juste que, d'après plusieurs hébraïsants, le sens radical de רשע serait précisément celui de l'inquiétude, de l'agitation morale : *V.* le commentaire de Heidenheim et le dictionnaire de Gesenius.

(3) Terme ambigu. Le pécheur endurci et systématique, qui ferme son cœur à la pénitence, ne possède ni la *paix* de l'âme en ce monde, ni le *salut* dans l'autre. Nous avons conservé ce double sens, qui n'existe point dans l'imitation, si connue, de Racine :

Nulle paix pour l'impie : il la cherche, elle fuit...

— Ici encore, l'accentuation du texte est peu naturelle ; les prosodistes paraissent expliquer : « Point de paix (pour vous), a dit mon Dieu aux méchants. » De même Is. XLVIII, 22.

(4) Paroles de Dieu au prophète. Tout à l'heure il s'adressera directement au peuple, et cela jusqu'à la fin du chapitre. — אל תחשך, « n'épargne point » l'*appel* en question, ou *ta voix*, mentionnée ci-après ; car חשך est d'ordinaire transitif.

(5) Mes volontés ; ironie, comme l'indique le contexte. Il en est de même du second יחפצון : « ils souhaitent », c.-à-d. ils affectent de souhaiter. *V.* cependant *inf.* n. 7.

(6) Des prédictions favorables par l'entremise des prophètes, ou des décisions légales par celle des docteurs. Il ne s'agit pas ici de l'intermé-

le mieux pour qui s'est éloigné comme pour le plus proche (1), — dit l'Éternel ; — je le sauverai ! 7. Mais les pervers sont comme une mer (2) houleuse, qui ne peut s'apaiser, et dont les eaux bouillonnent de limon et de fange. 8. Point de paix (3) pour les pervers ! mon Dieu l'a dit.

9. Crie à plein gosier (4), ne te ménage point ! comme le cor fais retentir ta voix ! et expose à mon peuple son iniquité, à la maison de Jacob ses péchés. 10. Jour par jour ils s'adressent à moi, avides qu'ils sont de connaître mes voies (5) ; comme un peuple adonné à la vertu, qui n'aurait jamais trahi la loi de son Dieu, ils me demandent des oracles de justice (6), ils sollicitent la présence du Seigneur (7)... 11. « Quoi ! nous jeûnons, et tu ne le vois » pas ! nous mortifions notre personne, et tu n'en tiens pas » compte ! » — En effet, vous trouvez plaisir à votre jour d'abstinence, où vous étouffez tous vos remords (8). 12. Certes, vous ne jeûnez que pour quereller et débattre, et pour frapper d'un poing brutal ; vous ne jeûnez point comme

diaire des prêtres, des oracles du pectoral, etc., car les fonctions sacerdotales avaient cessé à l'époque de l'exil ; or, c'est évidemment cette époque que le prophète a en vue, comme nous le dirons ci-après.

(7) « La proximité de Dieu » peut signifier ou qu'il se rapproche de nous par ses faveurs, ou que nous nous rapprochons de lui par notre piété. La plupart des interprètes sont pour ce dernier sens, ce qui implique dans יחפצון un désir simulé, hypocrite ; mais le premier nous semble commandé par le contexte, notamment par l'hémistiche qu'on va lire et par les vv. 16 et 17. A ce point de vue, que nous avons adopté, le « désir » des Israélites peut être parfaitement sincère.

(8) Quand vous avez pratiqué les cérémonies matérielles du jeûne (et autres semblables), vous vous croyez en règle avec votre conscience, vous pensez avoir fait taire vos remords, et forts de cette commode assurance vous recommencez sans scrupule à pécher (v. 12) ; mais Dieu ne l'entend pas ainsi. — Cette ingénieuse exégèse est de Heidenheim, qui en motive fort bien les deux parties, et qui aurait pu ajouter, pour la première, cet autre argument : que חפץ, vague par lui-même, ne peut désigner l'*intérêt personnel* (version commune) s'il n'est suivi de l'affixe, comme *inf.* 21. Toutefois, la seconde partie semble moins naturelle, et elle force un peu le sens de תנגשון. D'autre part, la version commune ne sait que faire de כל, véritable cheville. Mais ce mot s'expliquera fort bien si l'on considère que צום signifie un jeûne *public*, où l'on prie *ensemble* (p. 501, note 4) : dans ces assemblées solennelles, où tout le monde est réuni, les créanciers avides ne voient qu'une occasion de pressurer du même coup *tous* leurs débiteurs, ou mieux (*Luzz.*) d'exiger toutes leurs créances. En effet, עצבים ne se dit bien que des choses ; cf. Prov. v, 10.

פְּטוּרִים קוֹלְכֶם: 43 הֲקוֹת יִהְיֶה צוֹם אֶבְחָרֵהוּ יוֹם עַנּוֹת
אָדָם נַפְשׁוֹ הֲלָכֹף כְּאֲגֻמֹּן רֹאשׁוֹ וְשַׂק וָאֵפֶר יַצִּיעַ הֲלְזֶה
תִּקְרָא־צוֹם וְיוֹם רָצוֹן לַיהוָה: 44 הֲלוֹא זֶה צוֹם אֶבְחָרֵהוּ
פַּתֵּחַ חַרְצֻבּוֹת רֶשַׁע הַתֵּר אֲגֻדּוֹת מוֹטָה וְשַׁלַּח רְצוּצִים
חָפְשִׁים וְכָל־מוֹטָה תְּנַתֵּקוּ: 45 הֲלוֹא פָרֹס לָרָעֵב לַחְמֶךָ
וַעֲנִיִּים מְרוּדִים תָּבִיא בָּיִת כִּי־תִרְאֶה עָרֹם וְכִסִּיתוֹ
וּמִבְּשָׂרְךָ לֹא תִתְעַלָּם: 46 אָז יִבָּקַע כַּשַּׁחַר אוֹרֶךָ וַאֲרֻכָתְךָ
מְהֵרָה תִצְמָח וְהָלַךְ לְפָנֶיךָ צִדְקֶךָ כְּבוֹד יְהוָה יַאַסְפֶךָ:
47 אָז תִּקְרָא וַיהוָה יַעֲנֶה תְּשַׁוֵּעַ וְיֹאמַר הִנֵּנִי אִם־תָּסִיר

(1) Nous suivons ici (sauf pour כיום) la majorité des interprètes; mais il serait peut-être plus plausible d'attribuer aux תצומו un sens impératif et de traduire : « Jeûnez (abstenez-vous) de procès et de rixes, etc.; ne jeûnez pas, comme vous le faites, en poussant au ciel de vaines clameurs », ce dernier mot s'appliquant ou à la prière, ou aux débats entre créanciers et débiteurs. Les ל du premier hémistiche signifieraient *eu égard à*.

(2) Peut s'interpréter au propre (comme dans l'hémistiche suivant) ou au figuré. Au propre : affranchir vos débiteurs ou ceux d'autrui, victimes d'une cupidité tyrannique (רשע), les premiers en abandonnant la créance, les seconds en désintéressant le créancier. Au figuré : vous affranchir vous-mêmes du joug de la passion, de l'intérêt ou du vice. Relativement au sens propre, nous ferons remarquer que si les Hébreux ne connaissaient pas la prison pour dettes, ils avaient, comme les Romains, l'*esclavage* pour dettes (*aut in ære aut in cute*, cf. Lév. p. 342, n. 4), limité toutefois par l'échéance du Jubilé, et mitigé par les dispositions paternelles du droit mosaïco-talmudique.

(3) פרס ou פרש (Lam. IV, 4), d'où peut-être le latin *pars*, répond au talmudique כנע, et signifie propr. partager, tailler une part ou les parts, distribuer. Appliqué au pain, le terme consacré « rompre » est d'autant plus juste qu'autrefois le pain, même levé, se cuisait d'ordinaire en forme de galettes minces et assez dures, analogues au biscuit de mer.

(4) *Al.* errants, *al.* gémissants, etc. מרודים, participe passif qal de מרד, ou mieux pluriel de מרוד, qu'on retrouve Lam. I, 7 et III, 19 comme nom abstrait, mais avec une signification mal déterminée. — בית, *dans* ta *maison ;* peut-être aussi *dans* une *maison*, c.-à-d. que tu leur procures un établissement ou un asile.

(5) Ne s'applique pas seulement aux proches parents, comme on l'a dit, mais au *prochain* en général; cela résulte clairement du contexte. Cf. II Sam. V, 1, etc. — Cette dernière incise, qui complète et résume, selon

le vent un tel jour, — pour que votre voix soit entendue là-haut (1)! * 13. Est-ce là le jeûne que j'aime? est-ce là un jour où l'homme se mortifie lui-même? Courber sa tête comme un jonc, étaler le cilice et la cendre, voilà donc ce que tu appelles jeûne, et jour agréable au Seigneur? * 14. Non certes! le jeûne que j'aime, le voici : — briser les fers de l'iniquité (2), détacher les cordes de *son* joug; rendre la liberté à ceux qu'on opprime et faire tomber toutes les chaînes; 15. Rompre (3) ton pain pour l'affamé, et recueillir chez toi les malheureux qu'on persécute (4); vêtir celui que tu verras nu, ne point te dérober à ta propre chair (5)!... 16. C'est alors que ta lumière poindra (6) comme l'aube, et que ta guérison sera prompte à éclore; ta vertu sera ton avant-coureur, *et* la majesté du Seigneur te recueillera (7). 17. Appelle alors, et le Seigneur répondra; implore, et il dira : Me voici! — Mais d'abord éloigne de

nous, l'énumération, revient à ce qu'on appelle les devoirs envers le prochain. Il ne faut pas croire, toutefois, que le prophète s'en contente. Il veut aussi l'accomplissement des devoirs envers Dieu (*inf.* 21); et ce qu'il a blâmé tout à l'heure, ce n'est pas le jeûne en lui-même, obligation imposée par la loi divine (Lév. XVI, 29, 30, et Nomb. XXIX, 7), c'est le jeûne hypocrite d'où la pensée religieuse est absente. On se rappellera à ce sujet nos observations sur le chapitre Ier du même prophète (haph. I, v. 12, etc.), qui a une grande analogie avec celui-ci, et qui en diffère par un détail remarquable : il n'était question que de visites au temple, de sacrifices et d'offrandes, tandis qu'ici, soit comme reproche, soit comme conseil, il n'y est pas fait la moindre allusion. D'où nous concluons, non pas que c'est un « pseudo-Isaïe » qui parle à cette heure, mais qu'Isaïe apostrophe ici les générations de l'exil babylonien ou de la dispersion romaine, tandis que là il s'adressait à ses contemporains.

(6) Propr. sera fendue *ou* percée, c.-à-d. percera. Le verbe *poindre*, qui signifie originairement *piquer*, offre à peu près la même métaphore. De même *éclater*, le ῥαγήσεται des Septante.

(7) Tes bonnes œuvres prépareront ton bonheur, et ce bonheur consistera en ce que Dieu (כבוד ה' = ה') t'accueillera dans son sein, c.-à-d. te rendra sa protection. La suite fait voir qu'il s'agit autant du bonheur temporel que du salut éternel. Dans tous les cas, c'est à tort que la plupart expliquent : « La gloire de Dieu te fera cortége, fermera la marche, etc. » C'est confondre אָסַף avec אָסַף, et faire jouer à la Divinité un rôle assez étrange. Nous avons bien vu quelque chose de semblable haph. V, 24; mais il suffit d'un coup d'œil pour en apercevoir la différence.

מִתּוֹכְךָ תוֹקִיעַ שִׁלַּח אֶצְבַּע וְדִבֵּר־אָוֶן : 18 וְתָפֵק לָרָעָב
נַפְשֶׁךָ וְנֶפֶשׁ נַעֲנָה תַּשְׂבִּיעַ וָזָרַח בַּחֹשֶׁךְ אוֹרֶךָ וַאֲפֵלָתְךָ
כַּצָּהֳרָיִם : 19 וְנָחֲךָ יְהוָה תָּמִיד וְהִשְׂבִּיעַ בְּצַחֲצָחוֹת
נַפְשֶׁךָ וְעַצְמֹתֶיךָ יַחֲלִיץ וְהָיִיתָ כְּגַן רָוֶה וּכְמוֹצָא מַיִם
אֲשֶׁר לֹא־יְכַזְּבוּ מֵימָיו : 20 וּבָנוּ מִמְּךָ חָרְבוֹת עוֹלָם
מוֹסְדֵי דוֹר־וָדוֹר תְּקוֹמֵם וְקָרָא לְךָ גּוֹדֵר פֶּרֶץ מְשׁוֹבֵב
נְתִיבוֹת לָשֶׁבֶת : 21 אִם־תָּשִׁיב מִשַّבָּת רַגְלֶךָ עֲשׂוֹת
חֶפְצְךָ בְּיוֹם קָדְשִׁי וְקָרָאתָ לַשַّבָּת עֹנֶג לִקְדוֹשׁ יְהוָה
מְכֻבָּד וְכִבַּדְתּוֹ מֵעֲשׂוֹת דְּרָכֶיךָ מִמְּצוֹא חֶפְצְךָ וְדַבֵּר
דָּבָר : 22 אָז תִּתְעַנַּג עַל־יְהוָה וְהִרְכַּבְתִּיךָ עַל־בָּמֳתֵי
אָרֶץ וְהַאֲכַלְתִּיךָ נַחֲלַת יַעֲקֹב אָבִיךָ כִּי פִי יְהוָה דִּבֵּר :

V. 19. וכמוצא, ל״ל מלרע — V. 20. מוסדי, ע׳ הערתנו

V. 21. חפצך הרלאזון, נ׳ רו״ה וקנריו חפציך (?) — V. 22. בָּמֳתֵי ק׳

(¹) « Lever *ou* avancer le doigt » ; geste explicable et expliqué de diverses manières, que résume notre version.

(²) « Au famélique » ; paraît avoir, au moins subsidiairement, un sens moral, ainsi que le membre suivant. Cf. Heidenh. — Remarquez la beauté de l'expression תפק נפשך, méconnue par la généralité des traducteurs, et lisez, sur תפק, la belle scolie de Luzzatto.

(³) Mesure pour mesure. Tu as rassasié, tu seras rassasié à ton tour. Cf. *inf.* note 9. — La plupart, d'après Jonathan, traduisent בצחצחות « (même) dans les déserts *ou* en temps de sécheresse. » Vu le contexte et l'omission de l'article, nous préférons la version de la Vulgate (cf. Jér. IV, 11 ; Is. XVIII, 4, et le מצומצם du Talmud), laquelle toutefois traduit mal ונחך par *requiem tibi dabit*, prenant le qal de נחה pour le hiph'il de נוח.

(⁴) כזב est propr. un verbe actif elliptique : « démentir, trahir, tromper » l'espérance. מוצא מים, selon Heidenheim, est un « terrain riche en sources », Quellgrund ; ce serait en effet plus conforme au parallélisme. Quant à גן רוה, *V. sup.* p. 543, n 5.

(⁵) Prédiction sublime, car, outre sa signification matérielle et locale, nous croyons y découvrir un sens spirituel et universel. Remarquez surtout que le texte ne dit pas « tu bâtiras », mais « on bâtira par toi », ou plus rigoureusement *de toi*, c.-à-d. que le judaïsme doit fournir les éléments de la régénération future. L'hémistiche suivant, bien médité, nous semble confirmer avec évidence et cette version et ce commentaire.

(⁶) Cette belle explication est due à Hitzig. — Le חפצך qui suit est défectif dans toutes les bonnes éditions. Le *yod* ajouté par Heidenheim

chez toi l'oppression, le geste violent [1] et la parole inique; 18. Prodigue ton âme à qui a besoin [2], et l'âme abattue réconforte-la... Alors, au milieu des ténèbres surgira ta lumière, et ton obscurité *deviendra* comme le plein midi. 19. L'Éternel te guidera constamment; il rassasiera de voluptés ton âme [3], il fortifiera tes membres; et tu seras comme un jardin plein de sève, comme une source dont les eaux ne tarissent point [4]. 20. On restaurera, grâce à toi, les ruines antiques, fondations que tu rétabliras pour les siècles [5]; et tu seras proclamé le Réparateur des brèches, le Restaurateur des routes désormais populeuses. 21. Si tu cesses de fouler aux pieds le sabbat [6], de vaquer à tes affaires en ce jour qui m'est consacré; si tu appelles le sabbat un DÉLICE, digne d'être honoré par le saint du Seigneur [7], et si tu l'honores *en effet* en renonçant à suivre tes voies [8], à pourchasser ton intérêt, à t'en entretenir, 22. Alors tu te délecteras [9] dans le Seigneur, et je te ferai monter sur les hauteurs de la terre, et jouir de l'héritage [10] de ton aïeul Jacob... C'est la bouche du Seigneur qui l'a dit.

et ses copistes nous paraît être une faute d'impression, de même que l'omission du méthèg dans מוסרי.

(7) Israël, le peuple de Dieu, doit chômer le sabbat, la fête de Dieu. C'est logique, et cela explique d'une part pourquoi le prophète semble perdre de vue le « Jeûne » dont il était question d'abord, et d'autre part pourquoi nos traditions attribuent une telle efficacité *messianique* à l'observance du sabbat, ce signe caractéristique du judaïsme. *V.* haph. IX, 10 et note. — Les « délices » sabbatiques, qui paraissent s'appliquer surtout à la jouissance morale, à la délectation intérieure, sont prises par le Talmud (*Schabb.* f. 118) et par les casuistes dans le sens de la vie matérielle, dont on doit augmenter le confort dans la limite de ses moyens. — לקדוש ה' מכבד a été diversement compris. La version la plus singulière, nous devrions dire la plus plaisante, est celle de Luther : so wird es ein lustiger Sabbath heißen, den Herrn zu heiligen und zu preisen; la plus plausible, celle de Qimchi, adoptée par Ostervald et Luzzatto... Mais nous avons la faiblesse de lui préférer la nôtre.

(8) Tes allures ordinaires, ou tes affaires privées. מעשות, *de faire*, c.-à-d. en ne faisant pas. Le מ peut aussi avoir le sens comparatif : « Si tu l'honores *plus* que le soin de tes affaires, que la poursuite de ton intérêt etc. » — La gradation de tout ce second hémistiche (וקראת כו') est parfaite, et facile à suivre dans notre version.

(9) Encore mesure pour mesure : le ענג du v. 21 a pour pendant et récompense le תתענג du v. 22. — על ה', propr. *à cause* de l'Éternel, c.-à-d. du bien qu'il te fera.

(10) « Manger l'héritage » promis à Jacob, c.-à-d. savourer les produits

(ספר יונה)

1 וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֶל־יוֹנָה בֶן־אֲמִתַּי לֵאמֹר: 2 קוּם לֵךְ
אֶל־נִינְוֵה הָעִיר הַגְּדוֹלָה וּקְרָא אֵלֶיהָ כִּי־עָלְתָה רָעָתָם
לְפָנָי: 3 וַיָּקָם יוֹנָה לִבְרֹחַ תַּרְשִׁישָׁה מִלִּפְנֵי יְהוָה וַיֵּרֶד
יָפוֹ וַיִּמְצָא אֳנִיָּה הֹלֶכֶת תַּרְשִׁישׁ וַיִּתֵּן שְׂכָרָהּ וַיֵּרֶד בָּהּ
לָבוֹא עִמָּהֶם תַּרְשִׁישָׁה מִלִּפְנֵי יְהוָה: 4 וַיהוָה הִטִּיל רוּחַ
גְּדוֹלָה אֶל־הַיָּם וַיְהִי סַעַר־גָּדוֹל בַּיָּם וְהָאֳנִיָּה חִשְּׁבָה
לְהִשָּׁבֵר: 5 וַיִּירְאוּ הַמַּלָּחִים וַיִּזְעֲקוּ אִישׁ אֶל־אֱלֹהָיו

V. 2. קום, כ"ל קום

et tous les avantages de la Terre sainte, cette fois sans interruption et à perpétuité.

(*) La conversion d'un peuple païen à la vertu et peut-être au monothéisme, conversion si propre à impressionner le peuple de Dieu et à l'amener à résipiscence, fait le fond du livre de Jonas et a, sans aucun doute, motivé le choix de cette haphtârah. Quant au récit en lui-même, on sait que les rationalistes, depuis Porphyre jusqu'à Munk, le considèrent généralement comme une fiction, comme une parabole morale, analogue à celle de Job. Ils allèguent les bizarreries, les invraisemblances physiques, historiques et autres, dont abonde ce petit épisode. *Voir* surtout la discussion d'Eichhorn (Einleitung ins A. T., III, § 573 s.), remarquable du reste par sa modération et son impartialité. Sans vouloir entrer dans un examen approfondi, nous dirons que nous tenons l'histoire de Jonas pour vraie, au moins dans ses éléments essentiels, 1° parce que le Talmud la juge telle, quoiqu'il hésite sur celle de Job; 2° parce que *Jonas ben Amitthai* est un personnage réel et historique, un prophète vénéré (II Rois, XIV, 25), à qui il est improbable qu'on eût osé prêter de telles aventures, faire jouer un rôle si étrange et, en apparence, si peu digne d'un « serviteur de Dieu »; 3° enfin à cause de son invraisemblance même. Un romancier eût certainement mieux imaginé, et c'est le cas de dire : *Credo, quia absurdum.* Au reste, ces prétendues étrangetés ont été singulièrement exagérées; et d'autre part nous possédons aujourd'hui trop peu de données sur l'homme et sur son temps, pour avoir le droit de poser des conclusions absolues. Nous renvoyons, pour les détails, à quelques-unes des notes qui suivent; à l'introduction de Scholz, à celle de J. Lœwe (ברי יל) et aux scolies de Heidenheim dans son *Machazor*, bien que nous n'adoptions pas sans réserve toutes les idées de ces savants.

(1) Texte : Yônah. — D'après l'observation faite *sup.* page 525, note, nous croyons pouvoir conclure du mot initial ויהי que le présent opuscule n'est qu'un fragment d'une collection plus considérable, peut-être

* V. Haphtârah du soir de Yôm-Kippour.*

Jonas (*).

1. La parole du Seigneur s'adressa à Jonas [1] fils d'Amitthaï, en ces termes : 2. « Lève-toi, va à Ninive la grande ville [2] et prophétise contre elle; car leur iniquité [3] est arrivée jusqu'à moi. » 3. Jonas se leva, *mais* pour fuir à Tharsis et éviter la face du Seigneur [4]. Il se rendit à Joppé [5], où il trouva un vaisseau en partance pour Tharsis; il paya le passage et s'y embarqua pour aller avec eux [6] à Tharsis, loin de la présence du Seigneur [7]. 4. Or, l'Éternel suscita [8] un vent violent sur cette mer, et une grande tempête s'y éleva; le vaisseau pensa [9] se briser. 5. Les marins, épouvantés, invoquèrent chacun leur dieu, et, pour

une suite à d'autres prophéties ou relations sur Jonas, ce qui répondrait à une des objections soulevées par ce livre.

(2) *Voir* Genèse, p. 68, notes 4 et 6.

(3) L'iniquité de ses habitants, syllepse. Nous ignorons en quoi consistait cette iniquité. Au surplus, et sauf l'accentuation, l'on pourrait aussi traduire כי *que* (cf. Ibn-Ez.) et רעתם leur *malheur*, leur *ruine*. Elle est arrivée devant moi, c.-à-d. je l'ai résolue; cf. Gen. VI, 13, etc. C'est en effet ce que proclamera plus tard le prophète, *inf.* 31.

(4) C.-à-d. son inspiration, ses communications ultérieures, par le motif qu'il dira lui-même v. 39. L'inspiration prophétique, disent le Talmud et les théologiens, n'a lieu qu'en Terre sainte; opinion vraie sous certaines réserves, dont deux formulées par le *Khozarî* (II, 14, *init.*, et III, 65, *ib.*). Comme l'observe justement Ibn-Ezra, Jonas ne veut pas se cacher de Dieu, il ne peut ignorer que c'est impossible; il voudrait seulement cesser de le servir (comme prophète), et c'est en quoi מלפני diffère de מפני. — Sur « Tharsis », *V.* page 477, note 6. Cette ville paraît avoir été, pour les Israélites, le point extrême des voyages maritimes; ce qui implique, chez Jonas, à la fois le désir de s'éloigner le plus possible, et, jusqu'à un certain point, l'esprit de retour.

(5) Texte : YAPHÔ, port de mer sur la Méditerranée; auj. *Jaffa* (ar. *Yâfâ*), prononciation qui se rapproche davantage du nom primitif.

(6) Avec les passagers, syllepse. — Pour « s'embarquer », l'hébreu dit *descendre;* le latin et l'allemand, au contraire, disent *monter* (navem *conscendere*, ein Schiff besteigen). L'un et l'autre sont exacts, mais à des points de vue différents.

(7) Ces derniers mots ne pouvant se rapporter qu'à l'incise qui précède immédiatement, nous croyons que l'accent *rabhia* affecté à תרשיש est un disjonctif trop faible.

(8) Propr. jeta, lança. « נטל, dit le Biour, peut se confondre avec יטל, comme נצב avec יצב. » C'est lui-même qui fait confusion. הטיל vient de טול et ne peut venir de יטל, qui, du reste, n'exista jamais dans la langue.

(9) Cette métaphore ne se trouve qu'ici, et son analogie dans les deux

וַיָּטֵלוּ אֶת־הַכֵּלִים אֲשֶׁר־בָּאֳנִיָּה אֶל־הַיָּם לְהָקֵל מֵעֲלֵיהֶם
וְיוֹנָה יָרַד אֶל־יַרְכְּתֵי הַסְּפִינָה וַיִּשְׁכַּב וַיֵּרְדָּם: 6 וַיִּקְרַב
אֵלָיו רַב הַחֹבֵל וַיֹּאמֶר לוֹ מַה־לְּךָ נִרְדָּם קוּם קְרָא אֶל־
אֱלֹהֶיךָ אוּלַי יִתְעַשֵּׁת הָאֱלֹהִים לָנוּ וְלֹא נֹאבֵד: 7 וַיֹּאמְרוּ
אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ לְכוּ וְנַפִּילָה גּוֹרָלוֹת וְנֵדְעָה בְּשֶׁלְּמִי
הָרָעָה הַזֹּאת לָנוּ וַיַּפִּלוּ גּוֹרָלוֹת וַיִּפֹּל הַגּוֹרָל עַל־יוֹנָה:
8 וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו הַגִּידָה־נָּא לָנוּ בַּאֲשֶׁר לְמִי־הָרָעָה הַזֹּאת
לָנוּ מַה־מְּלַאכְתְּךָ וּמֵאַיִן תָּבוֹא מָה אַרְצֶךָ וְאֵי־מִזֶּה עַם
אָתָּה: 9 וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם עִבְרִי אָנֹכִי וְאֶת־יְהוָה אֱלֹהֵי
הַשָּׁמַיִם אֲנִי יָרֵא אֲשֶׁר־עָשָׂה אֶת־הַיָּם וְאֶת־הַיַּבָּשָׁה:
10 וַיִּירְאוּ הָאֲנָשִׁים יִרְאָה גְדוֹלָה וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו מַה־זֹּאת

V. 5. ויטלו, ס"ל ויטילו — V. 7. ויפלו, רו"ה יפ"עתי ויפילו (?)
V. 8. כ"ל ויאמרו אליו

langues est remarquable. Plusieurs n'y voient qu'une métonymie du contenant pour le contenu : le vaisseau, pour *ceux qu'il porte*. Toutefois, à cause de la forme pîêl du verbe, feu le grand-rabbin Lambert, dans son commentaire inédit, explique mot à mot : « Le vaisseau fit penser (à l'équipage) qu'il allait se briser. » Cette version, un peu forcée, avait déjà été donnée par Luther et reproduite dans la bible-Brentano.

(1) Le texte ne dit pas וַיֵּרֶד יונה, mais ויונה ירד, ce qui, comme on sait, indique ordinairement un plus-que-parfait. Ainsi, Jonas *s'était couché* et endormi avant la tempête, ce qui fait disparaître une des singularités de cette histoire, et ce qui nous dispense aussi de voir dans ce sommeil, avec Wessely et Lœwe, une sorte de torpeur et de prostration morale : hypothèse qui ne résiste pas à l'examen des textes. — ירכתים, la *cale* ou une des *soutes* du navire, ou simplement un *coin*. Quant à ספינה, sa substitution à אניה qu'on avait employé jusqu'ici porterait à croire qu'il désigne seulement un compartiment du vaisseau, bien que le Talmud et l'hébreu moderne, ainsi que l'arabe et le syriaque, le prennent simplement dans le sens du latin *navis* (ναῦς, *navi*), qui en dérive peut-être par inversion. *V.* Johlson et surtout Benzew, *Otsar ha-schoraschim*.

(2) Sera-t-il plus habile ou plus compatissant que les autres. יתעשת, comme והשב מחשבות II Sam. XIV, 14, cf. Ps. XL, 18. « Le fait, dit J. Lœwe, se passant près de la Palestine, peut-être ce païen s'imaginait que c'était au dieu de la Palestine à les sauver. » Le célèbre commentateur oublie qu'on ne connaissait encore, en ce moment, ni la patrie ni la religion de Jonas.

alléger le vaisseau, ils en jetèrent la cargaison à la mer. Pour Jonas, il était descendu [1] au fond du navire, s'y était couché et endormi. 6. Le commandant de l'équipage s'approcha de lui et lui dit : « Que fais-tu, dormeur? Debout! invoque ton dieu... Peut-être ce dieu-là s'ingéniera-t-il [2] en notre faveur, de sorte que nous ne périrons pas. » 7. Cependant *les matelots* se disaient l'un à l'autre : « Voyons, tirons au sort [3], afin de connaître celui qui nous attire ce malheur. » Ils firent ce tirage [4], et le sort tomba sur Jonas. 8. Ils lui dirent : « Or çà, apprends-nous — puisque c'est toi qui nous attires ce malheur [5] — quelle est ta profession et d'où tu viens; quel est ton pays, et à quel peuple tu appartiens? » 9. Il leur répondit : « Je suis Hébreu [6]; j'adore l'Éternel, Dieu du ciel, qui a créé la mer comme la terre ferme [7]... » 10. Ces hommes, saisis d'une grande terreur, lui dirent : « Qu'as-tu fait! »

(3) Soit que ce fût l'usage en pareil cas, soit à cause du caractère inusité de cette tempête. Ce dernier système est celui des *Pirqé R. Éliézer*, de Raschi, Ibn-Ezra, Qimchi, qui supposent — ajoutant un peu gratuitement ce miracle à tant d'autres — que le vaisseau de Jonas, seul entre tous, était battu de la tempête. — L'historien ne dit pas que Jonas ait accédé à l'invitation du commandant. On peut admettre ou qu'il l'a fait, et que voyant ses prières inutiles comme les leurs, ses compagnons se décident au sacrifice d'une vie humaine (*inf.* 12, note); ou que les faits de ce verset sont simultanés à ceux du précédent, de sorte que le prophète n'eut pas le temps de prier Dieu. Cette dernière hypothèse est celle qu'indique notre version.

(4) « Ils jetèrent les sorts », c.-à-d. les lots, les bulletins. Cf. Lév. p. 186, note 2.

(5) Litt. comme étant celui de qui ce malheur (vient) sur nous. Ici et plus haut, les prosodistes paraissent joindre למי לנו « à qui d'entre nous », c.-à-d. « celui d'entre nous à qui » est dû le malheur qui nous menace. — Ces questions ont pour but d'arriver à savoir quel est le dieu de Jonas, et comment on pourra l'apaiser : *Voy.* v. 11.

(6) Nom distinctif des Israélites, en tant qu'opposé à ceux des autres peuples, selon la juste remarque de Gesenius (Dict. *h. v.*, et Gesch. der hebr. Spr., § 5); cf. Munk, *Palest.* p. 102 *b*, note 2.

(7) Et ce Dieu, maître de l'un et de l'autre élément, il avait cru lui échapper à la faveur du premier? Mais *Voy.* v. 3, n. 4. Dans tous les cas, nous ne saurions, pour cet aveu naïf, taxer Jonas d'inconséquence : tout au plus y verrions-nous la preuve du regret de sa faute, regret que confirment jusqu'à un certain point ses paroles au v. 12. — On remarquera que la présente déclaration satisfait à peu près aux trois dernières questions du v. 8, mais ne répond nullement à la première. Nous supposons, ou que le prophète (qui n'avait peut-être pas de « profession » proprement dite) juge cette

עָשִׂיתָ כִּי־יָדְעוּ הָאֲנָשִׁים כִּי־מִלִּפְנֵי יְהוָה הוּא בֹרֵחַ כִּי
הִגִּיד לָהֶם׃ 11 וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו מַה־נַּעֲשֶׂה־לָּךְ וְיִשְׁתֹּק הַיָּם
מֵעָלֵינוּ כִּי הַיָּם הוֹלֵךְ וְסֹעֵר׃ 12 וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם שָׂאוּנִי
וַהֲטִילֻנִי אֶל־הַיָּם וְיִשְׁתֹּק הַיָּם מֵעֲלֵיכֶם כִּי יוֹדֵעַ אָנִי
כִּי בְשֶׁלִּי הַסַּעַר הַגָּדוֹל הַזֶּה עֲלֵיכֶם׃ 13 וַיַּחְתְּרוּ הָאֲנָשִׁים
לְהָשִׁיב אֶל־הַיַּבָּשָׁה וְלֹא יָכֹלוּ כִּי הַיָּם הוֹלֵךְ וְסֹעֵר
עֲלֵיהֶם׃ 14 וַיִּקְרְאוּ אֶל־יְהוָה וַיֹּאמְרוּ אָנָּה יְהוָה אַל־נָא
נֹאבְדָה בְּנֶפֶשׁ הָאִישׁ הַזֶּה וְאַל־תִּתֵּן עָלֵינוּ דָּם נָקִיא
כִּי־אַתָּה יְהוָה כַּאֲשֶׁר חָפַצְתָּ עָשִׂיתָ׃ 15 וַיִּשְׂאוּ אֶת־יוֹנָה
וַיְטִלֻהוּ אֶל־הַיָּם וַיַּעֲמֹד הַיָּם מִזַּעְפּוֹ׃ 16 וַיִּירְאוּ הָאֲנָשִׁים
יִרְאָה גְדוֹלָה אֶת־יְהוָה וַיִּזְבְּחוּ־זֶבַח לַיהוָה וַיִּדְּרוּ נְדָרִים׃
= 17 וַיְמַן יְהוָה דָּג גָּדוֹל לִבְלֹעַ אֶת־יוֹנָה וַיְהִי יוֹנָה בְּמְעֵי

V. 12. בשלי, כ"מ בשלי (?)

V. 14. אנה, כ"מ אנה, וכ"מ לין העמדה כלל נא' — נקיא, יתיר א'

V. 16. וידרו, רו"ה וסיעתו ויודרו רפה (?)

question oiseuse dans la circonstance, ou que ses compagnons, en se récriant comme on va le voir, l'empêchent d'achever sa réponse.

(1) Il leur avait déjà raconté, avant la tempête, qu'il fuyait sa Divinité; mais ils ignoraient jusque-là que cette Divinité fût *l'Éternel*, c'est-à-dire, de son propre aveu, le souverain Arbitre de l'univers. (*Heidenh.*) En un sens même, et sans rien sous-entendre, on pourrait trouver une allusion assez claire à cette fuite dans les paroles qu'on vient de lire : אני ... ואת ה' ירא, ce verbe étant pris dans l'acception de la crainte dite *servile*, de l'appréhension. Seulement, ce n'est pas là le sens le plus ordinaire de ירא suivi de את.

(2) Avec Heidenheim, nous joignons par un maqqeph לך à נעשה, ce qui motive le daghesch de ce dernier par le דקיק (*pression directe*, Sarchi). Les autres éditions sont inconséquentes, en ce que, tout en conservant le daghesch, elles *accentuent* נעשה et le font oxytone par position (נכון לקור); dans ce cas, le daghesch supposerait un לקי מרקיק (*pression indirecte*, S.), qui n'est pas applicable ici.

(3) Le verbe הלך, comme *aller* devant un participe présent, indique continuation ou progrès dans l'action exprimée par le verbe suivant.

(1) Ceci est moins une invitation qu'une autorisation; autrement, qui empêcherait Jonas de se jeter lui-même à la mer? Peut-être aussi craint-il

car ils surent alors que c'était la face de l'Éternel qu'il fuyait, *Jonas* leur en ayant déjà parlé [1]. 11. Ils ajoutèrent : « Que ferons-nous de toi [2], pour que la mer nous laisse tranquilles ? car la tempête y va croissant [3]. » 12. Il leur répondit : « Prenez-moi et jetez-moi à la mer [4], vous la verrez s'apaiser ; car je reconnais que c'est par mon fait que vous essuyez cette grande tempête. » 13. Les gens *du vaisseau* firent force de rames pour regagner la côte [5] ; mais ils ne purent, tant la mer orageuse continuait à les assaillir. 14. Ils invoquèrent donc l'Éternel en disant : « De grâce [6], ô Éternel, ne nous fais pas périr à cause de cet homme [7], et ne nous rends pas responsables du sang innocent ! Car c'est toi-même, Éternel, qui as fait ce que tu as voulu [8]. » 15. Puis ils saisirent Jonas et le jetèrent à la mer, dont la fureur cessa *aussitôt*. 16. Et ces hommes conçurent une vénération profonde pour l'Éternel [9] ; ils sacrifièrent et firent des vœux en son honneur.

17. Le Seigneur suscita [10] un énorme poisson, qui engloutit Jonas ; celui-ci resta dans les entrailles du poisson,

d'être *sacrifié* selon les mœurs païennes, et il suggère un moyen qui lui laisse quelque chance de salut.

(5) « Pour ramener (le vaisseau) vers la terre ferme. » השיב, au fond, est toujours transitif, avec ou sans ellipse.

(6) אנה = אנא (contracté avec le *hé* pathétique ?) est partout barytone comme ce dernier, quoi qu'en disent Qimchi et Gesenius, et il se distingue ainsi de אנה *où*, constamment oxytone à cause du *hé* local qui le termine. *V.* cependant *sup.* p. 13, n. 7. Notez aussi que plusieurs éditions, ici et *inf.* 39, mettent à tort un *mêrekha* sous l'aleph, qui n'a droit tout au plus qu'au *ga'yâ*. Ce dernier indique probablement la dérivation du mot, composé de l'interjection אָהּ *ah !* et de נא, de sorte que le daghesch est purement euphonique.

(7) Propr. pour la personne *ou* la vie de cet homme ; incise équivoque : pour la faute qu'il a commise, ou pour la mesure que nous allons prendre à son égard. Ils ne sont pas bien sûrs de son efficacité (ni même, d'après les mots suivants, de la culpabilité de Jonas), et c'est aussi pour cela qu'ils ont hésité à s'y résoudre.

(8) Soit en excitant cette tempête, soit en faisant tomber le sort sur Jonas.

(9) Cette vénération ou crainte révérencielle, fût-elle l'*adoration* proprement dite, n'implique pas toutefois, non plus que les détails qui suivent, que ces païens se soient convertis ou aient fait vœu de se convertir au monothéisme pur, moins encore à la loi de Moïse, comme l'avance Raschi. On sait que l'adoration d'un Dieu supérieur n'excluait nullement, chez les peuples anciens, ni le polythéisme ni même l'idolâtrie.

(10) וימן, futur apocopé, piél de מנה, nous paraît pris, ici et plus loin

הַדָּג שְׁלֹשָׁה יָמִים וּשְׁלֹשָׁה לֵילוֹת : 18 וַיִּתְפַּלֵּל יוֹנָה
אֶל־יְהוָה אֱלֹהָיו מִמְּעֵי הַדָּגָה : 19 וַיֹּאמֶר קָרָאתִי מִצָּרָה לִי
אֶל־יְהוָה וַיַּעֲנֵנִי מִבֶּטֶן שְׁאוֹל שִׁוַּעְתִּי שָׁמַעְתָּ קוֹלִי :
20 וַתַּשְׁלִיכֵנִי מְצוּלָה בִּלְבַב יַמִּים וְנָהָר יְסֹבְבֵנִי כָּל־
מִשְׁבָּרֶיךָ וְגַלֶּיךָ עָלַי עָבָרוּ : 21 וַאֲנִי אָמַרְתִּי גֹרַשְׁתִּי
מִנֶּגֶד עֵינֶיךָ אַךְ אוֹסִיף לְהַבִּיט אֶל־הֵיכַל קָדְשֶׁךָ :

(43-45), dans le sens de *charger, donner mission*, sens qui se rapproche beaucoup de celui de *préposer, nommer* à un emploi, où ce même piël est employé par le Talmud. La rédaction du livre de Jonas atteste visiblement un écrivain de la décadence, et ce n'est pas sans fondement que J. Lœwe l'attribue aux membres de la Grande Synagogue, contemporains et successeurs des derniers prophètes, qui eux-mêmes, selon la tradition, formèrent le noyau de cette célèbre compagnie.

(1) L'histoire de Jonas n'ayant ni la forme d'un mythe ni celle d'une vision, il est certain qu'il y a ici miracle. Mais ce miracle il ne faut pas l'amplifier, ou plutôt le défigurer, en prenant le poisson de Jonas pour une *baleine*, qui n'est pas un poisson, et dont le gosier est trop étroit pour avaler un homme. C'est pourtant ce que croit le vulgaire, à la grande jubilation des voltairiens, et ce que, chose plus impardonnable, des savants tels que Munk n'ont pas craint de répéter (*Palest.* p. 451). Cette erreur, du reste, n'est pas nouvelle, car elle remonte aux Septante, où l'ont probablement puisée l'historien Josèphe (*Archéol.* l. IX, ch. XI) et l'Évangile (Matth. XII, 40). Ajoutons que les « cétacés » ont en hébreu un nom spécial, תנין, que le texte n'aurait pas manqué d'employer s'il était question d'une baleine. Il s'agit probablement d'un requin, et toute la merveille consiste en ce que Jonas ait pu vivre dans son estomac soixante-douze heures, quand les lois de la physiologie lui accordaient à peine trois minutes. Or, cette merveille n'est ni plus ni moins incroyable, ni plus ni moins impossible à Dieu que tant d'autres mentionnées par l'Écriture, et c'est bien mal à propos que, pour la rendre acceptable, certains orthodoxes ont torturé leur cervelle et le texte. Quant aux fables grecques sur Andromède et sur Hésione, qu'on a exhumées à cette occasion, nous ne contestons pas l'analogie, bien qu'il y en ait peut-être davantage dans la fable d'*Arion*, dont le nom même rappelle quelque peu *Yônah*; mais de quel côté est l'imitation? voilà ce qu'il faudrait d'abord établir.

(2) Ce ton, qui est celui d'une action de grâces et non d'une « prière »; ce *passé*, employé dans tout le morceau au lieu du *présent*, du *futur* et de l'*impératif* que demande la circonstance; cette affectation à ne parler que du danger des flots et à se taire sur le danger actuel, bien autrement grave, nous suggèrent une hypothèse que nous croyons la vérité. Jonas, en tombant à la mer, a dû se croire perdu et se recommander à Dieu par une prière fervente, mentale ou parlée. De même, et à plus forte raison,

trois jours et trois nuits [1]. 18. Dans les entrailles mêmes de ce poisson, Jonas adressa une prière à l'Éternel son Dieu, 19. Et il dit :

« Dans ma détresse j'ai invoqué l'Éternel,
» Il m'a répondu;
» Du sein de la tombe je *t'*ai imploré,
» Tu as entendu ma voix [2].
» 20. Le flot me ballottait [3] au cœur des mers,
» Et les courants m'enveloppaient;
» *Mais* toutes tes vagues et tes lames [4] ont passé par-dessus moi.
» 21. Et moi qui disais : Je me suis éloigné de tes yeux [5] !
» — Oh ! non, je veux revoir ton temple sacré [6]...

quand le monstre vient de l'engloutir. Mais en se voyant encore plein de vie, au bout de plusieurs heures, dans ce sépulcre animé devenu un asile, il ne doute plus de la faveur divine, il se considère avec raison comme sauvé et il en exprime sa reconnaissance à Dieu. Ainsi s'expliquent sans peine les principales difficultés de cette pièce, dont l'annonce ויאמר signifierait proprement : *Puis* il dit (sauf notre observation p. 534, n. 2). — Nous avons joint מצרה לי à cause de l'accent tonique ; néanmoins il semblerait plus grammatical de construire : קראתי לי, « j'ai invoqué pour moi, j'ai appelé à moi, à mon aide. » — Quant au « SCHEÔL » (l'empire de la mort, l'enfer), il s'applique, d'après notre hypothèse, aux abîmes de la mer et non aux entrailles du poisson.

(3) On met généralement והשליכני à la 2e personne : « tu m'as jeté. » Mais il manquerait une préposition à מצולה, et puis ce n'est pas Dieu qui a jeté Jonas à la mer. Enfin, le parallélisme milite également pour notre version.

(4) Ces mots adressés à Dieu sont d'une rare hardiesse poétique. Ils sont imités du Psautier (XLII, 8), ainsi que plusieurs autres passages de cet hymne. — Nous prenons עברו en bonne part : *ont passé sur moi* sans m'engloutir.

(5) Allusion, selon nous, à la fuite du prophète. « Je me félicitais de m'être dérobé à ta présence... Insensé ! je suis trop heureux de l'avoir retrouvée, et je ne fuirai plus le sol de l'inspiration. » Ceci explique la docilité de Jonas au second appel de Dieu, *inf.* 28 s. — On sait que le niph'al a souvent le sens réfléchi du hithpaël, plus souvent peut-être que le hithpaël lui-même.

(6) Ces mots, quoique un peu moins décisifs dans l'original, semblent indiquer que notre prophète habitait de préférence Jérusalem, encore que sa naissance et une de ses prédictions le rattachent au royaume d'Israël (II Rois, XIV, 25, cf. Jos. XIX, 13).

22 אֲפָפוּנִי מַיִם עַד־נֶפֶשׁ תְּהוֹם יְסַבְּבֵנִי סוּף חָבוּשׁ
לְרֹאשִׁי: 23 לְקַצְבֵי הָרִים יָרַדְתִּי הָאָרֶץ בְּרִחֶיהָ בַּעֲדִי
לְעוֹלָם וַתַּעַל מִשַּׁחַת חַיַּי יְהוָה אֱלֹהָי: 24 בְּהִתְעַטֵּף עָלַי
נַפְשִׁי אֶת־יְהוָה זָכָרְתִּי וַתָּבוֹא אֵלֶיךָ תְּפִלָּתִי אֶל־הֵיכַל
קָדְשֶׁךָ: 25 מְשַׁמְּרִים הַבְלֵי־שָׁוְא חַסְדָּם יַעֲזֹבוּ: 26 וַאֲנִי
בְּקוֹל תּוֹדָה אֶזְבְּחָה־לָּךְ אֲשֶׁר נָדַרְתִּי אֲשַׁלֵּמָה יְשׁוּעָתָה
לַיהוָה: 27 וַיֹּאמֶר יְהוָה לַדָּג וַיָּקִא אֶת־יוֹנָה אֶל־הַיַּבָּשָׁה:
= 28 וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֶל־יוֹנָה שֵׁנִית לֵאמֹר: 29 קוּם לֵךְ
אֶל־נִינְוֵה הָעִיר הַגְּדוֹלָה וּקְרָא אֵלֶיהָ אֶת־הַקְּרִיאָה אֲשֶׁר
אָנֹכִי דֹבֵר אֵלֶיךָ: 30 וַיָּקָם יוֹנָה וַיֵּלֶךְ אֶל־נִינְוֵה כִּדְבַר
יְהוָה וְנִינְוֵה הָיְתָה עִיר־גְּדוֹלָה לֵאלֹהִים מַהֲלַךְ שְׁלֹשֶׁת

V. 30. עיר, נ״ל נמתג, ע׳ הערתכו

(1) « M'enveloppaient jusqu'à la vie *ou* jusqu'à l'âme », c.-à-d. au point de me faire rendre l'âme. Cf. Ps. LXIX, 2; *ib.* XVIII, 5 et CXVI, 3. אפף, terme poétique, d'où paraît venir le grec ἀμφί.

(2) « C.-à-d. de la tête du poisson, car Jonas étant enfermé dans le » corps de cet animal, la tête du contenant devenait celle du contenu. » Ainsi parle Qimchi. Quand on court après l'esprit, a dit Montesquieu, on attrape... autre chose. Le prophète parle sans doute du moment où il est tombé à l'eau, non de l'heure actuelle.

(3) שַׁחַת (toujours oxytone) est un homonyme qui peut s'expliquer ou par *fosse* ou par *destruction*, selon qu'il dérive de שוח ou de שחת. Seulement, dans le premier cas, il est féminin à cause du ת additionnel, et dans le second, masculin comme נחל (*V.* Job, XVII, 14) et comme la plupart des noms du type פֶּעֶל, parce qu'alors le ת est radical. Ici et presque partout, l'acception de *fosse* est préférable comme littéral; mais cette distinction est assez indifférente au fond. *V.* p. 464, n. 3.

(4) L'âme pensante ou, plus simplement, l'âme animale (l'existence).

(5) Cf. 21, n. 6. Ici היכל ne peut guère désigner que le ciel, comme Ps. XI, 4 et Hab. II, 20.

(6) Dieu. Proprement, חסד signifie le *bienfait;* c'est l'effet pour la cause. Comparez Ps. CXLIV, 2, et, pour le premier hémistiche, *ib.* XXXI, 7. Jonas fait allusion à ses anciens compagnons ou mieux aux païens en général, comme les Ninivites chez qui il doit se rendre. חסדם יעזבו pourrait aussi se traduire : « renoncent à leur propre grâce », se privent de gaîté de cœur de la miséricorde dont ils auraient pu être l'objet; ou

» 22. Les eaux m'investissaient, menaçant ma vie [1];
» J'étais cerné par l'Abîme,
» Les algues étreignaient ma tête [2].
» 23. Précipité jusqu'à la racine des montagnes,
» La terre me fermait ses barrières pour toujours —
» Tu as sauvé ma vie de la perdition [3], Éternel mon Dieu!
» 24. Quand mon âme [4], dans mon sein, allait défaillir,
» Je me suis ressouvenu de *toi*, Seigneur!
» Et ma prière a monté vers toi,
» Vers ton sanctuaire auguste [5].
» 25. Que *d'autres*, révérant des idoles menteuses,
» Oublient leur Bienfaiteur [6]:
» 26. Pour moi, reconnaissant, je sacrifierai à toi *seul*,
» J'accomplirai les vœux que j'ai prononcés [7]...
» Le salut vient du Seigneur! »

27. Et l'Éternel ordonna au poisson de rejeter [8] Jonas sur la côte.

28. La parole du Seigneur s'adressa à Jonas une seconde fois, en ces termes : 29. « Lève-toi, va à Ninive la grande ville, et fais-y la proclamation que je te dicterai. » 30. Jonas se leva et se rendit à Ninive, selon l'ordre du Seigneur. Or, Ninive était une ville puissamment [9] grande, — *il fallait*

encore : « oublient leur piété », leurs pieuses promesses, une fois le danger passé; mais moi, etc. Selon Jos. Qimchi, suivi par Scholz et autres, cela signifie que les navigateurs délivrés n'acquitteront pas leurs vœux ou ne persisteront pas dans leur conversion de fraîche date (v. 16). Nous n'en croyons rien. Jonas ignore ce que ses compagnons ont fait depuis sa séparation, et plus encore ce qu'ils feront par la suite; et s'il ne fait qu'une supposition, elle est aussi gratuite que peu charitable.

(7) Les sacrifices que je viens de promettre (אזבחה לך). Ou allusion au vœu mental qu'il a dû faire, en présence de cette terrible épreuve, de ne plus résister à la volonté de Dieu.

(8) Litt. et il vomit, rejeta. Il est à peine besoin de dire que cet « ordre » n'est qu'une figure. *Voir*, au surplus, le *Guide* de Maïmonide, fin de la IIe partie. — Il résulte clairement de l'aspect de cette phrase et du contexte, que Jonas n'a dû son salut qu'à l'oraison qu'on vient de lire et aux dispositions meilleures dont elle faisait preuve; ce qui détruit plusieurs des suppositions échafaudées par Eichhorn dans l'ouvrage déjà cité, notamment au § 576, n° III.

(9) Ou, si l'on veut, *divinement*. אל ou אלהים, qui s'est appliqué en principe à la *puissance* et par extension à la divinité, a repris son acception première pour exprimer le superlatif; on en trouve nombre d'exemples, et

יָמִים׃ 31 וַיָּחֶל יוֹנָה לָבוֹא בָּעִיר מַהֲלַךְ יוֹם אֶחָד וַיִּקְרָא
וַיֹּאמַר עוֹד אַרְבָּעִים יוֹם וְנִינְוֵה נֶהְפָּכֶת׃ 32 וַיַּאֲמִינוּ
אַנְשֵׁי נִינְוֵה בֵּאלֹהִים וַיִּקְרְאוּ־צוֹם וַיִּלְבְּשׁוּ שַׂקִּים מִגְּדוֹלָם
וְעַד־קְטַנָּם׃ 33 וַיִּגַּע הַדָּבָר אֶל־מֶלֶךְ נִינְוֵה וַיָּקָם
מִכִּסְאוֹ וַיַּעֲבֵר אַדַּרְתּוֹ מֵעָלָיו וַיְכַס שַׂק וַיֵּשֶׁב עַל־הָאֵפֶר׃
34 וַיַּזְעֵק וַיֹּאמֶר בְּנִינְוֵה מִטַּעַם הַמֶּלֶךְ וּגְדֹלָיו לֵאמֹר
הָאָדָם וְהַבְּהֵמָה הַבָּקָר וְהַצֹּאן אַל־יִטְעֲמוּ מְאוּמָה
אַל־יִרְעוּ וּמַיִם אַל־יִשְׁתּוּ׃ 35 וְיִתְכַּסּוּ שַׂקִּים הָאָדָם
וְהַבְּהֵמָה וְיִקְרְאוּ אֶל־אֱלֹהִים בְּחָזְקָה וְיָשֻׁבוּ אִישׁ מִדַּרְכּוֹ

l'explication de Gesenius : « par la grâce de Dieu », nous semble peu rationnelle. — « Ninive *était*... », donc à l'époque du narrateur elle n'existe plus ; ce qui confirme notre observation ci-dessus v. 17, n. 10, et permet de supposer que plusieurs détails accessoires du récit avaient pu, avec le temps, revêtir une forme légendaire. — On observera que presque toutes les éditions omettent ici le métheg au mot עיר, contrairement aux lois de la prosodie. Nous avons dû le rétablir. Même remarque pour אל־חנון, *inf.* 39.

(1) Selon les Septante : *trois* jours.

(2) Le prophète a sans doute *motivé* cette menace, autrement on ne s'expliquerait guère le repentir des Ninivites. Il est probable que l'écrivain ne rapporte que la partie saillante de la proclamation, qui, pour le dire en passant, eut lieu sans doute en langue aramaïque. — Selon le Talmud (*Synhéd.* 89 *b*), il y aurait une équivoque et une sorte de calembour dans le mot נהפכת, qui, selon qu'on le prend au propre ou au figuré, signifie la *subversion* de la ville ou la *conversion* de ses habitants ; Jonas aurait ainsi, à son propre insu, prédit la vérité. Notre version reproduit jusqu'à un certain point cette amphibologie : « Ninive ne sera plus » (ce qu'elle est aujourd'hui) ; et Heidenheim a trouvé, dans l'allemand umgekehrt, l'ingénieux équivalent de נהפכת. Toutefois Ibn-Ezra n'accorde, avec raison, à cette interprétation qu'une valeur midraschique, et il considère la parole de Jonas comme une menace pure et simple, prophétique mais conditionnelle. Cf. Jér. XVIII, 7 s. ; *inf.* 39, et *V.* Maïm. *Mischneh-Tôrah*, ה׳ יסודי התורה, ב, 4.

(3) Cf. Jonathan et Ibn-Ezra. Il ne s'agit pas ici de croire *en Dieu*, c.-à-d. à son existence ; croyance insuffisante en soi, comme le prouvent et le contexte (35 s.) et l'histoire même des Hébreux, si souvent déréglés en dépit du monothéisme. D'ailleurs, la langue biblique n'a pas de terme précis qui corresponde à cette idée. האמין ל signifie *croire* quelqu'un, c.-à-d. ajouter foi à ses paroles ; האמין ב signifie *se fier* à quelqu'un,

trois jours pour la parcourir. 31. Jonas, après avoir cheminé dans la ville l'espace d'une journée, publia cette annonce : ENCORE QUARANTE JOURS [1], ET NINIVÉ N'EST PLUS [2] ! * 32. Les habitants de Ninive crurent à *la parole de* Dieu [3]; ils proclamèrent un jeûne, et tous, grands et petits [4], se vêtirent de cilices. * 33. Cette parole étant parvenue [5] jusqu'au roi de Ninive, il se leva de son trône, jeta bas son manteau, se couvrit d'un cilice et s'assit sur la cendre; * 34. Et il fit publier [6] dans Ninive, comme délibération du Roi et de ses dignitaires, ce qui suit : « Que ni homme ni bête, ni gros ni menu bétail, ne goûtent quoi que ce soit; qu'on ne les laisse pâturer ni même boire [7]. * 35. Que les hommes et le bétail soient enveloppés de cilices [8]; que chacun invoque Dieu [9] énergiquement, qu'il

distinction qu'on a vue maintes fois dans cet ouvrage (*V.* spécialement Ex. p. 132, n. 1). D'où il suit que לאלהים serait ici plus exact, n'était que les Ninivites avaient entendu le prophète de Dieu et non pas Dieu lui-même. *V. inf.* n. 9.

(4) Se rapporte à la position sociale, et pourrait même, d'après les versets 34-35, se rapporter à l'âge.

(5) Propr. ayant touché ; voix qal. Dans cette acception, le hiph'il est plus usité.

(6) ויזעק ויאמר, que nous traduisons comme tout le monde, forme une sorte de redondance, d'ailleurs excusable. Les prosodistes, isolant ויזעק, paraissent l'expliquer : « il rassembla *ou* convoqua » les Ninivites, comme Jug. IV, 10, 13 ; II Sam. XX, 4, 5. — Selon Ibn-Ezra, cette publication et les faits du verset précédent seraient antérieurs à ceux du v. 32, de sorte que tous ces verbes devraient se rendre par le plus-que-parfait. L'idée est plausible au premier coup d'œil, mais pas assez évidente pour prévaloir sur le sens naturel et grammatical. *V. inf.* n. 9.

(7) Cet hémistiche, évidemment, se rapporte aux bêtes seules.

(8) Non-seulement les hommes, qui l'ont déjà fait spontanément, mais même « le bétail ». — Ce cilice et cette abstinence, appliqués à des animaux, feront peut-être sourire quelques lecteurs. Nous ne sommes pas tenu de justifier le roi de Ninive ; mais nous ferons observer qu'il est si naturel à l'homme d'étendre la livrée de son affliction à tout ce qui l'entoure, qu'on le voit dans les pays les plus éclairés draper de deuil ses domestiques, ses voitures, ses chevaux, ses lettres et ses cartes de visite, sans que personne s'avise de le trouver ridicule.

(9) Le Dieu dont Jonas est le prophète ; *ce* Dieu, comme dit le verset suivant. Il y a là un hommage au Dieu d'Israël, à sa puissance comme à la sévérité de sa morale, qui réprouve la « mauvaise conduite » et la « rapine » ; mais de là à l'abjuration du polythéisme, à une adoption formelle de la loi de Moïse, il y a loin. Noachides dégénérés, les Ninivites reviennent à la loi des Noachides, pas davantage.

חָרְעָה וּמִן־הַחֲמָס אֲשֶׁר בְּכַפֵּיהֶם׃ 36 מִי־יוֹדֵעַ יָשׁוּב
וְנִחַם הָאֱלֹהִים וְשָׁב מֵחֲרוֹן אַפּוֹ וְלֹא נֹאבֵד׃ 37 וַיַּרְא
הָאֱלֹהִים אֶת־מַעֲשֵׂיהֶם כִּי־שָׁבוּ מִדַּרְכָּם הָרָעָה וַיִּנָּחֶם
הָאֱלֹהִים עַל־הָרָעָה אֲשֶׁר־דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת־לָהֶם וְלֹא עָשָׂה׃
= 38 וַיֵּרַע אֶל־יוֹנָה רָעָה גְדוֹלָה וַיִּחַר לוֹ׃ 39 וַיִּתְפַּלֵּל
אֶל־יְהוָה וַיֹּאמַר אָנָּה יְהוָה הֲלוֹא־זֶה דְבָרִי עַד־הֱיוֹתִי
עַל־אַדְמָתִי עַל־כֵּן קִדַּמְתִּי לִבְרֹחַ תַּרְשִׁישָׁה כִּי יָדַעְתִּי כִּי
אַתָּה אֵל־חַנּוּן וְרַחוּם אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב־חֶסֶד וְנִחָם עַל־
הָרָעָה׃ 40 וְעַתָּה יְהוָה קַח־נָא אֶת־נַפְשִׁי מִמֶּנִּי כִּי טוֹב

V. 37. האלהים הסכי, ע' העלתנו — V. 39. אנה, עיין v. 14 — אל, נ"ל במתג

(1) יד, c'est la main comme *instrument* d'action ; כף, c'est la main comme *récipient*, la paume (*V.* Ex. p. 25, n. 6). D'où il suit que חמס, propr. « violence », désigne ici « le bien d'autrui qu'on détient violemment ». C'est l'abstrait pour le concret, comme dans Amos, III, 10.

(2) Communément : « Qui sait ? (peut-être) Dieu reviendra et se ravisera... » Nous adoptons de préférence le système du targoum, parce qu'il a pour lui : 1° l'accent tonique ; 2° le passage analogue, Joël, II, 14, qui ne peut guère s'expliquer différemment ; 3° le double emploi de ישוב et ושב, autrement vicieux. Enfin, la forme interrogative, l'argumentation, convient peu au style d'un édit royal : *lex imperat*...

(3) « Le texte ne dit pas : Dieu considéra leur cilice et leur jeûne, mais » bien : Dieu considéra leurs œuvres et leur pénitence. Ce n'est donc pas le » cilice et le jeûne qui sont efficaces, ce sont les œuvres et la pénitence. » (Talmud, tr. *Taanîth*, 16 *a*.) Les pratiques matérielles n'en sont que la *forme*, obligatoire ou volontaire, mais ne sauraient y suppléer. — Le second האלהים, d'après les lois de la prosodie et le sens, doit porter un *rabhîa ;* c'est à tort que Heidenheim et d'autres éditeurs l'affectent d'un *zaqêph*.

(4) Soit, disent les commentateurs, parce que sa prédiction se trouvait démentie par l'événement, soit parce que la conduite des Ninivites condamnait en quelque sorte celle de ses propres frères. Dans la première hypothèse, déconsidération pour le prophète ; dans la seconde, ruine possible pour Israël. Ces raisons laissent à désirer : *V.* les réflexions d'Eichhorn, la préface de Lœwe, etc. L'étrangeté du mécontentement de Jonas, certaines redites et autres singularités de ce dernier chapitre, ont suggéré à Heidenheim un système fort original, qui mérite au moins d'être mentionné. Selon cet exégète, la « douleur » de Jonas, plus physique que morale, n'a rien de commun avec l'événement qui précède, et n'est autre

renonce à sa mauvaise conduite et à la rapine qui est dans ses mains [1]. * 36. Celui qui a conscience *d'une faute*, qu'il s'amende [2]! afin que ce Dieu se ravise, et qu'il se départe de sa colère, et que nous ne périssions point. » * 37. Dieu, considérant leur conduite, *voyant* qu'ils s'étaient corrigés de leur voie mauvaise [3], révoqua la calamité dont il les avait menacés, — il ne *la* réalisa point.

38. Jonas en conçut un grand déplaisir et se mit en colère [4]. 39. Et il invoqua le Seigneur en disant : « Hélas [5]! Seigneur, n'est-ce pas là ce que je *me* disais étant encore dans mon pays? aussi voulais-je tout d'abord fuir [6] à Tharsis. Car je savais que tu es un Dieu clément et miséricordieux, plein de longanimité et de bienveillance, prompt à revenir sur tes menaces [7]. 40. Et maintenant, Seigneur, de grâce, ôte-moi la vie; car la mort, pour moi,

que celle relatée au v. 45 ; les vv. 38-41 sont un récit abrégé, que les suivants ne font que reproduire et détailler en sous-ordre. Sa proclamation faite, Jonas sort de Ninive pour en attendre le résultat. Le terme fatal arrive, Ninive est sauvée. Alors le prophète, brûlé du soleil et peut-être en proie à la fièvre, se plaint, non pas de ce que Dieu a pardonné, mais de ce que, voulant pardonner, il lui a imposé par deux fois (*inf.* n. 6) une mission aussi fatigante que superflue. Dieu, qui avait combiné tous ces événements partiels, lui répond par l'argument qui sert de conclusion et pour ainsi dire de moralité à l'histoire. — Ce système, qui résout quelques difficultés, en soulève quelques autres. Ainsi, à quoi bon un récit en gros qui se recommence en détail? Pourquoi le discours de Jonas est-il *développé* dans le récit prétendu sommaire, tandis qu'il est *abrégé* dans la soi-disant amplification? Que signifie la semonce du verset final, si le prophète n'a pas désapprouvé le pardon de Ninive? Et qu'est-ce que l'objection que lui prête ici Heidenheim, sinon un sophisme des plus puérils?... A ces questions et à d'autres, il ne répond pas ou il répond mal.

(5) *V. sup.* verset 14, note 6

(6) « J'ai commencé par fuir ; *ou* j'ai voulu prévenir » ce résultat en fuyant. Selon Saadyah (*Émoun.* III, 5), Heidenheim et autres : « J'ai voulu prévenir » une seconde mission. Ces savants supposent qu'il en avait reçu une première à laquelle il avait obéi, et que sa fuite n'était que préventive. Ce système justifierait peut-être Jonas, mais est lui-même assez mal justifié par le texte. Au reste, s'il était permis de croire à une altération matérielle, nous proposerions ici une leçon, ce nous semble, bien spécieuse : קמתי pour קדמתי, cf. v. 3.

(7) « Te ravisant sur le mal. » Cf. Joël, II, 13 ; Ex. XXXIV, 6, etc. Ne confondez pas נִחָם, participe-adjectif du niph'al, avec נִחַם (v. 36), passé de la même voix, et lui-même homonyme du passé piêl.

מוֹתִי מֵחָיָּי׃ 44 וַיֹּאמֶר יְהוָה הַהֵיטֵב חָרָה לְךָ׃ 42 וַיֵּצֵא
יוֹנָה מִן־הָעִיר וַיֵּשֶׁב מִקֶּדֶם לָעִיר וַיַּעַשׂ לוֹ שָׁם סֻכָּה
וַיֵּשֶׁב תַּחְתֶּיהָ בַּצֵּל עַד אֲשֶׁר יִרְאֶה מַה־יִּהְיֶה בָּעִיר׃
43 וַיְמַן יְהוָה אֱלֹהִים קִיקָיוֹן וַיַּעַל מֵעַל לְיוֹנָה לִהְיוֹת
צֵל עַל־רֹאשׁוֹ לְהַצִּיל לוֹ מֵרָעָתוֹ וַיִּשְׂמַח יוֹנָה עַל־הַקִּיקָיוֹן
שִׂמְחָה גְדוֹלָה׃ 44 וַיְמַן הָאֱלֹהִים תּוֹלַעַת בַּעֲלוֹת הַשַּׁחַר
לַמָּחֳרָת וַתַּךְ אֶת־הַקִּיקָיוֹן וַיִּיבָשׁ׃ 45 וַיְהִי כִּזְרֹחַ הַשֶּׁמֶשׁ
וַיְמַן אֱלֹהִים רוּחַ קָדִים חֲרִישִׁית וַתַּךְ הַשֶּׁמֶשׁ עַל־רֹאשׁ
יוֹנָה וַיִּתְעַלָּף וַיִּשְׁאַל אֶת־נַפְשׁוֹ לָמוּת וַיֹּאמֶר טוֹב מוֹתִי
מֵחַיָּי׃ 46 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־יוֹנָה הַהֵיטֵב חָרָה־לְךָ
עַל־הַקִּיקָיוֹן וַיֹּאמֶר הֵיטֵב חָרָה־לִי עַד־מָוֶת׃ 47 וַיֹּאמֶר
יְהוָה אַתָּה חַסְתָּ עַל־הַקִּיקָיוֹן אֲשֶׁר לֹא־עָמַלְתָּ בּוֹ וְלֹא
גִדַּלְתּוֹ שֶׁבֶן־לַיְלָה הָיָה וּבֶן־לַיְלָה אָבָד׃ 48 וַאֲנִי לֹא
אָחוּס עַל־נִינְוֵה הָעִיר הַגְּדוֹלָה אֲשֶׁר יֶשׁ־בָּהּ הַרְבֵּה

V. 43. מרעתו, כ"ל מרעתו — V. 44. ויבש, היילכה' וחכליו ויבש (?)
V. 46. ההיטב, כ"ל ההיטֵב

(1) Allusion à la réplique qu'il lui réserve (47, 48). La forme du texte est celle d'une interrogation directe ; mais on ne voit pas alors pourquoi Jonas n'aurait pas répondu, à tort ou à raison, comme il le fera tout à l'heure (verset 46).

(2) Ceci avait eu lieu, nécessairement, avant le quarantième jour, donc probablement *avant* le dialogue qui précède. Ce qui suit paraît s'être passé *après*.

(3) Texte : Qiqaïôn, que nous traduisons d'après l'opinion la plus accréditée, la plus conforme aux données du texte et aux analogies linguistiques. L'espèce dont il est question ici paraît être le Palma-Christi (*ricinus communis*), en arabe *el-kheroud*, en allem. Wunderbaum (arbre merveilleux). Les Septante et le Syriaque traduisent « coloquinte » ; Aquila, la Vulgate, etc. : « lierre ». Ce dernier est le moins plausible.

(4) Pour dissiper sa douleur physique, causée par l'insolation ; ou sa douleur morale, qu'il vient d'exhaler. Dans le premier cas, il faut supposer que le feuillage de la cabane était insuffisant ou desséché. — Heid. : « pour

est préférable à l'existence. » 41. L'Éternel répondit : « *Nous verrons* si c'est a bon droit que tu t'affliges [4]... » 42. Jonas, étant sorti de Ninive, s'était établi à l'orient de la ville; là il s'était dressé une cabane sous laquelle il s'était assis a l'ombre, dans l'attente de ce qui se passerait dans la ville [2]. 43. Or, le Seigneur-Dieu fit pousser un ricin [3], qui s'éleva au-dessus de Jonas pour ombrager sa tête et faire diversion à sa douleur [4]. Jonas en éprouva une vive satisfaction. 44. Mais ce même Dieu, dès l'aube du lendemain, suscita un ver qui rongea [5] le ricin, de sorte qu'il se flétrit; 45. Puis, quand le soleil fut levé, Dieu suscita un vent d'est étouffant, et le soleil darda *ses feux* sur la tête de Jonas, qui s'évanouit. Alors [6] il se souhaita la mort à lui-même, et il dit : « La mort vaudrait mieux pour moi que la vie. » 46. Et Dieu dit à Jonas : « Est-ce à bon droit que tu te chagrines à propos de ce ricin? — Je m'en chagrine à bon droit, répondit-il, au point de *désirer* la mort. » 47. « *Quoi!* reprit le Seigneur, tu as souci [7] de ce ricin qui ne t'a coûté ni peine ni culture, — enfant d'une nuit et qu'une nuit [8] a vu périr : * 48. Et moi, je ne m'intéresserais pas à cette grande ville de Ninive, qui

le garantir de toute souffrance. » Version incompatible avec l'affixe de מרעתו.

(3) *Ou* piqua, probablement au pied ou à la racine.

(4) Dans le système de Heidenheim : « C'est alors, c'est à ce moment qu'il... » Pour le littéral, *V.* Nomb p. 562, n. 6.

(7) חסת doit peut-être se traduire par le passé, selon sa forme littérale : « tu t'intéressais à, tu tenais à la conservation de » ; cf. Sept. ἐφείσω. — On le voit, Dieu ne blâme pas le découragement du prophète, cette fois excusable en effet ; mais il retourne à propos cette défaillance contre lui-même, et il en tire le magnifique *à fortiori* qui termine l'incident, et qui résume toute la moralité de cette histoire.

(8) Non la même nuit, mais la suivante. — בן לילה, ordinairement « âgé d'une nuit », paraît signifier ici « dans une nuit », car l'arbuste avait vécu plus d'une nuit ; mais il ne s'ensuit pas que בן = בין, comme le veut Lœwe, séduit peut-être à son insu par l'analogie de l'allemand binnen. C'est toujours le mot בֵּן, mais avec une acception particulière.

מִשְׁתִּים־עֶשְׂרֵה רִבּוֹ אָדָם אֲשֶׁר לֹא־יָדַע בֵּין־יְמִינוֹ לִשְׂמֹאלוֹ וּבְהֵמָה רַבָּה :

בהרבה קהלות מוסיפין כאן מי אל כמוך וכו׳, ע׳ לעיל דף 498

הפטרת יום ראשון של סכות

(זכריה י״ד)

1 הִנֵּה יוֹם־בָּא לַיהוָה וְחֻלַּק שְׁלָלֵךְ בְּקִרְבֵּךְ : 2 וְאָסַפְתִּי
אֶת־כָּל־הַגּוֹיִם אֶל־יְרוּשָׁלַם לַמִּלְחָמָה וְנִלְכְּדָה הָעִיר
וְנָשַׁסּוּ הַבָּתִּים וְהַנָּשִׁים תִּשָּׁגַלְנָה וְיָצָא חֲצִי הָעִיר בַּגּוֹלָה
וְיֶתֶר הָעָם לֹא יִכָּרֵת מִן־הָעִיר : 3 וְיָצָא יְהוָה וְנִלְחַם
בַּגּוֹיִם הָהֵם כְּיוֹם הִלָּחֲמוֹ בְּיוֹם קְרָב : 4 וְעָמְדוּ רַגְלָיו
בַּיּוֹם־הַהוּא עַל־הַר הַזֵּיתִים אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי יְרוּשָׁלַם
מִקֶּדֶם וְנִבְקַע הַר הַזֵּיתִים מֶחְצִיוֹ מִזְרָחָה וָיָמָּה גַּיְא

V. 2. תִּשָּׁכַבְנָה ק׳ — V. 3. חלחמו, נק״ס בלי מתג, וסכום הוא

(¹) « D'êtres humains qui ne distinguent pas leur main droite de leur gauche » ; qui ne sont pas arrivés à l'âge de discrétion. En supposant un enfant en bas âge par ménage de cinq personnes, cent vingt mille enfants donneraient une population totale de six cent mille âmes ; chiffre encore inférieur à la réalité, puisque bien des familles n'ont que des adultes. Aussi évalue-t-on la population réelle à près de deux millions, ce qui n'a rien d'invraisemblable eu égard à l'étendue de Ninive, constatée par les écrivains sacrés et profanes (*sup.* 30 ; Diod. Sic. II, 3 et III, 1, etc.). Mais voici qui est plus fort. Un traducteur célèbre a trouvé dans le texte « douze mille myriades », soit cent vingt millions ; de sorte qu'on arriverait, comme minimum, au chiffre colossal de SIX CENTS MILLIONS d'habitants ! Ficez-vous, après cela, aux traductions dites *fidèles*. — Sur משתים, *V.* Lév. p. 40, n. 1. Le métheg ou plutôt le ga'yâ est ici impropre, le scheva, selon nous, étant quiescent.

(²) Quand même je ne pardonnerais pas au repentir des adultes, les enfants et le bétail sont innocents et doivent sauver Ninive, comme dix justes auraient sauvé Sodome. — Toutefois, cette mention du *bétail* a quelque chose de bizarre, et c'est sans doute ce qui a porté Raschi à prendre ce mot au figuré.

(³) Le prophète s'adresse à Jérusalem, et il fait allusion soit au butin pris d'abord sur elle (v. 2), soit à celui qu'elle fera elle-même ultérieurement, cf. 14. Dans ce dernier cas, il y aurait ici une hystérologie ou, si l'on veut, un כלל ופרט, le fait du présent verset étant repris et déve-

renferme plus de douze myriades de créatures innocentes [1] et un bétail considérable [2] ! »

(Dans un grand nombre de communautés, on ajoute ici les trois versets qui terminent la hapht. IX *bis*, page 499.)

G. Haphtarah du premier jour de Soukkoth.

Zakharie, XIV.

1. Voici venir un jour, de par le Seigneur, où ton butin [3] sera partagé dans tes murs... 2. Je rassemblerai tous les peuples [4] autour de Jérusalem pour l'attaquer : la ville sera prise, les maisons seront pillées et les femmes violées [5]; et la moitié de la ville s'en ira captive, mais le reste du peuple ne sera point arraché de la ville. 3. Alors l'Éternel s'en viendra guerroyer contre ces peuples [6], comme le jour où il guerroya à l'époque d'une lutte *fameuse* [7]. 4. Ce jour-là, ses pieds se poseront [8] sur la montagne des Oliviers — qui est en avant de Jérusalem, à l'orient — et la montagne des Oliviers se fendra par le milieu, de l'est à l'ouest [9], *formant* une gorge immense; et

loppé par ceux qui suivent. Du reste, l'amphibologie ne tient pas à l'emploi du passif חלק, comme on l'a dit, mais plutôt au double sens de שלל.

(4) C.-à-d. je les laisserai venir, puisqu'on va voir Dieu lui-même se retourner contre eux. Ainsi qu'il arrive souvent dans la Bible, les grands événements sont attribués à la volonté divine, bien qu'accomplis, en partie au moins, contrairement à cette volonté. On remarquera que Dieu parle ici à la première personne ; avant et après, à la troisième. — Il est douteux qu'il s'agisse de tous les peuples *du globe*, quoi qu'en disent plusieurs théologiens, et malgré le sens absolu de l'expression משפחות הארץ *inf.* 17. Ce qui n'empêche pas cette mystérieuse et bizarre prophétie d'avoir, selon toute apparence, une relation messianique.

(5) *Voir* ci-dessus p. 326, note 3.

(6) ויצא est peut-être explicatif : Pourquoi une partie seulement sera-t-elle exilée? parce que Dieu interviendra à temps pour sauver les meilleurs et pour mettre un frein aux excès des conquérants, ministres trop cruels de sa justice.

(7) Au bord de la mer Rouge (Ex. XIV, 14 et 25). קרב peut aussi avoir un sens indéterminé. Ce mot, par son étymologie, répond à peu près à ce que nous appelons une *rencontre*.

(8) Cette image pittoresque, que Maïmonide (*G. des ég.* I, ch. 13 et 28) a expliquée avec une philosophie quelque peu subtile, n'est probablement qu'un trait descriptif en rapport avec la suite de la phrase, et destiné à la préparer. Dieu pèse en quelque sorte de tout son poids sur la montagne, pour la faire éclater.

(9) Litt. vers l'est et vers l'ouest.

גְּדוֹלָה מְאֹד וּמָשׁ חֲצִי הָהָר צָפוֹנָה וְחֶצְיוֹ נֶגְבָּה׃ 5 וְנַסְתֶּם
גֵּיא־הָרַי כִּי־יַגִּיעַ גֵּי־הָרִים אֶל־אָצַל וְנַסְתֶּם כַּאֲשֶׁר
נַסְתֶּם מִפְּנֵי הָרַעַשׁ בִּימֵי עֻזִּיָּה מֶלֶךְ־יְהוּדָה וּבָא יְהוָה
אֱלֹהַי כָּל־קְדֹשִׁים עִמָּךְ׃ 6 וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא לֹא־יִהְיֶה
אוֹר יְקָרוֹת יִקְפָּאוּן׃ 7 וְהָיָה יוֹם־אֶחָד הוּא יִוָּדֵעַ לַיהוָה
לֹא־יוֹם וְלֹא־לַיְלָה וְהָיָה לְעֵת־עֶרֶב יִהְיֶה־אוֹר׃ 8 וְהָיָה
בַּיּוֹם הַהוּא יֵצְאוּ מַיִם־חַיִּים מִירוּשָׁלִַם חֶצְיָם אֶל־הַיָּם
הַקַּדְמוֹנִי וְחֶצְיָם אֶל־הַיָּם הָאַחֲרוֹן בַּקַּיִץ וּבַחֹרֶף יִהְיֶה׃
9 וְהָיָה יְהוָה לְמֶלֶךְ עַל־כָּל־הָאָרֶץ בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה

V. 5. ונסתם ... נסתם, כ״מ וְנַסְתֶּם, נִסְתֶּם, ע׳ הערה
V. 6. וְקִפָּאוֹן ק׳ — V. 8. הקדמוני, רוו״ה וקנריו ק״ו (?)

(¹) Nous adoptons ici la version de Heidenheim, qui prend נוס activement (quoique l'on puisse aussi suppléer מפני ou, en sens inverse, אל, comme la Vulgate et autres); mais nous ne croyons pas devoir pour cela, sur la foi d'une analogie suspecte (נורא, Talm. *Berakh.* 59 *a*), attribuer à גיא = גי un autre sens que celui qu'il a partout, et ci-après dans ce verset même, de l'aveu de Heidenheim. Il allègue le genre féminin de ce mot v. 4; preuve insignifiante, puisque le mot est des deux genres. *V.* en effet Éz. XXXIX, 11; II Rois, II, 16, etc. — D'après les versions de Jonathan et des Septante, le témoignage d'Ibn-Ezra, de Qimchi, etc., il paraît avoir existé ici une variante remarquable: וְנִסְתֶּם « cette vallée *sera comblée* », c.-à-d. que l'*hiatus* en question se refermera aussitôt, preuve du caractère surnaturel de l'événement, comme dans l'histoire de Coré (Nomb. XVI, 33). Mais *Voy.* la note *ibid.* et l'observation de Biding sur le présent passage dans le *Machazor* de Metz, vol. de Soukkôth. A en juger par le second hémistiche, la leçon massoréthique semble plus naturelle, et, en tout état de cause, nous n'avons pas le droit d'y déroger. Seulement, cette seconde personne: *vous fuirez*, a quelque chose d'insolite, puisqu'elle s'adresse aux Hébreux de l'avenir, et probablement d'un avenir fort éloigné.

(²) Texte: OUZZIYYAH. Ce tremblement de terre, mentionné sommairement par Amos (I. 1), qui en fut témoin, paraît avoir produit une grande sensation par ses effets extraordinaires, assez semblables à ceux que décrit Zakharie, si l'on en croit Josèphe (*Archéol.* IX, XI), qui s'est peut-être inspiré de ce passage même. *V.* aussi Munk, *Palest.* p. 13.

(³) Te protégeront *ou* te visiteront; s'adresse à Jérusalem. (*Ibn-Ezra*; cf. Maim. *Guide des ég.* I, 22.)

(⁴) Prédiction analogue à celle d'Isaïe, LX, 19, 20, et qui doit pareillement se prendre au figuré, s'il s'agit, comme tout l'indique, du règne

une moitié de la montagne reculera vers le nord, l'autre moitié vers le sud. 5. Et vous fuirez [4] cette gorge de montagnes qui s'étendra jusqu'à Atsal; vous fuirez, *dis-je*, comme vous l'avez fait devant le tremblement de terre, du temps d'Ozias [2] roi de Juda... Mais l'Éternel mon Dieu interviendra, toute la sainte milice sera avec toi [3]. 6. Or, à cette époque, ce ne sera plus la lumière rare et terne *d'aujourd'hui* [4] : 7. Ce sera un jour unique [5] — Dieu seul le connaît — *où il n'y aura* ni jour ni nuit; et c'est au moment du soir que paraîtra la lumière [6]. 8. A cette époque, des eaux vives s'épancheront de Jérusalem, la moitié vers la mer Orientale, l'autre moitié vers la mer Ultérieure [7]; cela aura lieu, été comme hiver. 9. L'Éternel sera *reconnu* Roi par toute la terre [8]; en ce jour, l'Éternel

essentiellement temporel du Messie. — יקרות, selon nous, adj. plur. fém. pris substantivement, avec le même sens que dans I Sam. III, 1. קפאון, *opacité* ou *chose opaque, sombre*, propr. *figée, condensée*. Ce petit verset et notamment ces deux mots ont été martelés par maintes gloses, conjectures et corrections, dont la seule admissible pour nous est celle du qeri-kethibh. La plupart des versions y voient une antithèse : « mais il n'y aura que froid et glace. » Notre idée nous semble plus conforme et aux mots et au contexte. Ajoutons que rien, dans la phrase hébraïque, n'indique une opposition, et d'ailleurs la glace ni le froid ne sont le contraire de la lumière.

(5) Équivoque : un seul jour continu (sans soleil ni lune), *ou* un jour unique en son espèce. Même équivoque dans לא יום ולא לילה : « Les divisions de jour et de nuit n'existeront plus », ou bien : « La clarté d'alors n'aura rien de commun ni avec celle du jour (soleil), ni avec celle de la nuit (lune et étoiles). »

(6) C'est quand vous croirez tout perdu que poindra la délivrance. — Cette vérité prophétique se confirme souvent dans l'ordre humain :

Una salus victis, nullam sperare salutem.

(7) *V. sup.* page 502, n. 6. Ces « eaux vives » qui de Jérusalem se répandront à l'est et à l'ouest représentent, selon quelques-uns, la paix et le bonheur qui régneront à jamais dans la sainte métropole, et qui de là rayonneront dans toutes les directions. Cette image est fréquente dans la Bible : Ps XLVI, 5 ; Is. VIII, 6, XLVIII, 18, LXVI, 12, etc. Elle se retrouve, comme le remarque Raschi, Joël, IV, 18 et Éz. XLVII, 1-12 ; mais cette dernière tirade amplifie la vision au point de nous faire douter que ce soit une simple allégorie. Saadyah, à la vérité assez crédule en pareille matière, n'hésite pas à accepter les faits dans leur sens littéral : *V.* son *Émounôth vedéôth*, VIII, 3.

(8) Cette pensée serait assurément une des plus belles de la Bible, si c'était en effet la pensée du texte; mais cela n'est pas tout à fait sûr, et

יְהוָה אֶחָד וּשְׁמוֹ אֶחָד׃ 10 יִסּוֹב כָּל־הָאָרֶץ כָּעֲרָבָה מִגֶּבַע
לְרִמּוֹן נֶגֶב יְרוּשָׁלִַם וְרָאֲמָה וְיָשְׁבָה תַחְתֶּיהָ לְמִשַּׁעַר
בִּנְיָמִן עַד־מְקוֹם שַׁעַר הָרִאשׁוֹן עַד־שַׁעַר הַפִּנּוֹת וּמִגְדַּל
חֲנַנְאֵל עַד יִקְבֵי הַמֶּלֶךְ׃ 11 וְיָשְׁבוּ בָהּ וְחֵרֶם לֹא יִהְיֶה־
עוֹד וְיָשְׁבָה יְרוּשָׁלִַם לָבֶטַח׃ 12 וְזֹאת ׀ תִּהְיֶה הַמַּגֵּפָה
אֲשֶׁר יִגֹּף יְהוָה אֶת־כָּל־הָעַמִּים אֲשֶׁר צָבְאוּ עַל־יְרוּשָׁלִַם
הָמֵק ׀ בְּשָׂרוֹ וְהוּא עֹמֵד עַל־רַגְלָיו וְעֵינָיו תִּמַּקְנָה
בְּחֹרֵיהֶן וּלְשׁוֹנוֹ תִּמַּק בְּפִיהֶם׃ 13 וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא תִּהְיֶה
מְהוּמַת־יְהוָה רַבָּה בָהֶם וְהֶחֱזִיקוּ אִישׁ יַד רֵעֵהוּ וְעָלְתָה
יָדוֹ עַל־יַד רֵעֵהוּ׃ 14 וְגַם־יְהוּדָה תִּלָּחֵם בִּירוּשָׁלִַם

V. 10. בנימן, לו״ה נק׳ם בנימין (?)

V. 11. וישבו, ע׳ הערתנו — וחרם, כ״פ וחָרם

Albo soutient positivement (*Iqqar.* II, 20), d'après le contexte, qu'il ne s'agit que de la Palestine, jadis divisée par le schisme et désormais ramenée à un culte unique. Toutefois, si le contexte particulier, nous voulons dire le כל הארץ du verset suivant, favorise ce système, le contexte général, l'esprit du chapitre entier, le contredit. Qu'on les prenne au propre ou au figuré, presque aucune des nombreuses prédictions de Zakharie ne s'est accomplie encore, y compris celle du v. 10, et l'honneur en est évidemment réservé au Messie. D'ailleurs, même dans l'hypothèse d'Albo, ce n'est pas le sens de כל qu'on aurait le droit de restreindre comme il le fait, mais plutôt celui de הארץ, qui peut signifier aussi bien le *pays* que la *terre*. Ce qui est certain, c'est que la Synagogue, qui invoque souvent ce beau verset, lui a constamment attribué une signification messianique. Au surplus, ce n'est ici qu'une question d'exégèse. Le règne universel de יהוה, c.-à-d. du monothéisme, est nettement prédit dans nombre de passages, et dans le présent chapitre lui-même. — Les prosodistes font dépendre על כל הארץ de והיה, non de מלך. C'est faire preuve d'une fine entente de la langue, et nous n'avons pas hésité à les suivre.

(1) C.-à-d. *uniquement* et *unanimement* reconnu par tous; ce que répète en d'autres termes la fin du verset, et ce qu'explique fort bien Maïmonide (*Guide*, I, 61, p. 271 de la trad. Munk).

(2) Cette dernière indication se rapporte à *Rimmôn* seul, *Ghébha* étant la frontière nord de la province de Juda (II R. XXIII, 8). Ainsi : toute cette province, du nord au sud. En d'autres termes, toutes ces hauteurs circonvoisines, qui semblent disputer la prééminence à Jérusalem, s'aplaniront autour d'elle, et elle restera seule dominante, selon sa destinée. Nous ne savons s'il y a quelque relation entre ce miracle et celui du v. 4, ni sur-

sera un [1], et unique sera son nom. 10. Toute la contrée prendra l'aspect d'une plaine, depuis Ghébha jusqu'à Rimmôn, au midi [2] de Jérusalem; celle-ci s'élèvera majestueuse sur son emplacement, depuis la porte de Benjamin jusqu'au quartier de la porte Première [3], — jusqu'à la porte des Angles, — et *de* la tour d'Hananel [4] jusqu'aux Pressoirs du Roi. 11. Elle retrouvera ses habitants [5] et ne sera plus livrée à l'anathème; oui, Jérusalem vivra désormais en sécurité. 12. — Or [6], voici de quelle plaie l'Éternel frappera les peuples qui auront pris les armes contre Jérusalem : leur chair [7] se consumera sur pied, leurs yeux se flétriront dans l'orbite, et leur langue pourrira dans leur bouche. 13. Et ce jour-là, régnera parmi eux une grande perturbation de par le Seigneur : l'un saisira la main de l'autre [8], et la main de celui-ci se lèvera contre la sienne. 14. Juda lui-même se battra contre Jéru-

tout s'il s'agit en effet d'un miracle et s'il ne faut pas plutôt penser à un sens allégorique. Cf. Is. II, 2 s.; Mich. IV, 1 s., et le mot de Virgile : *Verùm hæc tantùm alias inter caput extulit urbes*, etc.

(3) *Ou* jusqu'à l'emplacement de la porte *Ancienne* (cf. Néh. III, 6, XII, 39 et peut-être Éz. XL, 21), nommée depuis (ou remplacée par) la porte *des Angles*, ailleurs porte *de l'Angle* (Jér. XXXI, 38; II R. XIV, 13; II Chr. XXVI, 9). Les portes de l'ancienne Jérusalem, dont on connaît au moins dix, et qu'il ne faut pas confondre avec les différentes portes du temple, sont souvent mentionnées dans la Bible, notamment Néh. III et XII. Lire à cet égard : Scholz *h. l.*; Gesenius et Winer, dans leurs dictionnaires hébreux, v° שַׁעַר; Munk, *Palest.* p. 46, etc.

(4) Texte : CHANAN'ÊL. ומגדל, ellipse euphonique pour וממגדל, cf. Jér. *l. c.*

(5) Heidenheim dans son Machazor, et Lœwenstein à son exemple, écrivent, contrairement à toutes les éditions, וישבה pour וישבו; nous ne pouvons voir là qu'une faute typographique, d'autant plus que cette leçon, en vertu du לתי מרחיק, impliquerait בהּ par daghesch et non בה. Copier du maître jusqu'à ses fautes, comme le font trop souvent Lœwenstein et tant d'autres, ce n'est pas respect, c'est fétichisme. *Errare humanum, sed perseverare diabolicum.*

(6) Reprise et développement de l'idée entamée au v. 3.

(7) « Sa chair » (de chacun des ennemis, comme supplée la Vulgate). De même dans le reste du verset, sauf le dernier mot, dont le pluriel fait disparate et est amené probablement par l'attraction de בחריהן. — On ne peut douter du sens tout physique de cette description, ni conséquemment du caractère surnaturel de ces plaies; cf. v. 15.

(8) Litt. de son prochain ou ami, c.-à-d. compagnon d'armes. L'image

וְאֻסַּף חֵיל כָּל־הַגּוֹיִם סָבִיב זָהָב וָכֶסֶף וּבְגָדִים לָרֹב
מְאֹד׃ 15 וְכֵן תִּהְיֶה מַגֵּפַת הַסּוּס הַפֶּרֶד הַגָּמָל וְהַחֲמוֹר
וְכָל־הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּמַּחֲנוֹת הָהֵמָּה כַּמַّגֵּפָה הַזֹּאת׃
16 וְהָיָה כָּל־הַנּוֹתָר מִכָּל־הַגּוֹיִם הַבָּאִים עַל־יְרוּשָׁלִַם
וְעָלוּ מִדֵּי שָׁנָה בְשָׁנָה לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְמֶלֶךְ יְהוָה צְבָאוֹת
וְלָחֹג אֶת־חַג הַסֻּכּוֹת׃ 17 וְהָיָה אֲשֶׁר לֹא־יַעֲלֶה מֵאֵת
מִשְׁפְּחוֹת הָאָרֶץ אֶל־יְרוּשָׁלִַם לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְמֶלֶךְ יְהוָה
צְבָאוֹת וְלֹא עֲלֵיהֶם יִהְיֶה הַגָּשֶׁם׃ 18 וְאִם־מִשְׁפַּחַת
מִצְרַיִם לֹא־תַעֲלֶה וְלֹא בָאָה וְלֹא עֲלֵיהֶם תִּהְיֶה הַמַּגֵּפָה
אֲשֶׁר יִגֹּף יְהוָה אֶת־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר לֹא יַעֲלוּ לָחֹג אֶת־חַג
הַסֻּכּוֹת׃ 19 זֹאת תִּהְיֶה חַטַּאת מִצְרָיִם וְחַטַּאת כָּל־הַגּוֹיִם

suivante exprime la réciproque de cette action, de sorte que les deux רעהו représentent des individus différents. Démoralisés ou exaspérés par l'horrible situation qu'on vient de lire, les ennemis tourneront leur fureur contre eux-mêmes et chercheront à s'entre-détruire (comme hapht. *J*, 4). C'est la conséquence naturelle du מהומת ה׳, qui confirme ainsi notre explication. Saadyah (*Émoun*. VIII, 2) rattache, lui aussi, cette prédiction à la *décomposition* décrite ci-dessus; mais son idée est bien bizarre, pour ne pas dire grotesque : « Si bien, traduit-il, que lorsque l'un saisira la main de l'autre, celle-ci se détachera et lui restera dans la main ! » Un peu comme le כל דאחיז גבר de Raschi. Mais si toutes les mains sont également faibles, comment l'une fera-t-elle tomber l'autre ?

(1) *V*. Raschi et Jonathan, et cf. le chap. XII de notre prophète, le *Yalqout'* sur ledit passage, sur le ps. CXVIII, etc. Ibn-Ezra traduit : « Juda aussi combattra *dans* Jérusalem (contre les ennemis de cette dernière). » Son intention vaut mieux que son exégèse. — La suite du verset n'est pas nette. Elle semble indiquer que les richesses des Judaïtes eux-mêmes feront partie des dépouilles opimes, et écherront aux habitants de Jérusalem.

(2) יהיה est ici impersonnel : « qu'il y aura. »

(3) A la plaie décrite v. 12. En d'autres termes : Les animaux qui auront servi au transport des troupes ennemies ou de leurs bagages périront, eux aussi, de sorte qu'ils ne feront pas partie du butin (*Blour*), — ou que les vaincus, malades ou mourants, n'auront pas même la ressource de la fuite et resteront à votre merci.

(4) Soit qu'il ait été épargné ou moins maltraité lors de la « plaie », soit simplement qu'il n'ait pas pris part à l'expédition contre Jérusalem. Ces *survivants*, selon Ibn-Ezra, seraient les mêmes que le « tiers » dont parle le prophète à la fin du chapitre précédent.

(5) D'après la remarque d'Ibn-Ezra, adoptée par Heidenheim, le texte

salem [1]; et autour d'elle s'amassera la richesse de tous les peuples — or, argent et tissus — en quantité immense. 15. Mais pareille plaie atteindra les chevaux, les mulets, les chameaux et les ânes, tout le bétail qui se trouvera [2] dans ces camps, — une plaie semblable à celle-là [3]... * 16. Et quiconque aura survécu [4], parmi tous les peuples qui seront venus attaquer Jérusalem, devra s'y rendre chaque année pour se prosterner devant le Souverain [5] — l'Éternel-Tsebhaoth — et pour célébrer la fête des Tentes. * 17. Et celle des familles de la terre qui n'irait pas à Jérusalem, pour rendre hommage au Souverain, — à l'Éternel-Tsebhaoth, — celle-là sera privée de la pluie [6]. * 18. Que si la famille [7] d'Égypte ne fait pas ce pèlerinage, — n'étant pas venue elle ne sera pas non plus impunie [8], mais subira le fléau dont l'Éternel frappera les *autres* peuples, pour n'avoir pas fait le pèlerinage de la fête des Tentes [9]. * 19. Tel sera le châtiment de l'Égypte et le châtiment de toutes les nations qui

portant לְמֶלֶךְ et non לַמֶּלֶךְ, ce mot doit être en état de régime : « le roi *de* l'Éternel », c.-à-d. le roi d'Israël, institué par Dieu. De même v. 17. Cette remarque mérite attention; mais elle n'est pas concluante, surtout en présence du v. 9 ci-dessus. — Quant à l'importance attribuée ici à la fête de Soukkôth, clôture des trois pèlerinages, *V.* notre *Guide du croyant israélite,* pp. 300 s., et Lévit. p. 304, n. 4.

(6) Qui suit ordinairement l'époque de Soukkôth et que, pour cette raison, nous sollicitons à la fin de cette fête. Or, la privation de la pluie, c'est la sécheresse, partant la disette et la famine. ו = *aussi,* en retour, pour prix de leur défection ; emploi analogue à celui du *fa* arabe, et dont la Bible offre d'autres exemples.

(7) *Ou* une famille. L'Égypte, on le sait, n'a pas besoin de pluie, et il y pleut rarement.

(8) Selon nous, les deux ולא (sauf l'accent) sont corrélatifs, et mettent rapidement en regard la faute et le châtiment. Litt. « elle n'est pas venue — sur eux non plus » ne viendra ce qu'ils attendent, c.-à-d. le bien-être, ou, si l'on veut, les débordements du Nil, qui remplacent pour eux la pluie. באה, barytone, est une anomalie, car il ne peut être qu'au passé, témoin לא qui en général n'accompagne pas le présent ; or, dans cette conjugaison, le passé est ordinairement oxytone. Cette tonalité, ainsi que l'accentuation, tient sans doute à l'exégèse des prosodistes sur ce difficile passage, exégèse que nous ne nous chargeons pas de deviner.

(9) D'après Qimchi et autres, il s'agit de la plaie mentionnée v. 12 ; la fin du présent verset aurait pour sujet *les Égyptiens,* et אשר serait conjonction (= באשר, *parce que*). Mais Dieu n'a-t-il pas à sa disposition

אֲשֶׁר לֹא יַעֲלוּ לָחַג אֶת־חַג הַסֻּכּוֹת׃ 20 בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה
עַל־מְצִלּוֹת הַסּוּס קֹדֶשׁ לַיהוָה וְהָיָה הַסִּירוֹת בְּבֵית יְהוָה
כַּמִּזְרָקִים לִפְנֵי הַמִּזְבֵּחַ׃ 21 וְהָיָה כָל־סִיר בִּירוּשָׁלַם
וּבִיהוּדָה קֹדֶשׁ לַיהוָה צְבָאוֹת וּבָאוּ כָל־הַזֹּבְחִים וְלָקְחוּ
מֵהֶם וּבִשְּׁלוּ בָהֶם וְלֹא־יִהְיֶה כְנַעֲנִי עוֹד בְּבֵית־יְהוָה
צְבָאוֹת בַּיּוֹם הַהוּא׃

הפטרת יום שני של סכות

(מלכים-ח׳ ח׳ נ׳ עד כ״ח)

1 וַיִּקְהֲלוּ אֶל־הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה כָּל־אִישׁ יִשְׂרָאֵל בְּיֶרַח
הָאֵתָנִים בֶּחָג הוּא הַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי׃ 2 וַיָּבֹאוּ כֹּל זִקְנֵי
יִשְׂרָאֵל וַיִּשְׂאוּ הַכֹּהֲנִים אֶת־הָאָרוֹן׃ 3 וַיַּעֲלוּ אֶת־אֲרוֹן
יְהוָה וְאֶת־אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת־כָּל־כְּלֵי הַקֹּדֶשׁ אֲשֶׁר בָּאֹהֶל
וַיַּעֲלוּ אֹתָם הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם׃ 4 וְהַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה וְכָל־עֲדַת
יִשְׂרָאֵל הַנּוֹעָדִים עָלָיו אִתּוֹ לִפְנֵי הָאָרוֹן מְזַבְּחִים צֹאן
וּבָקָר אֲשֶׁר לֹא־יִסָּפְרוּ וְלֹא יִמָּנוּ מֵרֹב׃ 5 וַיָּבִיאוּ הַכֹּהֲנִים

le Nil aussi bien que les nuages ? et s'il peut supprimer la pluie aux autres peuples, qui l'empêche d'en supprimer l'équivalent à l'Égypte? Puis, dans cette hypothèse, הגוים serait trop laconique, et au contraire אשר לא יעלו וגו׳ une vraie redondance. Enfin, il répugne d'expliquer cette incise autrement que dans la phrase suivante, où elle se reproduit identiquement. Nous traduisons donc litt. « il y aura (parmi eux) la même calamité dont Dieu frappera les peuples *qui* ne viendraient pas, etc. », c.-à-d. la famine (*sup.* n. 6), quoique amenée par une cause différente, par exemple la suppression ou l'excès des crues du Nil. — Au reste, notre version se prête également aux deux hypothèses. Nous devons une mention à celle des Septante, qui ont visiblement lu et construit : וגם עליהם תהיה המגפה וגו׳ ; leçon excellente, mais que l'autorité de la Tradition nous défend d'admettre autrement qu'en théorie.

(1) Les choses les plus vulgaires ou les plus futiles seront sanctifiées par une pensée religieuse. Litt. sera attribuée aux clochettes des chevaux une consécration au Seigneur. Nous expliquons עַל = אֶל ou לְ (V. Gesen. *h. v.* n° 4), et nous croyons aussi peu à une *inscription* sur le front des chevaux que sur la nuque des ânes (Exod. p. 368. n. 2). Les Septante et la Vulgate n'en ont pas vu plus que nous, bien que leurs versions laissent à désirer.— Plusieurs conjecturent que les chevaux en question sont ceux qui auront

ne feraient pas ce pèlerinage de la fête des Tentes. 20. A cette époque, les clochettes *mêmes* des chevaux seront consacrées au Seigneur [1]; et les simples vases, dans la maison du Seigneur, seront comme les bassins [2] devant l'autel. 21. Tous les vases, dans Jérusalem et dans Juda, seront consacrés à l'Éternel-Tsebhaoth, et tous ceux qui feront des sacrifices viendront en chercher [3] pour *les* y faire cuire; et à cette époque on ne verra plus de trafiquant [4] dans la maison de l'Éternel-Tsebhaoth.

H. Haphtârah du deuxième jour de Soukkôth.

I Rois, VIII, 2-21 (*).

* 1. Tous les citoyens d'Israël se réunirent auprès du roi Salomon dans le mois des Éthanîm, à l'occasion de la fête, — c'est-à-dire dans le septième mois. 2. Tous les anciens d'Israël arrivés, les pontifes se chargèrent de l'arche. 3. On transporta l'arche du Seigneur, la Tente d'assignation et tous les objets sacrés qui s'y trouvaient; pontifes et Lévites les transportèrent *ensemble*. 4. Le roi Salomon et toute la communauté d'Israël rassemblée près de lui, *se plaçant* ensemble devant l'arche, firent des sacrifices de menu et de gros bétail, si nombreux qu'on n'aurait pu les compter. 5. Alors les pontifes installèrent l'arche d'al-

péri (v. 15), ou qui transporteront à Jérusalem les pèlerins du Soukkôth, et que ces clochettes doivent fournir le cuivre (?) des vases dont il va être parlé. Tout cela appartient à la divination plutôt qu'à l'exégèse.

(2) Aussi précieux que les bassins d'or placés devant l'autel et destinés à recevoir le sang des victimes, tant l'or sera abondant. Cf. v. 14.

(3) C.-à-d. emprunter ces vases aux particuliers pour y faire cuire la viande des victimes (autres que les holocaustes); car ceux du temple n'y suffiront pas. On voit que les vases en question sont tout simplement des marmites.

(4) Les Cananéens ou Phéniciens, ces Anglais de l'antiquité, avaient donné leur nom, par antonomase, aux *marchands* en général : cf Is. XXIII, 8, Prov. XXXI, 24, etc. Maint autre peuple, ancien ou moderne, a payé tribut à cette figure de rhétorique, souvent peu bienveillante: tels sont les Chaldéens, les Grecs, les Savoyards, les Suisses, et par-dessus tout les infortunés Juifs, martyrs des peuples et du dictionnaire. — On a encore expliqué diversement l'expression du texte. Mais, quoi qu'il en soit, le souvenir de ce passage n'est-il pas entré pour une bonne part dans certaine légende évangélique, relative aux « marchands du Temple » ?

(*) *Voir*, pour les notes, la hapht. XI du deuxième volume, vv. 3 s., pages 521 et suivantes.

אֶת־אֲרוֹן בְּרִית־יְהוָה אֶל־מְקוֹמוֹ אֶל־דְּבִיר הַבַּיִת
אֶל־קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים אֶל־תַּחַת כַּנְפֵי הַכְּרוּבִים: 6 כִּי
הַכְּרוּבִים פֹּרְשִׂים כְּנָפַיִם אֶל־מְקוֹם הָאָרוֹן וַיָּסְכּוּ
הַכְּרֻבִים עַל־הָאָרוֹן וְעַל־בַּדָּיו מִלְּמָעְלָה: 7 וַיֶּאֱרְכוּ
הַבַּדִּים וַיֵּרָאוּ רָאשֵׁי הַבַּדִּים מִן־הַקֹּדֶשׁ עַל־פְּנֵי
הַדְּבִיר וְלֹא יֵרָאוּ הַחוּצָה וַיִּהְיוּ שָׁם עַד הַיּוֹם הַזֶּה:
8 אֵין בָּאָרוֹן רַק שְׁנֵי לֻחוֹת הָאֲבָנִים אֲשֶׁר הִנִּיחַ שָׁם
מֹשֶׁה בְּחֹרֵב אֲשֶׁר כָּרַת יְהוָה עִם־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּצֵאתָם
מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם: 9 וַיְהִי בְּצֵאת הַכֹּהֲנִים מִן־הַקֹּדֶשׁ
וְהֶעָנָן מָלֵא אֶת־בֵּית יְהוָה: 10 וְלֹא־יָכְלוּ הַכֹּהֲנִים לַעֲמֹד
לְשָׁרֵת מִפְּנֵי הֶעָנָן כִּי־מָלֵא כְבוֹד־יְהוָה אֶת־בֵּית יְהוָה:
11 אָז אָמַר שְׁלֹמֹה יְהוָה אָמַר לִשְׁכֹּן בָּעֲרָפֶל: 12 בָּנֹה
בָנִיתִי בֵית זְבֻל לָךְ מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ עוֹלָמִים: 13 וַיִּסֹּב
הַמֶּלֶךְ אֶת־פָּנָיו וַיְבָרֶךְ אֵת כָּל־קְהַל יִשְׂרָאֵל וְכָל־קְהַל
יִשְׂרָאֵל עֹמֵד: 14 וַיֹּאמֶר בָּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר
דִּבֶּר בְּפִיו אֶת דָּוִד אָבִי וּבְיָדוֹ מִלֵּא לֵאמֹר: 15 מִן־הַיּוֹם
אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶת־עַמִּי אֶת־יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם לֹא־
בָחַרְתִּי בְעִיר מִכֹּל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל לִבְנוֹת בַּיִת לִהְיוֹת
שְׁמִי שָׁם וָאֶבְחַר בְּדָוִד לִהְיוֹת עַל־עַמִּי יִשְׂרָאֵל: 16 וַיְהִי
עִם־לְבַב דָּוִד אָבִי לִבְנוֹת בַּיִת לְשֵׁם יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל:
17 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־דָּוִד אָבִי יַעַן אֲשֶׁר הָיָה עִם־לְבָבְךָ
לִבְנוֹת בַּיִת לִשְׁמִי הֵטִיבֹתָ כִּי הָיָה עִם־לְבָבֶךָ: 18 רַק
אַתָּה לֹא תִבְנֶה הַבַּיִת כִּי אִם־בִּנְךָ הַיֹּצֵא מֵחֲלָצֶיךָ
הוּא־יִבְנֶה הַבַּיִת לִשְׁמִי: 19 וַיָּקֶם יְהוָה אֶת־דְּבָרוֹ אֲשֶׁר
דִּבֵּר וָאָקֻם תַּחַת דָּוִד אָבִי וָאֵשֵׁב עַל־כִּסֵּא יִשְׂרָאֵל
כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה וָאֶבְנֶה הַבַּיִת לְשֵׁם יְהוָה אֱלֹהֵי
יִשְׂרָאֵל: 20 וָאָשִׂם שָׁם מָקוֹם לָאָרוֹן אֲשֶׁר־שָׁם כְּרִית

liance de l'Éternel à la place qui lui était destinée, — dans le sanctuaire du temple ou Saint des saints, sous les ailes des chérubins. 6. Car les chérubins déployaient leurs ailes dans la direction de l'arche, de sorte qu'ils couvrirent, en les dominant, et l'arche et ses barres. 7. On avait prolongé ces barres, de façon que leurs extrémités s'apercevaient de l'enceinte sacrée, à l'entrée du sanctuaire, mais n'étaient pas apparentes extérieurement. Elles y sont restées jusqu'à ce jour. 8. Il n'y avait dans cette arche que les deux tables de pierre que Moïse y déposa sur l'Horeb, alors que l'Éternel contracta avec les Israélites après leur sortie du pays d'Égypte. 9. Or, lorsque les pontifes sortirent du lieu saint, une nuée se répandit dans la maison du Seigneur; 10. Et cette nuée empêcha les pontifes de vaquer à leurs fonctions, parce que la majesté divine remplissait la maison du Seigneur. 11. Alors Salomon dit : « L'Éternel a promis de résider dans cette brume; 12. C'est donc bien pour toi, *Seigneur*, que j'ai bâti ce séjour, *il sera* à jamais le siége de ta résidence! » 13. Puis, le roi se retourna et bénit toute l'assemblée d'Israël, l'assistance entière étant debout; 14. Et il dit : « Loué soit l'Éternel, Dieu d'Israël, qui a dit de sa propre bouche à David mon père, et accompli de sa propre main, cette parole : 15. — Depuis le jour où j'ai fait sortir mon peuple, Israël, de l'Égypte, je n'avais adopté aucune ville entre les tribus d'Israël, pour l'édification du temple où devait régner mon nom... Et maintenant j'ai adopté David comme chef de mon peuple Israël. — 16. Or, David mon père eut la pensée d'édifier un temple en l'honneur de l'Éternel, Dieu d'Israël. 17. Mais l'Éternel dit à David, mon père : — La pensée que tu as conçue d'édifier un temple en mon honneur est une bonne pensée. 18. Toutefois, ce n'est pas toi qui bâtiras ce temple; c'est ton fils, celui qui doit naître de toi, qui bâtira ce temple en mon honneur. — 19. L'Éternel a réalisé sa parole. J'ai remplacé David mon père en m'asseyant *après lui* sur le trône d'Israël, selon la parole du Seigneur; j'ai construit ce temple sous l'invocation de l'Éternel, Dieu d'Israël, 20. Et j'y ai assigné une place à l'arche où *repose* l'alliance

יְהוָה אֲשֶׁר כָּרַת עִם־אֲבֹתֵינוּ בְּהוֹצִיאוֹ אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם׃

הפטרת שבת חול המועד של סכות

(יחזקאל ל"ח י"ח עד ל"ט ט"ו)

1 וְהָיָה | בַּיּוֹם הַהוּא בְּיוֹם בּוֹא גוֹג עַל־אַדְמַת יִשְׂרָאֵל
נְאֻם אֲדֹנָי יֱהוִה תַּעֲלֶה חֲמָתִי בְּאַפִּי׃ 2 וּבְקִנְאָתִי בְּאֵשׁ־
עֶבְרָתִי דִּבַּרְתִּי אִם־לֹא | בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה רַעַשׁ גָּדוֹל
עַל אַדְמַת יִשְׂרָאֵל׃ 3 וְרָעֲשׁוּ מִפְּנַי דְּגֵי הַיָּם וְעוֹף הַשָּׁמַיִם
וְחַיַּת הַשָּׂדֶה וְכָל־הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל־הָאֲדָמָה וְכֹל
הָאָדָם אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה וְנֶהֶרְסוּ הֶהָרִים וְנָפְלוּ
הַמַּדְרֵגוֹת וְכָל־חוֹמָה לָאָרֶץ תִּפּוֹל׃ 4 וְקָרָאתִי עָלָיו
לְכָל־הָרַי חֶרֶב נְאֻם אֲדֹנָי יֱהוִה חֶרֶב אִישׁ בְּאָחִיו תִּהְיֶה׃
5 וְנִשְׁפַּטְתִּי אֹתוֹ בְּדֶבֶר וּבְדָם וְגֶשֶׁם שׁוֹטֵף וְאַבְנֵי

(*) *Voir* hapht. *J* du Lévitique, note du titre. On ne saisit pas de prime abord l'à-propos de la présente haphtârah. Selon Raschi (*ad* Talm. *Meghill.* 31 *a*), elle a été simplement choisie à cause de la ressemblance de son sujet — la guerre suprême de Dieu contre Gog — avec la première partie de la hapht. *G* relative à la même fête. Suivant Is. Euchel, il y aurait analogie avec le chapitre du Pentateuque qu'on récite le même jour (Ex. xxxiii, 12 — xxxiv, 26) et qui raconte la colère et l'apaisement de Dieu au sujet du veau d'or. Peut-être les *sept ans* et les *sept mois* dont il est question ci-après (15, 18 et 20) ont-ils rappelé aux liturgistes que le Soukkôth tombe dans le *septième mois,* et que tous les *sept ans* on devait faire, dans cette fête, la lecture publique du Deutéronome (*V.* Deut. xx i, 10 s.).

(1) *Gog* et *Magog,* qu'on retrouve dans le *Yadjoudj* et *Madjoudj* des traditions perso-arabes, personnifient, probablement d'une manière symbolique, le ou les peuples qui feront subir à Israël une persécution effroyable avant sa délivrance définitive par le Messie. Selon la plupart de nos théologiens, cette rude épreuve, amplifiée encore dans la légende plus moderne d'*Armilos,* est destinée à épurer Israel ; elle ne doit avoir lieu que dans le cas où la limite extrême (קץ) assignée à notre exil par la Providence serait arrivée, et où cependant nous ne l'aurions pas encore mérité par notre pénitence. *V.* Talm. *Synh.* 97 *b* ; Saad. *Émoun.* viii, 2, etc. — Une erreur populaire, qui nous est commune avec les chrétiens (*V.* Apocal. xx, 8) et les mahométans (*V.* Koran, xviii, 93 s. et xxi, 96), assimile entre eux ces deux noms. Il résulte clairement des textes d'Ézéchiel que « Gog » désigne

de l'Éternel, — celle qu'il fit avec nos pères lorsqu'il les eut tirés du pays d'Égypte. »

---

* J. Haphtârah du Sabbat intermédiaire de Soukkôth. *

Ézéch. XXXVIII, 18 — XXXIX, 16 (*).

1. Or, à cette époque, le jour où Gog [1] pénétrera sur le sol d'Israël, — dit mon Seigneur Élohim, — ma colère montera dans mon sein [2]. 2. Et dans mon ardeur, dans le feu de mon indignation, je le déclare : — En vérité, ce jour-là il y aura une commotion violente sur le sol d'Israël! 3. *Tout* tremblera sous ma secousse, — poissons de la mer, oiseaux du ciel, animaux des champs, tous les êtres animés qui s'agitent sur la terre [3] et tous les hommes qui en couvrent la surface [4]; les montagnes seront renversées, les coteaux étagés [5] s'affaisseront, et toute muraille croulera jusqu'à terre. 4. Contre lui [6], sur toutes mes montagnes, je ferai appel au glaive, dit mon Seigneur Élohim; *eux-mêmes* tireront l'épée l'un contre l'autre. 5 J'en ferai justice par la peste et par le sang [7]; je lancerai des pluies

le roi, et « Magog » le pays ou du moins le peuple dont il sera le chef et l'excitateur. Un fait non moins évident, c'est que l'*Antechrist* des chrétiens et les croyances qui s'y rapportent sont calqués sur notre doctrine de l'*Anti-Messie,* qui a elle-même son origine dans la prophétie d'Ézéchiel.

(2) Litt. dans mon *nez*, et non Dans ma *fureur,* tautologie assez inepte qu'on prête gratuitement au prophète.

(3-4) Malgré le sens ordinaire de ces locutions, nous croyons, d'après le contexte, qu'il ne s'agit pas ici de la terre entière, mais seulement de la Palestine. De plus, nous doutons que ce détail, ainsi que plusieurs autres de la présente prophétie, doivent s'interpreter à la lettre.

(5) Traduit d'après le contexte et Cant. II, 14. La racine, en arabe et en araméen, signifie « monter par degrés » ; le latin *gradus,* le français *gradin, degré,* semblent en dériver par métathèse, et l'hébreu moderne מדרגה a conservé une acception analogue. Les anciennes versions ne sont pas d'accord : Jonathan dit *tours,* les Septante *falaises* (φαραγγες), la Vulgate *haies* ou *barrières* (דרג = גדר ?). Toutes ces traductions sont peu vraisemblables.

(6) Contre Gog. — « Mes montagnes », ou *les* montagnes, la terminaison ־י pouvant être un pluriel poétique comme hapht. *G*, v. 5. L'expression serait alors hyperbolique, comme celles du verset précédent.

(7) La syntaxe, d'accord avec la prosodie, fixe la césure à ce mot; nombre de versions anciennes et modernes, même celle de Heidenheim, ont le tort de ponctuer différemment. — « Des grêlons », texte: des pierres d'El-

אֶלְגָּבִישׁ אֵשׁ וְגָפְרִית אַמְטִיר עָלָיו וְעַל־אֲגַפָּיו וְעַל־עַמִּים
רַבִּים אֲשֶׁר אִתּוֹ׃ 6 וְהִתְגַּדַּלְתִּי וְהִתְקַדַּשְׁתִּי וְנוֹדַעְתִּי
לְעֵינֵי גּוֹיִם רַבִּים וְיָדְעוּ כִּי־אֲנִי יְהוָה׃ = 7 וְאַתָּה בֶן־אָדָם
הִנָּבֵא עַל־גּוֹג וְאָמַרְתָּ כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה הִנְנִי אֵלֶיךָ
גּוֹג נְשִׂיא רֹאשׁ מֶשֶׁךְ וְתֻבָל׃ 8 וְשִׁבַּבְתִּיךָ וְשִׁשֵּׁאתִיךָ
וְהַעֲלִיתִיךָ מִיַּרְכְּתֵי צָפוֹן וְהֵבֵאתִיךָ עַל־הָרֵי יִשְׂרָאֵל׃
9 וְהִכֵּיתִי קַשְׁתְּךָ מִיַּד שְׂמֹאולֶךָ וְחִצֶּיךָ מִיַּד יְמִינְךָ אַפִּיל׃
10 עַל־הָרֵי יִשְׂרָאֵל תִּפּוֹל אַתָּה וְכָל־אֲגַפֶּיךָ וְעַמִּים אֲשֶׁר
אִתָּךְ לְעַיִט צִפּוֹר כָּל־כָּנָף וְחַיַּת הַשָּׂדֶה נְתַתִּיךָ לְאָכְלָה׃
11 עַל־פְּנֵי הַשָּׂדֶה תִּפּוֹל כִּי אֲנִי דִבַּרְתִּי נְאֻם אֲדֹנָי יְהוִה׃

V. 7. הנני, כ״מ בלי מתג — V. 8. והבאותיך, ס״מ ־תיך
V. 9. יתיר ו׳, וס״מ שמאלך — V. 11. דברתי, ע׳ הערתנו

gabbisch. La syllabe אל (*el* ou *al*) paraît être l'article arabe ou plutôt sémitique, que plusieurs trouvent encore dans אלקום (Prov. xxx, 31), אלמֹג (I Rois, x, 11), etc. Selon quelques exégètes, ces météores ne seraient autres que des aérolithes ou bolides, et nous n'affirmerions pas que la Vulgate, qui dit *lapidibus immensis*, n'y ait pas pensé. On sait que l'existence de ces pierres, longtemps contestée, est aujourd'hui hors de doute.

(1) « Grand » par la nature de mes châtiments, « saint » par leur justice. (*Biour.*) — On traduit généralement les deux verbes du texte par le passif; c'est une acception chaldéo-talmudique, que la Bible ignore ou à peu près.

(2) La plupart font de ראש un nom commun, *prince-chef, prince en chef;* ce qui non-seulement est une fade redondance, contraire au bon goût comme à l'accentuation, mais répugne à une syntaxe régulière. On sait en effet que la langue hébraïque, qui permet de subordonner l'un à l'autre plusieurs noms en état de régime, ne permet pas de les subordonner à un complément commun ; or, נשיא et ראש auraient tous deux pour complément משך. Tout au plus pourrait-on traduire avec la Vulgate : « prince de la tête (= de la capitale) de Méschekh et de Toubhal. » L'opinion la plus spécieuse est celle des Septante, qui prennent ראש pour nom propre. Les uns pensent au pays que Pline (*Hist. nat.* vi, 4) appelle *Rhoas*. D'autres, comme Hammer-Purgstall et Gesenius, vont jusqu'à voir, dans le nom de ce colosse du Nord prédit par Ézéchiel, la Russie, qu'une partie de sa population elle-même qualifie גוג ומגוג, et dont la parenté avec la Moscovie coïncide si curieusement avec l'affinité de ראש et de משך.

(3) Propr. je t'ai fait tourner (sur toi-même) et t'ai égaré, entraîné; quand tu es venu te ruer sur Israël, tu n'as été, pour ainsi dire, que l'instrument ou le jouet de ma volonté. Ceci semble innocenter Gog et accuser

impétueuses, des grêlons, du feu et du soufre, sur lui et ses légions, et sur maints peuples ses auxiliaires. 6. Je me montrerai grand et saint [4]; je me manifesterai aux yeux de nombreuses nations, et elles reconnaîtront que je suis l'Éternel.

7. Pour toi, fils de l'homme, prophétise sur Gog en ces termes : — Ainsi parle mon Seigneur Élohim : C'est à Moi que tu as affaire, Gog, prince de Rôsch [2], de Méschekh, de Toubhal! 8. Je t'ai frappé de vertige et d'égarement [3], t'ai fait monter du fond du Nord et venir sur les monts d'Israël; 9. Et *maintenant* je vais briser ton arc dans ta main gauche [4], et de ta main droite faire tomber tes flèches. 10. Sur les montagnes d'Israël tu tomberas, toi-même et tes légions, et les peuples tes alliés; aux oiseaux de proie [5] de tout plumage, aux carnassiers des champs, je te livre en pâture. 11. En rase campagne, tu tomberas *encore* [6]! C'est moi qui le déclare, — dit mon Seigneur

la justice divine; mais on sait ce qu'il faut penser de cette rhétorique biblique. On peut appliquer ici les diverses solutions proposées au sujet de l'*endurcissement* de Pharaon ou des *excitations* attribuées à Dieu, alors que Dieu en définitive se borne à *laisser faire*. D'ailleurs, l'inspection du ch. XXXVIII (notamment 10 s.) démontre suffisamment la culpabilité antérieure de Gog et de ses adhérents. — ששאתי est un ἅπαξ λεγόμενον qu'on a diversement expliqué. Citons seulement la conjecture de Louis de Dieu, qui se rabat sur l'éthiopien שוּשׁ *monter*, et celle de Jos. Qimchi, qui traduit « réduire au sixième » (cf. *décimer*), ou « frapper de six plaies » (énumérées *sup.* 5). Avec Raschi, nous expliquons ששאתיך = השאתיך; rac. נשׂא. L'emploi du premier ש doit être considéré comme une polyptote motivée par le ש du verbe voisin, ou comme une application de la conjugaison aramaïque *schaph'él*, que la Bible emprunte quelquefois. Selon Heidenheim, ששה = נשה comme דרה = נרה. Quant aux *temps* des verbes dans ce verset, la plupart des traducteurs mettent le futur. Mais les faits ayant été déjà annoncés précédemment, les verbes sont plutôt au passé (*Euchel* et *Heid.*), ou tout au plus au futur antérieur.

(4) Litt. je frapperai ton arc *de* ta main gauche, c.-à-d. je l'en ferai tomber en frappant dessus; construction prægnante qui se retrouve dans les langues germaniques.

(5) עיט צפור, litt. les oiseaux de proie parmi les oiseaux (עיט en état de régime). On voit que צפור, qui d'après le Talmud ne se dit que des oiseaux *purs*, a quelquefois un sens plus général. On en retrouve d'autres exemples, comme Deut. IV, 17; et l'addition même de טהורה *l. c.* XIV, 11 nous semble assez significative. *V.* aussi le v. 17 de ce chapitre, immédiatement après la haphtârah.

(6) Traqués sur les montagnes, plusieurs descendront dans les plaines

12 וְשִׁלַּחְתִּי־אֵשׁ בְּמָגוֹג וּבְיֹשְׁבֵי הָאִיִּים לָבֶטַח וְיָדְעוּ
כִּי־אֲנִי יְהוָה׃ 13 וְאֶת־שֵׁם קָדְשִׁי אוֹדִיעַ בְּתוֹךְ עַמִּי
יִשְׂרָאֵל וְלֹא־אַחֵל אֶת־שֵׁם־קָדְשִׁי עוֹד וְיָדְעוּ הַגּוֹיִם
כִּי־אֲנִי יְהוָה קָדוֹשׁ בְּיִשְׂרָאֵל׃ 14 הִנֵּה בָאָה וְנִהְיָתָה
נְאֻם אֲדֹנָי יְהוִה הוּא הַיּוֹם אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי׃ 15 וְיָצְאוּ יֹשְׁבֵי
עָרֵי יִשְׂרָאֵל וּבִעֲרוּ וְהִשִּׁיקוּ בְּנֶשֶׁק וּמָגֵן וְצִנָּה בְּקֶשֶׁת
וּבְחִצִּים וּבְמַקֵּל יָד וּבְרֹמַח וּבְעֵרוּ בָהֶם אֵשׁ שֶׁבַע שָׁנִים׃
16 וְלֹא־יִשְׂאוּ עֵצִים מִן־הַשָּׂדֶה וְלֹא יַחְטְבוּ מִן־הַיְּעָרִים
כִּי בַנֶּשֶׁק יְבַעֲרוּ־אֵשׁ וְשָׁלְלוּ אֶת־שֹׁלְלֵיהֶם וּבָזְזוּ אֶת־
בֹּזְזֵיהֶם נְאֻם אֲדֹנָי יְהוִה׃ 17 וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא אֶתֵּן לְגוֹג
מְקוֹם־שָׁם קֶבֶר בְּיִשְׂרָאֵל גֵּי הָעֹבְרִים קִדְמַת הַיָּם וְחֹסֶמֶת
הִיא אֶת־הָעֹבְרִים וְקָבְרוּ שָׁם אֶת־גּוֹג וְאֶת־כָּל־הֲמוֹנָה

16. V. היערים, כ״ל היערים — בנשק, ע׳ הערתנו

pour regagner leur pays ; mais ceux-là aussi périront. — דברתי, Heidenheim *et Comp.* דברתי. Encore une erreur du maître, encore une ineptie de ses fidèles !

(1) *Voir* v. 1, n. 1. Il est plus que probable que ce « feu » n'est qu'une figure, faisant allusion à la guerre, peut-être intestine, qui dévorera ces contrées ; cf. Nomb. xxi, 28, etc. — Heidenheim traduit : les habitants *paisibles, pacifiques*... C'est un grave contre-sens, qui impute à Dieu une iniquité.

(2) Ou *par* Israël, c.-à-d. par les prodiges que j'accomplis pour eux, et aussi par les châtiments dont je les frappe eux-mêmes.

(3) La chose ou l'époque (עת) en question. Ellipse d'une vivacité remarquable. On observera aussi que באה, barytone, est au présent et fait gradation avec le passé נהיתה.

(4) נשק est un terme générique, développé par les suivants. Il paraît que les boucliers étaient faits, au moins pour partie, d'une matière combustible. Nous ne garantissons pas la traduction de צנה, qui paraît désigner une sorte particulière de bouclier ; d'autres formes s'appelaient שלט (all. Schild), סחרה, etc. Pour מקל יד, cf. Nomb. xxxv, 17, note, et pour l'idée générale, Is. ix, 4. — Nous voyons dans cette prophétie une double allusion, et à la quantité des trophées qui seront pris sur l'armée d'invasion, et au règne définitif de la paix sous les auspices du Messie ; prévision qui se retrouve ailleurs encore, comme on sait, et que le patriarche Jacob a eu, le premier, l'honneur de formuler.

(5) Est-ce ce texte, mal compris, qui a donné lieu à la légende suivant laquelle la « guerre de Gog » aurait une durée de *sept* ans (Talm. jérus.

Élohim. 12. Et j'enverrai un feu dans Magog [1], parmi ceux qui habitent ces plages avec tant de sécurité; et ils sauront que je suis l'Éternel. 13. Je ferai connaître mon nom sacré au milieu de mon peuple Israël, et je ne laisserai plus profaner ce saint nom; et les peuples apprendront que je suis l'Éternel, sanctifié en Israël [2]. 14. La voici venir, elle est venue [3]! dit mon Seigneur Élohim; voici le jour que j'ai annoncé! * 15. Et ils iront, les habitants des cités d'Israël, et ils feront du feu et chaufferont *leurs fours* avec les armes de guerre [4], — bouclier et rondache, arc et flèches, javelot et lance; ils en feront du feu, *dis-je*, pendant sept ans [5]. 16. Ils ne chercheront pas de bois dans la campagne, ils n'en abattront pas dans les forêts, c'est avec les armures [6] seules qu'ils feront du feu; et ils dépouilleront leurs spoliateurs, et ils pilleront qui les aura pillés, — dit mon Seigneur Élohim. 17. A cette époque, j'octroierai à Gog un lieu de sépulture en Israël [7], — la vallée des Voyageurs [8], à l'orient de la mer, — c'est elle aussi qui retiendra ces *fiers* voyageurs [9] : car on y ensevelira Gog et toute sa cohue [10], et on *l'*appellera la

Schebhiith, IV, *in fin.*, cf. *Vayyiqr. rabb.* ch. XI)? durée invraisemblable, qui s'accorde mal et avec l'esprit des deux chapitres d'Ézéchiel, et avec la puissance souveraine que nous attribuons au Messie.

(6) Heidenheim imprime בנשק barytone; *lapsus* des plus graves, que Lœwenstein n'a pas manqué de reproduire. C'est pousser un peu loin la servilité... ou l'étourderie.

(7) Il y a ici probablement une intention ironique : Gog ne conquerra pas la Terre sainte, mais il aura la consolation d'y trouver un tombeau.

(8) Nous pensons, avec Michaëlis et Heidenheim (celui-ci fondé sur une tradition rabbinique), que cette vallée n'est autre que celle des monts *Abharim*, mentionnés dans le Pentateuque et voisins de la région de Jéricho où doit s'accomplir la chute de Gog. Ézéchiel modifie peut-être à dessein le nom d'*Abharim* en vue de ce qui suit, où le mot *ôbherim* est répété quatre fois avec une affectation évidente. *V.* la note suivante. — D'après cela, la « mer » dont il s'agit ici doit être la mer Morte et non le lac de Génésareth, comme le prétendent Raschi et autres d'après le targoum de Jonathan.

(9) Nous croyons voir ici un jeu de mots : Cette vallée est bien nommée, « puisqu'elle arrêtera la course de cette armée voyageuse, envahissante »; propr. elle *musellera*, c.-à-d. qu'ils y auront la bouche close. העברים pourrait encore, toujours en s'appliquant à l'armée d'invasion, signifier *les trépassés*, litt. ceux qui auront passé, disparu : *V. inf.* n. 2, et cf. Job, XXXIII, 18, XXXIV, 20, etc.

(10) המון, de המה *tumultuari*, ne signifie pas « armée », comme on le rend d'ordinaire, mais une multitude confuse et tumultueuse, une tourbe.

וְקָרְאוּ גֵּיא הַמּוֹן גּוֹג׃ 19 וּקְבָרוּם בֵּית יִשְׂרָאֵל לְמַעַן טַהֲרֵי
אֶת־הָאָרֶץ שִׁבְעָה חֳדָשִׁים׃ 19 וְקָבְרוּ כָּל־עַם הָאָרֶץ
וְהָיָה לָהֶם לְשֵׁם יוֹם הִכָּבְדִי נְאֻם אֲדֹנָי יְהוִה׃ 20 וְאַנְשֵׁי
תָמִיד יַבְדִּילוּ עֹבְרִים בָּאָרֶץ מְקַבְּרִים אֶת־הָעֹבְרִים
אֶת־הַנּוֹתָרִים עַל־פְּנֵי הָאָרֶץ לְטַהֲרָהּ מִקְצַת שִׁבְעָה־
חֳדָשִׁים יַחְקֹרוּ׃ 21 וְעָבְרוּ הָעֹבְרִים בָּאָרֶץ וְרָאָה עֶצֶם
אָדָם וּבָנָה אֶצְלוֹ צִיּוּן עַד קָבְרָם אוֹתוֹ הַמְקַבְּרִים אֶל־גֵּיא
הַמּוֹן גּוֹג׃ 22 וְגַם שֵׁם־עִיר הֲמוֹנָה וְטָהֲרוּ הָאָרֶץ׃

הפטרת שמיני עצרת

(מלכים־ב ח׳ נ״ד)

1 וַיְהִי | כְּכַלּוֹת שְׁלֹמֹה לְהִתְפַּלֵּל אֶל־יְהוָה אֵת כָּל־
הַתְּפִלָּה וְהַתְּחִנָּה הַזֹּאת קָם מִלִּפְנֵי מִזְבַּח יְהוָה מִכְּרֹעַ
עַל־בִּרְכָּיו וְכַפָּיו פְּרֻשׂוֹת הַשָּׁמָיִם׃ 2 וַיַּעֲמֹד וַיְבָרֶךְ אֶת

V. 21. עד, נ״ל עד־ — V. 22. המונה, נ״ל המונה (?)

(1) Sur cette incise et sur tout le verset, *Voir* l'excellente note du Biour, qui nous paraît toutefois s'être trompé sur le sens de עם הארץ. Ce nom ne peut convenir à des ennemis ; il désigne les Israélites, et le complément de וקברו est sous-entendu comme celui de וקראו v. 17. — Plusieurs traduisent יום הכבדי comme sujet de והיה ; cette exégèse est en désaccord avec l'accent tonique, mais c'est là peut-être son seul tort.

(2) « Les trépassés », ou encore « ceux qui auront passé » sur le pays, les envahisseurs ; c.-à-d. les soldats de l'armée d'invasion. Nous prenons העברים dans le même sens que *sup.* 17, n. 9. D'autres traduisent : « *avec* les passants, avec l'aide des voyageurs », et expliquent ce mot de même au verset suivant. Cela nous paraît peu naturel. — ואנשי, complément de יבדילו : on séparera, on désignera spécialement des hommes, etc.

(*) Conséquence du fait prédit v. 18.

(4) ציון (d'où le nom propre ציון et peut-être le latin *signum*, repris par le Talmud : סגנון), sorte de monument ou de stèle, ordinairement funéraire, destiné à signaler aux passants scrupuleux, notamment aux prêtres et aux abstèmes, la présence de restes humains, causes d'impureté légale. La « marque » en question consistait, à l'époque du second temple, dans un badigeonnage au lait de chaux, origine des célèbres « sépulcres blanchis » de l'Évangile. *V.* notre article dans la *Vérité israélite*, novembre 1860.

VALLÉE DE LA COHUE DE GOG. * 18. C'est la maison d'Israël qui les ensevelira pour purifier le pays; *elle y employera* sept mois. 19. Toute la population du pays aidera à l'inhumation, et ils le tiendront à honneur : jour de glorification pour moi (1)! dit mon Seigneur Elohim. * 20. Puis, des hommes en permanence, désignés pour parcourir le pays, feront enterrer les cadavres (2) — ceux qui resteraient encore sur le sol — pour *achever d'*assainir le pays; c'est au bout de sept mois qu'ils feront cette recherche (3). 21. En parcourant ainsi le pays, quand *l'un d'eux* apercevra des ossements humains, il posera à côté un cippe (4), *qui restera là* jusqu'à ce que les fossoyeurs (5) les aient enterrés dans la vallée de la Cohue de Gog. 22. Pareillement, la ville sera nommée HAMÔNAH (6); et l'on aura *ainsi* purifié le pays.

K. Haphtârah de la Fête de Clôture (7).

I Rois, VIII, 54 s.

1. Salomon, ayant achevé d'adresser à l'Éternel toute (8) cette prière et cette sollicitation, se releva de devant l'autel du Seigneur où il s'était mis à genoux (9), les mains étendues vers le ciel. 2. Ainsi debout, il bénit toute l'assemblée

(5) Dans le système rapporté n. 2 et que nous n'adoptons pas, il faudrait, selon nous, traduire המקברים comme au v. 20 : « ceux qui président aux inhumations. » Car il est peu probable que les inspecteurs soient en même temps fossoyeurs.

(6) « Multitude, Cohue »; Septante : *Polyandrion*. Le *hé* final est ajouté pour faire de המון un nom féminin, analogue à עיר. — Il s'agit d'une ville voisine de la vallée. Quelques-uns nomment Jérusalem. Cela est d'autant plus douteux, qu'Ézéchiel aurait dû dire העיר, comme à la fin de son livre.

(7) Avant-dernier jour de la fête de Soukkôth, ou plutôt fête supplémentaire et indépendante : *V.* Lév. p. 303, n. 4, et p. 309, n. 2. En hébreu, nous voulons dire en mauvais hébreu : SCHEMINI ATSÉRETH, d'après Nomb. XXIX, 35, passage dont on a faussé la syntaxe pour obtenir une dénomination biblique. « Atséreth » aurait pu suffire; mais ce mot existant déjà dans la Synagogue pour désigner la Pentecôte, on a satisfait la clarté aux dépens de la grammaire par l'addition de « Schemini », huitième. Par une fiction légale, le Rituel applique la même qualification au *lendemain* de ce huitième jour, que la langue usuelle nomme « Simchath-Tôrah », Fête de la Loi, et qui est en réalité le neuvième jour.

(8) Allusion à la longueur de cette oraison, qui occupe trente-un versets, indépendamment des allocutions qu'on a lues hapht. *H.*

(9) Litt. se releva... de fléchir sur ses genoux. Le texte n'avait pas dit

כָּל־קְהַל יִשְׂרָאֵל קוֹל גָּדוֹל לֵאמֹר׃ 3 בָּרוּךְ יְהוָה
אֲשֶׁר נָתַן מְנוּחָה לְעַמּוֹ יִשְׂרָאֵל כְּכֹל אֲשֶׁר דִּבֵּר לֹא־נָפַל
דָּבָר אֶחָד מִכֹּל דְּבָרוֹ הַטּוֹב אֲשֶׁר דִּבֶּר בְּיַד מֹשֶׁה
עַבְדּוֹ׃ 4 יְהִי יְהוָה אֱלֹהֵינוּ עִמָּנוּ כַּאֲשֶׁר הָיָה עִם־אֲבֹתֵינוּ
אַל־יַעַזְבֵנוּ וְאַל־יִטְּשֵׁנוּ׃ 5 לְהַטּוֹת לְבָבֵנוּ אֵלָיו לָלֶכֶת
בְּכָל־דְּרָכָיו וְלִשְׁמֹר מִצְוֹתָיו וְחֻקָּיו וּמִשְׁפָּטָיו אֲשֶׁר צִוָּה
אֶת־אֲבֹתֵינוּ׃ 6 וְיִהְיוּ דְבָרַי אֵלֶּה אֲשֶׁר הִתְחַנַּנְתִּי לִפְנֵי
יְהוָה קְרֹבִים אֶל־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יוֹמָם וָלַיְלָה לַעֲשׂוֹת
מִשְׁפַּט עַבְדּוֹ וּמִשְׁפַּט עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל דְּבַר־יוֹם בְּיוֹמוֹ׃
7 לְמַעַן דַּעַת כָּל־עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים אֵין
עוֹד׃ 8 וְהָיָה לְבַבְכֶם שָׁלֵם עִם יְהוָה אֱלֹהֵינוּ לָלֶכֶת
בְּחֻקָּיו וְלִשְׁמֹר מִצְוֹתָיו כַּיּוֹם הַזֶּה׃ 9 וְהַמֶּלֶךְ וְכָל־יִשְׂרָאֵל
עִמּוֹ זֹבְחִים זָבַח לִפְנֵי יְהוָה׃ 10 וַיִּזְבַּח שְׁלֹמֹה אֶת זֶבַח
הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר זָבַח לַיהוָה בָּקָר עֶשְׂרִים וּשְׁנַיִם אֶלֶף
וְצֹאן מֵאָה וְעֶשְׂרִים אָלֶף וַיַּחְנְכוּ אֶת־בֵּית יְהוָה הַמֶּלֶךְ
וְכָל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃ 11 בַּיּוֹם הַהוּא קִדַּשׁ הַמֶּלֶךְ אֶת־תּוֹךְ

V. 4. יהי, כ״ק יהי (פטח)

que Salomon se fût agenouillé, mais au contraire qu'il était *debout* (ויעמד, v. 22). Apparemment ce dernier mot signifie simplement « se plaça », et la Chronique aussi (II Chr. VI, 13) fait agenouiller Salomon. — קם, plus correctement ויקם, cette proposition étant corrélative à ויהי.

(1) Allusion soit aux paroles du prophète Nathan, II Sam. VII, 10 s.; soit plutôt aux promesses générales du Pentateuque, notamment Deut. XII, 10 et XXV, 9.

(2) Cette inclination n'implique pas contrainte, autrement il n'y aurait plus de libre arbitre et l'obéissance perdrait son mérite. Par cette expression, d'ailleurs fréquente dans la Bible, Salomon demande seulement à Dieu de ne pas induire son peuple en tentation, et de le placer dans des circonstances où la pratique de sa loi, l'exercice de la vertu ne lui soit pas trop difficile. On pourrait, à la rigueur, supprimer cette pierre d'achoppement en prenant « nous » pour sujet de להטות, ce qu'appuierait même le parallélisme des verbes suivants : « Afin que nous inclinions notre cœur vers lui, que nous marchions dans toutes ses voies, etc. »

d'Israël à haute voix, en ces termes : 3. « Gloire au Seigneur, qui a donné le repos à son peuple Israël, accomplissant de tout point sa promesse [1] ! Pas une n'a été vaine, de toutes les bonnes paroles qu'il avait dites par l'organe de Moïse, son serviteur. 4. Veuille l'Éternel notre Dieu être avec nous comme il a été avec nos pères, ne nous abandonner ni s'éloigner de nous ; 5. Inclinant nos cœurs [2] à son obéissance, afin que nous suivions toutes ses voies, que nous gardions ses préceptes, ses lois et ses statuts, qu'il prescrivit à nos pères ! 6. Et puissent ces paroles suppliantes que j'ai adressées au Seigneur être présentes, jour et nuit, à *la pensée de* l'Éternel notre Dieu, de sorte qu'il fasse droit à son serviteur et à son peuple Israël, jour par jour [3], 7. Afin que tous les peuples de la terre reconnaissent que c'est l'Éternel [4] qui est le *vrai* Dieu, qu'il n'en est point d'autre ! 8. Puisse aussi votre cœur être attaché sans réserve à l'Éternel notre Dieu [5], de sorte que vous suiviez ses lois et que vous gardiez ses préceptes comme en ce jour ! » 9. — Le roi, et tout Israël avec lui, offrirent des sacrifices [6] devant le Seigneur. 10. Quant au sacrifice de Salomon, les victimes rémunératoires qu'il sacrifia à l'Éternel *consistaient en* vingt-deux mille taureaux [7] et cent vingt mille brebis [7]. Ainsi fut inaugurée la maison du Seigneur, par le roi et tous les enfants d'Israël. 11. Ce jour-là, le roi consacra l'intérieur du parvis

(1) « L'affaire de (chaque) jour en son jour », c.-à-d. selon ce que requiert la circonstance, l'exigence du cas. On voit que משפט, de l'incise précédente, répond ici à peu près au français *intérêt* ou à l'allemand Gebühr.

(4) Le Dieu qu'adore Israël et qui le protége. — Ce vœu est le pendant de la célèbre parole du même chapitre (41-43), où Salomon prévoit la visite des païens au temple de Jérusalem et demande à Dieu d'exaucer aussi leurs prières.

(5) שלם est synonyme de תמים, et la pensée du royal orateur nous paraît identique avec celle de Moïse dans le Deutéronome (XVIII, 13) ; *V.* la note *ibid.* Quant au vœu dans son ensemble, et à l'éloge indirect qu'il renferme, l'un et l'autre rappellent tout à fait le passage V, 26 du même volume.

(6) זבח est collectif. Cette hécatombe paraît être distincte de celle dont il a été question hapht. *H*, v. 4.

(7) Propr. (pièces) de gros, de menu bétail. La construction de la phrase est redondante et serait gauche en français : « Salomon sacrifia le sacrifice... qu'il sacrifia à l'Éternel, etc. » Cette périssologie n'existe pas dans le passage correspondant de la Chronique (II Chr. VII, 5).

הַחָצֵר אֲשֶׁר לִפְנֵי בֵּית־יְהוָה כִּי־עָשָׂה שָׁם אֶת־הָעֹלָה
וְאֶת־הַמִּנְחָה וְאֶת חֶלְבֵי הַשְּׁלָמִים כִּי־מִזְבַּח הַנְּחֹשֶׁת
אֲשֶׁר לִפְנֵי יְהוָה קָטֹן מֵהָכִיל אֶת־הָעֹלָה וְאֶת־הַמִּנְחָה
וְאֶת חֶלְבֵי הַשְּׁלָמִים: 12 וַיַּעַשׂ שְׁלֹמֹה בָּעֵת־הַהִוא ו
אֶת־הַחַג וְכָל־יִשְׂרָאֵל עִמּוֹ קָהָל גָּדוֹל מִלְּבוֹא חֲמָת ו
עַד־נַחַל מִצְרַיִם לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֵינוּ שִׁבְעַת יָמִים וְשִׁבְעַת
יָמִים אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם: 13 בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי שִׁלַּח אֶת־הָעָם
וַיְבָרְכוּ אֶת־הַמֶּלֶךְ וַיֵּלְכוּ לְאָהֳלֵיהֶם שְׂמֵחִים וְטוֹבֵי לֵב
עַל כָּל־הַטּוֹבָה אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה לְדָוִד עַבְדּוֹ וְלִישְׂרָאֵל
עַמּוֹ:

[הפטרת שמחת תורה עיין לעיל הפטרה י״ח, דף 512]

v. 12. בעת, כ״ק בלי מתג, וגי׳ רוו״ה בעת — חמת, כ״ק חמת, ולא נרשה
v. 13. ולישראל, כ״ק בלי מתג

(1) Plus litt. parce qu'on y offrit, c.-à-d. parce qu'on fut obligé d'y offrir. — Le sens précis de cette consécration du parvis, et la question de savoir si l'autel d'airain a continué de servir ou s'il a été supprimé depuis cette époque, font l'objet d'une longue controverse talmudique (tr. *Zebhach.* 59 *a* s.), résumée par Raschi dans son commentaire. Nous remarquerons à ce sujet que l'autel en question ne saurait être, comme le veut l'opinion prépondérante, celui qui datait de Moïse; à moins qu'on n'admette un *lapsus* dans la Chronique, qui dit formellement (*l. c.* 7) : « l'autel d'airain qu'avait fait SALOMON. »

(2) Litt. l'holocauste, l'oblation et les graisses des rémunératoires. Cette répétition eût été insipide, nous avons dû abréger. — Il n'est pas inutile de rappeler, à propos de cette profusion de victimes, qu'elles consistaient surtout en rémunératoires (cf. v. 10); que la chair de ces derniers n'était pas offerte, et que les holocaustes seuls étaient perdus pour la consommation. *V.* la note de Dereser.

(3) *V.* Exod. p. 521, n. 11. Toutefois, la fin du verset indique plutôt que חג a ici un sens complexe, et équivaut à « réjouissance. »

(4) C.-à-d. du nord au sud. *Voir* les notes, Nomb. XIII, 21 et XXXIV, 5.

(5) Sept pour la dédicace, et sept pour le Soukkôth; cf. Chron. *l. c.* 9.

(6) Tout le monde sait que 7 et 7 font 14; cette fin paraît donc vouloir nous apprendre que les deux semaines furent *consécutives*, ce qui confirme la remarque du Talmud (*Moéd qatân'*, 9 *a*) : que l'on n'observa pas, cette année-là, le jeûne de Kippour. Le docteur G. Brecher, dans son commentaire sur le *Khozari* (III, 39), établit, avec quelque subtilité, que

qui *s'étendait* devant la maison du Seigneur, pour qu'on pût y offrir [1] les holocaustes, les oblations et les parties grasses des rémunératoires; car l'autel d'airain placé devant le Seigneur était trop petit pour contenir toutes ces offrandes [2]. * 12. En ce temps-là, Salomon célébra la fête [3], assisté de tout Israël, — foule considérable *accourue* depuis la région d'Hémath jusqu'au torrent d'Égypte [4], — en présence de l'Éternel notre Dieu, sept jours et sept jours *encore* [5], *ensemble* quatorze jours [6]. * 13. Le huitième jour [7], il congédia le peuple, qui bénit son roi; et ils rentrèrent dans leurs foyers [8], heureux et satisfaits de toutes les grâces que Dieu avait faites à David son serviteur [9], et à Israël son peuple.

N. B. Pour la Haphtârah de SIMCHATH-TÔRAH, *Voir ci-dessus hapht. XI, page* 512.

FIN.

cette assertion n'est pas démontrée. C'est se donner une peine superflue. La dispense temporaire du jeûne rentrait dans la catégorie des הוראות שעה, dont la Bible offre plus d'un exemple, et dont Moïse accorde la faculté au grand Conseil et aux prophètes : Deut. XVII, 11 et XVIII, 15, 18, *V.* les notes. Seulement, cette violation jure quelque peu, en apparence du moins, avec les belles paroles du v. 8 ci-dessus, qui glorifie la loi divine et félicite les Hébreux de leur fidélité à cette loi. Ce n'est là, bien entendu, qu'un rapprochement piquant, ce n'est pas une contradiction.

(7) C.-à-d. le lendemain de la seconde semaine, lequel n'est autre que le Schemini-Atséreth. Mais ce jour est le 22 de tischri, et la Chronique (*l. c.* 10) dit le 23 ! A cela le Talmud répond : que le peuple fut en effet congédié le 22, c.-à-d. qu'il reçut l'ordre du départ, mais que ce départ s'effectua seulement le lendemain.

(8) « Dans leurs tentes » ; catachrèse que nous avons rendue par une autre, car on sait que les Israélites n'habitaient pas alors sous des tentes. — וילכו nous paraît avoir pour sujet le *roi* et le *peuple*, et cette conjecture est appuyée par l'accent tonique, המלך ayant une pause plus forte que העם.

(9) Dans la personne de son fils, ou parce que le temple avait été édifié selon son dessein et même sur ses plans : I Chron. XXII et *ib.* XXVIII, 11 s. On sait d'ailleurs que « David » se prend souvent pour sa descendance, comme si c'était un nom dynastique : cf. Jér. XIX, 9 ; Éz. XXXVII, 24, 25 (hapht. XI de la Genèse), etc. *Voir* aussi Nombres, p. 5, note 5.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS.

—

Genèse, p. xviii, l. 1 : de Loi, *lisez* de la Loi.

484, notes hébr. : ־אים, *lis.* ־אִים.

Exode, p. 155, note 5, l. 4. On sait que cette pensée talmudique est aussi prêtée par l'Évangile à son héros ; *V.* Marc, ii, 27. Que le Talmud en soit l'auteur ou simplement le copiste (hypothèse presque impossible), il reste toujours honorable pour lui de l'avoir proclamée, et l'on voit que le libéralisme des « Pharisiens » n'a rien à envier à celui de leur adversaire.

368, n. 2, l. 6 : Hapht. *E*, *lis.* hapht. *G*.

443, n. 4, l. 3 : v. 17, *lis.* v. 18.

470, n. 2, *à rectifier ainsi :* Ces deux mots, dans le texte, sont barytones ; anomalie et contradiction, puisque les mêmes, ci-après, sont oxytones selon la règle. L'*anomalie*, selon nous, s'explique aisément : le premier עורי étant *milra* par position, parce qu'il est suivi d'une gutturale, le second le devient à son tour pour éviter le contact des accents. Quant au *désaccord* de la seconde incise avec la première, on peut l'imputer à quelque motif de rhythme, ou simplement au désir d'éviter la monotonie. Cf. Is. li, 9 et lii, 1.

471, n. 10 : שׂדי, *lis.* חלוני.

Lévitique, p. 208, v. 3 : לָא תלכו, *lis.* לֹא תלכו.

468, notes hébr. La variante indiquée sur le v. 6 fournit, selon nous, la solution d'une difficulté talmudique. Le Talmud (tr. *Nedar*. 38 *a*) compte ואת דהמצוה parmi les « mots écrits et non lus », כתינן ולא קריין ; sur quoi Raschi ajoute : *C'est un passage de Jérémie.* Qu'ont voulu dire et Raschi et le Talmud ?... Remplacez ואת [illegible], vous aurez le mot de l'énigme.

509, n. 8, l. 2 : 25, *lis.* 22.

Nombres, p. 7, n. 6, l. 8 : *effacez* Gesenius dit à tort la plus petite. (Nous avions confondu kleinere avec kleinste.)

38, n. 1, l. 6. Une autre analogie très-remarquable est celle du mot *magistrat*, ayant d'abord signifié *magistrature* (lat. *magistratus*), puis appliqué au corps des magistrats (surtout en Suisse et en Allemagne), et restreint finalement, aujourd'hui en France, à un personnage unique.

(Suite.)

p. 229, n. 4, l. 6 : hapht. *E*, *lis.* hapht. *G*.

248, n. 4, l. 1. On trouve encore d'autres exemples de cette construction dans la Bible. Un des plus curieux est le passage Is. II, 18, que nous traduisons litt. : « Et les faux dieux — *cela* disparaîtra entièrement. »

296, n. 1, l. 4 : II, *lis.* III.

483, n. 5, l. 4, après *inf.* lisez : 24.

521, n. 6, *ajoutez : V.* Deutér. p. 461, n. 6.

DEUTÉRONOME, p. 67, n. 6, *ajoutez :* cf. Gen. p. 419, n. 5.

p. 107, fin de la n. 5, *lis.* note 2.

144, notes, l. 1, *après* note, *lis.* 4.

317, notes, l. 28 : n. 0, *lis.* note 5.

376, n. 1, l. 7. Il est à remarquer, toutefois, que l'emploi biblique de עולם dans le sens de *monde, univers,* a été contesté. Mais cette acception est au moins probable dans le passage d'Isaïe et dans quelques autres. D'ailleurs, l'idée de *monde* comporte rationnellement un pluriel (עולמים) ; en est-il de même de celle d'*éternité ?*