

Le cours sera consacré à l'exégèse biblique pour renouer avec une tradition qui remonte aux origines du CF on a chaque année ou presque expliqué la Bible depuis 1533 (Vatable et Paradis commentaient les Psaumes) jusqu'à Phil. Berger. Je ne puis inscrire un grand sujet pour un cours qui doit être analytique. L'exégèse est lente si l'on veut s'entourer de toutes les précautions av. de formuler une proposition nouvelle ou de retenir ~~so~~ une des solutions proposées parfois il sera préférable de ne pas conclure. L'exégèse est ralentie par le devoir de tenir compte des opinions émises. C'est pourquoi au lieu de prendre un livre du commencement à la fin, et sachant qu'une année ne permettrait pas de venir à bout, j'ai choisi de prendre comme champ d'exercice d'une exégèse que je voudrais minitueuse une petite série bien caractérisée 2 chap. env. 60 versets ~~se~~ : ces dimensions laissent espérer que nous arriverons à terme. Il est des v. évidents sur lesquels nous passerons, d'autres en revanche demanderont des explications laborieuses, exigeant la consultation d'autres versions, des com. rab., des glosses modernes contre lesquelles il faut être a priori en défiance, des études de vocabulaire : recherches étymologiques et examen des mots et locutions dans les contextes, j'essaierai cependant de m'introduire les digressions : un texte appelle théoriquement l'examen de plusieurs autres où figure la même expression, mais de la sorte on pourrait, de proche en proche, voir feuilleter toute la Bible et perdre de vue l'objet principal. J'essaierai de constituer sur le point précis qui nous intéresse un dossier aussi complet que possible en tenant compte de tout ce que je peux connaître de travaux récents sur le sujet. Tâche difficile, il paraît chaque année des milliers d'étude

* Et cependant certains d'entre eux ne peuvent se comprendre en dehors du cadre du Testament de Jacob. Ce sont les dits "individualisants" où l'éponyme n'est pas plus un individu, un fils de Jacob qu'une personnalité collective représentant la tribu. C'est le cas des paroles sur Ruben et Simeon Lévi - Il faut admettre qu'ils ont été composés ou recomposés de manière si entière dans le cadre du discours de Jacob.

Autre instance de ce désaccord et serait

parli de bénédiction sans donner le détail. ~~Interpréter~~ la bénédiction est rarement accompagné de l'énoncé d'une formule comme elle l'est en Gen 1/28. Toutefois est-il que nos 12 paroles ne sont pas plus une bénédiction qu'un oracle, au contraire il y a dans le compte des malédictions. Il y a donc désaccord entre la collection des 12 dits et le cadre dans lequel elles ont été englobées, ce qui suggère une existence autonome de la collection*. Pour Dn. 33 les choses se présentent différemment : c'est un autre discours d'adieu de Moïse prenant place entre l'annonce de la mort par Dieu en 32/48-52 et le récit de la mort au ch. 34. Le titre de bénédiction est plus approprié car les dits dans le Dn sont tous élogieux ou benissemens (le seul qui soit "neutre") est la parole sur Dan en 33/28. Mais la série des bénédictions tribales prend place dans un poème de louange à Dieu débutant par un récit de théophanie (2-5 et 26-29) et se terminant par une eulogie sur Israël. La relation des 12 paroles et du poème-cadre devra être discutée ci-dessous. Nous allons en dire tout.

de suite un mot.

La question : raison d'être de la collection, abstraction faite du cadre. ~~La seule~~ le seul élément certain pour répondre est ~~qu'elle suppose la consécration~~ est que cette collection suppose l'idée d'un Israël composé de 12 tribus. C'est, ^{devenu} semble-t-il, une constante dans la conscience que la nation a d'elle-même (le seul élément fixe est le chiffre de 12 : si on compte la tribu de Lévi si on ne la compte pas on double Joseph en Ephraïm et Manassé ; l'ordre des tribus n'est pas fixé : à peu près aucune liste n'est pareille à l'autre, même dans l'ensemble P Nb 2-7, mais ≠ Nb 1 et ≠ Nb 26) ; Dn 33 ne parle pas de Simeon mais double Joseph en Ephraïm et Manassé. A quand remonte cette idée qu'Israël a été constitué par 12 tribus ? ~~probablement~~ ^{est-ce} à la protohistoire de la nation ? La pièce poétique la plus ancienne de la Bible le cant. Debora 29.5 parle bien de 10 tribus et non de 12 (sans Lévi ni Juda et Simeon ni et avec Makir et Galaad au lieu de Manassé et Gad), comme ce morceau remontant à l'époque des juges prétend en détail ce qui est Israël, il faut admettre que la représentation des 12 tribus lui est postérieure. Juda et Simeon ne sont pas encore entrés dans la confédération d'autre part Ephraïm + Makir (Manassé) ^{obligé} ~~forment~~ ^{de} à admettre cependant, qu'une liste de 12 tribus avec Ephraïm et Manassé est antérieure à la liste contenant Juda, Lévi et Joseph ^{de moment que} la liste de 12 tribus ^{compte} ~~compte~~ Juda (qui n'est peut-être entré dans la confédération qu'à l'époque royale avec le judéen David et dont les liens avec Israël sont restés assez lâches) ~~celle~~ et Lévi (tribu sans territoire < guilde de spécialistes du culte >) ^{celle} ne nous conduit certainement pas vers le passé le plus lointain. La collection des 12 paroles a peu de chances d'être antérieure à la monarchie. Mais quelle est sa raison d'être ? Nous n'en savons rien, nous voyons seulement par le disparate qui révèle son insertion dans Gen. 49 que c'est une pièce poétique rapportée. La seule hypothèse assez séduisante a été faite à propos de Dn 33

des auteurs très divers. Le 1er est, je crois U. Cassuto, le capitolo 33 del Deuteronomio e la festa del capo d'anno nell'antico Israele, RSO 11, 1928, 233-53 puis Bentzen Patriarchal Benedictions and Prophetic Book, Haverford Theological Studies, 7, 1951, 106-109. Weiden l'a soupçonné dans son Einleitung de 1939, p. 38 et repris dans son comm. de 68 (ATD) et il a été suivi par A. Gunkelweg über den Sitz im Leben der sogenannten Stammesprüche ZAW 76, 1966, 245-255. Dn 33 est un hymne poétique

je ne crois pas recevable un jugement comme celui de Morinckel GTMM qui postule l'archaïsme des "chants nationaux" parce que le peuple a encore conscience d'être une famille ou une aggrégat de tribus. Le Chroniste l'a encore.

ceflitant une liturgie ou inspire par une liturgie dans laquelle Dieu et Israël sont face à face. Dieu se présente, Israël se présente, c'est pourquoi à la théophanie répond l'énumération des tribus. La participation des tribus, noninalement désignées, à une fête de la victoire de Dan est suggérée par V 68/68 verset inintelligible mais où l'on voit participer Benjamin juda - les Saron de Nephthali et de Zabulon. C'est acceptable pour Dn 33, où presque tous les dits sont élogieux. La thèse est reprise à propos de Gen 49 parce qu'il y a au moins autant de satire que d'éloge. Benfien essaie de sauver l'aspect liturgique des 12 paroles de Jacob en postulant que dans une liturgie la malédiction du membre indigne de la communauté s'impose autant que la bénédiction des autres, mais c'est peu convaincant, aussi bien est-il difficile de faire des paroles de Gen 49 des oracles culturels. On ^{pouvait} peut relier que le genre "parole des 12 tribus" ou plutôt "sur les 12 tribus" a eu son origine dans une fête ^(nationale), mais Gen 49 en est certainement inspiré. Dn 33 serait plus près du modèle liturgique, quant à Gen 49 ce serait une composition littéraire, conforme à un procédé, à un genre contemporain qui avait sa raison d'être dans un culte national.

Et il faudrait se demander "quand et pourquoi" chacun de ces dits. Chacun cas doit être considéré séparément

Seule question - chaque dit mérite d'être considéré à part, indépendamment du genre de "chant national" dans lequel il est entré. Les dits sont en effet hétérogènes tant dans la forme que dans le style et le contenu. Il y a des dits très simples se bornant à une phrase, d'autres sont complexes et structurés, d'autres complexes et non structurés, c.à.d. formés par la simple juxtaposition de phrases différentes : le dit sur Zabulon (49/13) est une simple assertion; celui sur Ruben (3-4) est complexe mais structuré, celui sur Juda 49/8-12 est complexe mais non structuré, c'est à dire tout seul une petite collection. Le style est hétérogène on trouve tantôt des assertions directes, tantôt des métaphores (en particulier des métaphores animales sur lesquelles on a dit bien des bêtises (certains ont vu des souvenirs du totemisme, d'autres des vestiges du symbolisme zodiacal ainsi A. Jermias ATAO 3, p. 344 sq. Ruben - Versau, Simeon - deux jumeaux, Juda - lion, Joseph - taureau etc.). ^{c'est ce qui donne une impression d'archaïsme} On a souvent considéré ces références à des animaux prédateurs comme un indice ^{général} d'archaïsme. Un autre indice d'archaïsme serait le recours à la paronomase, mais il y en a fort peu on remarque en effet que les jeux de mots sur les n.p. sont caractéristiques des parties les plus anciennes de la Bible (cf. J. Fichtner, Die etymologische Ätiologie in den Namengebungen der geschichtlichen Bücher des AT, VT, 6, 1956, 372-83), mais c'est une étymologie archaïsme tout relatif et surtout il y a finalement très peu de ces paronomases dans nos dits (3 jeux sur le nom de Juda, Dan 16 et Gad 13). Le plus fort argument pour l'archaïsme est pourtant ^{ou l'} inspiré par la comparaison. Renan Hist Gen Syst. Compar. Langues Sem. 3, 122 sq.) rapproche nos dits de sentences arabes sur les tribus recueillies par B. Sanguinetti J. As. V^e Serie/1, 1853, 548-572. (Suliri contient les principales tribus arabes extrait du rayhain al albāb) : c'est une série de dénominations de traits de caractères physiques ou moraux désobligeants prêtés à la tribu, avec parfois référence à un événement typique et ignominieux, mais le style est très différent de celui des dits hébraïques. Il est frappant que la paronomase ne s'y rencontre jamais et que la métaphore y est très rare (1 ex. "Himyar est comme l'arbre dans la plaine sans eau ni feuillage = il ne prospère pas). Dans ce genre "oral" (on dit du bien de soi et du mal des autres, mais ^{ou l'} on n'est nullement caractéristique du "Nomadisme" : les cités grecques ont eu aussi leurs dictions. Si le dit suppose la conscience tribale, celle-ci ne s'est pas perdue ^{ou l'} avec l'institution de l'état et de la royauté. ^{Alors} nous sommes donc ^{en droit} de lire parti de l'existence de dits satiriques ou élogieux ^{reputés archaïques} pour y trouver des informations authentiques sur le plus ancien passé de ces tribus. D'autant plus que dans les 12 paroles, les références ^{cela peut sembler douteux}

Il faut donc tempérer l'argument d'archaïsme inspiré par les parallèles arabes qui sont le motif principal de Renan : les dits de la Bible seraient des vestiges du "nomadisme"

① les épigrammes abondant dans la littérature classique sont parfois de simples recombinaisons de dictons populaires sur des noms de ville ou de cité (voir pour le cas Max. Göbel, Ethica, Paderborn 1915) 3

précises sont rares : les plus claires (Ruben et Levi en Gn 49) se rapportent à des événements connus également par les traditions de la Genèse 35/21-22 et 34, or ce sont nous allons le voir, les ^{dit les} mieux structurées et ceux qui se rattachent le mieux au cadre du "Testament" (Ruben, Simeon, Levi sont plus les fils de Jacob que les éponymes des tribus) portant leur. S'agit-il de compositions artificielles ou est-ce que les événements relatés en Gn 35 et 34 ont laissé un souvenir parallèle dans des dictions lyriques? [On ne peut juger en bloc de la date de chaque dit tribal, parce que certains présentent le caractère de collections : le dit sur Juda présente au v. 9 une métaphore animale comparable au dit sur Benjamin en 27, mais à côté un orade 10 qui est sûrement datable de l'époque royale. On admet généralement que les dits les plus simples sont les plus anciens, mais leur contenu n'est guère instructif pour déterminer leur situation originale. Zobel fait à essayé de reconstituer la préhistoire des tribus en se servant des "benedictions" de Jacob et de Moïse, mais il doit surtout exploiter les allusions de Jg 5. Or la cantique de Deborah est très différent de nos dits : il distribue l'éloge et le blâme en fonction du comportement de chaque tribu lors d'un événement précis : la guerre menée par Barak et Deborah contre Siséra et les Cananéens la cantique de Deborah, tout en étant tendancieuse est une source historique. Je crains qu'on ne puisse en dire autant des 12 paroles de Gn 49 et Dt 33. C'est

C'est donc à propos de chacun des dits dictés sur les tribus qu'il faudrait se poser le problème de son temps sa datation et voir s'il est possible de nuancer le scepticisme que je ressens de prime abord. Tout ce qu'on peut supposer est qu'il y a eu des devises tribales sans aucun doute anciennes, peut-être les dits les plus courts de Gn 49 nous les ont-ils transmis, mais rien ne permet de dire qu'ils sont un souvenir du nomadisme, tout au plus la comparaison assez courante avec des animaux prédateurs risque de nous renvoyer au temps des guerres contre les Cananéens qui marquent la naissance d'Israël. L'existence de devises tribales anciennes a donné naissance au genre du "dit tribal", mais la plupart de ceux que transmet Gn 49 et plus encore Dt 33 ne semblent pas être des devises authentiques : ce sont des sentences composées pour tenir lieu des devises tribales perdues.

RUBEN

3 a d : → zagef porté par 'at'ah : tu es mon aîné ou mon aîné c'est toi : la phrase nominale est intemporelle, on pourrait la traduire par "tu étais mon aîné" 3 a β : re'sit 'oni : le mot 'on / ^{11e} awen est équivoque : ~~malheur~~ (positif) awen : "malheur" - awen pourrait signifier "doul" comme l'oug. awen dans le surnom donné à Benjamin ~~ni q dans la naissance entraîne la mort~~ de Rachel sa mère en Gn 35/18, ^{comme oug. 11e} awen = doul = doul à Gs 9/4 et Dt 26/14 ~~be'm~~ Il signifie "doul" en Dt 26/14 et Gs 9/4 ainsi que dans le surnom de ben'oni donné par a en Gn 35/18 à Benj. dont la naissance entraîne la mort de Rachel sa mère. C'est pourquoi plusieurs versions anciennes le rendent ici par "doul" Aquila κεφαλαίον ὀνυς μου, Sym. ἀρχὴ δούλης, Vulg. principium doloris mei. Également le targ. sam. var. gadmut lebuti et le ^{dit fragm. et} Targ. dit Neofiti sēuy sa'ari *. Lateneur scindée du dit sur Ruben explique cette interprétation défavorable de 'on. Mais elle n'est pas recevable, car re'sit 'oni n'est qu'une qualification de l'aîné d'après Dt 21/17, 478/51 4105/36 et il faut l'expliquer comme 'on = puissance, force comme Is. 40/26 et 29 où il

voir Cazelles
Semelica

se trouve aussi citée
en Ber. Rab. 38/4

qualifié la puissance de Dieu. Job 40/16 la force du Behemoth - c'est pourquoi syn.
et Gukelos ont rêv' Euphi. L'aine représente la force de son père. Il n'y a pas de le
mot ṭōn la connotation sexuelle qu'introduit l'affirmation ^{doutée} l'aduction "première de ma
virilité" (qui ~~reproche~~ a été introduite dans la tradition juive : selon le Tg. dit
Jerusalmi šeruy girgūt hivhuri : commencement de mon épanchement passionnel
à que précède Ber R. 39/6 : produit de ma première ~~immersion~~ émission séminale). Les CXX suppriment
l'image : ἀρχὴ τέκνον μου (de min à Dln 21/17).

3 b: les difficultés commencent - y'èr est un nom abstrait, appliqué à Ruben comme ko^{ah} et c'est on: presque toujours c'est "ce qui reste de" + complément partitif une fois à Joel 1/4 il est construit avec ~~constr.~~ ^{subst.} ~~nom.~~ en fonction de gen. Objet subj.

ye't-ir haggāzām ce qui a ^{le reste} laissé la sauterelle - Mais il y a un autre sens, plus rare
non pas "reste", mais "abondance" ⁺ ou ~~provision~~ à Job 22/20 & wayitram 'školā
ʔēō le feu a devori leur abondance comm. pejor. leur surabondance (on parle des méchants
ruinés) à Prov. 17/7 la connotation pejor. est encore plus nette lō' na' wāh lanābāl

səpat yētēr (et a un homme noble səpat sēgēr) / il ne s'écrit pas à un fou de trop parler

On a donc le choix entre "abondance" ou "excis" - Cf. les versions BT "semble de force"
 TOB ~~de~~ ^{de} ~~abondant~~ ^{de} ~~d'énergie~~ ^{d'énergie}, Testa ~~exuberante~~ ^{exuberante} di ~~fierazza~~ ^{fierazza}
 BP "excessif en puissance": az est neutre, peut avoir une connotation péjorative ~~sur~~ ^{sur} ~~sa~~ ^{sa} ~~com~~ ^{com}
 n° 1 saie 25/3 sam az // goyim arisim - Mais le parallèle s'est nous créa-t-il d'embaras

le subst. s'et est difficile à interpréter, car c'est l'abréviation d'une locution verbale comportant le verbe *naša'* porter = "le fait de porter ou de tuer"; quoi? (^{→ fierté} les yeux, la tête, la face, la main...) on comprend d'habitude "prestance, dignité, majesté" ce qui peut s'appuyer sur *gb* 31/23 *miššā'etō tō' ukal* : je ne puis (tenir) du fait de sa majesté mais ce sens n'est pas certain : ce pourrait être le fait que Dieu porte quelque chose de terrifiant (il en *gb* 31/23 est *paḥad* de même à *gb* 13/11, à *hab.* 1/76 *min mēnu mišpatō ušā'etō yēšē'* de lui sort son jugement et ce qu'il porte?) ~~est~~ *mišpatō* - s'et est donc très ambigu, d'où l'hésitation des versions : LXX οκλῆγος φέρει θάλασσαν dur à supporter? (pej. pourquoi yēšē' est-il rendu par "dur" cf. p.e. watara "haïr"?)

testad. de LXX conservent parfois des acceptions de racines qui ne sont pas attestées en hébreu
 f. D. Winton-Thomas, Record and Revelation, p. 67 1938, p. 396 sq.) - Vulg. prior in domo:

premier à affaiblir guéq. : les targ. juifs paraphrasent à partir de Is et "le fait de porter" : Onkelos "tu étais digne de porter les 3 parts : l'aîné, le ^{nummer} sacerdoce et la royauté" (cf. Ber. R. 98/4 - inspiré par 1Ch. 5/1 l'aîné est passé de Ruben à Joseph - le sacerdoce à Levi et la royauté à Juda surtout par l'écriture)

Si c'est est si embarrassant qu'il a été corrigé par Gunkel (HAAT) en un mot qui n'existe pas šā'at : infinitif d'un verbe šā'a gronder (en parlant des eaux) +
Celle méthode n'est pas bonne - Reste le problème : 3b est-il laudatif et se rattachant à 3a : dignité de Ruben, ou depreciatif et se rattachant à 4. Concluons qu'il y a

équivoque, peut être intentionnelle "excellent en dignité" 708
Sans corriger, l'interprétation positive est celle de Delitzsch (1887), O. Procksch (1924)
P. Harnisch (Bonn, 1980)
S.R. Driver (1904), Von Rad (ATD, 1953), E. Speiser (1964) Zobel, de Vaux BJ - l'interprétation
dépréciative est celle de R. Skinner (ICC) exarnif en orgueil, H.J. Kittel "parangon de
révolte", Dhorme "exarnif en fierté").

de v. 4 est nettement une saluti, mais grosse difficulté en a d pahaz kam-mayem
 2al tolar. pahaz est un hapax legomenon : subst. antip du schème dit segoli
 comme y'êlê, encore une fois Ruben est qualifié à l'aide d'un nom abstrait
 Variante indiquée par le sam. p. 313 : verbe au parfait 2^e pers. les versions anciennes
 et la plupart des modernes ont traduit de même par un verbe. Mais la difficulté n'est pas là

ral
yê'tîr = jusqu'à
l'abondance
superlativement
en 4 31/24
yê'tîr tout seul
abondance " en
ls. 56/12 mais p.
E. nuana "exco"

en élévation
 cf. tg. sam.
 yəti tɔli: lii
 e'leu' yəti
 tɔli: lii pui

J. Geving The
Representative of
Ruben JNEs
30, 1971, 87-99
couvre 5^e et en
2^e et qu'on
donne dans leur
en // a 'g
et qu'il a conduit
par autorité ?
C'est expliquer
l'obscur par le
plus obscur

scrie par Gunneweg

703

5

que signifient le nom pahaz ou le verbe pahaz ?

La racine se retrouve dans l'adj. pahaz (participe) à gg 3/4 Abimelek prend
à gages ^(régim u-) anasim pahazim des gens sans ressource et turbulents (?) et Soph. 3/4
Les prophètes méprisés sont appelés pahazim - "agités" ? bavards ? - Enjer. 23/32 et
andey bogadot des gens capables de perfidie (bagad lakhir). En jer. 23/32 nous retrouvons
l'association de cette racine avec un terme dénotant le mensonge à propos des prophètes
que tance Jérémie : ils égarent mon peuple basir eighem ubapahazitam par leurs
mensonges et leur pahazit - (l'ouïe). Ces 2 parallèles suggèrent que pahaz peut
dénoter l'absence de principes : le fait d'être capable de tout, ce qui conviendrait
assez bien à la Lakhion reprochée à Ruben. Mais l'étymologie suggère d'autres connotations
se syr. pahza dénote la lascivité, la salacité (dans le texte syr. de Srac. 23/6 il
correspond à concupiscentia du latin) - l'arabe fahaza : fainéanter, fanfaronner.
Pour trancher il faut recourir à l'image "kammayim" comme les eaux "que la
coupe du texte oblige à rattacher à pahaz. L'eau a diverses significations symboliques
étudiées par Ph. Raymond (l'eau, sa vie et sa signification dans l'AT SUT 6, 1958, p. 107sq.)
pense qu'ici l'image est celle d'un torrent dont les crues violentes emportent toutes
les digues, c'est l'interprétation habituelle de pahaz(ta) kammayim : LXX Εἰς ὕδατος
ὡς ὕδαρ : tu as commis un excès, Aquila tu as terrifié semé la terreur Εἰς ὕδατος
Syr. ὕπερ ἔσθς tu as bouillonné id. larg. sam. c'est aussi l'interprétation
de la plupart des modernes : "écumant comme les eaux" (Dhomme), un débordement
comme les eaux "BT. Mais d'autres connotations, plus ou moins voisines, sont
suggérées : syr. tut'es egari (comme l'eau qui n'est pas retenue) et Vulg. effluens es
sicut aqua (→ SR ^{Speler} Drvier instable, Gunkel sans retenue). On semble considérer que
l'image est celle du torrent qui déborde. Une autre nuance me semble pouvoir être introduite
qui tiendrait mieux compte des emplois de pahaz et pahazit. L'eau est un symbole
de trahison (parce que le ouadi orient à manquer d'eau, image biblique des mayim
lō' ne'ema'nu jer. 15/18) : Ruben est trahi comme les eaux !

al totar : paronomase avec y'et'er - l'pers. sg. hif'il hot'er qui est fréquemment
attribué avec les sens de ^{2 fois dans Dm.} laisser quelque chose et en particulier ce qu'on a en trop → avoir
et beaucoup moins souvent avec le sens de donner en abondance à gg'un, combler gg'un
On a été soigneux de rendre le jui de mot avec y'et'er de v. 3 ainsi Aquila et Népioros
traduit al totar par μὴ περισσεύς ne surabonde. n'as pas en surabondance
mais les autres versions anciennes s'y libèrent de : LXX : pourrais-tu ne pas ~~mordre~~
bouillonner (ἐκῆσθς), Vulg. non crescas, Syr. pourrais-tu ne pas subvenir sont
des trad. approchées - Traduction approchée également celle des nombreux modernes
tu n'auras plus de puissance, tu ne prévaudras pas ^{ou Dhomme: ne fais pas d'excès ou}
le hif'il hot'er a ici une acception particulière, celle de "prévaloir". Ces ~~ou~~ c'est une
supposition inutile : al totar = ne laisse (rien) ^{ou n'as pas de surabondance, d'avantage (l'ou'ega)} derrière toi, n'auras pas de postérité
ce serait ainsi une malediction caractéristique. Cette interprétation a été enlevée
par les rabbins voir Ber R 98/4 : R. Elizer et R. Josai Yo'sa° : il ne te restera
plus rien, mais R. Elizer ^{de Mod'in} de Mod'in tu n'auras plus d'excès par rapport à
tes frères (c.à.d. tu perdras ta dignité d'ainé). La première interprétation est
préférable

de Rashi et d' Ibn Ezra
les eaux images de
l'impétuosité

du reste, surplus.

De Vaux ne l'a ni
suras pour combler

Le substantif פֶּהַז est un hapax et nous avons vu qu'il y a seul dans la Bible 3 autres dérivés de cette racine l'adj. פֶּהַזִּים en Jg 9/4 et Soph 3/4 et le dérivé abstrait פֶּהַזִּיּוּת en Jer 23/32. Dans un cas pareil deux méthodes sont possibles pour élucider le terme obscur : l'étymologie et l'examen en contexte. C'est l'examen en contexte que nous avons esquissé ci-dessus. Soph. 3/4 et Jer. 23/32 suggèrent nettement que le פֶּהַז est un traître (à Jg 9/4 ce serait un traître en puissance, un homme sans foi ni loi, capable de tout) ce qui ne me semble pas incompatible avec la détermination karmayim, les eaux s'étant prises ailleurs comme l'image de ce à quoi on ne peut se fier (les mayim lō' ne emmanu Jer. 15/18) on traduirait alors פֶּהַז par "l'omperce" - trompeur, abstrait pour concret de même qu'au v. 3 יֵטֵר avantage revient à dire "avantageux" (qui a en français une nuance péjorative).

Mais ce n'est pas l'interprétation habituelle de פֶּהַז. Les anciennes versions semblent avoir préféré une explication que suggère plutôt l'étymologie, ou la comparaison avec les autres langues sémitiques. En arabe faḥaḡa "fanfaronner", en syr. pēḥzā "l'asciété, salacité" (dans la version syr. de l'Écriture, Sirac. 23/6, pēḥzā correspond à concupiscentia de la vers. latine). Il est cependant plus vraisemblable que les versions ont essayé de rendre פֶּהַז d'après de façon à rendre compte de la comparaison "comme les eaux". Ainsi LXX (παῖς ὁ ὄψωρ) a été sans retenue (on traduit de la même manière ga'u ham mayim d'Is. 47/5 les eaux s'étaient gonflées). Sym. ὕπερ ἑσθας tu as bouillonné aquila ἐθαμβέως tu as semé la terreur. C'est aussi la Vulgate effusus es tu t'es ripandé, et les targoums, la Ps. ṭā'it : tu t'es égaré, le targ. Sam. tu as bouillonné c'est l'image de l'eau qui a inspiré ces diverses traductions, également les Tg. palatiniens qui paraphrasent, en substance, "je te compare à un jardin et dans lequel on pousse des cours d'eau débordants, tu n'as pu les contenir et tu as été emporté". L'eau prise comme symbole de l'impétuosité. Les comm. rabb. se situent dans la même tradition : פֶּהַז dénote, selon eux, l'impétuosité et la précipitation, de même les modernes : de Vaux "un débordement comme les eaux", Dhorme : "éumant comme les eaux", on trouve aussi "impétueux, sans retenue" Tenta rubollante come aqua, pas chena bollente come aqua.

La méthode d'investigation étymologique n'a guère été employée. פֶּהַז correspond à un arabe faḥaḡa "fanfaronner" et au syriaque pēḥzā, "l'asciété, salacité" (qui correspond au latin concupiscentia dans les versions de Sirac. 23/6). Je ne serais pas incriminable de donner à l'étymologie des connotations supplém. pour notre terme (penser par ex. à la "salacité" de Ruben qui a couché avec Bilha comme le rappelle la suite). À l'étymologie et à l'interprétation d'après l'image, je préfère le résultat rappelé plus haut de l'examen de פֶּהַז dans ses différents contextes et je m'arrêterai à "trompeur, perfide" d'autant plus volontiers que ce n'est nullement incompatible avec l'image des eaux.

לֹא יֵטֵר : Le sg. au prohibitif d'un verbe hiṭ'il souvent attesté avec le sens de "laisser quelque chose" ou "avoir du superflu" (plus rarement combler quelqu'un d'un bien dans Dtn). Je n'ai souvent été rendu de manière approximative, ce qui ne veut pas dire qu'il ait été incompris. Toute traduction est plus ou moins contrainte de donner des approx. près. La version des LXX se contente de filer la métaphore μὴ ἐκείσθης "puisses-tu ne pas déborder". Vulg. non crescas est une paraphrase, mais qui n'est p.e. pas inexacte. Ps. "puisses-tu ne pas subsister" semble avoir eu au lieu du hiṭ'il le nif'al tiwātēr. La meilleure des versions anciennes est celle d'Aquila qui s'efforce de garder la paronomase יֵטֵר / tōtar יֵטֵר s'ajet = περισσὸς ἄρσι : "extraordinaire en élévation" à 3b, μὴ περισσεύης "puisses-tu ne rien avoir d'extraordinaire". L'interprétation d'Aquila correspond exact. à celle des anciens rabbins. Selon Ber. R. 98/4 R. Eleazar de Modi'in al tōtar signifie "tu n'auras pas d'exis", tu n'auras plus aucun avantage par rapport à tes frères, c'est à dire tu seras dépourvu des privilèges attachés à la qualité de fils aîné. Cela justifie la trad. "ne prévois pas" de nombreux modernes. Mais le même passage de Ber. R. envisage une autre solution, prenant le verbe en son sens de "laisser quelque chose", puisses-tu ne rien laisser. L'image de l'eau se retrouve alors comme symbole de la fugacité : le Midrash citant l'opinion de R. Eli'ezer et R. Josi (tannaïtes, II^e siècle de notre ère)

Toutefois tu n'auras pas d'avantage, tu n'auras pas une part plus grande.

dit en effet " il ne te restera pas plus qu'il ne reste d'une eau allant d'un lieu en un autre"
De quoi peut-il s'agir? Si l'on tient compte de la nature du péché de Ruben, qui a dishonoré son père
on supposera que Ruben sera dishonoré en tant que père, c'est à dire qu'il serait privé un jour ou
l'autre de descendance. C'est le sens du 4e commandement kabbid'et'abikā.. lōma'an ya'arikū
yāmēkā (Ex. 20/12) "afin que tes jours s'allongent" ne signifiant pas avoir personnellement une
longue vie, mais prolonger son existence grâce à sa postérité. La manière dont R. Elizer et R. Jol
ont compris 'al fōtar est aussi, probablement celle de S'giron "mon oncle" et p.e. celle de la version
syri. "tu ne subsisteras pas". Cette manière de comprendre 4aβ me semble la plus satisfaisante, car
elle permet même de reprendre l'image de l'eau et elle introduit de façon plus satisfaisante la justifica-
tion de la malédiction donnée en 4aβ. ^{Je ne cherche pas à la décrire, mais "ne s'agit pas comme" de la Vaux est} habitée. "ne fait pas ^{et n'a pas l'apparence} d'un oracle prophétique d'un dieu du nom" est 10.

Le dit sur Ruben est un des meilleurs structures. Il a le plan en miniature: expose d'une situa-
tion (3) sentence (4aα) et justification de celle-ci (4aβ-b). La sentence est clairement
justifiée: "parce que tu as gravi la couche de ton père". Allusion évidente à Gn 35/22 qui est
rappelé fort brièvement l'adultère commis par Ruben avec Bilha, servante de Rachel. Le récit de Gn paraît
tourner court, car on ne nous dit pas que Jacob ait maudit Ruben pour ce forfait. Il se peut que l'auteur
de Gn 49/3-4 ait connu et rappelé une tradition plus complète que celle qui a pris place dans Gn. ou bien il
l'a spontanément complétée en introduisant la malédiction de Ruben par son père. C'est déjà poser un
des problèmes les plus délicats de Gen. 49: les dits sur les tribus sont-ils de simples élaborations d'épisodes
déjà fixés par la tradition ou ont-ils gardé le souvenir d'autres telle tradition que celles que l'exil
a reçues? Il faudra recueillir d'autres éléments avant d'essayer de répondre.

L'hémistiche 4b présente une autre croix, plus lourde. yāsū'ē 'ālāh. 'ālāh qui paraît n'avoir
au rythme paraît superflu pour le sens, la Vulg. ne le traduit pas et maculasti stratum eius
(yāsū'ē). De même Procksch (KAT 1924 Leipzig) et H.J. Kittel: alors tu as profané ma couche... Les
autres versions anciennes présentent une version lecture facilitante, au lieu de 'ālāh, "il est monté"
on a traduit 'alitā: ma couche (où) tu es monté, ainsi LXX TOTE ἐπὶ τῆς τρυφῆς οὗ ἔκειτο
(lit prob. yāsū'ēy 'alitā), "tu es monté" dans T.O. et dans les Tang. ^{syriaque} "tu as souillé ma couche
où sur laquelle tu es monté" dislégal 'ālāh, mais T. Neofiti laisse les 2 derniers mots en hébreu
La version facilitante et plate des LXX n'est ^{guère} retenue par les modernes, mais ils se sentent +
contraints de corriger le TM qui a donné beaucoup de peine à ceux qui ont voulu le conserver. Le
midrash ^{BR 98/6} ~~et les comment.~~ rapporte 'alah à Moïse qui est monté vers Dieu et a obtenu que la malédiction de Ruben
en Gn 49 devint la bénédiction de Dt 33/6. Rāsi entend: tu as profané celui qui s'était au dessus de moi et
sans corriger, l'Ezra: "ma couche est montée" a été enlevée! et chez les modernes, le TM n'est respecté
que par Delitzsch: "il est monté sur ma couche", ce qui oblige à laisser hiltalta sans compl. direct, et
S.R. Driver "il est monté", serait un a parte dégoûté de Jacob sur la conduite de son fils. La
plupart des autres retournent à des corrections, ce qui est déjà le fait du tang. sam. "ma couche élevée"
(et'imāh) a lu 'alit. 'ō est retenu par De Vaux et Speiser (Anchor Bible, 1964) et de Vaux "couche moi"
à mon détriment. Leclercq ^{et} Oléah: "montant" proposé en 1858 par Land. Disputatio de carminibus
Jacobi, retenue par Skinner (ICC, 1910) et par Dhorme. Gunkel (Genesis HKAT) essaie de sauver
'alah: ma couche qui il a gravi (Ruben), mais il sacrifie hiltalta, corrige en hiltalti: "j'ai
désacralisé ma couche où il est monté". Je passerai sur des emendations plus audacieuses
lire par ex. comme le faisait Geiger yāsū'ē bilhah ou sur une explication récente proposée par S. Givaty
JNES 30, 1971, 87-99 qui ne vaut d'être citée que comme exemple à ne pas suivre de recours abusif
à la comparaison lexicale: il interprète 'ō par l'arabe gila' "femme qui allaite" (le verbe ar. gāla
se dit d'une femme qui continue à allaiter alors qu'elle se retrouve grosse), la gila' serait Bilhah, nourrissant
dans tout en étant enceinte de Nephthali).

Voici un essai de solution: il ne faudrait p.e. pas prendre le y de yāsū'ē pour un suffixe
de 3e personne, "ma couche". Le cantique présente des emplois de ce qui est appelé le yod compaginois
caractérisant l'état construit, mais sans avoir au v. 11 bānī 'atōnō. Un nom d'état construit
peut être suivi d'une relative adjectivale, type magōm lō'yada'el de Job. 20/16 18/21b. voici
le lieu de celui qui ne connaît pas Dieu". Est-ce que yāsū'ē 'ālāh ne pourrait pas signifier "la
couche où il (= ton père) était monté" à moins que le TM ne juxtapose 2 variantes: yāsū'ē
ma couche et yāsū'ē 'ālāh la couche (où) il (= ton père) est monté.

TOB
l'as alors
profané la
lit sur lequel
il se suis
Testa: allora
profanami i
calami dello
concubina
cheusa: ...
il giaciglio
della consorte

Deut. 33/6 nous retiendra moins longtemps. 6a "que vive Ruben et qu'il ne meure pas" n'appelle pas de com. 6b en revanche est plus difficile, à cause de mispar que ses gens soient un nombre. On comprend que LXX voulant faire souligner la benédiction donne $\chi\tau\iota\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \mu\alpha\lambda\iota\sigma\tau\alpha\ \epsilon\nu\ \alpha\pi\theta\mu\acute{\iota}\nu$ qu'il soit nombreux (cf. D'homme que ses gens soient en nombre). Mais Sym. donne "et que leur nombre soit petit" Vulg. "et scē parvus in numero". - est la seule traduction possible. En effet mispar = un nombre limité, contraire de $\epsilon\sigma\tau\iota\ \mu\iota\sigma\mu\alpha\varsigma$: innombrable, ainsi Gn 34/30 ou Jacob menace par les Can. déclare $\text{w}\acute{\alpha}\text{m}\acute{o}\text{t}\ \text{m}\acute{o}\text{t}\epsilon\text{y}\ \text{m}\acute{i}\text{s}\text{p}\text{a}\text{r}$ de sorte qu'ils se rassembleront contre moi et me frapperont. * même chose à Ps 105/12a Jer. 44/28. Cela a l'air d'une malédiction, plus que d'une benédiction. Il n'est pas surprenant que les ^{autres} versions et paraphrases aient cherché à infléchir le sens de manière à le conformer au bon sens des ben. de Moïse * et Dt. 9/17 "Dieu vous dispensera $\text{w}\acute{\alpha}\text{m}\acute{o}\text{t}\ \text{m}\acute{o}\text{t}\epsilon\text{y}\ \text{m}\acute{i}\text{s}\text{p}\text{a}\text{r}$ Peñ. $\text{w}\acute{\alpha}\text{m}\acute{o}\text{t}\ \text{b}\acute{\alpha}\text{m}\epsilon\text{m}\epsilon\text{y}\acute{\alpha}\text{n}\alpha$: qu'il soit dans le nombre, explicite dans Gn 1. "que ses fils reçoivent leur part dans leur nombre", plus clairement dans la Targ. Y. "que ses jeunes gens soient complus avec les jeunes gens de ses frères, la maison d'Israël", c'est aussi comme cela que comprend Rashi. Même embarras chez les commentateurs modernes : K. Graf Der Segen Moses, Leipzig, 1857 corrige $\text{w}\acute{\alpha}\text{t}\ \text{h}\acute{\imath}$ en $\text{w}\acute{\alpha}\text{al}\ \text{y}\acute{\alpha}\text{h}\acute{\imath}$, Gussmann suppose que la négation 'al de 6a porte également sur 6b ce qui est tout à fait improbable, car $\text{'al}\ \text{y}\acute{\alpha}\text{m}\acute{o}\text{t}$ n'a de sens qui en opposition à $\text{y}\acute{\alpha}\text{h}\acute{\imath}$. A. Lohrich (Randglossen zum heb. Bibel, Leipzig, 1909) suivi par BT corrige $\text{w}\acute{\alpha}\text{t}\ \text{h}\acute{\imath}$ en $\text{w}\acute{\alpha}\text{h}\acute{\imath}$ et que vive la petite nombre de ses hommes (il faudrait $\text{m}\acute{i}\text{s}\text{p}\text{a}\text{r}\ \text{m}\acute{\epsilon}\text{t}\acute{\alpha}\text{y}\text{w}$). Impossible de traduire autrement que "et que ses hommes soient quelques uns", mais on peut se demander si "quelques uns" n'est pas une expression atténuée pour "beaucoup", une litote, de sorte que le v. reprend l'allure d'une benédiction, à mots couverts.

* Une autre manière de s'en tirer est de supposer que la juxtaposition ou parataxe des 2 prop. de 6a et 6b implique une hypothèse ou subordination de 6b par rapport à 6a. on infirmerait de la sorte en 6b une nuance concessive. C'est l'hypothèse de K. Budde (Der Segen Moses, Tüb. 1922) Camuto, R. Cron et R. Freedman (The Blessing of Moses, JBL, 67, 1968, 191-210) et de Vaux (Hist. d'Isr. p. 533) dont voici la trad. "Que vive Ruben et qu'il ne meure pas de bien que ses hommes soient peu nombreux". Il est impossible de se représenter ainsi une concessive, et s'il fallait établir une relation de principale à subordonnée entre les 2 membres du v. 6, ce serait plutôt celle d'une constitution : "en sorte que ses hommes soient quelques uns".

Cette benédiction de Ruben est extrêmement vague et passe-partout. Elle ne contraste pas moins avec Gn 49/3-4 qui est une malédiction signifiant que R. a perdu son avantage d'aîné reconnu par la tradition qui fait de lui le 1er des enfants de Jacob, tradition que a eu la vie longue, car si grande que soit la variété dans l'ordre d'énumération des tribus, Ruben reste en tête. Il faut donc penser que Ruben a eu en Israël une position prééminente, mais qu'il l'a perdue. Dans quelle circonstance ? Nos informations sur la tribu de R. sont peu précises. Le Cant. de Debora critique assez longuement la tribu de Ruben parce qu'elle n'a pas pris part à la coalition contre les Cananéens - Jg 5/15-16 nomme Ruben avant Galaad qui est - dit-on - resté au delà du Jourdain. Ce renseignement est corroboré par la ^{ch. 32} liste des Nb relatant le partage de la Transjordanie par Moïse, le document est de rédaction récente mais il transmet du matériel ancien. Selon Act. Ruben se partage avec les Gadites l'ancien royaume du roi amonite Sihon. D'après les références topographiques de Nb 32/34-38 le territoire rubénite est à l'Est de la Mer Morte entre les territoires moabite au S. de l'Arnon et le territoire ammonite plus au N. Il est mal discernable du territoire de Gad ; en Jos. 13/15-18 nous voyons égalem^t Ruben dans cette région du NE de la Mer Morte, mais Gad en est mieux séparé et se trouve plus au N. Rien ne permet de deviner les raisons du déclin de Ruben enregistrées par Gn 49 - C'est un terrain ouvert pour les hypothèses : ou bien Ruben a été ruiné par Moab, ou bien il a été absorbé par Gad - les textes ne disent rien à ce sujet et ne parlent même plus de Ruben en tant que tribu après l'époque des juges. Gn 49/32 ^{sans un 2 R 10/32} est certainement postérieur au Cant. de Debora, qui semble reconnaître une certaine puissance à la tribu : Ruben est une tribu en décadence, selon l'usage au moment où est composé le dit le concernant, qui n'a rien, vous le voyez d'une devise tribale orgueilleuse. H. J. Zobel suppose que la benédiction de Dt 33/6 enregistre une décadence de Ruben "... bien que ses hommes soient peu nombreux", mais non une déchéance accomplie et que Dt 33/6 serait donc antérieur à Gn 49/3-4. Rien ne me paraît moins sûr : le Dt 33 est peut-être antérieur sur ce point, ce qui compte pour lui c'est le chiffre de 12, peu important parce qu'il est

traditionnel, et Ruben fait partie de la liste traditionnelle des tribus, le cadre plus important que ce qui le remplit. Les textes et sites religieux font parfois place à celui-ci et non plus. C'est le même souci d'archaïsme, de traditionalisme qui expliquerait que l'historien (d'h) des Rois parlant des conquêtes aram. en Transjordanie Israélite au temps de Jhu (seconde moitié du 9^e s.) dit que Hazail "les frappa à partir du Jourdain en direction de l'est à savoir le pays de Galaad, le Gadite, le Rubénite, le Manassite" (2 R 10/33) la bénédiction sur Ruben n'impliquerait pas historiquement que la tribu existât encore, la seule chose certaine est qu'elle a gardé sa place dans la représentation que la nation se donne d'elle-même, d'où le caractère très vague de la bénédiction concernant Ruben en Dt 33/6, telle que je la traduis: "et que ses hommes soient quelques uns". Gen 49 me semble plus paisible et plus près d'un événement historique qu'il est seul à faire entrevoir: la extinction de la tribu de Ruben, surtout si nous admettons de comprendre 'al tōšar: "ne l'aime rien", pas de discorde. L'auteur de Gn 49/3-4 trouve p.e. une justification de cette décadence dans une vieille histoire sur l'adultère de Ruben avec Bilha. Il a dishonoré son père, c'est pourquoi il ne survit pas.

SIMEON et LEVI. Gen 49/5-7.

G. 49/5 a Simeon et Levi sont frères. Je ne sais pas de rappeler leur parenté, aucune raison de supposer que G. 49/5a est le vestige d'une tradition tenant Simeon et Levi pour les seuls enfants de Ra'a. Comme le mentionnent les comm. rab. ils sont frères parce qu'ils ont été associés dans un même projet, implique une communauté de comportement ou de destin et non la simple parenté. ^{49/5e et un Ms. ar. 6^e s. : 5 Jacob yusim} Certains trad. aram. sont en droit de gloire à un par tal(c)im ainsi les Targ. pal. et le Tg. sam. tly myn. Je ne faut pas traduire par "jumeaux" comme le fait l'ed. du Targ. Neofiti. Cette expression aram. vient de l'acc. ahu talim u "faire étroitement uni", à quoi cette union fait-elle allusion? Uniquement à la part prise par les 2 frères dans l'épisode relatif à Gn 34: Dina sœur utérine de Ruben, Simeon, Levi et Juda, Isaac et Zabulon a été violée par Sichem, époux de la ville. Jacob négocie une réparation avec le père de Sichem et conclut avec la ville "hivite" un pacte matrimonial imposant aux gens de Sichem la circoncision (35/22), mais Simeon et Levi violent le pacte, massacrent tous les mâles et tous pillent leur troupeau pour venger le viol de Dina, Jacob reprend ses fils, mais assez doucement. Gen 34/30 n'est pas facile, il semble toutefois faire dire à Jacob que la rupture du pacte par Simeon et Levi l'expose à subir les coups d'une ennemi très puissant, et le récit tourne court, comme Gen 35/22. Gen. 34 paraît être à G. 49/5-7 ce que 35/22 est à 49/3-7. La malédiction de Juda sur Simeon-Levi et sur Ruben développe la tradition narrative.

49/5 b présente une difficulté inévitable. Le lecteur le moins averti peut s'en rendre compte en comparant BJ "ils ont mené à bout la violence de leurs iniquités" et BP "leurs coutumes sont des armes de violence". Il y a d'abord l'extension du texte hébreu: TM kaley harnas: armes de violence, mais il ne faut pas oublier que keli est un signifiant un peu vague: "chose" cf. Prov. 20/15 keli yagar šapat da'at: une livre instruite est gch. de précieux, ^{l'expression kaley kaley est ainsi traduite littéralement} par Aquila οκεύς ὀδιδίς, Vulg. vasa iniquitatis, Ps. vasa ou instruments de colère. Mais le texte hébreu-sam. donne kelli ils ont accompli la violence. LXX ουτετέρεον ὀδιδίς, et plus curieux, c'est aussi ce que semble avoir eu le T. Onkelos, tout en se efforçant d'atténuer l'invective qui comporte le v. Il donne en effet Simeon et Levi sont des frères, des hommes vaillants ^{ils} qui ont accompli un acte de vaillance 'ābādū gabūrā - B.J. suit donc la reconnaissance sam.-LXX. Mais cette difficulté n'est rien à côté du dernier mot du verset mākerōteyhem. Dans la reconnaissance Mass. m. est le sujet d'une phrase nominale dont kaley harnas est le prédicat, dans l'autre, il faut vocaliser ODI? est lui donner mākerōteyhem comme complément de nom. ^{LXX ἐξ ἀπίστους αὐτῶν: de leurs exactions/extrême ??}

L'embarras créé par le nom est considérable que le v. est laissé de côté par certains traducteurs (ainsi BC). Aucune interprétation satisfaisante n'a pu être donnée ni par les anciens, ni par les modernes. Voyons les anciens: Aquila leurs exactions (ἀνακαταὶ αὐτῶν) sont des vases de violence, rattaché apparemment m. à la racine du verbe kārāh "creuser" - Vulg. vasa iniquitatis bellantia: incompréhensible. Targ. Onkelos: bā'ar'a tōtābuton "dans le pays de leur séjour", traduit de la même manière que le Targ. de Ez. 16/3 où l'on dit à Jérusalem mākerōteyhem umōledōteyhem m'erep haknā'ani, cet explication d'une énigme par une autre, mākerōt ou mskurot qui se trouve 3 fois en Ez. (21/35 et 29/14), mais dans Ez. 21/35 bā'erep mskuroteyhem est en parallèle à bīmāzom 'āšer mibre't "à l'endroit où tu as été créée" le Targ. Onkelos paraît avoir compris mskurot comme un terme apparenté à mōzūrim

5

(et traduit de la sorte mākērot lui de violence) (même explication dans Ber R. 93/7). ^{p. 2.} C'est ~~probablement~~ le mot mākērot qui inspire aussi la traduction de Ps. mēn kōyam hōn : "en vertu de leur nature", à moins que la Ps. n'ait raisonné comme le Targ. Jer. c'est mōdi'uthon : leur caractère, ce qui les fait reconnaître rattachant מִי־נִי־וֹדָה à la racine מְכַר > hikkū "reconnaître". Signalons enfin la trad. étrange

* le targ. fgt. et le Nifoti représentent la même tradition mais en paraphrasant de manière plus claire "dans le pays de leurs ennemis" du Tg. Sam. "ils ont brami le mensonge de leur alliance" : leur alliance perfide. Aucune version ancienne ne rend mākērot par "armes" ou "poignards", comme le font la plupart des modernes. Cette leçon apparaît dans le midrash Ber R. 93/7, mais avec une étonnante justification "mākērah serait le grec παχύπυλ". Rashi la recueille sans la prendre à son compte, Ibn Ezra, plus scrupuleux que Rashi ne la cite même pas, et se contente de justifier la trad. du Targ. Onkelos.

Les traductions modernes corrigent souvent soit les consonnes comme Procksch mikmārōtam leurs pièges soit les voyelles en supprimant des mots qui n'existent pas, on retrouve souvent les mêmes tentatives que celles des anciens traducteurs. Jahood (CBQ 23, 1961, 54-6) imagine un substantif mkrt Vkt couper et qui désignerait le couteau à circoncire (allusion mal justifiable à la circoncision des Sichemites en Gn 34/24). Ball et Gunkel lisent "mikhayhem plur. de mikrē fosse (Soph. 2/3) de kārāh venon : leurs pièges, même dérivation dans J. Maier (Judaica 25, 1963, p. 222) ce seraient des trous servant à cacher les trésors des lévites, trésors jugés mal acquis. Beaucoup ont rejoint ainsi les ἀποκαταστάσεις d'Aquila. Dillmann Delitzsch Skinner Driver ^{soit, Mittel} défendent les "couteaux" (qui rappelleraient Gn 34/25 wayyappahū... Sim'on welēwī 'ō hābō) mais en faisant au sérieux le vocalisme massorétique : mākērah peut être un nom d'instr. de schème magtēl au fem. comme magillāt rouleau ou mōgērāh "rabot", la racine serait donc krr non attestée en hébreu ; on suppose qu'elle signifie "être rond", une mākērah serait alors selon Delitzsch quelque chose qui sert à arrondir à faire des trous ronds, selon Dillmann un objet recourbi en cimetière ? Cela paraît fantaisiste. En respectant le vocalisme une autre solution devrait être envisagée. "mākērah peut être un nom de gatil ^{et} comme gadērāh mur, qui a parfois une nuance de parrif, gēmībāh un objet volé. La racine mkr signifie vendre : ce qu'ils vendent sont des k. p. Cette explication n'est pas nouvelle, elle est déjà dans le midrash Ber R. 38/5 : "les objets qui sont dans vos mains sont volés ^{extorqués} et ne valent pas mieux que les mākērot d'essai qui a vendu (mākar) son droit d'aînesse". Les modernes. Parmi les modernes, seul Speiser reprend cette suggestion : "leurs marchandises". Elle me semble préférable à toutes les autres à condition de bien comprendre kōlīy hāmas, non pas des armes criminelles, mais des objets acquis par la violence. Simeon et Lévi ne sont pas des trafiquants d'armes dangereuses, mais des pillards trafiquant de biens mal acquis. P. é. référence au pillage de Sichem par les frères selon Gn 34/29 "ils pillèrent aussi tout ce qu'il y avait dans la maison". C'est préférable aussi aux divers essais tendant à expli-

+ B. Vawter, The Canaanite Background of Gn 43, CBQ 11, 1955, 1-18 lit m'ēwtyhm en supprimant un mot ~~šwēl~~ qui signifierait "jeune" en, qui n'existe pas en hébreu, en invoquant une racine ~~aug. šw~~ qui désignerait la petitesse.

13B leurs accoutrements qui ont des vêtements de violence. Rite de violence à l'égard de l'holocauste.

quer mkr par une racine non hébraïque ou plutôt par une acception du sémit. mkr inconnue de l'hébreu. Ullendorff VT, 6, 1956, p. 84 rapproche l'eth. makr / mākāt au pl. "conseil, penser" mais on l'a déjà proposé au siècle dernier, comme on a aussi voulu l'expliquer par l'arabe mkr "ruse" (ce sens est peut-être dérivé on aurait l'illusion que ce sens est suggéré par le adinventivisme suae de la Vet. Lat. qui inspire BT, mais c'est un essai d'expliquer le ^{l'édipos} des LXX). Une traduction par "ruses" ou "intrigues" convient beaucoup moins bien que celle que je vous propose à la version du TM. En quoi des "intrigues" pourraient-elles être appelées des vases d'iniquité ?

La lettre de Gn 43/6-7 est beaucoup moins délicate. "que je n'entre pas dans leur conseil" bā' bāsōd... n'a pas de parallèle exact, mais on trouve tō' ya'ābēl bāsōd māsāqim dans une assemblée de rieurs. L'hi 6a/3 est non parallèle exact, mais le mot kabōd fait difficulté d'autant plus qu'il y a une autre version : Sam. biqhalam 'al y'har kabōdi : que ma ne s'élève pas contre leur assemblée. Probablement correction tendancieuse pour contraindre leur à la malédiction. Les LXX ont la même lecture y'har, mais au lieu de kabōdi, kabīdi "mon foie", siège des sentiments πυγ ἐρείσδι τὰ ἥπια μου

LEVI suite. Gen 49/5 a été appelé "une des plus lourdes croix" de la critique textuelle de l'A.T. Je n'ai pu citer la dernière fois toutes les hypothèses avancées en vue d'élucider le terme énigmatique mākerōtēhem. ^(Dhamu) Il convient de dire cependant que la solution la plus courante "leurs couteaux" est irrécusable, malgré son ancienneté. La traduction "couteaux" n'est présente par aucune des versions anciennes, mais elle apparaît dans Ber R 33/7 où elle est justifiée par le grec $\phi\chi\alpha\iota\delta\alpha$. Les modernes qui ont repris cette traduction en font un nom de schème magique au firm. (comme māgērāh travail) sur une racine kr qui n'est pas attestée en hébreu. Comme en arabe une racine kr semble désigner quelque chose d'arrondi (kurra globe, kirār boule) Dillmann pensait à un cimetière, courbe et Delitzsch à un enlèvement servant à percer des trous. Solutions extrêmement sollicitées. M. Dahood (CBQ 23, 1961, 54-6) a proposé une nouvelle voie pour arriver à ce but mākerōt serait un nom de la racine krt "couper" et s'appliquerait aux couteaux avec lesquels Simeon et Lévi ^{auraient} circonscrit les Sichémites (Gen. 34/24 : Sichem et son père Hamor se font circonscire, mais on ne dit pas que Simeon et Lévi entrent effectivement dans cette opération; les deux frères ne font que massacrer les Sichémites en violant le pacte que les fils de Jacob ont fait de conclure avec Hamor et Sichem). La solution de Dahood est encore moins recevable que celle de Delitzsch et Dillmann, car elle néglige entièrement la vocalisation du nom. *mākerāh ne peut être un dérivé de Vrt. C'est soit un dérivé de kr, inconnu, soit un dérivé de *mkr vendre. C'est cette dernière possibilité que je retiens mākerāh signifiant "objets vendus" comme gēnēbāh "objets volés". En paraphrasant légèrement on rendra Gen 49/5 par "ils font trafic d'objets mal acquis". J'y vois une allusion au pillage de Sichem par les 2 frères de la maison de Sichem (Gen 34/28).

Les autres versets sur Lévi en Gen 49 sont moins énigmatiques. Les divergences textuelles qu'on relève pour le 6 s'expliquent sans peine. 6 a d que mon âme n'entre pas dans leur conseil bā' basod n'a pas de parallèle, mais est comparable à hā' jē' 15/17 lō' yā'abti basod māsāhāgīm dans une assemblée de rieurs. * 6 a/3 présente une difficulté double.

1) kābōd "gloire" paraît surprenant comme il a nepeš, on corrige souvent en kābēdī "mon foie, mon cœur" en évoquant lxx τὰ ἡπατὰ μου. Les autres versions ont "mon honneur", mais certaines d'entre elles ont parue gênée par ce mot dans ce contexte ainsi le Targ. Onk. et la Peshitta ont "je ne suis pas descendu de ma gloire" (pour aller dans leur assemblée); cela n'implique pas qu'ils aient lu T7' descendu; ils ont seulement voulu rendre compte de la présence du mot kābōd. En fait, ce mot porte les mêmes acceptions habituelles de kābōd inspirent aussi la paraphrase du Targ. paléstinien (TF et Neopiti "dans leurs assemblées... ils n'ont pas tenu compte de mon honneur" lā' hāsū 'al ydārī. Pourtant, ce n'est pas le seul cas où kābōd apparaît comme synonyme de nepeš ψ 7/6, 16/9, 57/3 font figurer kābōd en // à nepeš ou avec d'autres termes désignant les organes constitutifs de la personnalité. On ne dira pas, avec d'anciens exégètes spiritualistes que l'âme est l'élément précieux de la personne humaine. La nepeš n'est pas un principe immatériel distinct du corps, c'est une métonymie pour la personne, l'organe de la respiration; kabod désigne la personne par métonymie : l'honneur est l'essence même de l'individu, ou de Dieu.

2) Le subst. kābōd est du masculin. On est donc gêné par la présence du verbe à la 3^e pers. tēhad (de yhd) qat. s'associer. C'est pourquoi Rashi envisage de lire tēhad comme une 2^e personne et de traiter kābōd en vocalif. kabid "foie" est du note lui aussi masculin d'après Sam. 2/11. Le genre aberrant donné à kābōd ne peut s'expliquer que par attraction de nepeš, féminin. La recension samaritaine normalisée, en notant un verbe masculin à performante y, mais elle présente une variante plus significative en écrivant 7Π' (yīhar) ne s'enflamme pas. Il est possible que lxx μὴ ἐπιδί ne dispute pas remonte à la même lecture que le Sam. La lecture yīhar est tendancieuse : il s'agit d'atténuer le ton reprobatif à l'égard de Lévi, car on a été choqué par une injectif à l'encontre de la tribu sacerdotale à laquelle les samaritains étaient rattachés.

sōd et qahal sont synonymes, et il n'y a pas à chercher dans qahal l'acceptation technique d'assemblée d'Israël. L. Rost Die Vorlesung von Kirche und Synagoge im AT, 1938, p. 9 qui définit le qahal comme une convocation un bon des citoyens mais pour le culte. Le piège est ou pour la guerre. pense que qahal a ici ce sens précis de réunion des forces militaires et on rapprocherait gagah 20/1 tout le qahal d'Israël se réunit à Mizpa pour venger le crime commis par un Benjaminite à l'encontre d'un autre. qahalām n'est pas l'assemblée que les lévites convoquent, mais l'assemblée des lévites et des Simeonites. Le terme est neutre

Les comm. juifs en ont
eux aussi de compren-
dre cette formule suivie
en passant à des
agissements occasion-
nels de ceux que l'on
invoque. C'est ainsi
que Ber R 38/5 rap-
porte Sodom aux
Siméonites et d'un
épisode où des Siméon-
nites ont eu une com-
mune coupable. L'épi-
sode de Ba'al Pé'or
Néu 25 où est frappé
le Siméonite Siméon et
P'Ébraïos d'origine,
pour le gahal on le
rapporte à de mauvais
livres: Coofabate
Qorah ce volé contre
Moïse selon Nb 16
(également Samh. 103b
Bam. R. 18/5).

qui ne peut-elle mis
que dans la bouche
de Dieu ou de l'év
agissant comme
prophète

66 présente également une variante, en sa 1^{re} partie. Ici b' appaît haragû 'ô, car dans leur colère ils ont égorgé un/des homme(s) 'ô est collectif comme le rappelle les com. rabbiniques ubirsonam 'eggarû sôr et dans leur propre volonté ils ont mutilé un/des taureaux. Les mots importants, justifiant la condamnation, sont 'ap et rapon: le crime n'est pas d'avoir tué, mais d'avoir tué sans ordre divin (on a une bonne paraphrase de rapon en Ber R 38/5: rapon yisre'hem. Le verbe 'igger ("dénigrer") s'emploie 4 fois pour le traitement que les anciens Israélites infligeaient aux chevaux et aux attelages (Jos 11/8 et 9, Es 8/4, 1Ch. 18/4), il convient donc pour un taureau. Il n'y a pas lieu de supposer que le "taureau" est une métaphore pour un homme comme l'ont ^{ont} ^{Herder, Rupp et aya.} supposé avant le Targ. Fgt. (Zabbinû yosep 'ahêhon dimatîl l'otôrâ, d'après Dt 33/17 et cf Rasi), bien que "taureau" venant après "homme" fasse figure d'antichimex, ou chute faible. On pensera à ce que rapporte Gen 34/28 Siméon et Lévi ont pris le bétail des Sichémite. Comment se fait-il que la Vulg. la Ps., les Targ. Onkelos, Ps. Jon. et Neofiti, aient lu sôr "mur" (de la ville de Sichem)? Ce peut être par ce que 'āgar en aram. signifie "démolir". C'est à cette interprétation que se rallie Ibn Ezra. + que Sallin cherche à atténuer en substituant sâr à sôr.

On a la trace d'une atténuation de la condamnation portée contre Lévi en 66. D'après 2 passages rab. Meg. 9a et Mekhilta ed. Friedmann p. 15b les 72 traducteurs de Ptolémée se seraient exaltés du texte hébraïque et auraient traduit (Meg. 9a) haragû sôr... 'eggarû 'abûs (une bête à l'engrais ou Apis?). Il s'agit de laver Lévi de l'accusation d'homicide. La même opération se reproduit pour le v. 7. 7a d] maudite soit leur colère ^{car elle est} et leur fureur ^{car elle est} seoir. Le sam. a lu 7'7x au lieu de 7'7x et le targ. sam. donne "loude (māšabbah) soit leur colère et en 7aβ il a lu un h au lieu de : hebratām leur compagne. leur groupe, car elle est dure. 7b 'ah all'epim bayā'qob wa'ap'sem bayā'ra'el monte cependant l'impossibilité de se méprendre sur le sens du Dit. C'est une menace qui fait de 49/5-7 une prophétie de condamnation contre les 2 tribus. Cet oracle est bien articulé: 1) une mention constatant la culpabilité de Siméon et Lévi v. 5. 2) une déclaration de Jacob (agissant comme prophète, ou de Dieu celui qui revient au même) affirmant qu'il se disolidarise d'eux 6a. 3) la justification de la conduite par rapport à leur regard 6b. 4) la malédiction (ils ont agi par colère et de leur propre mouvement) 7a. 5) la sentence: je les disperserai. Ce dit est trop structuré pour ne pas être homogène. Composition à la forme d'oracle dénotant une hostilité certaine à l'égard des 2 tribus, et en particulier à l'égard de Lévi qui a un rôle dans l'histoire et les institutions cor. bien supérieur à celui de l'évanescence tribu de Siméon (qui n'est même pas mentionnée en Dt 33). La prophétie est sûrement post-eventum et fournible repère historique le plus certain sur la situation du dit: Siméon et Lévi ne sont pas ou ne sont plus des tribus habitant un territoire. Peut-on utiliser 49/5-7 comme une source pour l'histoire la plus ancienne de Siméon et de Lévi? Est-ce une tradition indépendante de Gen 34, l'affaire de Sichem?

Les réponses divergent, surtout au sujet de Lévi. Pour Siméon, les informations sont si maigres qu'elles ne peuvent provoquer beaucoup de discussions. Les listes de localités dévolues à la tribu de Siméon en Jos. 19/1-8 indiquent que le palatinisme de cette tribu se trouve au milieu de celui de Juda, et les villes siméonites énumérées en Jos 19/2-8 se retrouvent nommées en Jos 15/26-32 comme appartenant à la tribu de Juda en Jos 15. Siméon associé à Juda pour la prise de Horma dans la tradition (judéenne) de Jg 1/16-17. Il n'y a certainement plus de territoire siméonite après l'âge de David. Siméon n'est qu'un groupe de la Palestine méridionale qui a été absorbé par Juda. On ne peut rien conclure du silence de Jg 5 sur Siméon, parce que le Cantique de Deborah ne parle pas non plus de Juda, l'auteur de ces cantiques méridionaux. La seule tradition qui fasse intervenir Siméon en Palestine centrale est Gen 34. Seul passage où il est associé à Lévi. Nous avons déjà vu que dans la narration des événements de Sichem, Siméon et Lévi sont blâmés par Jacob (34/30 'akarēm 'otî vous m'avez fait tort), mais ils ne sont pas maudits et le récit termine le dernier mot à leur aux deux frères: 34/31: h'akazōnā

ya'as'e'h 'et 'ahoténu : Est-ce qu'on traitera nos sœurs comme des prostituées ? De sorte que Gn 34 n'implique pas une véritable condamnation des 2 frères et ne laisse nullement entendre que leur forfait ait été puni par leur dispersion. La vengeance exécutée par Simeon et Levi est certes traîtreuse, mais elle n'est pas qualifiée comme telle en Gn 34. Lv. 13 dit que les fils d'Israël et non pas seul Simeon et Levi s'acharnent à Sichem et à Hamor bamvimah, reuse lionperie, mais c'est un jugement de réalité, non un jugement de valeur, la mivmah de Jacob pour capter la bénédiction d'Isaac n'est point condamnée parce dernier selon Gn 27/35, elle est seulement constatée. Simeon et Levi ne sont présentés que comme les exécuteurs du dessein collectif des "fils d'Israël". Pourquoi divi ? sûrement pas en tant que représentant des lévites "specialistes" du sacré, mais en tant que jétoce, que "militant d'action j'akviste", cet épisode pourrait se rattacher à Exode 32/25-29 où on voit les lévites massacrer 3000 Israélites coupables d'idolâtrie, et recevoir pour cela les compliments de Moïse qui grâce à cette preuve de zèle les qualifie comme prêtres (mil'u yadekem la YHWH), vici: parallèle à celui de Nb 25 où l'aaronide Pinhas usait l'alliance de sacerdoce pour avoir massacré l'Israélite qui s'est souillée avec la Madianite à Ba'al Pe'or. Si le rôle de Levi en Gn 34 est explicable par ce moyen, il est plus difficile de justifier la présence de Simeon. Il est comme Levi frère utérin de Dina, celle qui fut violée, mais Ruben et Juda le sont également. C'est pourquoi on a vu derrière ce détail de Gen 34 le souvenir d'une aventure du groupe simionite en Palestine centrale. Telle est l'opinion de H. J. Zobel Stammesbrauch und Geschichte p. 66. C'est à la suite des événements de Sichem que les Simionites auraient émigré vers le Sud où ils auraient été absorbés par les Judéens, mais il doit reconnaître que rien n'est dit sur les causes de la dispersion de la tribu. Gen 35/5b enseigne au contraire que les Israélites ne furent pas poursuivis par les gens de Sichem. Donc, dit Zobel, la catastrophe qui aurait entraîné la ^{dispersion} catastrophe de Simeon nous est inconnue. Y a-t-il derrière Gen 49/5-7 une réalité historique sur laquelle nous n'avons pas d'autre éclaircissement ? j'en doute fort. Le rôle de Simeon dans l'affaire de Sichem est peut-être une bonne ^(simionite) tradition, mais la mesure où nous n'en discernons pas la tendance (alors qu'on peut la discerner pour Levi), mais elle n'est pas vérifiable. L'important est qu'il n'y a pas dans Gn 34 à la différence de Gen 49/5-7 une condamnation de Simeon. L'auteur du roman xenophobe de Judith ne trahit pas l'esprit de Gn 34 qui, très probablement l'a inspiré quand il fait dire à son héroïne (9/2) Κύριε ὁ Θεὸς τοῦ πατρὸς μου Συμεὼν ὃ ἔδωκες ἐν χειρὶ πομπῆς εἰς ἐκδίκησιν ἁλλογενῶν οἱ ἔχουσιν μήτραν παρθένου εἰς ψάσιν.

La question de l'historicité fondamentale de Gen 34 est encore plus importante en ce qui concerne Levi. C'est le seul récit où Levi apparaisse comme une tribu séculière et non comme un groupe de spécialistes du culte. C'est même un des principaux arguments de ceux qui posent qu'il y a eu à l'origine une tribu de Levi (installée dans le Sud comme Simeon). Les historiens sont partagés sur cette question. Certains croient qu'il y a eu une tribu "profane" de Levi qui s'est transformée plus tard en tribu sacerdotale. C'était l'opinion d'E. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarn Stammes, 1930, 34. Halle, 1906, p. 426 sq., c'est encore celle de Meek, Hebrew Origins, NY, 1936, p. 121, H. H. Rowley, From Joseph to Joshua, Londres, 1950, p. 8; Zobel, 1965, p. 70; Achred Cody, A History of O.T. Priesthood, Rome, 1969, p. 33-38; R. de Vaux, Histoire ancienne d'Israël, 1971, p. 492 sq. Mais pour d'autres, il n'y a jamais eu de tribu séculière de Levi, c'est une guilde de spécialistes des choses religieuses. On se fonde sur une information assez sûre, celle que donne Juges 17/19 histoire des lévites de Bethléhem qui reside là en qualité de gér, de miteghe et qui va chercher de l'emploi en Ephraïm, où il devient domestique de Samouel de Miké. Ici un lévite apparaît bien comme un professionnel du culte, presque un gérovaque. Cette information est peu compatible avec l'adification de Levi comme une tribu. C'est pourquoi de nombreux historiens contestent qu'il y ait eu une tribu de Levi : G. Höfcher art. Levi de Pauly Wirsowa paru en 1925 xx xiv/2 col. 2155 sq. A. Haldar, Associations of Cult: Prophets Among the Ancient Semites, Lipson, 1945, p. 91 sq., E. Nielsen, Sphichem,

+ qui n'hésite pas à y voir le souvenir d'un événement remontant au 13^e s., ce qui est une vue peu critique "fondamentaliste". De même de l'avis d'Israël p. 166 souvenir d'une ambassade de proto-Israélites (Simeon et Levi) de se établir en Palestine centrale avant l'Égypte et avant l'établissement dans Voir diverses hypothèses dans E. Nielsen, Sphichem, cop., 1955, p. 241 sq., L. Wächter Die Bedeutung Simeons bei der Landnahme der Israeliten, Wiesbaden, 1968, 411-419

M. Noth, Das System der zwölf Stämme Israels, Stuttgart, 1930, 34. Y. K. Auffmann, Religion History of Israel, Chicago 1960, p. 196

J.J. Hoffmann, Ned. Theol.
Tijdschrift, 14, 1960,
241-263.

Cop. 1955, p. 264 sq. et The Levites in Ancient Israel, ASTI, 3, 1964, 16-27, H. Gunneweg
Leviten und Priester Gött. 1965, 79, J. Mair, Zur Gesch. des Buns der gedankens und der
Rolle der Leviten in der pol. und rel. Gesch. des alten Israel, Judaica, 25, 1969, 222-257.
Je ne puis poser tous les arguments pour des deux thèses. Je ne puis non plus esquisser
la critique de Gn 34. Je pencherais cependant pour la 2e thèse, parce que Gn 34 n'implique
pas que Levi soit une tribu profane: c'est le groupe des militants yahvistes intervenant
les armes à la main pour venger l'honneur d'Israël dans l'affaire du viol de Dinah. Mais
pourquoi cette guilde est-elle comptée au nombre des tribus territoriales (quoique ce ne
soit pas de manière constante, puisqu'on a des listes des tribus sans Levi, mais avec
le doublement de Joseph en Ephraïm + Manassé)? On peut tenir compte d'un argument
de Gunneweg que je résume en quelques mots: en faisant de l'éponyme de la guilde,
Levi, un fils d'Israël, au même titre que les éponymes des tribus à territoire, on affirme
que les lévites et ces girouagues, ces mitéques, sont en droit solidaires des Israélites
installés; en d'autres termes, ils ont droit à un héritage comme les autres tribus
mais cet héritage n'est pas territorial (Nb 18/21-24 *alib niy levi hinneh nakatti kol
ma'aden bayisra'el la nahala* 21a): c'est un texte P, mais qui décrit peut-être exactement
la situation des lévites dans l'ancien Israël.

Il est imprudent de demander à Gn. 49/5-7 des renseignements historiques qui
viendraient compléter ceux de Gen 34 sur l'histoire de la tribu de Levi. L'auteur du dit
fait état d'une réalité de son temps: les lévites sont dispersés en Israël, comme les Siméonites
ce qui correspond à la plus situation de la guilde, connue par les documents les plus sûrs
(Jg 19). Pense-t-il aussi à Siméon, dispersé en Juda ou plutôt absorbé en Juda? Ce n'est
pas sûr, car il se peut qu'il n'ait pensé qu'au groupe des lévites et ait nommé ^{Siméon} seulement
à cause de l'association Levi-Siméon en Gen. 34? Siméon n'a probablement aucune importance
à l'époque où le dit fut composé; il ne saurait en être de même de Levi. Rien ne prouve que
l'auteur ait eu d'autre source que la tradition de Gen. 34, et encore moins que Gen 34 soit
un développement inspiré par 49/5-7. Nous avons relevé la différence d'orientation des 2
récits: Gen 34 n'est finalement pas hostile à Siméon-Levi. C'est tout le contraire en 49/5-7
l'hostilité est manifeste, et on reproche à Levi (et Siméon) une violence que tout paraît qualifier
comme une interprétation de leur comportement à Sichem: ce sont on a donc transformé un
récit emprunté d'une certaine neutralité sur le plan moral, neutralité qui caractérise la compilation
des vieilles traditions, en une satire et une malediction de Jacob sur deux de ses fils.
Pourquoi? Il est impossible de séparer le dit sur Siméon-Levi du dit sur Ruben qui le précède
et du dit sur Juda qui le suit. Le dit sur Ruben est lui aussi une malediction. Celui
sur Juda est élogieux, et c'est le premier qui le soit. Tout se passe comme si le compilateur
ou l'auteur de Gn 49 avait voulu noircir les 3 premiers-nés de Jacob (selon la liste la plus
commun) pour faire passer sur Juda la 1ère bénédiction de Jacob. Pour noircir Ruben
il ^{prend dans} ~~utilise dans~~ la trad. hist. l'histoire de l'inceste de Gen 35/22 et pour Siméon et Levi, Gen.
34 lui en fournit l'équivalent. La décadence de Ruben lui est sans doute pour l'auteur
un fait d'expérience, de même l'insignifiance de Siméon, et ces réalités peuvent lui servir
de preuve à ses dires. Pour Levi, la confirmation est donnée par la dispersion des lévites
par l'absence de territoire propre, ce qui ne signifierait pas qu'ils en aient jamais eu.
Pour notre part, si Levi avait été bini, il aurait eu un territoire comme les autres.

De l'avis général, la pointe de la bénédiction sur Juda est un éloge de David et de sa
dynastie. Si la 2e parole sur Levi fait corps avec elle, nous avons dans cette partie de
Gen 49 un document à la fois pro-davidique et anti-levite. C. Nielsen qui voit bien la
pointe des maledictions initiales est de libérer la place pour Juda, ce qui reflète une tendance
profondément compliquée tout en relevant dans la "bénédiction" de Levi les
traces d'une étape négative dans sa transmission: ce serait 49/7b Jacob + Israël. Il est plus
simple d'admettre que l'auteur juif se reconnaît le droit de parler pour tout Israël, unifié
par David. Il voit même, contre toute apparence, une trace de polémique négative anti-levite
dans 6b *eggeu* *for*: ce serait le YHWH-taureau du N. ! On retrouve qqch. des thèses de

qui n'est p.e. pas un
nom propre, mais un
nom commun:
"l'adhérent" ? -

6 bis

Nicolaus dans l'art. de J. Main qui voit dans les levites, des mercenaires, des alliés de Juda et de David (c'est pourquoi selon 1R 12/31 jerob. Ier recense son clergé schismatique parmi des non-levites, mais Nicolaus Main prend pour agent comptant ce qui risque d'être une note tendancieuse de l'historien Dtr attaché comme on sait au levitisme). S'il y a une polémique anti-levite il faudrait tenter de l'expliquer par les conditions du royaume de Juda à l'époque de la monarchie unifiée ou en un temps où Juda peut prétendre à exercer l'hégémonie sur tout Israël (et accapare la bénédiction de Jacob). Il est probable que sous David et Salomon, les levites ne jouent pas un rôle très important : dans les livres de Samuel il n'y a que 2 allusions aux levites 1S 6/15 (l'arche à Beth Shemesh) et 2S 15/24 (où ils sont également des porteurs de l'arche lors de la fuite de David) et dans 1R 8/4 toujours à propos de l'arche. Il est peu probable que toutes ces allusions à l'arche soient dtr. Il est donc possible que sous David, les levites aient joué le rôle d'un bas clergé - le grand levite, Moïse, n'est pratiquement pas nommé dans les récits de Sam. (1S 12/6 et 8 évoquent d'ailleurs Dtr). Les levites ne seraient attachés, en Gen 49/5-7 par la suite de leur accaparement et de leur fanatisme, selon J. Main (qui en fait des sœurs de Templiers). Très improbable. La critique à l'égard de Lévi se comprend mieux au moment où les levites commencent à prendre ^{de l'importance} importance qui porte ombrage au clergé de Jérusalem (qui ne prétend pas encore avoir une origine levitique). Serait-ce le sacerdoce du Nord ?

Aulu trad. (E. Auerbach)
Moses, Amos tradant
1953, p. 148) rapporte
les (urim et t.) à
Lévi (et il dit de Lévi)

L'image que DEUTERONOME 33/8-11 est beaucoup plus simple et abstraite. C'est un éloge sans ressource de la "pseudo-tribu" sacerdotale - le texte présente ^{de nombreuses} difficultés. Le v. 8 s'adresse à Dieu de sorte qu'il faut traduire 8 ad ul'aleui 'amar "et pour Lévi / au sujet de Lévi il dit, la phrase nominale qui suit équivaut à une prière (que les urim... soient...). La construction de l'expression en Gen 20/13 (1Eg): Abraham demande à Sara "imrî lî 'ahî hû". Les 'urim-tummim ne sont mentionnés ^{surtout} dans des textes P (Lév 8/8, Ex 28/30, Nb 7/65) où l'on voit que c'est l'apanage d'Aaron (il est dans Nb) donc du gd prêtre. Plus tard Esd. 2/63 et Neh. 7/65 attestent la disparition de cette pratique divinatoire. Plus tôt 1S. 28/6 qui donne les modes de consultation, fictifs, de Dieu : les 'urim (p.e. métonymie pour 'urim-tummim) ne répondent pas à Saül. 1S 28 pourrait être une narration dtr. Le Dtr admet la légitimité de la pratique, mais qui l'exerce ? Tout dépend de ce qui est le 'îš hasidîkâ : on comprend pourquoi Smo R. 85/1 gloss "le grand prêtre" et Targ. Ps. Jon. "Aharon" ; c'est par application des textes P cités. 'îš hasidîkâ est rendu dans les versions par l'homme saint (LXX, Ps) ou bon homme saint (Vulg. Sancto tuo), ce qui a poussé Ehrlich à corriger en 'îš hasidîkâ, ce qui n'est pas utile : "à un homme (qui est) bon fidèle (quand hasid est suivi d'un suff. pron. il se rapporte presque toujours à Dieu)". Ce n'est pas Lévi qui est ainsi appelé, mais l'homme consacré autorisé à manipuler les urim/tummim. nous n'avons pas assez d'informations sur la divination pour savoir qui était le détenteur de la technique : un prêtre quelconque ou un prêtre privilégié ? C'est en fait car le levite par excellence, si nous y voyons un nom collectif, il est possible de comprendre l'alternance de singulier et de pluriel dans ce dit, alternance qui n'indique pas nécessairement que la bénédiction a été composée de pièces disparates comme le dit Gunkel p. 40. A moins d'admettre que le v. 8 ait eu une existence indépendante avant d'entrer dans le dit, on aura de la peine à envisager que le hasid soit Moïse lui-même comme l'ont cru Biddle, E. Meyer, Wekhawson, E. König.

Plus délicate à définir est l'appartenance de 1S. 14/6 dont seuls LXX et Vulgate ont conservé la leçon complète : Jonathan est reconnu coupable par la divination et la leçon que j'ai prise par 'urim et tummin. Qui les manipule ? Après la fuite, selon l'interprétation de König, 14/8 l'analogie d'Aulu tradant de l'ancien ne laisse pas de doute on était les jaloirs divinatoires d'une poche appelée ephod (1S 23/6, 3) ou d'une bourse Aaron ha'elohim (1S 14/18). C'est l'incorporation des prêtres sans aucun doute bien avant l'ère de Dtr.

8b ne clarifie pas l'identité du hasid ou du 'îš hasid. mais on peut également considérer 'îš comme un état construit (il n'est pas déterminé par l'article) qui il faudrait prendre alors comme un collectif "aux gens" f. 'îš yîš'ra'el en Jos. 9/6 : les Israélites que tu as mis à l'épreuve à Massa, que tu contes à Meribah? le verbe ~~est~~ n'a fait aucun problème se peut avoir suffixe Dieu ou un homme. Ce qui est rare, c'est de le trouver avec un suff. pronominal remplaçant un compl. d'obj. et se construit

plus souvent avec 'in ou 'et = avec (se disputer avec). Suivi d'un complément direct
(en dehors de la construction paronom. 'a'b 'et rīb) on ne trouve qu'un exemple
Is. 1/17 rībū 'almānāh (défendez [la cause de] la veuve // šip'tu ya'tōm - avec
suff. pron. objectif Is 27/18 (où le suff. fem. désigne la vigne - l'arab. ba'sa'assa'āh
ba'sallāhāh t'arībennāh : le // signifie que c'est "la prendre à partie" en la charmant
en la renvoyant - Idem Is. 49/25 wā'et (avec) [celui qui] yārībēkā 'amokī 'arīb
jī chercherais querelle avec celui qui te cherche querelle - Job 10/2 "je dis à Dieu 'al
lāšī'ēnī hodi'ēnī 'al mah t'arībēnī : ne me traite pas en coupable, fais moi
connaître pourquoi tu me cherches querelle" - t'arībēhū a-t-il le même sens ici?

Gen 49/5-7 est un petit ensemble si bien structuré qu'il n'y a pas à mettre en doute son homogénéité et son attribution à un seul auteur. L'auteur de cet dit est probablement l'auteur même des "Benedictions" de Jacob, qui tout en recueillant dans d'autres dits des formules antérieures, a constitué la série des 12 paroles en l'enrichissant de créations personnelles. Les ben. sur Ruben et Siméon-Lévi apparaissent comme deux de ses créations personnelles, car la ben. sur Ruben, qui est celle d'une malédiction, est destinée à faire porter sur Juda la première benédiction de Jacob. Nous pouvons en conclure que l'auteur est Judéen. Comme pour Ruben, il s'inspire, en parlant de Siméon et Lévi, d'une histoire que la tradition J a recueillie dans la Genèse : l'adultère de Bilha en Gen 35/22 lui sert à justifier la malédiction de Ruben ; l'épisode de Sichem (Gen 34) joue le même rôle pour critiquer Lévi et Siméon. Ce que la tradition historique présente comme des faits, sans le moindre jugement moral, est pris par notre auteur comme des preuves de la perversité des 3 fils de Jacob qu'il entend rejeter afin que Juda soit mis à la place d'honneur, bien qu'il ne soit que le 4e enfant de Jacob et de Lea selon la suite donnée en Gen 29, qu'il semble avoir en gros suivie. La malédiction sur Lévi n'a cependant pas pour unique raison d'être le dessein de faire place nette pour Juda. Elle suppose une attitude défavorable aux Lévites. Cette hostilité fait contraste avec la position reconnue aux Lévités dans Dt et l'histoire d'Isr. Nous sommes donc certainement avant les réformes du VIIIe s., en un temps où le clergé de Jérusalem ne prétend pas encore descendre de Lévi et entretient vraisemblablement contre les Lévites, ces clercs gyrovagues que nous montrent la tradition la plus sûre à leur sujet, une attitude de mépris : ce sont des gens sans terre, des dispersés, et leur dispersion leur est représentée comme le fruit de la malédiction de leur père (sans qu'on puisse abolir la tradition mettant la guilde cléricale au rang des tribus).

La situation des Lévites est tout autre en Dt 33/8-11. Cette pericope est conforme à l'attitude générale de Dt et Dtr envers les Lévites : ils sont devenus les prêtres, exerçant comme un monopole les différentes fonctions sacerdotales dont parle notre passage. La position de la benédiction de Lévi en Dt 33 diffère de celle de Gn 49. Au lieu de la séquence Ruben-Siméon-Lévi-Juda, nous trouvons Ruben-Juda-Lévi-Benjamin. Que signifie cette divergence ? Gn 49 suit, en gros, la suite des fils de Jacob selon l'histoire J de Gn 29-30, c'est un ordre traditionnel. Dt 33 me semble donner un ordre géographique, quoique ce soit de manière approximative. Ruben qui vient le premier est à mettre à part, car il est probable qu'au temps de Dt 33 la tribu n'existe plus, on n'a pas aboli la tradition très vivace faisant de Ruben le 1er né d'Israël. Juda est la tribu méridionale, puis vient Benjamin (dernier des fils de Jacob selon Gn 35/18 et 49/27), dont le territoire est au N. de Juda, puis les tribus de Joseph (Palestine centrale), puis des tribus du Nord, Zabulon, Issacar, puis plus au N. Dan, Naphthali, Aser. Si Lévi est placé entre Juda et Benjamin, on se demande si sa position ne correspond pas à la localisation de Jérusalem.

Pour la benédiction de Lévi, nous avons les traces d'une recension quimranienne : 4Q Test. col. 10, 14 sq. qui est intéressant de comparer avec le TM et les LXX. Une variante importante des le v. 8 : 8 ad parait lire count en TM ; presque tout le monde traduit "et il dit au sujet de / pour Lévi" et non à Lévi, car la suite des verbes et pronoms de 2e pers. semble bien se rapporter à Dieu, de sorte que cette parole serait une prière pour Lévi, tout comme 33/6 est une prière pour Ruben et 33/7 une prière pour Juda. C'est l'interprétation du 9 dans les com. rab. Rashi l'ignore par 3y et I.E. rapproche Gen 26/13 où Abraham dit à Sara "imre l' 'ahc 'hu". Ces urim et tes tummin seraient donc ceux de Dieu et non ceux de Lévi et "ton fidèle" serait le fidèle de Dieu. Il faut remarquer que lorsque hasid est suivi d'un suff. possessif, celui-ci renvoie toujours à Dieu. Mais le premier point délicat est la construction de 'io hasideka 'io étant indéterminé. Les versions le rendent par "bon homme saint" (LXX, 3y) ou bon homme saint (voir sancto Leo) Onkelos paraphrase : un homme qui a été honoré par Dieu devant toi. Plusieurs modernes comprennent un homme + apposition "bon fidèle". Mais comme 'io n'a pas l'article on peut se le considérer comme un état construit l'homme (ou collectif les hommes) de ton fidèle ; sens collectif de 'io devant un nom le déterminant 'io yiora'el = Israël en Jos 9/6. Qui est l'('io) hasid ?

Tg Fragm.
gabrā hasidā
comme on dit
'io kohen (apposé
conspicuant
l'espèce) en Jos 3/3

la recension q. qu'il faut regarder ne permet pas de douter que ce ne soit lui-même. En même temps, elle impose de renoncer à certaines corrections apportées à 8a : u l'ab amar habū l'lewi tummeykā wā'ummaykā l'is' hasidekā. Il ne faut donc pas lire 'is' hasidekā ton fidèle comme l'ont proposé Wellhausen (Prolegomena, p. 134) et Ehrlich (Randglossen ad l.). 1) le texte de Q. donne un verset hémistiache mieux balancé que TM lewi // 'is' hasidekā doit être synonyme, comme tummin-urim. LXX reflète en partie la recension connue par Q : ΔΩΤΕ ΛΕΥΙ ΔΥΛΟΥΣ ΔΥΤΟΥ ΚΑΙ ΑΛΗΘΕΙΑΝ ΔΥΤΟΥ ΤΩ ΑΥΡΩ ΤΩ ΔΩΤΩ. On a "seu" au lieu de "tes" urim-tummin (LXX établit la séquence habituelle 'urim-tummin). Ce possessif ΔΥΤΟΥ peut être = lui ou Dieu. ΔΩΤΕ n'est qu'une trad. mécanique de דָּתָא qu'il ne faut pas rendre ici par "donnez"; c'est une interjection; c'est même le plus clair des cas où habū, comme la sg. hab a valeur d'interjection, "voici". Les tummin appartiennent à lui, les urim à la bourse de ton fidèle. On ne sautounera pas de Q pour lire comme Tobit "[Tu as donné à lui] les tummin".

Si 'is' hasidekā est un collectif, il apparaît que lewi est aussi un collectif, mais hasid est un individu. lequel ? On pense à Moïse lui-même. En tant que le plus grand des fils de lewi. Mais pour les anciens, le 'is' hasid n'était autre qu'Aaron (5mo: R 35/2 glose aussi 'is' hasidekā, et Targ. Jon. tumayyā wā'umayyā 'albe'eta l'aharon gaban d'is' takkah hasid gōdāmāk). C'est parce que les textes P Ex 28/30, Lev 8/8 confèrent les 'u-t. à Aaron et Nb 7/65 au grand prêtre Elazar, et ce sont les textes les plus précis sur l'attribution de ces instruments de la cléromanie. Leur usage est cependant bien antérieur à l'âge de P et même de Dtn. Ces instruments sont manipulés par les prêtres, c'est le mode sacerdotal de divination (cf. 1S 28/6 : songes-urim-prophètes) 1S 28 pourrait être Dn, mais la pratique de la cléromanie par un prêtre est attestée dans un récit historique sûrement antérieur au Dn 1S 14/42 dont seule la version grecque a gardé la lexie complète, mutilée en hébreu par suite d'une haplographie : la LXX de 1S 14/42 parle de urim-tummin (δύοι καὶ δύο τῶς) et d'après l'ensemble du récit on voit qu'ils sont maniés par le prêtre Ahija. D'autres passages anciens des livres de Sam., même s'ils ne parlent pas de 'urim-tummin attestent l'antiquité de la cléromanie : on tirait les jetons divinatoires d'une poche appelée ephod (1S 23/6, 9 : il est tenu par le prêtre Ahijah) ou d'une boîte nommée 'aron (1S 14/18). Jamais les 'urim-tummin ne sont confiés à un lévite quelconque ou à l'ensemble des lévites. Ils appartiennent au prêtre du rang élevé, c'est pourquoi 'is' hasidekā doit désigner à l'époque de notre texte le chef du clergé jé'is est collectif c'est une collectivité diachronique, non synchronique, la succession des prêtres des plus haut rang (l'histoire d'Isaï parle de kohen gadol à propos du règne de Joas de Juda fin du IX^e s. 2R 12/11 et pour Helqiyahu sous Jorabab 2R 22/4). Il semble que Dtn 33/8a considère que ce 'is' hasid est le grand prêtre, ou plutôt l'ensemble des grands prêtres et qui on le regarde comme le levit par excellence. Mais si hasid est un déterminant de 'is, son identification n'est pas certaine. Allusion à Aaron ? Mais ce personnage est nommé si rarement dans Dtn et Dn qu'il n'a probablement pas encore atteint la place qu'il occupe dans la littérature P. Allusion à Moïse ? Pourquoi Moïse parlerait-on fait mis dans la bouche de Moïse cette qualification personnelle ? ^{le plus simple} ~~et le plus recommandable en raison de la grande autorité d'Isaïe~~

Moïse 8b fait rebondir le problème 'asēr ne'otō bāmanāh tōribēhu 'al may meribah quel est l'antécédent de 'asēr-hu : 'is ou hasid ? ^{soit le} ~~Probablement~~ le sacerdoce levitique en général qui selon notre auteur est lewī qualifié à l'occasion d'un événement historique Malheurieux qui semble s'être passé avec précision, puisque mana et meribah sont connus comme toponymes (bien que les versions les rendent par des substantifs. LXX ηείρα et αὐτονομία, mais Mana et Meriba sont toujours traduites par des noms communs dans toutes les versions sauf P^{co} à Ex. 17/1 et Targ. Sam. pour manach à Dt 32/16 et 32/22). Malheureusement les 2 versets se situant à M. et M. ne permettent pas de comprendre comment Dieu y aurait mis les lévites à l'épreuve. Nous avons en Ex 17/1-7 des éléments d'une tradition J revue par E où est raconté comment Moïse est pris à partie par le peuple assoiffé (umayyan eb ha'am 'em mo'ē et Moïse dit mah tōmanāh ~~et~~ tōribun 'ummadī umah tōmanāh

Noté à l'antéc. p. 175 n 134 ex ante
seulement
cette hypothèse clas-
sique.

tōribēhu : même
construction qu'en 1S 27/8
Job 10/2 (Targ. traduit
l'antéc. en comparatif)
Ex 17/1-7. 17/4
chercher quelle

et Y., c'est pourquoi selon Ex 17/7 l'endroit est appelé Massa et Meriba. Les Israélites ont querellé Moïse et Dieu à l'épreuve, mais on ne voit pas que Dieu ait cherché querelle à Moïse ou à des gens se réclamant de lui, ni qui l'eût disputé. L'épisode est raconté d'une manière succincte dans Dtn 6/16 et 9/22 (cf. Ex 17/7 et Y'elokeyhem bz ka'asér nusitém bammarah 6/16) et dans P à Nbrs 20/13 où il est dit que le peuple a contesté Y. aux eaux de Meriba rabu brneiy Y. et Y. Dans le récit parallèle à celui d'Ex 17 (Nbr 20/1-13) Dieu s'en prend à Moïse et Aaron coupables d'avoir vu que Dieu pourrait ne pas faire jaillir de l'eau du roc. On a en Nbr 20, dont l'analyse est très délicate la combinaison de la mise à l'épreuve de Dieu par Israël à Marrah et d'un motif tout différent, celui d'une ^{d'une colère de Dieu} ~~face à son peuple~~ "à cause d'Israël", mais pour une raison mystérieuse, motif qui apparaît 3 fois dans Dtn 1/37, 3/26, 4/21 où l'on dit que Dieu se mit en colère contre Moïse et pour cela lui interdit d'entrer dans la Terre promise : Dt 1/37 parle de l'opposition de Dieu contre Moïse aussitôt après un rappel de l'envoi des espions en Canaan, or d'après Nbr 13-14 le rapport des espions a provoqué le découragement d'Israël d'où fureur de Dieu qui l'intercession de Moïse parvient à tempérer, mais Moïse et toute la génération de l'exode seront punis en ne voyant pas la Terre promise. (Moïse est frappé en tant que représentant de cette génération, non pour une faute personnelle). Aucun des textes cités jusqu'ici ne met cette dispute de Dieu contre Moïse en rapport avec les eaux de Meriba, mais nous trouvons une référence lyrique qui n'est pas sans parenté avec Dtn 33/8b, c'est Ps 106/32 : dans un rappel de l'histoire des infidélités d'Israël : wayyagdi'u 'al meiy meribāh wayyena' l'mosēh bz'abūrah : ils l'ont vu aux eaux de M. et il est arrivé Malheur à Moïse à cause d'eux. Il semble que Dtn 33/8bβ consigne une tradition dont on a un autre exho en Ps 106/32 : Dieu a querellé Moïse aux eaux de Meriba, comme si Moïse était l'incarnation d'Israël rebelle, ex officio - Désaccord avec les récits en prose. De même pour 8b d Dieu a éprouvé (Moïse) à Massa : les textes en prose disent qu'Israël a éprouvé Dieu, mais la lyrique offre encore un parallèle plus proche : selon Ps 81/8b Dieu parle et dit à Israël 'e'ensā kā b'seter ra'am jiti rēpōdā à l'abri du tonnerre (sous couvert du tonnerre) // 'ebh' anākā 'al meiy meribā : bahān implique la même idée que mōrā.⁺ Dt 33/8b rappelle donc des épreuves de Moïse (non pas des fautes personnelles), en tant que représentant d'Israël au désert, portant le poids de la responsabilité des fautes publiques. La mise à l'épreuve de Moïse rappelle p.e. une tradition // à celle de Nbr 14/13-19 ou (J!) Moïse par son intercession a obtenu que le châtiment divin se borne à priver la génération de l'Exode de voir la Terre promise. La teneur de 8b nous ^{impose presque de voir} ~~impose~~ Moïse dans le hādā de Dieu (c'était l'opinion de Wellhausen, E. Meyer). Son "épreuve" est prob. la vérification de son intercession, mais on reporte l'affaire à Massa (où Israël a désobéi) et la "dispute de Dieu contre lui" est le rappel des rôles de Moïse portant le péché d'Israël. C'est pourquoi la mort de Moïse est présentée comme un sacrifice expiatoire (Midrash P'sirat Mosē, Jellinek B'h M. I., 115-129). Mais rien dans la tradition biblique ne suggère un péché personnel ^{de Moïse}. Malgré la différence ^{d'applications} ~~des localisations~~ de l'épreuve, Dt 33/8b est tout à fait dans l'esprit du Dtn qui marque à plusieurs reprises la solidarité de Moïse et du peuple et qui fait de Moïse le levite par excellence.

Il serait fastidieux d'examiner les opinions, fort diverses, des exégètes de ce v. Mais on peut signaler quelques erreurs anciennes et modernes. D'abord celle des LXX qui ont lu des 3^e pers. pl. au lieu de l'ég. à l'hémistiche b l'homme saint ὁ ἄγιος ἄνθρωπος. Ἐχοῖσθ' ὁ ἄνθρωπος : ce pluriel représente les Israélites s'en prenant à Moïse selon Ex 17. On a été choqué par l'idée que Moïse ait été mis en procès par Dieu - c'est pourquoi Wellhausen ^{Prolog. p. 134} a voulu traduire 8β : pour lequel tu as combattu à Meriba, ce qui est injustifiable. Ewald est allé plus loin dans cette voie et propose de traduire tout autrement qu'à l'ordinaire les verbes nissah et rāb (Zwei ^{un} ~~unbekannte~~ ^{unbekannte} ~~militär. Anst.~~ ^{Termini}, VT, 5, 1955, 232-8) pour tārībā : tu lui as opposé à combattre, il serait impossible d'apporter une confirmation, mais pour nissāh, il invoque quelques passages qui appuieraient sa traduction "exercer", "entraîner" 1S 17/39 David révèle à une

Targ. Onk. traduit
nissitō par b'hanōg

+ Ce n'est qu'une autre
tradition midrashique
qui a cherché à expliquer
l'infortune de Moïse par
des péchés personnels
(voir références dans S.
Korlandamm, Hōbā Mosē

des mots-clés Massa et
Targ. 28, 1957-8, 142-57)

cuirasse est incapable de marcher *kî lō' nissāh*, qu'il traduit "car il n'était pas entraîné" (on peut glaner car il n'aurait pas encore l'expérience de la cuirasse) et Jg 3/1 Dieu a laisser subsister des nations *lō' nassot bam 'et yiora'el* pour entraîner Israël ? Le sens "technique militaire" reconnu par Einsfeldt ne me paraît pas évident. Zobel rendant sans sur Einsfeldt (p. 30) en imaginant que la guilde levitique aurait eu un entraînement politique et militaire dans le Negev. à Qadesh, près de laquelle se situent "les eaux de Meriba" (Meribat qadesh NB 27/14). On croit pouvoir expliquer par cette hypothèse l'association du v. 9 au v. 8 : *le levite est qualifié de "fils de"* parce que sur l'ordre de Dieu

il a massacré les con-
pables juifs dans
sa famille.

C'est une autre erreur que de demander si ce texte des informations de ce genre sur l'histoire ancienne de la tribu de Lévi ou la tradition la plus ancienne sur Moïse. En déclarant que Dt 33/8 garde le souvenir d'un combat singulier entre Moïse et Dieu (comparable à celui d'Ex. 4/14-26) après lequel Moïse, victorieux, aurait obtenu la possession des *'urim-tummim*, la Auerbach (Moïse p. 149) fait preuve de la plus pure imagination. Il faut reconnaître avec S. Koenenstamm (*haqda'at levi lō' abodat YHWH b'masoret hatorā*, Eretz Yisra'el, 10, 1971, 167-172) que Dt 33/8-11 n'est pas un récit indépendant, une tradition particulière sur l'institution de Levi, mais une amplification poétique sur des traditions narratives connues. L'expression de *Maṣa' (la querelle) Meriba* qui mettent en présence dans la tradition narrative Dieu et Israël sont reportées sur Moïse parce qu'on le présente comme la personnification d'Israël. C'est lui le *hasid de Dieu* dont parle 8a et le *'ēś de la hasid* c'est Levi, c'est à dire les levites *notés dans le v. 8*, les gens de Moïse qui sont *crucifiés* mais non comme un ensemble horizontal, une société saisie dans l'instant, mais comme une continuité de levites éminents dictant les *'urim et tummim* : les grands-prêtres.

Comme 8b, 9 comporte selon la ^{tradition} *magionette* des exégètes, une référence historique la lecture en est facile. Celui qui dit *à son père et de sa mère* (~~Abraham~~ ^{de} *Peō. unde* *lō' abūw par 'al 'abohi*) : je ne l'ai pas vu ; voir variante Q : *lō' yada' ēka(hū)* ידעתי לא ידעתי le waw final est une dittographie cf. *אבא* de *אב*, cf. LXX : *ὁ λέγων τῷ πατρὶ καὶ μητρὶ οὐκ ἔοπακ' αὖ*, Vulg. qui dixit patri suo et matri suae nec ego vos. C'est une variante facilitante, "et qui n'a pas reconnu son père" et qui n'a pas connu ses fils - b) Variante à Qumran : au lieu du pl. *lō' abūw* et *lō' yiora'el* on lit en 4Q Testi : *lō' abūw* et *lō' yiora'el*, de même en LXX. Cette alternance des nombres a suscité des critiques à attribuer les 2 hémistiches à des auteurs ou à des strates différentes : en dernier lieu Aelred Cody *History of OT Priesthood*, R. 1969, p. 115sq. regarde comme plus ancienne, les parties où il est parlé de Levi au sg et comme plus récentes les versets ou hémistiches au pluriel (9b-10).⁺ Ce critère grossier n'est pas applicable si l'on tient compte de la fréquence de ces alternances de nombre dans la lyrique dès qu'une personnalité collective est en cause. Les vrais problèmes du v. 9 sont 1) de savoir si qui se rapporte à *lō' ha'omer* 2) qui signifie "il n'a pas vu son père" 3) le sens de *kî* au début de 9b : "car", ou "mais". *Voilà le 2^e point. "je ne l'ai pas vu" signifie le verset de Job 8/18 b*

⁺
Il en conclut que
la manière dont des
'urim et tummim
sont attribués
au Levi antérieur
aux fonctions de
lignes et cultuelles
rappelées au v. 10

uniques *lō' lō' zō'itēka*
et la *unā (prophète)*
je ne l'ai pas vu

Les anciens expliquent "il dit de son père je ne l'ai pas vu..." comme une référence à l'épisode d'Ex 32 (25-29, appartenant d'ailleurs à l'un des plus anciens niveaux de la tradition de ce récit complexe et surchargé) : Moïse après avoir débauché le veau d'or appelle les levites à punir les idolâtres, et les levites massacrent 3000 personnes "que son père, son frère, son ami et la suite de cette preuve de zèle, ils sont investis pour le service divin et reçoivent la bénédiction. On en rapproche Dt. 13/7-12 ordonnant à Israël "de massacrer ^{finale, son} son fils ou sa fille coupable d'idolâtrie. L'explication de Dt 33/9 par Ex 32/29 est attestée par une ~~passage~~ *claire* *Papirien* *Abba* le Talm. Yoma 66b cf. Barn. R. 1/12, 15/12, Tanh. Buber Barnidbar 13a (on raconte que son père doit l'entendre du père de sa mère, son frère du frère utérin seulement et son fils du fils de sa fille, car c'est à dire de non levites, car tout levite est incapable d'idolâtrie) cf. com. de Rashi. Le Tanq. 196. fait référence à 3 cas d'entraide ou "de" et le plus clair est l'histoire du veau d'or. Mais la formulation d'Ex 32/9 et celle de Dt 33/9a sont si différentes qu'une

7 bis

dependance directe de l'un par rapport à l'autre ne peut être prise en considération. Mieux vaudrait supposer qu'ex 32 et Dt 33 illustrent chacun à leur manière une sorte de règle des lévites, ils sont vœux à leur et détachés des liens de famille. Le com. d'Ibn Ezra est assez proche de cette solution quand il évoque le cas de Samuel. Le Targ. Onkelos interprète le v. comme se rapportant à l'impartialité que les lévites doivent manifester quand ils jugent : "il n'a pas pitié de son père ou de sa mère quand ils sont coupables devant possible du jugement". Dans ce cas on peut traduire le aussi bien par "mais" que par "en effet" et ha'omer se rapporte à "lévi", représentant les "lévites".

On n'envisage jamais que ha'omer puisse se rapporter au hachol, c'est à dire à Moïse. La Bible ne dit presque rien des parents et des enfants de Moïse, quant à Aaron, il est bien appelé frère de Moïse en Dt 32/50 mais son rôle est très faible dans ce livre, ce n'est pas encore un double de Moïse !. N'aurait-on pas en Isa une spéculation sur la solitude de Moïse ? En ce cas le Samari répondrait à Isa "à lévi tes urim et tum... parce qu'ils ont obtenu la loi et gardé ton alliance". La aggadah a spéculé sur ce motif en racontant, par exemple, que Moïse s'est abstenu de relations avec sa femme après avoir reçu la révélation divine. Le Dt. a peut-être ébauché une fabulation semblable, mais elle est très discutée.

"garder l'alliance" : ce ne peut s'agir que de l'alliance dite "sinaïtique" et non de l'alliance sacerdotale (promesse de continuité donnée à Pinhas sous le nom de brit kohanna d'après Nb 25/13). Les lévites sont montrés ainsi comme les modèles d'Israël puisqu'ils sont des fidèles à l'alliance. Cela correspond à l'exaltation du lévitisme dans le Dtn. Pour justifier l'excellence que le passage reconnaît aux lévites, une tradition homilétique (Sifrei 17 a-b, Bam R 3/6) a imaginé que les lévites avaient été seuls à circoncire leurs enfants durant la traversée du désert (cest dans le judaïsme, l'alliance a pour signe la circoncision).

v. 10) Suite de l'énumération au futur ou au présent des devoirs des prêtres lévites enseigner les commandements, encenser, sacrifier. Une seule remarque textuelle le TM a yōu (enseigner, hif'il cf. tōāh), qui est plusieurs fois employé avec kohanim pour sujet. Q a יָוִי mettent en lumière : les LXX εὐχριστοῦσιν et Aquila πιστοποιοῦσιν traduisent encore le même verbe à celui de Q. La leçon du TM est beaucoup plus banale et risque d'être moins bonne. bō'appehā "à ton nez" a été remplacé par toutes les versions anciennes dans la colère (Tg. Jer. "au jour de la colère" afin d'atténuer l'anthropomorphisme du texte ("ap" signifiant aussi "colère" par image).

v. 11) Nous repassons au sg. Ce n'est pas le seul contraste avec les vs précédents. Cross et Freedman (The Blessing of Moses, JBL 67, 1948, 191-210) font remarquer que cette phrase se distingue des précédentes par l'absence de mots particules 'et, 'à et de l'article. Il donne donc une plus grande impression d'archaïsme, et c'est pourquoi Cross et Freedman la tiennent pour la pièce originale de la bénédiction de lévi. La seule difficulté du texte se trouve en 11b frappe aux reins (mot-moulin est un accusatif de spécification cf. 43/8 rappelé par Rashi hikkita 'et kol 'oyabāy lēhī la lecture יָבֵיב du sam. est une lectio facilior et ne doit pas être préférée). La 2^e partie de l'hémistiche se termine par min yaqumun que tout le monde traduit "qu'ils ne se relèvent pas", mais qu'il est ardu de justifier. Gurnan offre une leçon plus satisfaisante

1017 51 - Si on veut le TM avait suscité des corrections : Targ. sam. "qui lui résistera" ? D Cross et Freedman proposent Steiermagel, Ball : pen yaqumim, Cross et Freedman man yaqum : quiconque se dressera (contre lui). Pour expliquer min yaqumun l.E. les comm. rabbiniques supposent l'ellipse d'un 'à : parmi ceux qui se dressent Rashi : p mihtot lahem tsqumāh. Mais on trouve aussi selon Carroto, il s'agit d'une construction de min (préfixe) "loinde" devant un verbe fini comme 'ahar en dev. 46/43 'ahar hikkita 'et ha'abanim après qu'il ait dégainé les pierres. On trouve 'ahar dans cet emploi, mais non min. C'est pourquoi le TM paraît corrompu.

Pour le fond la seconde partie du v. est plus claire que la 1^{re} : en 11a on ne peut être très certain par "benis sa force" et tant donné la polyvalence du mot

hayil: armée, puissance, richesse, capacité. "Agir l'œuvre de ses mains" n'est
 guère plus précis. le verbe rāṣā, avec Dieu pour sujet, n'est pas un terme de la langue
 sacerdotale, il est surtout lyrique, mais il signifie parfois agir une offrande
 2S 24/25, Amos 5/12, Mi 6/7, Mal 1/10... c'est pourquoi on entend po'al yādāyw de
 l'offrande présentée par les prêtres. Pourtant po'al yādāyw, qui ne se trouve ailleurs
 qu'en Is. 45, 11 (pour les œuvres du Seigneur) est plus proche de mō'abōm qui on rencontre
 comme objt direct de rāṣāh en Qoh 9/7. "Dieu apprécie tes actions"? De la sorte on ne
 peut rien tirer de 91a, trop incertaine. En revanche 91b semble attribuer à Levi une activité
 guerrière qui contraste fort avec ce qui apparemment les v. 8-10⁺ Elle est reconnue dans les
 anciens commentaires qui ont cherché quels "levites" avaient pu recevoir une bénédiction
 évoquant de si près un poème royal (18/39 'emhasem wālō' yūklū pūm). On a donc
 pensé que la ben. de Levi portait sur les Hasmonéens Ber R. 99/2 Tanh Wayyāshi 110a
 M. Tellen 67/2^{cf. Rashi} dit que ce sont les b'nei Hašmonay qui ont combattu les gosses, Tg. Yer.
 glose mō'abōm: sam'ōy d'yoḥannan kahanā rabbā. Je ne crois pas que des modernes
 aient ou au v. 11 une amplification d'âge hasmonéen. Certains envisagent que c'est
 un souvenir de l'époque où Levi était une tribu profane et conquérante (Gris-Becheg)
 Zobel pense que cela se rapporte à un temps où les levites sont en lutte pour la conquête du
 monopole clerical et doivent affronter des concurrents (?). Camuto a une solution plus
 radicale: le v. 11 est détaché d'une bénédiction de Juda, car les ennemis ne peuvent être
 qu'extérieurs, yādākw ferait jeu de mot avec juda (?). On hésitera à déplacer ce verset
 dans une bénédiction qui précède celle de Levi. Pourquoi ce rappel d'une activité belliqueuse
 de Levi après celui des autres fonctions tout à fait sacerdotales? Tenir compte du caractère
 de militants reconnus aux levites, dont nous avons parlé à propos de Gen 34 (ce qui n'implique
 pas qu'ils aient été une tribu comme les autres). Dans l'esprit du Dt les adversaires
 des levites - qui sont chargés d'appliquer la loi divine, peuvent avoir été regardés comme
 les exécuteurs des inférences-idolâtres (cf. répression de l'idolâtrie par tout Israël en Dt
 13/7-19), s'il s'agit si les adversaires sont des ennemis extérieurs, on pensera au rôle
 que le règlement de la guerre (Dt 20/1-9) donne au prêtre et aux scribes

LEVI DTM 33/11 : a) *bārik y hēglō upō'al yādāyw tūšēh*

b) *mahaš motnayim qāmāyw umōšānāyw min yaqūmūn*

a la diff. de 10, le v. 11 est ^{parole de "levi"} ~~un peu~~ singulier comme 8-9a. Ce n'est pas le seul contraste avec les vv. précédents. J. Cross et D. Friedman (*The Song of Moses*, JBL 67, 1948, 191-206) font remarquer que la phrase de 11 se distingue des précédentes par l'absence des particules 'et et 'asē et par l'absence de l'article. Le v. 11 donne donc une plus grande impression d'archaïsme. C'est pourquoi Cross et Friedman le tiennent pour la partie la plus ancienne de la bénédiction de Lévi. À vrai dire, il n'y en a pas davantage dans le v. 10, dont Cross et Friedman nièrent l'authenticité. La différence de style perceptible entre 8b et 10 d'une part, 10 et 11 d'autre part ne saurait constituer un critère de distinction chronologique.

La lecture de 11a est facile: "benis, ô Dieu sa force et prends plaisir à l'œuvre de ses mains". Pour 11b, il y a quelques divergences dans la tradition textuelle. En b.d le sam. donne 'l'ND brise les reins de ses ennemis. C'est une lecture facilitée, créée par l'ignorance de l'accusatif de spécification: frappe ses ennemis aux reins, cf. l'exemple cité par Rashi: ψ 3/8 *hikkitā 'et kol 'oyšbay lēhī*, "à la joue". Bien que toutes les versions traduisent "les reins de ses ennemis", il n'y a pas lieu de corriger le TM. Il y a plus grave à 8β et ses ennemis *min yaqūmūn*. Tout le monde rend: "qu'ils ne se relèvent pas", mais il est difficile d'expliquer ce tour de l'hébreu. On corrige volontiers le texte déjà le targ. sam. *mū yaqūmūneh* "qui le relèvera?". Steuermann et d'autres lisent *pēn*: de peur qu'il ne se relèvent. Cross et Friedman proposent *man yaqūm* quiconque se dressera contre lui. Pour justifier le TM, on recourt à des subterfuges. Rashi glose *michyōt lahem taqūmāh*: *min* privatif + inf. "sans avoir de rétablissement". I.E. suppose l'ellipse d'un 'asē: *min 'asē yaqūmūn* = p.e. parmi ceux qui se lèvent (contre lui). Les modernes respectueux du TM pensent que la préposition *min* est employée ici comme une conjonction à l'instar de 'ahar qui signifie après / derrière, mais aussi, parfois, "après que" (Lev. 14/43) 'ahar hēlles 'et ha'abanīm après qu'il ait délogé les pierres. Cet emploi de *min* comme conjonction serait sans parallèle. Aussi accueille-t-on avec satisfaction le témoignage qumranien *bal yaqūmū*: "qu'ils ne se relèvent pas". Le TM a sans doute souffert d'un accident.

Pour le fond, 11b est plus clair que 11a. Les termes du 1er hémistiche sont très vagues. Le mot *hāyil* est polyvalent: pouvoir, capacité, puissance, richesse peut avoir une connotation militaire aussi bien qu'économique (1. Onk. et Targ. Jon. traduisent *nik sohi* "ses possessions"). En 2β, le verbe *rāpāh* avec Dieu pour sujet n'est pas un terme technique de la langue sacerdotale, il appartient surtout à la poésie. Comme il signifie plusieurs fois "agréer" (une offrande), aussi à 2S 26/25, Am 5/22, Mi 6/7, Mal 1/10, on a voulu comprendre *po'al yādāyw* comme une désignation des offrandes que Lévi présente (1. Onk. et Targ. qorban *yadōhi*). On est gêné parce que *po'al yādāyw* est une expression à la fois vague et rare, elle ne se rencontre qu'à 1S 45/11 pour parler des œuvres de YHWH. Pourtant, *po'al yādāyw tūšēh* est plus proche d'une locution qu'on lit en Ecc. 9/7: *kābar rāpāh ha'elohim 'et ma'aseykā* Dieu a déjà apprécié tes œuvres. L'hémistiche a est donc tout à fait incertaine.

C'est 11b qui permet de le colorer. L'hémistiche attribuée à Lévi une activité guerrière qui ne détonerait pas dans un poème célébrant le roi: composer ψ 18/39 *'emhāšem wālō' yūklē gūm*, dit le roi. Cette note guerrière est reconnue dans les plus vieux commentaires qui se sont demandés à quels descendants de Lévi elle pouvait convenir. On y a donc vu une bénédiction destinée aux Hasmonéens: selon Ber R 39/2, Tanh. B. Nappāhī 110a, Mid. Tiltin 67/2, elle s'applique aux bēnēy Hašmōnāy qui ont triomphé des Juifs. Le Targ. Jon. glose *māšān'āyw*: *san'oy dāyohannan kahana rabbā* (= Jean Hyrcan). Je ne crois pas que des modernes aient vu en 33/11 une interpolation maccabéenne comme Dukm en trouvait à tout propos dans les ψ. Le trait incontestablement guerrier qui termine la bénédiction de Lévi a suscité chez d'autres explications.

Buade corrige en
mēmū gūm
sans qu'ils se relèvent

(X)

Cassuto reprend là
une hypothèse soutenue
en 1867 par R. Kohlen
Der Segen Jakobs

On a imaginé que c'était un souvenir du temps où Lévi était une tribu profane et conquérante (Buis-leclercq). Selon Zobel, le v. 11 nous reporte à un moment où les lévites luttent contre des adversaires indéterminés pour s'assurer le monopole des fonctions sacerdotales - Cassuto (RSO, 11, 1928, 233-53) choque par le contraste entre ce v. 11 et les autres v. parlant de Lévi, présume que c'est un morceau détaché d'une bénédiction de Juda, la tribu royale, pour laquelle on appelle l'aide de Dieu dans une guerre étrangère. Yādēka, selon Cassuto, ferait jeu de mot avec Yehuda (Yadayim se lit en 33/7 et Gn 49/8 concernant Juda, mais aussi en 49/24 visant Joseph, l'argument est donc très faible). * On hésitera à déplacer ce v. de la bénédiction de Lévi dans celle de Juda. Mais comment expliquer cette attribution à Lévi d'une activité guerrière après qu'on ait parlé des fonctions sacerdotales de la pseudo-tribu? Y'a-t-il une disparité entre la cléromanie, l'énoncé du droit et la présentation des sacrifices d'une part, la lutte à mains armées d'autre part, et est-ce la preuve du caractère hétérogène de la bénédiction de Lévi? Est-ce la reminiscence d'un temps révolu où Lévi devait combattre en tant que tribu séculière? N'est-ce pas curieux que de toutes les bénédictions de Moïse, celle qui s'adresse à Lévi ait, à cause du v. 11, le caractère le plus combattif?

Au lieu de ramener le fantôme de la "tribu séculière de Lévi" pour expliquer ce v. on a le droit de penser à une vieille tradition sur Lévi qui transparaît déjà dans le récit J de Gn 34 : les lévites défendent l'honneur collectif les armes à la main, en tant que groupe voué particulièrement au culte du Dieu national. Ce v. et l'énoncé de la tradition n'est pas déplacé dans l'esprit d'un poète dtr comme l'auteur du ch. 33 qui fait des préhisto-levites l'institution centrale d'Israël - les "préhisto-levites" sont des juges aussi bien que des ministres du culte, mais le clergé a aussi un rôle militaire. Le règlement de la guerre en Dt 20 ne parle pas du roi, mais du prêtre qui doit exhorter Israël à combattre en t'assurant que Dieu marche à ses côtés. De même que Moïse représente Israël au Sinaï, de même dans la constitution dtr, le préhisto-levite est plus que le roi le représentant de la nation (d'après Dtn 17/14-24, le roi est soumis à l'instruction des préhisto-levites). Il est donc normal que notre poète, inspiré par l'esprit dtr qui n'est rien moins que pacifiste et xénophile, présente les ennemis d'Israël comme les ennemis de "Lévi".

L'explication la plus simple de la pericope sur Lévi est d'en faire un petit résumé de doctrine deutéronomiste sur le sacerdoce comme le dit H. J. Kittel (Stammesgeschichte, p. 51, beaucoup plus raisonnable que Zobel qui cherche des blocs erratiques nous renseignant sur la préhistoire des tribus, et qui a fâcheusement influencé de Vaux dans son Histoire ancienne. Avant de demander à un passage biblique des lieux sur un passé lointain il faut chercher s'il ne peut s'expliquer dans une situation historique mieux connue. Dtn 33/8-11 est un morceau du Dtn et doit s'expliquer par ce que le statut que le Dt reconnaît aux préhisto-levites.

Ce n'est absolument pas un centon de pièces hétérogènes concernant Lévi/les lévites m la pericope n'a rien d'un épigramme qui fleurirait l'archaïsme. C'est une composition littéraire assez bien faite : une prière pour "Lévi" mise dans la bouche de Moïse revenant à fixer leurs tâches multiples. La structure en est claire, surtout si on rapporte ça au Hachid, c'est-à-dire à Moïse : Et pour Lévi il dit : "Que tes armes soient à Lévi, tes armes m'ont aux gens de ton fidèle que tu as éprouvé à Massa, que tu as guerrellé aux eaux de Meriba, (fidèle) qui dit de son père je ne l'ai pas vu, qui n'a pas reconnu ses frères et n'a pas connu ses fils - car ils (les lévites) ont g observé tes paroles et ils gardent ton alliance - Qu'ils enseignent/rendent claire tes jugements à Jacob et la loi à Israël, qu'ils plaçant l'encens sous tes narines et le sacrifice sur ton autel Benis, Dieu, la puissance (de Lévi), prends plaisir à ce que font ses mains, frappe aux reins ses ennemis et ses adversaires qu'ils ne se relèvent pas".

Restons dans le Dtn et passons à Juda.

a) ^{4]} wjzot tchadat wayyomer: sama' YHWH qol yahudah β] wa'el ammo
tab'ennu b) yadayw tab lo wacezer missarayw tchye'h.

+ L'introduction est étrange "et ceci sur juda et il dit". Le texte paraît avoir subi un accident. On se demande de depuis longtemps si une bénédiction sur Simeon n'a pas été omise - C'est dans Sifsei Tanp. Ps. Jon. et + Ibn Ezra suppose que l'on disait également pour juda, la même formule que pour Ruben 33/6. Wayyomer signifierait "et il ajouta".

Le 1er hémistiche indique que c'est une prière ^{pour} juda qui se lamente parce qu'il est dans une situation difficile, sur laquelle αβ est seul à pouvoir fournir une indication, mais que signifie "pours-tu le faire venir vers son peuple"? Cette question est l'enjeu du verset. Au second hémistiche il faut se demander si une variante dans l'XX au lieu du hif'il, ils semblent avoir lu le gal tabō' (εἰσέλθοις dv: qu'ils se viennent). Le texte l'XX préféré par Cross et Freedman qui traduit "et viens (toi Dieu) vers son peuple, lis au (ed. Freedmann p. 1448) on suppose que les bénédictions sur juda et Simeon étaient confondues. Selon Carruba 74 se rapporte à Simeon (à cause du verbe sama') et que le nom de juda a été mis par accident. La ben. de juda se trouverait au v. 11, de sorte que les 4 promesses lues se trouveraient dans le même ordre qu'à Gn 49. Il se peut que la ben. de Simeon ait été perdue, mais il est impossible de la reconstituer.

tabō' + suffixe énergique -n (Cross et Freedman disciples d'Albright qui, dans ses études sur la poésie hébraïque procède par exigence d'un texte purement consonantique et s'efforce de retrouver une structure métrique rigoureuse. Je ne sais pourquoi Cross et Freedman considèrent que β α] est en dehors de la structure et n'appartient pas au texte primitif de la bénédiction. Arbitraire ^{est} invincible dès qu'on essaie de retrouver la forme primitive d'un verset. Notre première tâche est d'expliquer le texte tel qu'il est: wa'el ammo tabi'ennu est on ne peut plus clair mais il reste à savoir ce que veut dire cette prière pour que juda revienne à son peuple?

Il est certain que l'auteur suppose que juda se trouve séparé du reste d'Israël; par quel accident de l'histoire? Les réponses divergent. Pour les anciens, juda est la tribu qui marche en tête de l'armée d'Israël (selon Nb 1/3-9, 10/14), il est donc le 1er à affronter l'ennemi. "ramène-le à son peuple" signifie donc: fais qu'il revienne triomphant au camp d'Israël après la bataille. Telle est l'explication qu'on lit derrière les paraphrases d'Onkelos et des Tg. palestiniens; c'est aussi celle de Rashi et d'Ibn Ezra. + C'est un essai d'interprétation historique invincible, mais plus sérieux.

Certains modernes situent cette séparation dans les débuts de l'histoire d'Israël: juda se serait trouvé écarté des autres tribus au moment où il pénètre en Palestine par le Negeb (Buis-leclercq. "Sources Bibl.", envisagé aussi par de Vaux Histoire p. 509). C'est ^{avec un doute} l'opinion de König, nous sommes en un temps où juda est séparé des autres tribus par les Amalécites, situation que reflète Juges 1/2-19. König reprend sans le savoir l'explication donnée par un rabbin palestinien du 3^e s. pour Ben Sira selon P. R. Kahana (id. Buber p. 1768). Zobel situe le dit un peu plus tard: au moment où les Philistins occupent la Palestine centrale et le sanctuaire de Silo, de sorte que juda ne peut rejoindre son peuple qui est empêché lui-même de se réunir au sanctuaire amphictyonique de Silo. Pour Sellin (Zu dem judaspruch im jagobsegem, ZAW. 60, 1944 p. 101) la grande majorité des historiens et des commentateurs modernes du Dtn (Ewald, Graf, Dillmann, Wellhausen, S.R. Driver, Steuernagel, Bertholet ^{von Rad}) pensent que la séparation est celle du schisme du Nord accompli en 930. L'auteur se place du point de vue des tribus d'Israël stricto sensu et souhaite la reconstitution de l'unité nationale distribuée par retour de juda qui serait ainsi donné comme responsable de la rupture alors que dans l'histoire d'Israël des Rois, la responsabilité incombe à Israël (Jeroboam Ier). 930 serait le terminus a quo pour la composition du dit sur juda et les tribus. Tournay (RB 65, 1958, 1972 p. 101) ajoute une précision supplémentaire: ce v. émane d'un temps où la réunification de tout Israël apparaît possible, ce serait le temps d'époque de bonne entente entre juda et Israël: sous Ozias de juda et Jeroboam II d'Israël (on gros 780-740), c'est de prospérité conjointe des deux et d'expansion des deux royaumes. La thèse, classique, est contestée par König: il faudrait associer Benjamin à juda (c'est un argument faible, parce qu'il est lié au silence). Une objection plus forte: pourrait-on dire, d'un point de vue nordiste, que juda a combattu

que l'explication homilique donnée plus haut soit dans la Talmud S. (BQ 92a. Mak 11b: Sota 78) et rappelle par Rashi: pendant la traversée du désert, les tribus de juda furent hantées par les balles de fer dans un aron jusqu'à ce que Moïse demandât grâce pour lui. Moïse dit d'abord α α] et les tribus qui s'étaient débattues après leur place, puis α β] et les tribus entraient dans la colline céleste, mais il y resta seul et mort, puis β α] et juda peut prendre part à la distribution des doctes puis β β] et il devient vainqueur dans la discussion.

57-67 Dtn 33/7 se situe à l'époque où David roi de juda n'a pas encore réalisé l'union entre juda et Israël.

Selon G. Höflicher (Geschichtsschreibung im alten Isr., Lund, 1952, p. 334sq.), repris par H.J. Kottel, la séparation est celle de l'exil de 586 B.C. L'auteur se place non pas au point de vue ^{politique} de l'Israël du N., mais à celui, ^{social} de tout Israël. Le départ en exil à Babylone après la prise de Jérus. par Nabuchodonosor est un fait encore brûlant qui marque sa prière. C'est l'hypothèse la plus séduisante; elle est loin d'être incompatible avec la place du poème dans le Dtn. Car ce livre envisage la situation de l'exil avec trop de précision pour n'avoir pas été retouché après 587/6 cf. Dtn 30/1-5 annonce du retour et du rassemblement d'Israël. On pourrait objecter que ~~hébr.~~ l'expression technique pour le retour d'Israël est šab/hēšēb, ^(voir sup.) mais on trouve plusieurs emplois de hēšēb pour "faire rentrer" et dénoter le retour de captivité. Leur concentration est intéressante car il s'agit de textes au début de l'époque exilique: Jer. 31/14, 23/8, 31/8, Ez. 20/42, 34/13, 36/24, 37/12 et 21, aux quels il faut joindre Dtn 30/5 wēhēšēb'ākā YHWH 'eloheykā 'el hā'areṣ 'āšer yā'āšū 'abōtēykā. Dt 33/9 parle de "peuple" et non de "pays", mais c'est qu'il considère Israël (censé être au Sinaï) comme un corps social plus que comme une entité géographique.

1)
 tāb lq qui ne se
 situe qu'à 78 18/8
 6/31 et 76 13/8 =
 d'écarter pour 99' un
 32 faut à moins comme
 sym. (ὀσπερ xj) 00000
 et 72 (pugnabunt pro
 eo) et les 79. non
 comme les ΕΙΚΑΘΟΝΤΕ
 aquila
 - plac'd'écarter ou comme
 ΕΧ ΕΙΚΑΠΙΘΟΙΩ
 déicodécion (aquila
 rapporte p.c. 65 à
 juda) - la vocalisation
 tāb ne permet aucune
 équi-vocité. la P.c.
 a cependant une consé-
 quence ses maïvis madury
 éch : l'affaiblissent
 (juda), b.p. les lire
 maduryan éch seront
 faibles pour lui (juda)
 [de sorte qu'il aura
 besoin de l'aide du S.c.]

① JUDAH GN 49/8-12

4/ Un gars marié
 rab Vabb : peu ses
 mains om (se force)
 souvent avec grandes
 pour lui (judas)
 (et qu'il n'ait pas b
 d'un autre recours que
 lui-même) à Budde
 et l'arrête rabbeuch
 aussi rab à rabb
 rend grande sa main
 se force. De même
 trop et Feredmann.
 Ces connections nequies
 ont paralysé la lex 2

ne peut nous retenir longtemps. Il est bâti sur la paronomase (yôdu, p. i. yadéy-?) Comme les v. sur Ruben, il est ^{apparemment} ~~présenté~~ comme une parole de Jacob ^{à son fils} sur son fils, mais il est évident que juda représente ici la tribu détenant l'hégémonie en Israël, car on chercherait vainement dans les vécits historiques sur juda une référence à l'homme que lui rendraient ses frères la seule référence possible à la Gen. est 27/29: ya'abduhā 'ammim wəyis'tahawū lakā lə'ummim, hewih g'bir lə'ahiyā wəyis'tahawū lakā b'ney 'ummehā, mais c'est la formule de bénédiction que prononce par Isaac sur Jacob. Il se peut que le ait sur juda dénoter cette bénédiction d'Isaac (de même

g. bis
et qui ne fait que
repréendre un élément
traditionnel puisqu'
la trouve en Gn
29/35 "louer"
dans l'explication
du nom de juda

Gn 27/28 semble avoir inspiré la bénédiction de Joseph). On l'a enrichie de la paronomase yshudah-yôdu, paronomase qui peut être une astuce de poète savant plus qu'une "création spontanée et primitive". Il faut souligner sur l'émphase du attāh : "c'est toi que..." (par opposition à ceux qui précèdent), il n'est pas nécessaire de supposer qu'il s'agit du vestige d'une phrase perdue, parallèle à 3a...bškōū 'attāh. Ce mot, 'attāh, pe suggère que 8 fait corps avec 3-7 et vient du même auteur. Ce n'est pas un dit traditionnel, mais une création dont Gn 27/29 fournit le modèle et Gn 29/35 une partie du contenu. Il y a un élément plus spécifique dans ce v. aβ yādōkā bō'arep 'oyabēykā montrant juda en guerrier victorieux. Selon Ber R 39/8 et Rashi, la phrase se rapporte à David parce qu'elle évoque 25 22 (418)/41 'oyabāy'attāh ~~tabat~~ lē 'arep : tu ^{placis} pour moi leur dos, mais l'image est différente : 418/41 évoque la fuite de l'ennemi (cf. Ex 23/27 où reparait natan + 'arep + 'oyabīm) tandis que Gn 49/8 montre le vainqueur plaçant la main sur le cou de l'ennemi pour le faire plier et le ~~pro~~ feller à ses pieds.

On discute pour savoir si les verbes yodū, yōtāh auver sont au pluriel futur (Vulg.) ou à l'optatif (LXX, Aquila pour yodū). L'intercalation d'une phrase nominale entre les 2 phrases verbales ne permet pas de trancher, car la phrase nominale peut recevoir toutes les modalités et n'est pas uniquement descriptive.

apparemment
v. 9a C'est un lionceau que juda : phrase nominale reprise par la phrase verbale à la 3^e pers. de 9b. L'insertion de 9aβ d'une phrase à la 2^e personne paraît troubler le rythme, de sorte que l'on se demande si le v. 9 n'était pas primitivement un tristique comme le v. 8. Pour avoir des proportions de correction tendant à mettre tout le v. à la 3^e personne en modifiant le texte de 9aβ qui dans le texte reçu présente de toute manière une difficulté. Mais cette difficulté même exclut l'hypothèse d'une insertion mittērep bēnī 'alīta n'est pas un remplissage banal destiné à donner au verset une structure quadrupartite analogue à celle du v. 10. mittērep bēnī 'alīta risque d'appartenir à la stipe la plus ancienne de la langue, et une certaine obscurité est un critère d'archaïsme. La teneur même de ce demi-hemistichie fait corps avec l'image du lion, métaphore animale où certains voient une caractéristique d'antiquité. Signalons que cette image repaît en 9b. Ma rien de spécifique on la retrouve à Dt 33/22 pour Dan et à Nb 23/24, et pour Israël.

Mais chaque mot de 9aβ fait difficulté. 1) mittērep, laissons de côté la lecture mittē'arap supposée par LXX et βήματα, "d'un rameau" ("branche détachée : on trouve en ce sens 'arap à Gn 3/11). 'ērep signifie la proie d'un lion, ce que le lion déchire sous le deuil (Is. 5/29 et parallèle), mais par métaphore la nourriture ("morceau" 411/5 Dieu 'ērep natan l'ère 'ayw) et ~~semble être par métonymie "pillage"~~ "but" ou aussi le butin 476/5 en dehors de toute attache avec l'image du lion. Je ne trouve pas ailleurs l'acception métonymique "pillage". 2) construction de mittērep bēnī les versions la plupart des versions anciennes en font un vocalif, séparant la "mon fils", toutefois le Tg. po. Ton. paraît faire de bēnī le déterminant de 'ērep : dāmīn qā'ulēh d'ayosep bēnī ^{happah} 'allīgā, "celui qui ~~se remonte~~ du meurtre" c'est tenu au dessus du meurtre de Joseph mon fils, Tg. Neof. lequel a une trad. à peu près similaire. Ces targoums essaient d'expliquer notre demi-hemistichie comme une référence à l'attitude de Juda envers Joseph selon Gn 37/26 sq. Juda a persuadé ses frères de renoncer à leur Joseph pour le vendre aux Madiamites, ce qui sert de point de jonction avec le récit de Gn. 37 c'est le v. 33 où l'on fait croire que Joseph a été déchiré par un fauve. La paraphrase des targ. correspond à celle de Ber R. 39/8 et Rashi l'a citée, sans la prendre à son compte, tandis qu'en 1896 il dit que ce v. s'applique à David. Ben Ezra réfute l'application de Gn 37/26 sq. en disant qu'il faudrait le hiphil hē'elā conformément à 37/28 wayyā'alī et yosep min habbōi.

Quelques exemples corrigent : Kittel mō'arep bōnīy 'alōb déchirant les petits des bœufs dans la plaine qui cellaient. Zobel mittērep bēnawēb 'olīh : remonant (vers sa tanière des montagnues) du pillage ? qu'il a fait dans la plaine.

le tg. sans. de double
bōnī : 1 déterminant
le nom "meurtre" et
un vocalif

Aucun moderne ne reprend cette construction de *brû* ~~et~~. Il faut le considérer
comme un vocalif. Le débat porte sur 3) ^{signification} ~~origine~~ du verbe *'ālā* : tu es remonté de la proie
(= pèlage ?) solution dominante. Mais d'autres Gunkel, von Rad et Speiser pensent
que *'ālā* ne signifie "grandir" (e.g. 19/3 on dit de la lionne mère des princes
d'Israël *wattā' al 'ēhad miḡḡuriyā* elle a élevé un de ses lionceaux). Si le verbe
'ālā n'est pas lui-même attesté au sens de devenir grand, croître, l'emploi du
causatif est certain et de surcroît cette acceptation permet de sauvegarder l'e.sens
habituel de *ṭēp* = proie, nourriture

99

Selon H. J. Kittel, le v. 8 (et les vv. 3-6) sont inspirés par la situation que pose le v. 2: la dénonciation des derniers paroles du père. Donc 8 est artificiel!

JUDA Gen 49

v. 9. 9a d "c'est un lionceau que juda": les anciennes versions et les com. rabbiniques s'accordent à traduire gur par "un petit" (ex. Vulg. catulus leonis, Ibn Ezra chiôt dans la Bible gur est toujours déterminé par "lion"). L'image du lion n'est pas spécifique pour juda, puisque Dt 33/22 l'applique à Dan et Nb 23/24 à Israël. La métaphore animale, que nous rencontrons ici pour la 1ère fois, pourrait révéler une épigramme élogieuse, traditionnelle, mais elle pourrait être aussi bien le pastiche d'une épigramme fort ancienne, ce est impossible de décider.

9a d paraît être une phrase nominale, décrivant juda. A ce titre, le demi-hémistiche est continué par 9b d décrivant l'attitude du lion de juda. 9a β, s'adressant à juda par semble troubler le rythme. On se demande donc si ce demi-hémistiche n'a pas été ajouté et si le v. 9 n'était pas primitivement composé de 3 membres comme le v. 8. Mais on a vu en 8 un pareil procédé d'incise (insertion de la phrase nominale yādekā bō'orep 'oyzbe'ya). On comprend les tentatives de correction essayant de mettre tout le verset à la 3^e pers., 9a β, mittērep bōnī 'alitā, présentant de toute manière des difficultés internes. Ces difficultés indiquent, me semble-t-il, que 9a β n'est pas un remplissage banal destiné à substituer à la structure ternaire hébraïque une structure ^{départite} quaternaire (comme celle du v. 10). mittērep bōnī 'alitā risque d'appartenir à la strate la plus ancienne de la tradition, si une certaine obscurité est un critère d'archaïsme.

La 1^{re} difficulté est le sens exact de tērep. LXX ἐκ βλάστοῦ, "d'un rameau" à la tārāp branche détachée (cf. Gn 8/11), mais Aquila ἀπὸ ἀλάσεως, Sym. ἐκ θυγατέρας. Allos: ἀπὸ ἀπρόγματος entendent "la charne" ou le pillage, les versions aram. ont "le meurtre". Seule Vulg. traduit directement praeda (mais ad praedam). tērep désigne en effet la proie, ce que le lion déchire (tārāp) pour l'emporter (cf. Is. 5/29 etc.), et par métaphore la nourriture (cf. Ps 111/5 Dieu tērep natan l'éré'ayw) ou plutôt le butin (Ps 76/5 hors de toute attache avec l'image du lion). On ne le rencontre pas pour dénoter l'action de "faire du butin", que supposent les autres versions grecques.

La 2^e difficulté est la construction de bōnī: c'est un vocalif pour LXX, Vulg. fēō, Gunkel. Tg. Frag., mais le Tg. Ps. Jon. (et le Nequti) font de bōnī le déterminant de tērep: dāmin qōtūleh dōyosep bōnī salligta napō'ak "qui t'est venu au dessus du meurtre de mon fils Joseph". Le Tg. Sam. double bōnī: un vocalif, un déterminant. Ces Tg. essaient d'expliquer 9a β par référence à l'attitude de juda envers Joseph en Gn 37/26 sq: juda a persuadé ses frères de ne pas tuer Joseph et de le vendre aux Madianites Gn 37/33 où on fait croire à Jacob que Joseph a été déchiré par un fauve (on retrouve le verbe tārāp) a pu orienter les exégètes vers ce texte. L'explication se rencontre en Ber R 99/8 et Rashi la mentionne sans la prendre à son compte (selon R., le v. s'applique à David!).

1. Ezra la réfute en disant qu'il faudrait un hif'il pour que la référence soit pertinente, puisque il est dit en Gn 37/28 wayya'alī 'et yosep min habbōi. Tous les modernes rendent bōnī par un vocalif, bien que la position en soit étrange, sauf quelques uns qui corrigent: H. J. Kittel mātārep (pi'el inconnu!) bōney 'ālōt les petits des (brebis) qui allaitent. Zobel mittērep bōnawēh 'olēh "venant du pillage" qui il a fait dans la plaine.

La 3^e difficulté est le sens exact de 'alitā, commandant celui de mittērep. La solution dominante est tu es remonté (vers une carrière montagneuse) d'une proie (= pillage!) ce qui impose une acception métonymique non attestée de tērep. Solution minoritaire (Gunkel, Von Rad, Speiser): 'ālā signifierait "grandir" car à Ez. 19/3 on dit de la "lionne" mère des princes d'Israël waltā'al 'chad mizgurēyā elle a élevé un de ses lionceaux; à ce moment, tērep a bien le sens de "proie" et la prép. min a une valeur causative. L'ennui est que si le hif'il signifie bien "élever" un enfant, l'acception "devenir grand" pour le gal n'est pas attestée. On ne tient pas compte, dans les commentaires, d'une curieuse acception de 'ālā h min, qu'on lit à

* sauf Edwin H. Good The Blessing of Judah J. E. L. 32, 1963, 427-32 qui ont expliqué le passage par des allusions à la vie de juda: "tu es monté de la proie de mon fils" sur ce C. Carmichael Some Sayings of 43 J.E.L.

* E. Sellin Zu dem Judaspruch im Jago. Agm ZAW 60, 1946, 57-67

un prince ; mais il y a certainement jeu de mot entre "bâton" et "chef" (celui qui dicte de hqg), jeu de mot qui continue le double sens propre et métaphorique oupnyque (roi & sceptre) de šebē. Il est presque nécessaire de comprendre mōhōpēq comme la désignation d'une personne, à cause de mibbēyn raglāyū d'entre ses jambes

Une seule remarque critique sur 10 a/b. Le sam. a lu 1'527 "ses étendards" d'où targ. sam. "ses rangs" (šidra). La raison de cette variante n'est pas purement mécanique confusion 7/3. C'est une correction révérencieuse destinée à éliminer le mot ragalūn qui désigne les parties sexuelles. "l'entrejambe" a évidemment cette acception, il s'agit de la porténité de juda, de sorte que les paraphrases d'Onkelos et T. Fy mibbēyn b'moy ou T. Jon. mēzgar'eh sont exactes. Le gouvernant ne cessera pas d'appartenir à la descendance de juda. Il est sûrement faux de penser (avec Deligsch et Procksch) à un long bâton que le détenteur de l'autorité tient entre ses cuisses. Il y a d'autres propositions avancées tendant à adoucir ce demi-hémistiche : BR 38/8 : un prince ne manquera pas de venir se prosterner à ses pieds, i. Ezra évoque le scribe qui se tient aux pieds du prince. 10 a est assez clair : on annonce sous forme d'oracle que le pouvoir restera dans la descendance de juda. La visée "davidique" est rarement contestée. Les arguments de Good et Carmichael rapportant le v. à la vie du patriarche juda, en particulier à son aventure avec Tamar (Gn 38) sur exploitent certains détails, mais ne permettent pas de reconstituer un ensemble cohérent

10 b est articulé par sur 10 a par la conjonction 'ad ki. C'est très rare : 3 emplois en dehors de Gn 49/10 : Gn 26/13 J) Isaac wayyigdal ha'ō wayyelek hatōk waygādel 'ad kī gādāl mō'od, 41/49 (E?) Joseph emmagasin le blé en grande quantité 'ad kī padal līšpōr (tant qu'il eut de le compter) kī 'eyn mišpār car c'était innombrable. 25 23/10 David gam wayyak haplištūm 'ad kī yaḡḡā yadō watolbag yadō 'el haḥēzēb sībun que / jusqu'à ce que sa main ^{couper} fait lame et colla à l'épée (ce sont des formulations). Il n'y a donc pas lieu de distinguer 'ad kī, comme l'envoie egr A. Wordworth (Exp. Times, 49, 1937-8, 142 qui traduit 'ad par "toujours" = jamais, en le rattachant à 10 a et rend kī par "parce que en 10 b". On a l'appui de cette solution un ms. plaçant l'abnāh sur 'ad et non sur raglāyū. Une autre tentative pour éliminer, sans raison, la conjonction 'ad kī est celle de L. Sabattha (Nob eximial Gn 49, 10, Biblica, 51, 1970, 225-229) qui ne veut d'être citée que comme exemple des abus de l'organitologie en exégèse. Il propose "son trône viendra véritablement à Silo" 'ad est interprété d'après un organitisme 'd'auquel on a voulu donner le sens de trône, sans aucune raison valable). On peut glisser encore plus vite sur une correction 'adēkō vs jusqu'à toi viendra... suggérée par un article dérivant de B. Margulis VT, 19, 1969, p. 202-210.)

'ad kī est un syn. archaïque ? de 'ad 'ašer, 'ad 'im, 'ad + inf. construit, 'ad + verbe fléchi "jusqu'à ce que...". Mais il y a dans ces locutions une équivoque que le français ne permet pas de sentir : la préposition 'ad en hébreu peut être inclusive (jusque et y compris) ou exclusive (pas au-delà du terme indiqué) : il y a une discussion très précise sur cette double fonction de 'ad en Midra 58 b. De même la conjonction 'ad 'ašer peut indiquer ou bien que la subordonnée temporelle introduite par elle est postérieure au temps marqué par la principale, ou bien qu'elle est incluse dans ce temps - 'ad kī yabot poura ^{terme, mais à apposer} donc se rendra ou bien le sceptre ne quittera pas juda jusqu'à ce que vienne Silo... ou et à ce moment il le quittera ou bien le sceptre ne quittera pas juda que ne vienne Silo, c.à.d. à ce moment le sceptre restera à juda. Bœt de I. E. donne un exemple clair de cette valeur inclusive de la conjonction : "nul ne manquera de pain 'ad šē yaggā" et que ne vienne le temps où il aura des champs et des vignes (ce qui ne veut pas dire qu'à ce moment il manquera de pain). En biblique Gn 28/15 : parole de Dieu à Jacob lō' 'e'zab. kā 'ad 'ašer 'im 'ašitē 'et 'ašer dibbarē lāk. Il faut donc envisager pour 'ad kī deux traductions : exclusive : le sceptre ne quittera pas juda... jusqu'à ce que vienne Silo / inclusive : le sceptre ne quittera pas juda sans que vienne Silo. Tout dépend de l'explication retenue pour šilōh. ^{construit} comme en 112/8 samūk šilōh 'e'zab. 'ad 'ašer yitēh (regarde de haut) bōšādū

ou "devant lui",
beyn raglāyū paraît
signifier "devant"
à gg 5/27 beyn
raglāyū kara' mapel
šakab. et ~~gg 12/29~~
mais Jtn 48/59
"de son giron" !

③ 3^e m. cette acception
'ad n'indique pas le
+ ^{introduit}
'ad peut compléter
un événement en fin
d'annonce qui précède,
dans la principale
l'm "aller jusqu'à" =
bien plus - En. 2 R
17/20 : wayyim'as
YHWH bākol zera'
yitēh 'el 'ad 'ašer
hīlīkām mippānū
allant jusqu'à ce
sceptre, ou une valeur
n'vin

+ Voir un exposé très
puissant de la subversion
dans R. C. "Creado"
"Hasta que venga
solo" Esta Biblioteca
24, 1965, p. 290-310
conclut plutôt comme
Moran a/s d'Eq 21/32

les comm. rabbiniques proposent des étymologies ^{donc} que les modernes ont reprises tour à tour. Rashi propose *ṣay lō*: à lui le tribut *ṣay* (Y 76/12 etc...) "don, présent": 1. *lō* propose 5 hypothèses 1) celle des Targoum *šellō* 2) un nom de la même racine que le mot *šilyāh*, and² de Dt 28/57 tableau de malheurs & menaçant Israël infidèle: 1 femme mangera en secret b² *šilyatāh* hayoset *mišbein ragleyhā* le placenta sorti d'entre ses jambes. 3) ^{un nom} de la même racine que l'hébreu mishnique *šalil* embryon 4) le nom de la ville de Sela écrit d'ordinaire *šlō*. 5) *šlōh* pourrait signifier "son fils" d'après le verbe *hifil* de *šalāh* en 2R 4/28 *lō' šālēh 'ōti* tu ne me tromperas pas, mais d'après le contexte I.E. croit

+ mais il y a une
tradition comprenant
le mot comme
designant l'incuba-
tion (XX variante
χόριον placenta
ex-κόριον fœtus)

g bis
A. Posmanaki, Shiloah,
Ein Beitrag zur Geschichte
des Himmels, Leipzig
1904, I. S. 111-112
XIV. S.

possible de comprendre : "tu ne me feras pas d'enfant".

Interprétations modernes (entraînant jusqu'à toutes des corrections du texte)

šilō : vestige de mošēlō son dominateur : ce serait Nabuchodonosor qui ôte le sceptre
à juda ('ad ki exclusif) : Gressbrecht, BC, von Rad

šā'elō : son deuil, Paul de Lagarde.

šālōmōh : Donaldson. [bēn] 'šāy lihyot

וְיָשָׁב (אֶל) דָּת Margolis VT 13

un mot babylonien šēlu qui on traduisait par "chef", gouverneur; proposé par Jos Halévy
(JAs x, 15, 1910, 383-4), R. Eisler (Exp. Times 30, 1929, 477), F. Nöldeke (ZAW 47, 1929, 325-3)
en dernier lieu J. Coppins (SVT, 4, 1957, p. 112). Moran a montré que ce šēlu accadem

n'ex cote pas

F. König, Bib. Rab. "jusqu'à l'avènement du pacifique"

šālew : "tranquille" (Gunkel, Gunkelmann) Sellin en 1933 dans son A.T. Theol. I, 67

šēlāh nom du fils de juda et de Tamar Su'a la Cananéenne (Gn 38/5); il se peut
que T. Jon. y ait pensé en ajoutant 38'er benoy! šēlāh est le dernier né de Su'a mère de
'Er et Onan. Hypothèse envisagée par Ehrlich dans ses Randglossen par Bennett dans
son Com. Genes et par Schröder (ZAW 29, 1909, 196). Elle est reprise par Good qui voit
dans ce verset une polémique contre David qui descend de juda non par Shua mais par
Tamar : šēlāh serait le descendant légitime de juda. Carmichael voit aussi en šēlāh le
fils de juda, mais pense que il faut comprendre "le sceptre = la verge - qui assure la descen-
dante" ne manquera pas à juda, que ce soit que Shela ne vienne (chez Tamar, situation
de Gn 38/11) pour assurer une postérité à juda. Le v. traduirait le souci de juda d'avoir
des petits-enfants après la mort de 'Er et la descendance bien connue d'Onan.

šāy lō (entraîne parfois la correction de yabō' en yubē' : "le tribut lui sera apporté")

Ehrlich (Randglossen, 1908), Moran, Speiser (avec un doute). BJ⁶ Hilgig

šilo : toponyme : proposé par I. E., W. G. Teller en 1886, Hender, Delitzsch, Dillmann,
Delitzsch comprend 'ad ki exclusif : juda aurait eu la suprématie jusqu'à la tenue
d'une assemblée pan-Israélite à Silo qui lui aurait relégué la conduite des tribus (Jos. 18/1-5
juda restera au Sud). Hilgig comprend "tant qu'on ira à Silo" (traduction impossible
de 'ad!). Cette hypothèse est ravivée par J. Lindblom (The Political Background of the Shilo
Oracle SVT 1, 1953, 78-87) : "le sceptre ne quittera pas Juda (= David) qui il n'aille à Silo"
c'est-à-dire pour y recevoir la royauté d'Israël. L'oracle remonterait au temps où David
est roi de juda seul, à Hebron, mais il court alors un oracle lui garantissant la royauté
sur tout Israël (cf. 2S 3/10, 5/2). On aurait ainsi une date précise pour le poème.
O. Eissfeldt (Shilo und Jerusalem, SVT 4, 1957, 138-142) le situe un peu avant en un temps
antérieur à la destruction de Silo par les Philistins (1050) : à ce moment les gadiens
espèrent raviver l'hégémonie en s'emparant de Silo, centre du culte confédéral. Eissfeldt est
suivi par H. T. Zobel, Lindblom par J. A. Emerton (Words and Meanings, Camb. 1968, p. 83s.) et L.

une variante Sabotta (son trône! de David viendra à Silo).

une variante de l'hypothèse est présentée par M. Treves (J. B. L. 85, 1966, 353-6). Il pense
que Gn 49 en son ensemble est d'âge davidique ou salomonien, on ne prévoit donc pas
la fin de la dynastie de Jerusalem, donc on n'aurait pas fixé un terme à la manutention
du sceptre dans la tribu de juda (Treves pense que 'ad ki ne peut être qu'exclusif). Après
la mort de Salomon on a ajouté "jusqu'à ce que vienne [šēlō] šilō un homme de Silo
qui serait Ahicya, celui qui incite Jeroboam à l'Israël au schisme. L'hypothèse de
Treves n'est pas entièrement neuve : on la trouve dans une glose du Ms. d'Oxford du
Tanhuma (Buber I, p. 139) zēh 'ahicya hašilōni 'avēr laqah hamalkut miššēb
Yehuda wənatam ləyorb'am.

šēl-lo : la vieille interprétation permet, on l'a vu, plusieurs constructions
"ce/ceux qui est à lui" ou ce/celui à qui il est". Aussi y a-t-il différentes opinions
parmi les modernes qui adoptent cette lecture

Wellhausen semble embarrassé par la brièveté de la phrase. Il propose de corriger
en šēl-lo {wəlō} yiggəhat 'ammim : celui auquel (appartient) l'obéissance des peuples

Solution de Von Grelle (envisagée aussi par Speiser) : jusqu'à ce qu'il vienne à ce qui lui
appartient

Il n'y a ni ce qui vient de lui qui lui appartient (à Juda) : J. R. Druon et Prochard :
ce n'est pour ces auteurs un "maître" "c'est de Juda
ou bien, plus fréquemment, qui vient de lui auquel il appartient (c'est le sabbat)
Herzsch, BJ¹, BP, H. J. Kittel, Capelle. Ce n'est un roi de l'ancien, un véritable descendant
de Juda. Capelle est allé lui loin dans l'exploitation de ce thème herméneutique messianique
et le rapproche de Jg. 21/32 (où il entend mišpat = son gouvernement) et rapprochant à
l'attribution des autres passages où Jg. appelle le "Maître" : "mon Seigneur David", il suppose
que Gen 49/10 mentionne l'espérance en un retour de David, par application d'une croyance
hérétique au retour des anciens rois [ce sera sera bien ex les anciens rois renaissent
occupés du pays et des lois coutumières, voir Heyna RA 59, 1965, 129]. Capelle suppose
encore que Gen 49/10 n'est d'après Salomon : l'espérance de confiance envers la dynastie
messianique messianique Salomon ! F. C'est un échafaudage bien fragile !

10/

GEN. 49/10-12 JUDA.

Nous avons examiné les interprétations anciennes du mystérieux Shilo de 49/10 B d, ce qui est le meilleur moyen de se rendre compte des difficultés du problème nous avons vu qu'Ibn Ezra n'envisage pas moins de 5 solutions ! Nous avons communément entendu la critique d'opinions modernes qui reposent sur des corrections de texte (šā'ilō mošēlō, šāy lō : à lui le présent). Il reste à voir deux thèses qui ont eu l'une et l'autre de nombreux partisans

Šilo est le nom de la localité éphraïmite (écrit ailleurs ^{שִׁלֹה} שִׁלֹה) qui paraît avoir joué un rôle primordial dans la vie publique des tribus israéliques (du Nord) avant la monarchie centrie de rassemblements tribaux (Josui 18, juges 21) et résidence de l'Arche divine (1ers chap. de Samuel) - Si šilō est le toponyme, il faut comprendre notre 1/2 hémistiche "jusqu'à ce qu'il vienne à Silo", le šaylt étant, apparemment, juda ou "le judéen" par excellence. La construction du verbe šā' avec un accusatif indiquant le lieu dans lequel on entre ou vers lequel on va est très fréquente, de sorte que la solution ne soulève aucune difficulté grammaticale. Elle a été proposée en 1766 par Wilhelm Teller (mais bien avant par Ibn Ezra), Herder, Delitzsch, Wellmann, Hitzig. Delitzsch prend 'ad kī en son acception "exclusive", "jusqu'à et pas au delà" pour conclure que juda aurait exercé la suprématie sur les tribus jusqu'à ce qu'une assemblée de Silo la lui ait retirée : c'est l'assemblée dont parle ^{pour} Jos 18/1-5 ("juda restera sur son territoire, au Sud"). Cela nous reporterait en des temps très anciens - Hitzig donne à yabō' un šaylt indéterminé "tant qu'on ira à Silo", mais cette traduction de 'ad n'est pas recevable.

L'hypothèse du toponyme a été remise en honneur récemment, mais en identifiant "juda" au judéen par excellence, qui serait David. J. Lindblom (The Political Background of the Shiloh Oracle, SVT, 1, 1953, 78-87) qui comprend šā' dans le sens inclusif et traduit : "le sceptre ne quittera pas juda (la tribu) qui il (= David, le descendant de juda) m'aille à Silo, c'est à dire qui il ne regnera dans une assemblée des tribus du N. réunie à Silo la couronne d'Israël - l'oracle remonterait à une époque où David règne sur juda, seul, à Hébron. Alors courait un oracle garantissant à David la royauté de tout Israël 2S 3/10 et 5/2 font allusion à une promesse divine assurant que David règnera sur tout Israël. On aurait ainsi une date très précise pour le poème : entre le couronnement de David à Hébron et son avènement comme roi d'Israël. La thèse de Lindblom présente un point faible : à l'époque considérée Silo ne semble plus tenir aucune place dans la vie israélique. Que Silo ait été ou non détruite par les Philistins après la bataille d'Aphek dont parle 1S 4, la localité a perdu son caractère de ville sainte. Seule compte apparemment en ces temps des débuts de David l'arche qui était à Silo et que David a reprise pour l'installer à Jérusalem. C'est pourquoi, O. Eissfeldt situe un peu plus tôt l'oracle, qu'il traduit de la même manière que Lindblom (Shiloh und Jerusalem, SVT 4, 1957, 138-142). Avant la destruction de Shiloh les judéens auraient espéré s'emparer du Shiloh centre ou cette "confédérale" pour s'assurer l'hégémonie sur les tribus : il n'y aurait alors aucune référence à David. Cette hypothèse prêtant à juda des ambitions impérialistes en Israël dans la 1ère moitié du XIe S. est aussi gratuite que celle de Delitzsch et, comme elle, ne tient pas compte des connotations royales incluses dans le mot šēbēf. La solution d'Eissfeldt est adoptée par H.J. Zobel, celle de Lindblom par J. Emerton (Words and Meanings, Camb. 1968, p. 83 s.) et L. Sabottka (Biblica, 51, 1970, 225-9) qui a, comme on l'a vu, une interprétation très personnelle de 'ad kī : (son) trône en vérité viendra à Silo.

Il faut signaler une solution originale qui, elle aussi, prend Šiloh pour le toponyme. M. Treves (J.B.L. 85, 1966, p. 353-6) estime, non sans raison, que Gn 49 en son ensemble remonte à l'âge d'or de la monarchie de Jérusalem, aux temps de David ou de Salomon. A ce moment on ne peut prévoir que cet âge d'or ait une fin. Mais 'ad kī implique selon Treves, que précédemment le sceptre a quitté juda. Il ne semble prendre en considération

que l'acceptation exclusive de la particule. Ce serait après la mort de Salomon et le schisme des tribus du N. qui on aurait eu conscience de la fin de la prééminence judéenne. A ce moment l'oracle ~~été~~ aurait été modifié pour tenir compte de ce fait. 'ad ki yabō' šilo serait donc ajouté et pour lui donner un sens conforme à l'hypothèse, M. Treves suppose qu'il y a eu omission d'un mot par haplographie, que le texte "authentique" était: ^{וְיָבֹא} וְיָבֹא וְיָבֹא וְיָבֹא. Cet "homme de Shilo" serait le prophète Ahia qui selon 1R 11/29s. pousse Jéroboam à faire scission. Cette solution n'est pas nouvelle: on la lit dans une glose du Ms. d'Oxford du midrash Tanhuma (ed. Buber I, 139) šilōh: zeh 'ah'iyya hašiloni 'āšer laqah hammalkut mišbet Yehudah wənatan lo yorbo'am.

šilōh = šellō. C'est la plus ancienne interprétation, et c'est encore la plus courante dans l'exégèse moderne. On a déjà vu que la construction supposée relatif + l.-d'appartenance + suff. de 3^e pers. permet plusieurs interprétations: ce ou celui qui est à lui (ō = juda) ou "ce ou celui auquel il est" (le sujet serait alors "le sceptre" ou "le bâton de commandement"). Les modernes se partagent. La brièveté de la phrase constituée par šellō paraît bien embarrassante. C'est pourquoi Wellhausen a suggéré de rattacher étroitement šellō et xi 10 bβ, wālō au début du dernier verset: le hémistiche serait le résultat d'une dittographie, il faudrait lire 'ad ki yabō' šellō yiqqishat 'ammim. ^{jusqu'à ce qui / que ne} ^{lesquelles} que vienne celui auquel appartiennent l'obéissance des peuples (le messie). La phrase relative recouvre de la sorte un sujet, mais le rythme du verset est brisé.

Les autres hypothèses respectent le rythme. 1) "jusqu'à ce qu'il (^{Juda} vienne à ce qui lui appartient (qu'il occupe son royaume, entendre 'ad ki au sens inclusif): Konrad von Orelli (1882).

2) .. que ne vienne celui qui lui appartient (à juda): compris comme une annonce d'un messie issu de juda par S.R. Driver et Procksch.

3) Beaucoup plus souvent, on entend "... que ne vienne celui auquel il (le sceptre) appartient" c'est-à-dire ~~correct~~ ou "jusqu'à ce que vienne celui auquel il appartient". Il s'agit, dit-on, d'un roi de l'avenir, d'un messie. Messie juif ou si on donne à 'ad ki sa valeur "inclusive" (ainsi Heinisch, BJ², Cazelles), mais si on donne à 'ad ki sa valeur "exclusive", on envisagera un Messie extérieur à la tribu de juda, celle est, apparemment, l'opinion de Dhorme d'après sa note de BP.

Tout récemment, Cazelles est allé très loin sur cette piste (voir "Shiloh, The Customary Laws and the Return of Ancient Kings", Proclamation and Presence, Londres, 1970, p. 239-251). Il veut éclairer par ce v. par Ez. 21/32 le prince d'Israël deviendra une ruine 'ad bō' 'āšer lō hammispat, que Cazelles comprend "jusqu'à ce que vienne (exclusif) celui auquel appartient le bon gouvernement. Ez 21/32 est lui-même rapproché des prophéties d'espérance messianique du poète prophète qui appelle le roi à venir "mon serviteur David". Ezéchiel croit donc en l'avènement d'un messie davidique, plus exactement à un "retour de David". La quasi-citation de Gen 49/10 bα en Ez 21/32 prouverait qu'Ezéchiel s'appuie sur la bénédiction de juda pour formuler son espérance, ce qui est possible. Mais à partir de là, Cazelles paraît admettre que Gen 49/10 bα avait déjà le sens qu'y a trouvé Ezechiel, et il pense justifier l'attente du "retour de David" chez le poète par une croyance populaire, sur la foi d'une formule de rituel (en hébreu) du

Kizguwatna: une magicienne salue une corne remplie d'eau et dit: "si les anciens rois revenaient et s'occupaient à nouveau du pays et de ses lois coutumières, alors seulement ce sceau serait brisé". La juxtaposition du "retour des rois d'autrefois" et des "lois coutumières" (le mispat d'Ezéchiel) a paru éclairante à Cazelles. Mais cet échafaudage d'hypothèses n'est guère solide: est-ce que le rituel du Kizguwatna implique la croyance effective en un retour des anciens rois? Est-ce que l'influence hébraïque n'est réellement exercée sur Israël? A-t-on le droit d'expliquer Gen 49/10 par Ez. 21/32 qui lui est sûrement postérieur? "Mon serviteur David" en Ez. implique-t-il la croyance en un retour de David? Cazelles suppose que Gen 49/10 est d'âge salomonien, mais que cet témoignage de loyauté au souvenir de David est aussi une expression de méfiance envers Salomon!

+ et Pers. qui en
fait un verbe :
le h n s a k un cammi
c'est à dire les
peuples aborigènes

Gazelles SDB # 7, 1961
5/8. 1/2 Vwgh

15489
yigphat < Vwqh
holgiri
salut des peuples
acceder temps
des japs!

Je ne vois pas à
quel arabe.
wgh Cazille
hense.
? (قو)
un arabe
corrobie
Procl

v. 11 'osari : participe présent + yod paragogique caractérisant l'état construit
sa présence n'est pas insolite quand le déterminant de l'état construit se trouve séparé
du déterminé par un complément, ainsi Is 22/16 hosbi mānēm qibō creusant
(sur) une hauteur son sépulture. bānī 'afonō : à nouveau le god compaginé (seule
la Vulg. y voit le suff. de 3^e pers. ligans ad vinctam pullum suum et ad vitem, o
fili mi, ad vinctam suam). dam 'anabīm : cf. oug. dm 'sm/y n. sūtōh est un hapax
n'importe, le parallélisme est si clair que les traducteurs n'ont guère hésité : "son manteau".
Il n'est pas nécessaire de supposer qu'ils avaient sous les yeux le 1110J du samaritain.
1bn Ezra reconnaît que sūtō est de la même racine que le nom maswēh "voile". Depuis,
le mot est apparu en phénicien dans l'inscription de Kilamu "lmt y'n b's wgr b'swt
"on donna une jeune femme pour un mouton et un homme pour un manteau". la seule
variante d'interprétation pour sūtō se lit en Ber 93/8 qui comprend "son péché", par
attraction du hif' il hésit "se dévêtir, ou dévêtir à pécher".

Ce v. de très bonne langue poétique (régularité du parallélisme, image très vive) a donné lieu à bien des spéculations dans les vieux commentaires inspirés par la portée messianique de la bénédiction sur Juda. Le mot vine ^{qui a rappeli "la"} étant équivoque a été compris "ville". Targ. Sam. : "sa ville est attachée à la vigne, ses vaillants au csp" et le plus sobre - Targ. Onkelos : "Israël habite la vigne ville" ("Israël remplace la vigne, selon d'où une allégorie bien connue (Is. 5) des peuples bâtiront son temple, les justes seront tout autour, accomplissant la loi par l'étude. Il aura pour son vêtement une pourpre magnifique, son manteau sera entièrement teint de couleurs brillantes". Les auteurs targoums cherchent là des images plus guerrières. Citons le Yerushalmi : "Qu'il est beau le roi messie qui doit se lever de la maison de Juda. Il a ceint ('asar) ses reins. Il est descendant, il a rangé ses troupes en bataille contre ses ennemis pour tuer des rois et leurs prêtres puissants. Nul roi, nulle puissance ne tiendra devant lui. Il rougit de les montagnes du sang des victimes qui aspergent son vêtement de sang ressemblant au jus des raisins". Une fois admise l'interprétation messianique de la bénédiction il était facile d'exploiter à son appui les images du verset 11 : la vigne est Israël (la Messie rassemble à donc Israël, l'âme évoque celle de Zach 3/3, le "sang des raisins" le sang de l'ennemi oser. Il se peut que le v. 11 ait influencé Zach 3/3, mais on ne peut expliquer l'antérieur par le postérieur.

Le sens premier de ces images est bien observé par Ibn Ezra : il y aura tant de vigne qu'on pourra y attacher l'âme sans crainte qu'en la brouillant il détruise le vignoble et on l'avera son vîtelement dans le vin, parce que le vin sera aussi commun que l'eau. C'est une image du "pays de cocagne" qui est Israël sous le règne du judéen ; 'ôseri se rapporte probablement à Shilo, plutôt qu'à Juda, de sorte que 11 est la suite directe de 10 et non une parole indépendante, un dit que Juda qui aurait été juxtaposé à l'arche de Si'lo on ne sait pourquoi (même question que pour ha'omer de Dt 33/9 : se rapporte-t-il à Levi ou au "fidèle" de Levi ?). Prochsch et d'autres parlent de la "fertilité paradisiaque" évoquée par ce verset. Il est certain que l'abondance de vigne et de vin est un élément des temps messianiques : voir Amos 9/13, de même que leur absence caractérise un temps où Israël est abandonné par Dieu (Jér 8/13, Is 16/10, attachement d'Israël à la vigne et au vin caractérisant aussi la civilisation ougaritique). Est-ce à dire que Š'elôh soit un motif attendu ? Ce n'est point nécessaire. Pour célébrer un règne, d'un souverain vivant on se plaît à vanter la fertilité de la terre en son temps. C'est un lieu commun des épiques royales, et le meilleur exemple israélite est le Ps 72 qui se rapporte, précisément, à Salomon.

l'interprétation que je vous propose n'est pas nouvelle. C'est je remplace simplement le mot "messianique" par le mot "royal". Le descendant de juda auquel pense le poète est Salomon. La vieille interprétation messianique, ainsi corrigée, est finalement plus raisonnable que le "midrash" moderne auquel se sont exercés Edwin Good en

10
bis

1963 et Cadern Carmichael en 1969 cherchant à retrouver ici des allusions aux aventures de juda relatives en Genèse: le 1er croit que le mot *Sorégah* "cep ou treille" évoque le Wadi (nahal) *Sorég* de Jug 16/4 (pays de Dalila) qui serait proche de Timna, où juda ten contre Tamar selon Gen 38/12s. et que le vêtement ^{l'ave} trompé dans le vin évoque le vêtement de Joseph trompé dans son sang selon Gen 37/31; le second voit en *Erô* un jeu de mots avec *Er* 1er fils de juda et de la fille de *Sû'a*, le ben-*'aton* serait le second fils, Onan, et Carmichael suppose que *'aton* dissimulerait le n.p. de la fille de Shua, de même *Eynayim* au v. 12 serait une allusion à *Eynayim* sur le chemin de Timna selon Gen 38/14. Tout cela est vraisemblable.

v. 12 Le style reste de la même tenue poétique, mais au lieu d'une action symbolique du personnage nous avons un élément de son "signallement lyrique" (Wassf) - le texte présente 2 difficultés: 1) sens de *haklil*. c'est un hapax, *haklil* + yod d'état construit comme dans *boni 'atônô*, on connaît seulement le substantif qui en dérive *haklilit* en Prov. 23/29 *lami sîah lami pîsâ'im hînnam* (la lamentation et les coups gratuits) *lami haklilit 'enayim*? Réponse "pour les cingues". Le passage des Prov. suggère que *haklil* désigne l'œil trouble (LXX Prov. 23/23 "qui a les yeux livides *νήλιοι*"): c'est ainsi que comprend Aquila *κατάκοποι*; mais les autres versions ne gardent pas cette note péjorative et au lieu d'œil trouble donne au héros de 49/12 des yeux brillants: LXX *χαρποὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ*, Vulgate pulchre. LXX *gargam* brillant, T. G. "qui ils sont beaux les yeux du roi Mence". Le Tang. sam. ne se compromet pas il traduit *'mryn* "vineux". Quant au T.O. il laisse complètement tomber son texte et sa paraphrase revient à dire que ses montagnes sont rouges par l'abondance des vignes alors que ses plaines sont claires tant elles sont de blé et de troupeau (il est probablement inspiré par 47/16). Ibn Raši estime que *haklil* signifie "rouge" (comme le vin), mais cela va mal avec les "yeux", et Ezra fidèle à Prov. 23/29 entend "trouble". On est gêné pour trancher, parce que la racine *hkl* sur laquelle est bâti le quadrilatère *haklil* n'est pas connue en hébreu. Le schéma convient aux noms de couleur (en arabe les verbes denotant une coloration présentent un redoublement de la 3^e radicale *'isfarra* être jaune *'ihmarra* "être rouge"). Mais *hkl* paraît correspondre à l'acc. *ekēlu* "être sombre" qui se dit des yeux et, p.é., avec mitathise à l'arabe *kūhl*. On traduit donc par "noir" ou "sombre" qui fait pendant à *lāben*, son parallèle. L'alliance du "noir" et du "blanc", comme celle du rouge (des joues) et du blanc, couleurs violemment contrastées, est un cliché de beauté: nombreux parallèles de R. Mach, *Der Zaddik im Talmud und Midrash*, Leyde, 1957, 65-74 rouge/noir + blanc. Je faut égar écarter l'image des yeux troubles. Je pense qu'en Prov. 23/29 *haklilit 'enayim* ne denote pas le regard vitreux de l'ivrogne mais l'état de son œil quand il devient furieux.

2) Valeur de *min*. "blanc à cause du lait" ou "plus blanc que le lait"? *min* est compris dans le 1er sens par Valg. Raši, I. Ezra et plusieurs modernes (SR Duvin Gunkel, BR, BP, BJ): l'idée serait à rattacher à celle du v. 11, il y a tant de vignes et de vin qu'il est perpétuellement en état de semi-ébriété. Mais le v. 11 ne parle pas d'abondance de lait. Il est donc préférable de voir au v. 12 le portrait du personnage, sans référence à l'image de fertilité du v. 11 et, avec LXX et Vulg. et, l'opinion des autres modernes, de prendre *min* au sens comparatif.

Nous avons donc un éloge de la beauté de "Shilo" qui rappelle, en bref, le signallement lyrique de l'époux du Cantique. Je ne puis aborder le problème du Cantique, mais vous savez qu'on a reconnu ce genre un descendant de ce genre dans le *Wassf* nuptial des paysans ryguins (von Wetjohlein). Le Cantique a été ainsi compris par certains, comme un recueil d'épithalames populaires. D'autres notant le caractère sophistiqué du Cantique pensent que c'est une pièce de lyrique de cour et que le héros en est le roi Salomon, au moins pour les morceaux les plus amnés du Cantique (ainsi R. Gordis, A. Weddell Song for Salomon, JBL 63, 1944, 263-270) Le Cantique lui-même est *l'is'ôrônô*

+ état construit d'aspiré comme *lāben* *Sinayim* "blanc de dents"

vitreux,

peut.

f. Joël 4/18

rab. citer par I. E. et

et la parole de nomme la s'élance. La beauté de l'époux est chantée en Cant. 5/10-16
ici on peut voir cette allusion du rouge ou noir brillant et vif et du blanc. Je vois
paraitre que en 49/11 soit un fragment de l'unique "salomonienne", en tout cas
"royale", et l'honneur du roi qui est commenté et interprété auquel on dit yab yab la
mibbany 'adam (Y45/3, par là on voit les affinités avec la Cantique).

Λ

ZABULON et ISSACAR Dén 33/18-19 paraît unir les 2 tribus dans une même bénédiction pour les traitiers ensemble et d'abord Gm 49/13 Zabulon

13a zabulon ləḥōp yammūn yōḥōn : le verbe yōḥōn a été corrigé par certains interprètes comme faisant jeu de mot avec le n.p. zbln (Gunkel propose même de corriger yōḥōn en yij bol pour retrouver l'étimologie du nom mise dans la bouche de l'a en Gn 30/20: yijbōl'ēz'ē, verbe hapax que certains versions anciennes ont traduit "habitera avec moi".

C'est une erreur ; car la traduction de zabal par "habiter" est suggérée uniquement par une interprétation du nom zābul donné au Temple (b'yt zābul en 1R 8/18, sans b'yt en Is 63/15). En fait, zābul doit désigner une "haute demeure" et le verbe zābal en Gn 30/20 signifie probablement "s'élever" : en aug. zbl = prince (titre de Ba'al). zabulon est un n.p. qui peut dériver de cette racine.

yōḥōn est un futur, et c'est ainsi qu'il est rendu par LXX (κατοικήσει) et Vg (habitabit). Ce n'est donc pas la constatation d'une réalité mais une annonce, conforme à la prophétie que constitue la bénédiction de Jacob. Reste à savoir si la prophétie est post eventum ou non. Tout en faisant parler Jacob au futur, l'auteur peut vouloir indiquer que la prophétie du patriarche s'est déjà accomplie ou que cela reste une prophétie pour l'avenir. Poser cette question, c'est pour le problème de la signification historique du dit. On pensera à une prophétie véritable, parce que le territoire zabulonite ne touche pas la mer d'après sa délimitation donnée en Jos 19/10-16, à la différence d'Asér ; en Jg 5/17 c'est Asér qui yaḥab ləḥōp yammūn. C'est pourquoi Delitzsch considère Gn 49/13 comme l'expression d'un vœu pour que le territoire zabulonite s'étende jusqu'à la mer. D'autres soutiennent que la prophétie est fictive, post eventum, et que du temps où la bénédiction a été composée, le domaine zabulonite atteignait effectivement la Méditerranée : on aurait ainsi une indication antérieure à la notice de Jg 19/10-16 S.R. Driver, E. Täubler (Die Spruchweise über Sebulon, MGWJ, 83, 1939, 9-46), H.J. Zobel y voient une allusion à la situation de Zabulon à une époque très ancienne : son territoire aurait comporté la plaine côtière d'Acce, à la suite de la grande victoire Israélite sur les Cananiens de Sirona et avant l'arrivée au XIIIe S. des "peuples de la mer". Même opinion dans Y. Aharoni (The Land of the Bible, Londres, 1966, p. 17). R. de Vaux (Histoire ancienne p. 607) pense quant à lui que Zabulon n'a jamais atteint la mer, mais son domaine étant voisin de la Phénicie, les Zabulonites auraient pris du service comme matelots chez les Phéniciens. L'opinion de R. de Vaux repose sur une interprétation tendancieuse de 13 b.d.

13b uḥū' ləḥōp yam 'oniyyōt . uḥū' indique une reprise de l'attention concernant Zabulon, comme pour Gad au v. 19 et Asér au v. 20. hū' ne peut se rapporter qu'à Zabulon et non à ḥōp de 13a comme le pense Skinner qui corrige uḥū' ḥōp 'oniyyōt "et ce (rivage) est un rivage à vaisseaux" ou Speiser (sans corriger) : "et ce (rivage) sert de rivage aux vaisseaux". ləḥōp 'oniyyōt n'est qu'une reprise de ləḥōp yammūn, le verbe yōḥōn étant en facteur commun. C'est un exemple simple de parallélisme synonymique. Dans le 2e membre, la smikut n'a pas la même sens que dans le 1er ḥōp 'oniyyōt est un bord (de mer convenant) aux navires. La traduction de Dhorme "il ira à bord des vaisseaux" est une dangereuse habileté, entraînant un véritable contre-sens : on n'a pas le droit de transposer en hébreu un jeu sur les sons qui n'est possible qu'en français. ḥōp désigne seulement "le bord de la mer".

Faute de reconnaître le parallélisme 13a // 13b d, on a cherché à corriger le second membre. On propose yaḡūr 'oniyyōt "il séjourne sur les vaisseaux", d'après ce que dit de Dan Jg 5/17 (B.C.) ; Heinrich invente 'oniyyōt'ayw yiskab 'ad sōdon "sur ses vaisseaux, il voyage jusqu'à Sidon". Procksch remplace ləḥōp par ḥōlep "un passager de navire". Ball, Gunkel lisent wayyshi ḥobel "et il est devenu marin". C'est cette correction qui fait croire à de Vaux que Zabulon fournit des équipages aux Phéniciens. Toujours par méconnaissance du parallélisme, H.J. Kittel élimine b.d. comme une glose.

10B : il a, lui, des
bateaux au
rivage
Terre : anzi all'
approdo delle
navi

13 ββ uḡyarkātō 'al (sam. 'ad) ṣidon. Le v. 13 est un tercet, et il ne faut pas chercher à le ramener à 2 hémistiches égaux comme le font Gunkel et B.L. qui tiennent ββ pour une glose, une précision géographique introduite après coup. Une glose n'utiliserait qu'un vocabulaire banal, or yarkātō est l'unique exemple du sg yarkāh. On rencontre seulement, dans d'autres textes géographiques, le duel yarkātēy - pour indiquer les limites d'un territoire (ex Jg 13/1 et 18). yarkāh est apparenté à yārēk "cuir" (d'où Aquila ἡρπὸς δὲ τοῦ), mais ne se dit que pour l'extrémité de quelque chose. Rashi a raison de traduire yarkātō par sōpō, et les versions aram. sont aussi exactes : ṣāḥumēh "sa frontière" 'al du TM signifie que sa frontière côtoie celle de Sidon, 'ad du Samaritain que son territoire s'étend jusqu'à Sidon. Il semble que LXX (παρὰ τε νεῖ ἑως Σιδῶνος) et Vulg (pertingens usque ad Sidonem) aient lu 'ad comme sam., mais leur traduction de yarkātō est peu fidèle.

Cette bénédiction fait annoncer par Jacob une extension du territoire Zabulonite sur la Méditerranée. Les Targoums explicitent et durcissent la promesse en parlant de conquêtes maritimes de Zabulon. Est-ce un vœu, ou l'annonce de quelque chose qui est déjà accompli au temps de l'auteur. Il est curieux que cette référence à la Méditerranée arrive à propos de Zabulon et non de Aser, la tribu qui le jointe au N. et dont le territoire est beaucoup plus voisin de la Phénicie. Je verrais volontiers en 49/13 une allusion à un fait historique du règne de Salomon sur lequel la tradition est reticente, mais que révèle l'archéologie. Les fouilles de Magar à Tell Abu Hawrām, près de l'embouchure du Qidon, au Nord du Carmel, donc à la latitude du territoire zabulonite, ont mis en évidence les traces d'un établissement portuaire israélite du début du Xe s. C'est au temps de Salomon, non au temps de David, que le pouvoir judéen a entrepris une politique maritime conséquente, de manière à faire du royaume un lien de transit entre Méditerranée et Mer Rouge, et pour cela a aménagé des établissements sur la façade méditerranéenne (voir S. Yeivin, Did the Israelite Kingdom Have a Maritime Policy?, J.Q.R. 50, 1959-60, 193-228). C'est à ce moment que Zabulon a dû s'étendre jusqu'à la mer.

Gen 49/14. La bénédiction sur Issacar a un tout autre ton. Ce n'est pas un oracle mais une épigramme à Métaphore animale

a) Yiśśakar ḥāmōr gārēm. Samaritain D'גל גרם, que le targ. sam. rend "un âne de mitegues", lisant donc gārēm - gārēm ne peut être que la forme pausale de gērēm "os", beaucoup plus rare que 'ēsēm et que l'on considère comme un aramaïsme gērēm ne se trouve que dans des textes plus tardifs 2R 9/13, Jb 40/18, Prov 17/22, 25/15 Bien qu'elles soient assez différentes, les versions ne supposent pas une autre lecture. Seul Aquila traduit littéral : ὀσος ὀσῶν ὄψς. Mais on sait que l'os désote la force ('ēsēm ~ 'aqīm) d'où Vg. asinus fortis. Les autres versions abandonnent l'âne, qui a un certain moment a dû paraître une image inconvenante : Pē. gabrā gambārā, TF et N šēbet tārēp et, plus éloigné, TO 'atūr bōnicksūn "riche en possession". Je faut mettre à part LXX et TJ qui supposent toute une spéculation aggadique bien connue par le Talmud et le Midrash. TJ donne Yiśśakar ḥāmūr bō'oragā wōšēbet tārēp, "chargé de la loi" (ju de mot aux ḥāmōr). C'est inspiré par une interprétation dont la trace la plus ancienne est un dit de R. Sim'on b. Yoḥay (vers 150) transmis par R. Aḥa en BQ 17a : et rappelle Is. 32/18-20 mōšālloḥey rēgel ḥašōn wōḥaḥāmōr pour dire que celui qui étudie la loi aura la puissance de Joseph qui est le lauréat et la science d'Issacar, qui est l'âne et on justifie qu'Issacar est particulièrement versé dans la loi par 1Ch 12/33 où les fils d'Issacar sont dits yod'e bīnāh la'iltīm lada'at māh ya'asēh Yiśra'el (TJ fait une référence explicite à ce v. de 1Ch.). Le motif de la science d'Issacar est souvent invoqué à propos de Gen 49/14 : Ber R 75/12, 38/12, 99/10, ce dernier § ajoutant que si Issacar est comparé à un âne c'est qu'il est chargé du fardeau de la loi ; même "explication dans Rashi.

Je soupçonne que la version des LXX présente la trace d'une fabulation analogue Ἰσάχαρ τὸ καλὸν ἐπεθύμησεν. "Le beau" pourrait rendre גָּדוֹל et "désirer" ḥāmad Ils ont donc lu T au lieu du 7 de ḥāmōr, mais ce n'est pas une faute mécanique de lecture :

C'est une version tendancieuse, supposant que Isaac est épris de ce qui fait les délices de l'homme, à savoir la loi (cf. § 19/11 les commandements de Dieu sont *neḥēmā-dim mi'z'z'hab*).

La comparaison d'Isaac à un âne a donné lieu à d'autres fabulations, indépendantes de celle-ci : 1) parce que son territoire est un "dos d'âne", une montagne entre 2 dépressions (celles du Jourdain à l'E, de la plaine d'Esdréon à l'W.) Ber R 98/12.

2) parce qu'il fait ses transports à dos d'âne, alors que Zabulon les fait par bateau Ber R 99/10.

3) parce qu'un âne l'a "causé", on recourt au verbe araméen *garam* "décider, causer" : quand Jacob est venu chez Lea, son âne n'est mis à l'épreuve, et Lea est sortie à la rencontre de son mari : Nidda 31a et Ber R 99/10.

4) parce qu'il est soumis à la courie par des étrangers (cf. 15b) : Ber R 98/12 attribue cette opinion à R. Aha (vers 300) qui comprenait *hāmōr l'gērūm*. On rejoint l'interprétation samaritaine.

(TOB) Testa : un arino gagliardo

Presque tous les modernes entendent "âne osseux" : âne puissant et rappellent que l'âne était un animal noble pour les anciens Israélites (Jg 12/14, 5/10, Zach 9/9). Toutefois Abt. Geiger (*Urschrift und Übersetzungen der Bibel*, 1857) préférait la leçon samaritaine "âne de métèques". Delitzsch objecte avec raison que si l'on avait voulu indiquer la soumission d'Isaac à des étrangers on aurait employé *gar* ou *nobri* et non *gēr*. La leçon du samaritan a trouvé un défenseur plus récent : S. Feigin (JNES, 5, 1966, 230-3) lit *gārūm*, qui serait un adji. signifiant "coupé, châtré". Ce mot n'existe pas en hébreu, mais l'arabe *gārama* peut vouloir dire "couper, retrancher" (l'araméen *garam*, décider, déterminer, couser se rattache à cette acception de la racine). L'hypothèse est séduisante, parce que *gērūm* "es" est rare en hébreu. Elle soulignerait le caractère satirique du dit sur Isaac, mais il est toujours dangereux de vouloir substituer un mot inconnu à un mot connu et d'aller à l'encontre d'une tradition aussi solide que celle qui comprend "âne osseux" = âne robuste. Cet hémistiche est un éloge de la puissance d'Isaac qui habite la riche plaine d'Esdréon. Mais l'éloge va servir à faire valoir la satire qui vient après.

14b *rōbēš be'yn hammispatayim*. Le mot *mispatayim* prête à discussion. Il reparaît seulement dans une locution presque identique, à propos de Ruben dont on condamne la dérobade lors de la guerre contre Sisera en Jg 5/16 *lammāh yās'ab'tā be'yn mispatayim*? L'issue est assez claire : Isaac, comme Ruben selon le cantique de Débora, est resté tranquille au lieu de combattre, mais de même le § 68/14 *'vin tīk'abun be'yn šapatayim* "malheur à vous si vous restez couchés entre... exprime la même idée en employant un terme apparenté. Que signifie *mispatayim*? Les anciennes versions sont vagues : on a traduit *mispatayim* par "territoires" (LXX ἐνὰ μέσων τῶν κήπων, ainsi Aquila en Jg 5/16; tg. t'chumayyā), ou "frontières" (Vg termini, de même Rashi : Isaac couche entre 2 frontières, comme un âne de caravane qui va de ville en ville); Ps. "entre des sentiers" (šbīlē); Theod. à Jg 5/14 "entre des bords"; une "autre" version grecque de Gn 49/14 donne "entre des cours d'eau"; Symm. pour Jg 5/16 et Ibn Ezra sur Gn 49/14 comprennent "entre deux fronts de combat", à cause du contexte guerrier de Jg 5/16. LXX pour Jg 5/16 ont une version particulière βίσις, "bisaces". L'étymologie n'est pas d'un très grand secours : c'est la racine du verbe *šapat* "placer, mettre, donner", assez rare (4 fois) dans la Bible, mais apparenté au sud-arabe *šft*, fréquent au sens de "donner"; c'est donc un synonyme de *nāṭan*, *šim* dont les acceptions sont très variables.

Les trad. modernes présentent 2 solutions (laissons de côté Procksch et même "foyers" qui assimile *mispatayim* à *špōt fōyr*) "parcs, enclos" (d'après le sens général des passages) et "bisacs", se fondant sur LXX de Jg 5/16. Seule la dernière solution justifie le duel : c'est le double sac placé sur le dos de l'âne → bagages qu'on laisse à l'écart quand on va se battre. Cette traduction représentée en dernier lieu par Speiser et justifiée par une note de E. Hoog dans *ATSL* 43, 1926/7, p. 299-301 me paraît préférable. L'autre traduction "enclos" a été appuyée par un argument archéologique d'O. Eissfeldt (*Gabelhürden im Ostjordanland*, Fuf 1949, *Kl. Sch.* III, 61-66) on a retrouvé en Transj.

TOB un parc à double mur

se rapprochant l'un de l'autre et aboutissant à des enceintes circulaires. Ces constructions remontant paraît-il au II^e millénaire sont des enclos dans lesquels on pourait le bétail pour le protéger d'un royaume. Eissfeldt estime que mišpatayim désigne ce genre de "corral"; le duel s'expliquerait par le double muret foré de part et d'autre d'un entonnoir. Il est très imprudent de spéculer sur cette identification hypothétique de mišpatayim à un corral transjordanien pour en déduire que 'Isaacar vivait jadis au delà du Jourdain, c'est ce que font Eissfeldt et Zobel à sa suite. Tout ce qu'on peut dire c'est que rester entre les mišpatayim equivaut à se tenir à l'écart du combat. 15b introduit ainsi un élément satirique qui prend le v. 15

15a) wayyana'ā mānūhāh kī tōb (sam. tōbāh) wā'et ha'anet kī nā'e'māh

b) wayyet šikmō lisabōl wayyaktamas. 'obēd. 15a fait une allusion assez claire à la richesse du pays de 'Isaacar: la plaine d'Issarel. mānūhāh, c'est le fait de rester tranquille. Gunkel pense que l'opposition à la vie errante du nomade. Veut-on dire que 'Isaacar a été un groupe nomade devenu sédentaire et heureux de son changement de vie? Ce n'est pas sûr, car Isaacar est appelé hamō et non pēd, qui désignerait l'onagre de la steppe, mānūhāh peut simplement reprendre ce qui implique robē en 14b. Isaacar préfère rester tranquille sur sa bonne terre, plutôt que de s'engager dans les combats

15b signifie que 'Isaacar est asservi. "il tend son épaule pour porter" continue l'image de l'âne, mais en précisant qu'il s'agit de la bête de somme. En avançant, "il est devenu docile" s'applique à 'Isaacar lui-même. L'expression est utilisée en tant que

nom collectif de sebel qui on retrouve à 48/7 hasibē missēbel šikmō: j'ai déchargé l'épaule d'Israël du travail forcé en Egypte, et d'après 1R 11/28 jeroboam (I) était peuplé de sebel yō'ra'el. Ce mot a un correspondant dans la Bab. de Mari: sallum désignant un groupe de travailleurs (cf. A. Rainey Compulsory labour gangs in ancient Israel, IEJ, 20, 1970, 191-202). Le verbe sbol ne s'applique donc pas à 'Isaacar, mais à 'Isaacar soumis à la cour qui d'après 1R 11/28 est installée à la "maison de Joseph" c'est à dire prob. aux "Israélites du Nord", exploités par Salomon. mas 'obēd est apparemment un synonyme de sebel, comme sebel c'est un terme très anciennement connu en semitique occidental à Alalakh, dès le 18^e s., massu^{mas} désigne un homme de cour, au 15^e s. un autre texte d'Alalakh qualifie des 'apiru comme homme de cour de la ville. Une lettre de Tell el Amarna provenant de Megiddo (EA Rainey 365) signale que des contremaîtres ont négligé de réunir le maseu pour cultiver les terres de la ville de Šumarna / Šumun qui est située, précisément, dans la plaine d'Issarel. L'indication de la lettre amarnienne a été utilisée par A. Alt (Neues über Palästina aus dem Archiv Amenophis IV., 1924, voir H. Sch. III, p. 169 sq.) pour illustrer Gen 49/15: il en conclut que 'Isaacar était un groupe de Khapiru. Hébreux installés dans la plaine d'Issarel dès l'époque amarnienne (1^{er} quart du 14^e s.) et soumis à la cour par les princes cananéens. 'Isaacar aurait acquis une sécurité matérielle par au prix de son asservissement et n'aurait manifesté les critiques inspirées par cette attitude lâche aux autres Israélites: on se moque de cette puissante tribu qui se serait laissée réduire au statut de courviable d'un prince étranger. Cette opinion d'Alt est reprise par H.J. Kittel (généralement plus prudent) et par H.J. Zobel, ce qui n'est pas surprenant, Alt et ses successeurs n'ont pas raisonné autrement que R. Samuel B. Nahman. Selon Ber R. 38/12: si 'Isaacar a été soumis à la cour c'est qu'il a laissé subsister dans son territoire des cananéens qui l'ont asservi

Mais à l'opinion de Samuel B. Nahman, le même S. du midraš oppose celle de R. Eli'ezer: si 'Isaacar est devenu mas 'obēd c'est qu'il n'a pas laissé subsister de cananéens. Les rabbins cités discutent en fonction des textes ordonnant de ne pas laisser subsister les occupants pré-israélites de la Palestine (Dt 7/19) d'une part, et d'autre part de textes ordonnant de soumettre à la cour les peuples conquis (Dt 20/11, Jos 16/10, 17/13, Jg 1/28-35) Pour R. Eli'ezer s'il n'y a plus de cananéens courviables, les gens d'Isaacar le deviendront eux-mêmes, car il tient compte d'une autre donnée biblique: l'institution de la cour royale, mentionnée pour la 1^{ère} fois à propos de David (2S 20/24) et surtout connue par les textes concernant Salomon. On sait par 1R 5/28, 3/15 que Salomon leva des courvies pour ses

Cette allusion à la bonne terre d'Isaacar fait croire que la plaine d'Issarel était déjà fertile dans la haute antiquité. Contrairement à ce que dit G. E. Wright The Provinces of Solomon Euz. Ydrach, 8, 1967

Mais comme sbol n'a pas de compl. on peut supposer que c'est ici un dérivé de sbol qui est utilisé pour la signification de courviable. Ce mot a un correspondant dans la Bab. de Mari: sallum désignant un groupe de travailleurs (cf. A. Rainey Compulsory labour gangs in ancient Israel, IEJ, 20, 1970, 191-202). Le verbe sbol ne s'applique donc pas à 'Isaacar, mais à 'Isaacar soumis à la cour qui d'après 1R 11/28 est installée à la "maison de Joseph" c'est à dire prob. aux "Israélites du Nord", exploités par Salomon.

qui n'est pas en ce sens en Babylonien

Mio

grands travaux et qu'il en tira même parmi les Israélites (5/27-28) liés probablement à l'exclusion des juéens. C'est sans doute ce qui faisait l'actualité du dit sur Yissakar dont le nom même prêtait à cette épigramme puisqu'on lui donnait pour étymologie יִסְכָּר + סָכָר salair (Gn 30/18 natan 'elohim sākār). Le dit sur Issacar est une raillerie, mais je ne pense pas qu'elle soit prononcée par des Israélites ou plutôt des Hébreux du 14^e S. se moquant d'un groupe de leur race renonçant à la libre vie nomade pour être amené du pain de la servitude. C'est un juéen qui parle et se gausse discrètement de voir cette tribu puissante installée sur un des meilleurs terres d'Israël, fournir les corvées qui exigent Salomon, à quel mettrait en coupe réglée ses provinces "israélites". Issacar devait faire figure d'un gros paysan paillard et soumis, à l'opposé de tout héroïsme, comme le note Ibn Ezra.

La bénédiction de Zab. et Iss. succède à celle de Joseph (= Ephraïm + Manassé);

Dtn 33/18-19 c'est l'ordre géographique S-N dont je vous ai parlé et qui vient de deceler Helga

18 wa'izabulon 'amar sāmah zābulōn bāzē'takā b) wayissakār bā'ohale'ykhā

Ce verset est étrange parce qu'il adresse une seule bénédiction à 2 tribus. peut être parce qu'à l'époque du texte, Issacar n'est plus qu'un nom comme Ruben, alors que Zabulon est encore une réalité (Z. est nommé au 1/68/28 qui date du temps d'Ézéchias). Comme on parle de "sortie" à propos de Zabulon et de "tentes", c'est à dire de "demeures" de sédentaires (une "tente" demeure pléonastique correspond à l'hébreu sukkaḥ, voir A. Alt Zelte und Hütten, 1930, K. Sch., III, 233-242). On n'est plus à opposer Zabulon la tribu aventurière à Issacar casanier, ainsi le Midrash (Ber R 72/5, Wa 94/9, Way R 25/2, Bam R 13/17 : Issacar reste chez lui (pour étudier la loi), tandis que Zabulon fait du commerce et entretient Issacar : thème homilétique du marchand qui doit faire œuvre de savant. Rashi reprend cette exégèse homilétique. Quant à Ibn Ezra, influencé par le T.O. il pense à des expéditions militaires des Zabulonites. Ces commentaires, évidemment inspirés par ce que Gn 49 dit des 2 tribus, sont fort jolis, mais je crains qu'ils ne survivaient le texte du Dt. Est-ce vraiment question d'expéditions maritimes de Zabulon, comme paraissent le croire la plupart des modernes ? bāzē'takā // bā'ohale'ykhā n'est sans doute que la variation d'une formule de bénédiction assez vague, celle de 1/121 Y. yis'mōn sē'takā abō'ēkā. On lui a donné 2 septuagintes pour ne pas laisser perdre le nom d'Issacar. Mais c'est une bénédiction passe partout.

19 est plus difficile a) šammūm har-yiqnā'ū šām yizbāhū zibhey sē'deq - "ils convoqueront des peuples à la montagne, là ils offriront de justes sacrifices" B est facile : les zibhey sē'deq sont comme en 1/51 les sacrifices réguliers. Cet intérêt pour un élément du culte surprend ceux qui tiennent les bénédictions de Moïse pour une pièce liturgique archaïque, il est moins étonnant si l'on pense que c'est une composition ultérieure, préoccupée par la centralisation du culte. Pour d, il faut signaler la trace d'une recension divergente dans LXX ἔθνη ἐξ ὅλης οὐρανόθεν καὶ ἐπικαλέσονται ἐκεῖ καὶ θυοῦτε θυσιάαν δικαιοσύνης = 'ammūm [ya]harāffu (cf. l'interprétation militaire de 33/18 dans T.O.) ^{wa'izabulon} šām wāzibhū z.s. Le TM n'est donc pas sûr, et cela incite à ne pas trop le solliciter. Dans le texte sous j'accent aux LXX Zabulon et Issacar manderont des païens et tout Israël est invité à se réunir "ici" = à Jérusalem pour célébrer cette victoire par des sacrifices. On peut se demander si le maget suivant har ne tient pas lieu d'une lettre perdue. Noter que le sam. a 777 "ma montagne" (qu'ils ne peuvent comprendre que : Garizim).*

Gardons le TM. Que représente les 'ammūm et la montagne. Les comm. hésitent. Pour T.O. : "les tribus d'Israël se rassembleront à la montagne du temple et y sacrifieront" T.J. des peuples nombreux vont prier à la montagne du Temple" révèle à nouveau la double acceptation de 'ammūm ; mais la tradition juive n'a jamais hésité à identifier la montagne à Jérusalem. Rashi envisage les deux possibilités : Issacar et Zabulon convoquent les tribus ou les marchands du monde entier. Les modernes se partagent sur les 'ammūm König pense que ce sont les tribus Noth, Ben-leuc., Zobel que ce sont certains tribus (les voisins); S. R. Driver, Bartholot et J. Freemann

Weippert Das geographische System des Stammes Israels VT 33, 1973, 763.

sāmah est un facteur commun et il n'y a pas lieu de se préoccuper de ce verset en supposant avec Caon et Freedman que avant yis'sakār, il y avait yāšūš' comme par haplographie.

et le lg. sam. comprend yiqnā'ū seront appelés convoqués sur ma montagne.

Hendler, Graf.
Carruto, Pythian-
adamo JPOS 3, 1983
p. 161, M. Noth, Tournay
Zobel, de Vaux
Buis-leclercq

des foules de gens

que ce sont les peuples étrangers (à cause des relations commerciales de Zab. et Issacar ajoutés à Druen). Pour la montagne on a songé au Carmel (R. Motz, Bortholot, Marti) ou à une montagne sacrée quelconque de la Galilée (Thorm), beaucoup - les souvent au Tabor qui est au point de jonction des territoires de Zabulon, Issacar et Manassé. On a même tiré de Dt 33/19 une information historique sur l'existence antique d'une confédération ou d'une amphictyonie du Tabor réunissant les tribus du Nord (Zobel). L'ambition de la conclusion historique n'est pas proportionnelle à l'âge de proportion, car la source est suspecte.

Il n'est pas douteux que pour le TM tel qu'il est la montagne ne soit Jérusalem, comme lieu unique de culte pour les auteurs dtr; il est plus sage de revenir à la solution d'Ewald et de la tradition juive. On peut continuer à hésiter au sujet des "ammim": les tribus d'Israël (comme en Dt 33/3 hōbēb 'ammim) sont convoquées à une panigymie, convoquées par qui? yipra'u serait-il impersonnel "on convoquera", ou a-t-il pour sujet Zabulon et Issacar? Autre possibilité: ce sont Zabulon et Issacar qui "convoquent" à une fête de Y sur le Mont Sion, mais 'ammim ne seraient ni les 12 tribus ni les peuples du monde: ça peut être une foule de gens, pour suggérer que ces 2 tribus sont nombreuses.

19b ki šepa' yammim yināgū β ušpūney' tāmūney' hōl
šepa' est un hapax, mais c'est le même nom que šp'āb (abondance, construit avec la morph de celui qui la débient en 2R 9/17: "l'abondance (de chevaux) appartenant à Jhu"). L'abondance des mers a été rapprochée de l'information de Gn 49/13 sur la prédominance de Z. au bord de la mer, et il se peut en effet que le poète dtr. ait été inspiré par son prédécesseur. On suppose généralement que Zabulon est enrichi par le commerce, ou par les produits de la mer (une aggada du Talmud Meg 6a raconte que Zabulon se plaint de ne pas avoir eu en partage comme ses frères des champs et des vignes, mais les eaux: Dieu lui répond qu'il aura les richesses de la mer à savoir špūney' tāmūney' hōl: la pourpre (šellagim), le poisson, sālī (šarīt) et le verre (zakūket). Cette aggada évoque encore des comm. modernes H. S. R. Druen et König, Noth qui pensent que Zabulon doit sa prospérité à l'industrie de la pourpre et/ou du verre. Mais faut-il prendre aussi à la lettre "l'abondance des mers"?

Le style poétique de 19b est un peu ampligourique, l'auteur veut "faire de la poésie": un premier cliché est l'emploi du verbe 'tēter; j'en ne crois pas que ce soit la reminiscence d'un motif mythologique connu à Bugarit (III R II, 26 le prince yng hēb 'atē (ym!)) comme le croit B. Thürler (CBQ, 17, 1955, 5-6), c'est la même image qu'en Is 60/16 (promesse de richesse): wāyamaqt hāšēb gōqim wāšōl (la poitrine) mōlakim tēnāgī. Donc = on s'appropriera les richesses de la mer, mais non pas les produits de la mer poissons ou coquillages, mais les richesses d'outre-mer (cf. 46/32) qui sont toujours une marque éminente de prestige. On a donc voulu représenter Zabulon (+ Issacar) comme une tribu commerçante parce qu'elle est censée avoir un accès à la mer, mais en vertu de Gn 49/13. Rien n'indique que ce soit une réalité du temps de l'auteur.

špūney' tāmūney' hōl présente apparemment une chaîne d'états construits les choses recouvertes (cf. šepam avec D!) des choses cachées du sable. Mais c'est un des cas où un nom ayant en apparence un groupe génitif (tāmūney' hōl) se met lui-même à l'état construit type šatulat bat siyon la vierge fille de Sion. En lci cette construction s'applique à un 'itbā' (expression d'une chose par le terme synonyme rimant entre eux comme tohu-bohu, pēloni-almoni). On traduira "les trésors cachés du sable". Est-ce une allusion à l'industrie du verre? Ou est-ce que le sable est, comme le dit Zobel, le sable du "désert" qui trace sillons de ses caravanes, alors que Zabulon navigue sur la mer? Nous avons plutôt affaire à un parallélisme synonymique: le sable du désert est une métonymie pour la mer et špūney' tāmūney' reprend šepa'. On veut dire que Zab. (et Iss.) sont ou seront riches, mais et pour cela on lit de Gn 49/13 l'idée que leur prospérité est due au commerce maritime, source.

ne pas corriger špūney' en špūnū: ils envoient (guarantissent) ou en šepa' (Buddle, Carruto): la richesse que le sable enfouit

12

ZABULON- ISSACAR, Dtn 33/19.

a) α ammūm har-yiqra'ū β sām yizbāhū zibhēy sēdēq. "Ils convoqueront des peuples à la montagne, là, ils offriront de justes sacrifices". β est facile: les zibhēy sēdēq sont des sacrifices réguliers, comme en ψ 51/21. L'intérêt pour les choses du culte manifesté par ce demi-hémistiche surprend ceux qui tiennent Dtn 33/19 pour une pièce archaïque. Il est moins étonnant si on pense que c'est une pièce de poésie d'ti, et tant donné l'insistance des auteurs d'ti sur la centralisation du culte. Pour α, on a des traces de reconstructions divergentes. Au lieu du magqef, le pent. sam. présente un y: "à ma montagne" (pour les Samaritains, ce ne peut être que le mont Garizim); le Tg sam. a lu le nif'al yiqqar'ū: des peuples seront appelés à ma montagne. La reconstruction des LXX (qui d'après ce qu'on sait par Dt 32 doit représenter un autre texte hébreu que le TM) s'exalte davantage: ἔθνη ἑσπερεύσουσι καὶ ἐπικαλέσουσιν ἑκεί καὶ θύσετε θυσίαν δικαιοσύνης traduit ammūm [ya]har[gi] (cf. l'interprétation militaire de 33/18 dans TO: ("rejoins-toi Zabulon quand tu pars combattre tes ennemis") wāqir'ū sām wāzibhū z. s. : donc, Zabulon (et Issacar) massacreront des païens, et tout Israël est invité à se réunir 'cā', c'est-à-dire à Jérusalem, pour célébrer la victoire par des sacrifices. Ces variantes montrent que le TM n'est pas sûr et invitent à ne pas trop le solliciter pour en obtenir des informations historiques.

Gardons le TM. Que représentent les "peuples"? Hesitation révéler par la comparaison de TO "les tribus d'Israël se rassembleront à la montagne du Temple" avec TJ "des peuples nombreux viont prier à la montagne du Temple". La double acception de ammūm, "tribus d'Israël" / "nations du monde" expliquent la double paraphrase de Rashi: ou bien Issacar et Zabulon convoqueront les tribus d'Israël ou bien ils inviteront les marchands du monde entier. Même hésitation chez les modernes: pour König, les ammūm sont les tribus d'Israël; pour Nolh, Buis-leclercq et Zobel ce sont des tribus, celles qui sont voisines d'Issacar et Zabulon; mais pour J. R. Driver, Bertholet et Gressmann, ce sont les peuples étrangers, et on imagine qu'en raison de son commerce maritime (tiré de Gn 49/13) Zabulon a noué des relations avec des nations lointaines. En revanche, pour la "montagne", la tradition juive n'hésite pas à l'identifier à la montagne de Jérusalem (BR traduit la Montagne). Cette solution n'a eu que peu d'adhérents parmi les critiques (citons Ewald). Certains ont identifié la montagne au Carmel, qui serait plus proche du territoire de Zabulon (Knobel, Bertholet, Marti) ou à une montagne sacrée quelconque de la Palestine du Nord (Driver, Dhorme). D'autres plus nombreux supposent que c'est le Gazonal Tabor qui se dresse au point de jonction des territoires de Zabulon, Issacar et Manassé (Herder, Graf, Pythian-Adams JPOS 3, 1923, p. 161, Nolh, Tournay, Buis-leclercq, Zobel, de Vaux). On tire même de cette hypothèse une conclusion historique importante: il aurait existé une confédération du Tabor, une amphictyonie de tribus nordistes qui tenaient au Tabor leurs rassemblements religieux. Une hypothèse pareille est parfaitement en l'air, car le texte qui l'appuie est incertain; il se peut en effet que les LXX aient gardé la bonne leçon que le TM exclut en abolissant le verbe hārag, massacrer, et pour le TM tel qu'il est, il n'est pas douteux que har ne signifie pas autre chose que Jérusalem, centre unique du culte selon le Dtn (solution de Ewald et de la tradition juive).

On demeure dans l'incertitude sur le sens de ammūm yiqra'ū: qui convoque le sujet est-il Zabulon et Issacar ou un impersonnel? qui est convoqué: les peuples les tribus ou simplement "du monde"? (l'idée serait alors que Zabulon et Issacar convoquent beaucoup de gens à la Montagne, parce que ce sont des tribus peuplées). Ou bien le verbe gara' signifierait-il non pas "appeler", mais "rencontrer": ils rencontreraient (sujet Zabulon + Issacar) les (autres) tribus à la montagne de Jérusalem? Cette hypothèse est difficile à soutenir, parce que gara' rencontra n'a jamais pour sujet un nom de personne et que le verbe exprime l'idée d'une rencontre fortuite, mais cf. la locution ligrat "à la rencontre de". La liaison de 19b à 19a par kī suggère que la participation de Zabulon et d'Issacar au culte de la montagne est présentée comme une action de grā'a.

gara' au sens d'inviter, convoquer à une assemblée cultuelle est assez rare (1S 16/1, gēn'īm 15 3/13)

198 d hī šepa' yammīm yīnāqū β usāpuney tōmuney hōl.

šepa' est un hapax, mais c'est égal au fem. šip'ah construit avec un compl. de nom exprimant en quoi consiste l'abondance et aussi avec un gém. signifiant qui détermine l'abondance (2 R 9/17 šip'at yehu' l'abondance de chevaux appartenant à Jéhu. La référence aux "mers" est explicable par une influence de Gen 49/13 sur la porte dtr. Faut-il prendre l'image à la lettre? On a supposé que Zabulon était enrichi par les produits de la mer. Une aggada du Talmud (Megilla 6a) raconte que Zabulon se plaint d'avoir été défavorisé lors du partage de la terre sainte: ses frères ont reçu des champs et des vignes, lui n'a obtenu que les fleuves et la mer. Dieu lui répond qu'il aura les richesses de la mer à savoir šāpuney tōmuney hōl qu'on interprète hēllazōn (la poutre), šavīt (le poisson salé) et zakūhīt (la verre). Cette aggada continue à inspirer des commentaires: Driver, König, Notté insistent que Zabulon devait sa prospérité à l'industrie de la poutre et du verre (on cite des témoignages classiques sur les verreries installées et l'embouchure du Belus, fleuve d'Accre, Neha Na'amān). Mais il est plus vraisemblable qu'il s'agit des produits d'importation: prestige du commerce maritime.

Le style de ce v. est assez amphigourique. L'image "tenir les richesses de la mer" est curieuse. B. Vaurien (CBQ 17, 1955, p. 56) y voit la réminiscence d'un motif mythologique connu à Bugarit: III K II 26 dit au prince yng hēb 'atit, or 'atit est une diresse marine mais on lit ensuite m.s.s. tōl bēlēt 'nt, et 'anāt n'a rien à faire avec la mer. Ce n'est qu'une image qu'on retrouve en Is 60/16 dans une promesse de richesse: wayanagt hālēb goyim wāšōd malakīm (la poitrine des rois!) tīnāgīt.

šāpuney tōmuney hōl est une chaîne d'états construite: les choses recouvertes (šē = ? 100) des choses cachées du sable. Mais c'est un des cas où un groupe géminal, une smikūt exprimé ce que nous rendons par une apposition (type bēlāt bat šōyon = la vierge, fille de Seon). tōmuney hōl est donc une apposition à šāpuney. En outre les 2 termes en apposition constituent ce qu'on appelle en arabe un 'itbā' (tohū-bohū, pōlōū 'almōū "un quidam") c.-à-d. 2 termes synonymes et vivants ensemble. On perd le trait si on corrige l'hapax šāpuney en šepa' (Budde, Cassuto) ou en yōpōnū "ils enfouiront" (Gressmann, Mowinkel). Cette smikūt a une valeur superlative = les trésors les plus secrets du sable. Faut-il, à nouveau prendre le "sable" à la lettre et penser à l'industrie du verre? Il paraît évident d'après le parallélisme, que "sable" est une reprise de "mer" et il faut exclure comme une pure fantaisie la proposition de Zobel: le sable serait celui du désert qui Issacar sillonnerait de ses caravanes d'ânes, tandis que Zabulon parcourrait les mers! Le "sable" (du rimage) reprend yammīm et šāpuney-tōmuney reprend šepa'. C'est toujours la richesse qui provient des plages lointaines. Notre poème considère la commune maritime comme une source d'enrichissement prestigieux (cf. v. 68/23 les produits qui viendront d'Egypte ou d'Ethiopie). Est-ce le reflet d'une réalité du temps de l'auteur? C'est loin d'être certain. La porte dtr peut simplement promettre la richesse à Zabulon et pour cela développer l'information de Gen 49/13 qui fait de cette tribu un habitant du bord de la mer.

Nous y parvenons de cet hapax šāpun avec le propos du šāpun de Dt 33/21

Seule attestation de cette racine š-p-n qu'il faut dire l'unique de š-p-n dont nous reparlerons. Pas de correspondant à cette racine hébraïque. Elle aurait pour correspondant en arabe šafana.

"regarder de côté ou de haut" (élargissement de šāfa regarder). Mais en hébreu mōnīque on trouve šāfan "enterrer recouvrir".

DAN Gen 49/16

dān yādīn 'ammo kō'ahad šib'tey yis'ia'ēl

Toutes les versions, anciennes et modernes, traduisent "Dan jugera son peuple comme l'une des tribus d'Israël", ce qui soulève des difficultés sur lesquelles on a coutume de glisser: quelle est l'extension de 'am-: est-ce le peuple de Dan, et en ce cas que signifie Dan, n'est-ce pas Israël, et en ce cas que veut dire Dan jugera Israël comme une tribu d'Israël. Et que signifie "juger"?

La tradition juive représentée par Ber R 38(13-14), avec allusion en Sot'a 10a, Sanh 105a les Targ. et le com. de Rashi s'en tire en supposant que Dan est le dānīa par excellence, c.-à-d. Samson qui est le "juge" de son peuple (on peut entendre alors Israël ou Dan, plutôt Israël); cela suppose que dān = šāpēt exercer l'autorité du šāpēt

Or le verbe dām ne paraît pas avoir cette acception, avec ses connotations politiques et militaires - dām se dit du roi qui préside en son royaume à l'exercice de la justice (Ps 72/2) mais surtout de Dieu qui "rend justice" à une personne (ainsi Rachel dans l'explication du nom Dan en Gn 30/6 : dāmanūt 'elohīm) ou à son peuple ('ammō Dt 32/36, Ps 50/4, 115/41) ou qui "fait justice" des peuples ('ammīm) païens (Is 3/13, Ps 96/10, Job 36/31, avec gōy en Gn 15/14, l'ammīm en Ps 3/3) - dām est donc plus précis que šāpat. Il est en outre difficile de supposer que dām = un damite. Jusqu'ici nous n'avons pas reconnu de semblable individualisation d'un nom tribal, ce sont toujours des collectifs. Enfin kō'ahad šittay yisra'el est énigmatique dans cette hypothèse les tg. ont préféré lire kō'ēhād : "ensemble" : (onkelos : en ses anneaux, les tribus d'Israël, ensemble, seront tranquilles", T.J. "ensemble, les tribus d'Israël lui obéiront") Pour expliquer l'état construit, 'ahad, Ber R 99/11 pense que "l'une des tribus d'Israël" est celle de Juda (on trouve ces 2 explications dans Rashi).

Parmi les exégètes occidentaux, Ewald, Delitzsch, Dillmann comprennent Dan dirigera Israël, mais et les autres Dan dirigera Israël son peuple et 16 b "avec autant de succès qu'une autre tribu d'Israël". Selon Von Rad le dit transposerait une épigramme célébrant le bon exercice de la justice dans la tribu de Dan (réputation dont fait état la dictée de LXX 20/18 "jadis on disait : "que l'on demande à Abel et à Dan si c'en est fini de ce qui ont institué les fœdales d'Israël"). "Juger" est meilleur que "diriger", mais peut-on admettre que le compliment, 'ammō, soit identique au sujet dām ? Pour surmonter cette difficulté, je propose de comprendre dām comme un casus pendens, comme l'est gad à Gn 49/19 et Aër à 49/20, repus par le suffixe possessif de 'ammō et de donner pour sujet à yadīm Dieu, qui est le sujet le plus fréquent de ce verbe : donc Dan, Dieu juge son peuple comme une tribu d'Israël = que Dieu fasse justice à Gad comme à l'une des tribus d'Israël. Cette bénédiction est très pâle : elle revient à demander que Dan ne soit pas désolidarisé des autres tribus, peut-être parce qu'elle est éloignée, nous sommes au temps postérieur à la migration des Danites racontés en Jg 17-18 : Dan passe de la côte à méditerranéenne (à l'arrivée de Jaffa) dans la région des sources du Jourdain, au N. du lac de Hulé. Mais le v. est trop vague pour fêter à des considérations historiques.

Si le v. 18 est plus pittoresque que 16 - qui n'a peut-être d'autre raison d'être que de reproduire le jeu de mot sur dan/juger - il n'est pas plus éclairant pour l'historien 17a yāhī dām nahāš 'aley dē'ek šāpīpōn 'aley 'orah. un seul mot difficile šāpīpōn hapax mais toutes les versions y voient un nom de reptile, sauf LXX ἐξκαθύμεινος "embusqué" (expliqué par šāp "regarder") et une autre version grecque σφοδρῆμος "sufflant" (comprend šāpīpōn comme une onomatopée). L'étymologie confirme le parallélisme. En arabe šiff, suff est un nom de serpent. On peut le traduire comme vulg. cerastes, serpent à cornes, qui est enfoui dans le sable.

17b hammošek 'ayyābey sūs wayyippol rōkebō 'ahō. ce v. n'offre aucune difficulté, si on n'oublie pas que rōkeb désigne non le "cavalier" mais l'aurige. Mowinkel (Driver and/or Ride in the OT, VT 12, 1962, 278-33) a soutenu avec raison que dans les textes préexiliques de contenu militaire les chevaux sont toujours des chevaux de trait, jamais de monte. Je ne comprends pas pourquoi il fait exception pour Gn 49/17 (p. 288) en supposant que Dan est comparé à un brigand de grand chemin qui attaque un cavalier isolé. Le texte même invite à préciser qu'il s'agit bien d'un aurige : un cavalier désarmé ne tombe pas en arriéré, il en va autrement du conducteur d'un char dont le cheval se cabre, car le char est ouvert par derrière. Mowinkel comme d'autres exégètes s'impressionnent par une histoire de H.B. Tristram Natural History of the Bible 1868 racontant que dans le Sahara son charral se cabra en rencontrant un araste qui le fixait. Dan n'est pas un brigand, mais un guerrier qui attaque les chars de l'ennemi, le char étant l'arme type de l'ennemi d'Israël. Ce dit sur Dan peut remonter au temps où Israël avait à affronter des ennemis munis de chars : guerres préroyales et encore au temps de David, d'après 2S 8,4 Israël détruit les attelages, mais David commence à les capturer et Salomon constitue un corps de chars

Juges 5/17 faisant de Dan 99'un qui séjourne sur les versants remonte Gn 49/18 à une époque où la tribu est encore voisine de la côte

Mais c'est une induction abusive que de prétendre, avec Tobel, que le v. monta en Gad une tribu du désert (peu qu'il est comparé à un ciraste !) affrontant les chars égyptiens (!). donc remonterait au temps de la domination ég. sur Canaan (entre XVI et XIII s.)

La bénédiction sur Dan est la 1ère qui compare un oeu destiné à des guerriers (pour Juda Gn 49/9 suggère qu'il a combattu, mais qu'il est désormais pacifique, désignant ses conquêtes). Même si elle fait appel à un vieux cliché, l'ennemi est représenté par des chars, cette bénédiction ne remonte pas à l'époque salomonienne où le territoire daniela consolide une marche d'Israël, proche des Araméens (avec qui Salomon eut des relations hostiles si l'on croit 1 R 11/25-25). Les "chars" ne sont sûrement pas ceux des Ég., ce ne sont p.e. pas ceux des Can. au temps de la conquête mais ceux des Can. Araméens.

DAN Dtn 33/22

aladān 'amar dān gīr anyēh β hāzanneq min hab-bāšān. L'image du lion (cf. Juda en Gn 49/9) pourrait garder le souvenir d'une tribu pour laquelle la guerre a été une activité importante. La seule difficulté est le verbe hapan yāzanneq. Les versions divergent (XX ΕΚΠΥΘΙΟΤΑΙ il bondira (ad sensum ?). Tg. sam. yādiq "il épie", Syr. yāneq "il allaité, nourrit" prob. erreur pour yāzanneq qui signifie en syriaque fiter (des flèches) Vulg. fluet largiter de Basan suppose la même explication que les Tg. Onkelos "sa terre s'élève aux rivières qui s'écoulent du Basan auquel TJ ajoute "et son territoire s'étend jusqu'au Bašān": on s'est appuyé sur l'hébreu mišn. zannēq "s'étendre un liquide" (un zannēq est un flux de sang) + ^{par son agilité par "bondir" yāzanneq} Mais tous les traducteurs modernes suivent les LXX, seul Ehrlich propose de lire yināq et tete (allusion à la fertilité du Basan, célèbre par ses pâturages Amos 4/1 les vaches du Bashan sont proverbiales). Mais le Bašān n'est pas moins célèbre par ses forêts Is 2/13 parle des chênes du Bashan à côté des cèdres du Liban. De la sorte la référence au Bashan fait corps avec l'image du lion. Mais il y doit y avoir pour associer à Dan l'image du "lion du Bashan". Si Dan habite le haut Jourdain il est bordé à l'E. par les hauteurs du Bašān (le Djolan actuel). La métaphore animale ne double d'une référence géographique. Je ne sais pourquoi Cross et Freedman veulent traduire "qui recule devant un serpent" b'tm en ougaritique (pour conformer à Gn 49/12 !)

* Rašc suit le Tg et ajoute que le qui coule du Basan est le Jourdain c'est pour faire un jeu de mots sur garden yasad dān car on ne peut étendre le Bašān jusqu'aux contes-forts de l'Hermion

GAD Gn 49/19

gād gādūd yōgu dēnnū wshū' yāgu'd 'agēb. Les verbes sont au futur (on le reconnaît à la vocalisation de yāgu'd), c'est donc une prophétie. gād est en casus pendens et repris par le suff. de 3^e pers. -nnū. gādūd est lié fréquemment bande de brigands "un parti", il faut le rattacher à une racine pan-sém. signifiant "couper, trancher" (d'où dériverait le nom gad "fortune" qui sert à expliquer le nom de l'éponyme en Gn 30/11, l'aram. guddā "mur") cette étymologie explique certaines versions à côté de LXX ΠΕΙΡΑΤΗΡΙΟΝ, une autre αφοσάτον et Sym. λόχος guer-apens ^{ou αὐτοῦ} Vulg. accinctus et Tg "de gens armés" semblent avoir cherché à tenir compte d'une étymologie n'ont probablement pas compris autrement gādūd le verbe, lui est plus rare, on ne le trouve qu'en Hab. 3/16 'am yāgu'dēnnū: un peuple qui l'attaque ? On le considérera comme un dénominatif de gādūd, 3 verbes s'y tenant à s'associer à l'8 (autres exemples dans Bauer-Leander p. 435). "Mais lui l'attaque au talon", 'agēb est construit exactement comme en Gn 3/15 tōš'apennū 'agēb. le talon peut signifier par métaphore l'arrière-garde d'une armée. On corrige et ordonne en 'agēbām pour récupérer le m. initial du v. 20 qui est embarrassant.

* une version gr. a traduit ἵστειον en dānīm, cf. l'origine moshavim qui est dans 'agēb une allusion à la venue d'Elā à la fin des temps (Elā étant gadiite)

Comme pour Dan, la bénédiction de Gad semble impliquer que la tribu est vouée à la guerre. Comme pour Dan, le détail peut s'expliquer par la situation géographique de la tribu au NE de la Mer Morte, entre Ammon et Moab et non loin de la steppe

GAD Dtn 33/20-21

alagad 'amar bānūh māhīb gad katabē' dāhēn wš'āp zōtōfā' 'ap gōd gōd aucune difficulté. māhīb gad se rapporte à Dieu dont on dit assez souvent dans la liturgie qu'il met au large "les fidèles" (sans complément à 4 6/2 et Gn 26/22) ce n'est q aucune raison de corriger en māhāb

+ ~~propos~~

comme le proposent Gross et Freedmann et de traduire "béné soit le vaste pays de Gad".
 Je n'est pas non plus nécessaire de donner au participe machib un compliment direct
 latent qui serait gabib territoire, bien qu'on trouve gabib YHWH et gabibski en
 Dt 12/20 et 19/8. Ce n'est qu'un cliché poétique dont on ne peut s'autoriser pour
 affirmer avec Tobel et de Vaux (p. 535) que le territoire gadite a été élargi par l'absorption
 de celui de Ruben. Kālābē'.. pourrait théoriquement s'appliquer à Dieu, mais il
 est plus probable qu'il s'agit de Gad dont le caractère belliqueux est ainsi souligné
 (peut être plus par conformité à Gen 45/19 que par référence à la situation de la tribu
 au temps du poète).

33/21 est en revanche une croix - 21 a d wayyana' zē'sēt lō c'est-à-dire pour lui
 le meilleur, la première part ou une meilleure part. On a beaucoup spéculé sur zē'sēt
 Rashi entend la 1ère part au sens chronologique (Gad a opéré les premières conquêtes
 d'Israël à l'E de la Mer Morte) Tobel pense que la 1ère part était celle de l'ami Ruben
 que Gad s'est approprié.

21 aβ kī šām helgat māhogēq sēpūn. šām indique, selon toute vraisemblance
 que zē'sēt est un territoire, mais sēpūn est énigmatique. En outre le texte
 est suspect: voici la version des LXX qui unit aβ à βd wayyete' rō'sēy 'am
 ὅτι ἐκεῖ ἐμερίσθη ἡ γῆ ἀρχόντων συνυχημένων ἡμῶν ἀρχηγῶς ἁπλῶν: car
 c'est la qui a été partagée la terre des chefs qui se sont réunis avec q chefs du peuple
 parait avoir eu.. helgat māhogēqūm yit'assapūn 'et rō'sēy 'am: donc
~~au lieu de~~ ^{au lieu de} ~~κτλ~~ ^{κτλ} ~~1190~~ ¹¹⁹⁰ (et on rapprochera 33/5 bāhit'assēp rō'sēy
 'am - le texte des LXX est préférable ^à H.J. Kittel, Gross et Freedmann qui le simplifient
 en proposant kī šām helgat māhogēq, wayyit'assapūn rō'sēy 'am: (car c'est la
 que) se sont rassemblés les chefs du peuple selon Kittel, tandis que pour Gross et
 Freedmann ce membre de phrase serait une dittographie malencontreuse de 33/5).
 Tobel ne traduit pas sēpūn wayyete' rō'sēy 'am. Néanmoins, les défenseurs du TM paraîs-
 sent plus nombreux que les champions des LXX, malgré l'énigme de sēpūn et celle de βd
 helgat māhogēq sēpūn a-t-il un sens, que ce soit ou non le texte original?

C'est apparemment à TM qu'ont eu les autres versions Vulg. quod in parte sua doctor
 eret repositus, prend helgat pour un compliment de lieu; sa traduction de sēpūn s'inspire
 des autres emplois du verbe sēpān en hébreu: recouvrir (en 1 R 6/9 wayyispon
 'et habbayit bō'arazim il recouvrit la demeure de cèdres. id. 1 R 7/3, 7/7, Jer 22/14.
 En Ag 1/4 les batim sēpūnim sont des maisons lambrissées), mais on n'a pas d'attestations
 de sēpūn hors de ces contextes architecturaux et de Dt 33/21, la traduction de Jérôme
 est une habileté. - La Peitita "car là est cachée la part du guide" et le tg sam. "là est
 caché la ^{part} marque (le monument) du guide" sont probablement inspirés par sēpūney
 de Dt 33/19. Ces 3 traductions reflètent une interprétation bien connue par les
 textes juifs et qui apparaît dans la Mishna Tos. Sota 4/9, Yer. Sota I, 10, 78 (Horb) etc..
 etc... mais est également supposé par Mišna Abot 5/18 etc.. le māhogēq a été
 identifié à Moïse et on a déduit de Dt 33/21 que Moïse a été inhumé en un lieu
 secret du territoire gadite après sa mort près du mont Nébo en Transjordanie. Les
 targoums et le commentaire de Rashi explicitent cette spéculation, qui est encore reprise
 par Cassuto mais cet exégète préfère laisser de côté le mot sēpūn.

Les autres interprètes qui veulent garder le TM renoncent à voir une allusion au
 tombeau de Moïse, gardent pour sapūn une traduction qui n'avait de sens que dans
 la agadā en question. König, Driver, BJ comprennent "car là une part de chef est
 réservée" Dhorme et Buis-leclercq ajoutent un cs supplémentaire: "il choisit pour lui
 les premières dès que la part du chef eut été réservée". J'ai relevé 13 attestations de kī šām
 aucune ne permet de justifier cette traduction, kī šām n'est pas une conjonction composée
 mais ^{est} kī + šām. Surtout sēpūn ne peut être traduit par "réserve", il faudrait le fémi-
 si c'était un prédicat de helgat et comment déduire le sens de réserver pour sēpūn
 si on rejette la haggada parlant du tombeau caché de Moïse? sēpūn se rapporte à māhogēq
 ("prince, chef" et non "égidoteur"). Mais peut-on trouver un sens de la racine spn
 convenant à ce nom que dēterm qualifie sēpūn? Les emplois bibliques sont ou liés ou
 appartiennent au vocabulaire de l'architecture (cela Egare Ibn Ezra qui n'a guère que
 le prince lambrissé est le roi amoulié de Transjordanie vaincu par Gad et qui il est
 ainsi appelé parce qu'il vit dans des palais de cèdre!). Au moins Ibn Ezra a-t-il raison
 de chercher à éclairer ce mot par une recherche ^{des parallèles} comparative. Néanmoins l'hébreu biblique ne suffit pas

* En hébreu mishnique
on a un
sapam "entourer", qui
semble être de même
mot que spm de
Dt 33/13 (le spm
à 5) Tosefta Sota
7,1

saf

Si nous faisons intervenir dans la recherche les autres langues sémitiques, on constate l'existence de plus d'une racine spm. Voir ¹⁸⁸⁶ Siegmund Fraenkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen* p. 216-7 à propos de l'arabe safāna¹ navire emprunté à l'aram. spīnta cette racine serait la même que celle de l'arab. hébreu sapam "lambuisser", d'où "caréner". Il faut en distinguer la racine du verbe arabe safana, écorcher, peler, balayer (le vent) qui n'est pas comme l'a dit Fraenkel un dénominatif tiré du nom persan 'apsām grattoir car on a son correspondant en acc. sapānu raser, aplanir, laminer, balayer, détruire. Mais il existe en hébreu mishnique un autre verbe sāpām qui ne se rattache pas aux racines précédentes et signifie "respecter quelqu'un". sāpām qui a le schème d'un participe passif, pourrait signifier se traduire "(un chef) respecté ou respectable. Est-ce apparenté au gē'ez safama "commander" (masfān prince)? Quant à sp spm de sapamoy de Dt. je propose donc pour 33/21a: "il s'est choisi une la meilleure part, car c'est là le lot d'un chef respectable".

21 b "wayyete' rā'sey 'am β s'olqat Y 'asāh x umiōpātāyw 'im yis'ra'el

La première des 3 membres de l'hémistiche est aussi ténue que 21aβ. Même embarras dans les versions. Vulg. qui fuit cum principibus populi et lux et avec ou a été inspiré par les LXX, de même le lg. sam. wā'is'at'et' rōē 'ammeh et il s'est associé aux chefs de son peuple. Ps. et Tg. ont lu "et il est venu", comme si רָאָה était une forme de רָאָה venir (verbe assez rare, mais qui on retrouve à 33/2. Il est difficile de justifier la mitathèse du x et plus difficile encore d'expliquer la construction directe de rā'sey 'am les traductions varient et n'ont pas plus d'appui les uns que les autres: "il est venu(vers) les chefs du peuple" (Nöth, Buisseret), il est venu (avec en suppliant et avec) les chefs du peuple" (Dillmann, Duvin), il est venu (comme) chefs du peuple (mais l'apposition d'un pluriel au sujet sg. est étonnante même si ce sujet est collectif): Ehrlich, B.J. Dhorme. Mieux vaudrait tenir rā'sey 'am comme compl. direct de wayyete' mais c'est difficile car si on parvient à y voir une forme de רָאָה venir. Peut-être n'avons nous un verbe רָאָה רָאָה est-ce apparenté au p'el attesté à Nb 34/7 au sens de tracer une ligne (dénominateur de l'ur signe?) ou à l'arabe rā'a "devancer". Il a devancé ou devance les chefs du peuple (allusion peut être au rôle d'avant garde reconnu à Gad dans les réels du passage du Jourdain avec Ruben voir 1/14, 4/12 ?). 21 bβ-γ est banal le sujet est évidemment Gad et non Moïse comme le dit la tradition juive, et on ne peut pas non plus donner s'olqat pour sujet à 'asāh comme le veut Caruto (le salut de Y a opini). Gad a accompli envers Israël la s'daga de Y. et ses miōpātīm ses actes de justice et ses décisions.

21 bβ-γ qui est très clair qualifie Gad comme un champion d'Israël et corrobore 20b 24b parlant de lui comme d'un lion. La couleur militaire de la bénédiction sur Gad dépend p.e. de celle qu'on dicte en Gn 49/19. On ne peut pas demander plus à la bénédiction en guise d'information historique. L'oliel sursumie encore une fois la valeur documentaire du verbe en voyant en s'olqat Y. rā'a une allusion à Gad comme exécuteur du châtiment divin mérité par l'inceste de Ruben. Il est fort probable que Gad a absorbé Ruben, mais ce sont les informations de Josué qui permettent de le penser, ce n'est pas Dt 33.

mais elle peut aussi convenir à la situation géographique de Gad qui est une marche

לִי
devancer
à l'avant de
Ruben

nh

ASHER Gen 49/20

TOB: d'Asher vient la grain sa nourriture il en fait des pains de roi

a] me'ašer šāmēnāh laḥmō β] wāhū' yittēn ma'ādam nēy mēlek

Le m initial est étonnant. Je n'est pas rendu par LXX, Vulg., Ps. Pres que tous les exégètes le suppriment, et l'Ezra note déjà que certains considèrent ce m comme adventice. On suppose d'ordinaire que le m figurait à l'origine à la fin du v. 19: 'āpēbam "leur talon", au lieu de 'agēb (cf. LXX ΠΕΙΡΑΤΕΥΣΕΙ Αὐτῶν κατὰ πόδας). Le texte serait donc Ašer (caus pendens) šāmēnāh laḥmō son "pain" est gras; mais šāmēnāh, féminin de šāmen "gras" fait difficulté puisque le hēm est du masc. La version sam. est ici plus commode, puisqu'elle donne le masc. šāmēn. Les autres versions ne clarifient pas la question: Vulg. est conforme à LXX aser pinguis panis eius - ^{deux} ses versions aram. (sauf sam.) remplacent le hēm par 'ārē et rendent šāmēnāh par "bonne" (Ps. T.O.): elles ont paraphrasent plus qu'elles ne traduisent. T.F. a voulu faire un jeu de mot sur 'āšer heureux: tūboy dō'ašer = 'āšēy 'āšer formule du "macarisme", que sa terre est grasse. T.J.: "heureux Asher, ses fruits sont les plus gras. On est gèni par le hēm, mais ce mot ne doit pas être traduit uniformément par "pain"; en ar. laḥm = "viande", en oug. c'est la "nourriture". Mais il reste impossible d'accorder directement laḥmō est šāmēnāh, si on ne fait pas de ce fēm. un "neutre" et si on ne tient pas l'adjectif pour substantivé. Si on lit au début 'āšer, et on traduira littéralement Asher, sa nourriture est une chose grasse. Si on garde le m-initial, il faut en faire une proposition d'origine: d'Asher vient une chose grasse, sa nourriture (Delitzsch).

β il fournira des délices de roi. Je s'agit probablement de nourritures délicieuses (cf. ma'adannim avec 'akal en Lm 4/5). L'exégèse juive s'est amusée à spéculer sur ces "délices de roi": Ber R 98/16: ce sont des mulets (poissons, parqu'Asher est au bord de la mer) et de l'huile d'olives vertes (κέφαλος et ὀμφάκινον); selon TJ ce sont des parfums et des aromates; selon Ber R 39/12 ce sont de belles filles, dignes de devenir reines (on pense à l'étymologie du nom d'Asher en Gn 30/13 'cšš'uni bāmot dit là). mēlek est de prime abord un qualificatif comme "un mets de roi". LXX, Vulg., Ps. traduisent de façon tendancieuse: il fournira des mets à des rois et T.F. précise: "et sa terre fournira en suffisance des délices aux rois des Israélites". Il est peu raisonnable, à mon-veau, de chercher là une précision historique. Driver, Gunkel rapprochent Ez 27/17 (saül fournit à Tyr, entre autres choses, du šēmēn (huile) et suggèrent ainsi que la libu sert de fournisseur à un roi phénicien voisin du territoire ashérite (cf. Juges 5/17b Ašer habite au bord de la mer). Kittel croit déceler en 49/20b une pointe satirique contre une libu astreinte à fournir la table d'un prince étranger, tandis que pour Tobel c'est un éloge des capacités d'exportateur d'Asher. Tout cela est gratuit. 49/20 n'est pas autre chose qu'un éloge de la fertilité du sol d'Asher, ou plutôt un souhait pour que son sol soit fertile. Est-ce pour alimenter la table de Salomon ou pour l'exportation, nous l'ignorons.

ASHER Deuteronomie 33/24 a ul'd'ašer 'arnar bārūk miḇbanīm 'āšer certains com. juifs entendent miḇbanīm comme la nature de la bénédiction: qu'elle consiste en de nombreux fils (TO bārūk miḇbrikat bnayā, et Rashi), mais TJ prend soin au sens partitif: bārūk hū' miḇbanaya dōya'āgōb; Vulg. in filijs ex c'est l'opinion de tous les modernes. 24 a revient donc à rappeler que Ašer appartient bien à Israël*

b) a yāhī rāšūy 'ehāyw βwātoḇel baš'sēmēn rāglō on peut hésiter sur le sens exact de rāšūy 'ehāyw. Les versions et comm. comprennent qu'il soit agi de, aguable à ses frères: on en rapproche Esther 10/3 mardōkay rāšūy l'arōb 'ehāyw: "ami de la multitude de ses frères", mais la construction directe du participe passif permet de comprendre aussi bien l'ami d'entre ses frères: celui que Dieu favorise entre ses frères et on ajoute bārūk miḇbanīm qui n'est pas "beni par les fils" mais beni entre tous les fils. Je pencherais pour traduire le favori d'entre ses frères parce que rāšūy est forme un parallélisme synonymique avec bārūk (cf. le parallèle rā'sōn et birkat YHWH au v. 23) ββ précise la nature de la bénédiction et de la faveur demandée: qu'il soit celui qui ^{selon} remplit son pied dans l'huile. Comme le mot l'Ezra, c'est une image comparable à Gen 49/11b

* cf. LXX Ασιγ, πῖον αὐτοῦ ὁ ἀρτος

* LXX ἀποτέκνωσιν suppose cette interprétation, dérivée

et peut être une nuance superlatif dans min: beni entre tous: par dessus tous les fils de Jacob

TJ explique en ce sens
il fait croître de
coup d'oliviers pro-
duisant tant d'huile
qu'il n'y a ni en les
pieds

"il a lavé son vêtement dans le vin": allusion à la richesse en huile d'Asher. Une barayta du Talmud (Men 85a, Sifre p. 148a) dit qu'en Asher l'huile coule comme de sources. Tous les interprètes pensent que c'est une image célébrant la fécondité du pays asherite et qui peut avoir été visé par Gn 49/20 *šēmīnāh laḥmo*. Mais n'y aurait-il pas une autre intention? Il faudrait être sûr de 33/25 qui fait sûrement corps avec 24.

25 *baṣṣel unahotēt min'alēykā ukayāmēykā dōb'ēkā*

Ne soyons pas surpris par le changement de personne: on a vu en 33/18-19 la 1^{re} pers. puis la 3^e c'est un procédé poétique de variation et ce n'est pas l'indice de la juxtaposition de 2 dits hétérogènes. On parle tantôt de la tribu, tantôt de la tribu. L'appartenance de 24 et 25 à la même unité me semble assurée par la succession *raglō- min'al*. Ce mot est un hapax, mais la racine semble être celle du nom *na'al* "sandale". Si ce n'est pas le sens de *min'al*, l'auteur a fait, en tout cas, un *a-pen- ap-rius*. LXX (τὸ ὀνόμαξ), Vulg. *calceamentum* et Ps. ont compris "chaussure", et il ne serait pas absurde de souhaiter à la tribu d'avoir des souliers ferreux pour écraser l'ennemi car l'image de la chaussure du guerrier qui écrase se retrouve en Is. 9/4 *kol šō'ōn šō'ēn* (où on reconnaît le nom assyrien de la "botte"), selon Is 5/27 l'ennemi a ses *na'al* bien liés. *Nephthali* Asher serait ainsi voué à écraser l'ennemi sous la botte. On pourrait alors se demander si "baigner son pied dans l'huile" n'est pas à prendre à la lettre: l'entretien des pieds est le devoir du fantassin; un texte de Mari parlant de rations d'huile distribuées précise qu'une partie de cette huile est destinée aux pieds des soldats. L'explication de *min'al* par *na'al* ne rest pas maintenue: les Targoums jifs ne rendent pas le mot. Onkelos: *mōtabak* ton séjour est fort comme le fer et l'airain. TJ est la tribu d'Asher est brillante comme le fer et ses pieds sont forts comme l'airain pour marcher sur les cimes des montagnes. Il y a peut-être une raison à l'élimination des chaussures: la Mišna (Šabbat 6/2) prescrit *lō'yēšē' hā'is b'sandal hamasummar*. Il faut cependant noter qu'à propos de cette règle de la Mišna, la *gemara* du Talmud (Šabbat VI, 2, p. 20b repris en Sanh. X, 1, 36a et Barn. R. 14/4) mentionne qu'on entendait encore mot *min'al* au sens de chaussure: R. Hanina disait qu'on pourrait mettre 7 clous à la chaussure car il est dit *kayāmēykā dōb'ēkā* (comment a-t-il compris *dōb'ē*?). Toujours est-il que l'explication qui a prévalu est celle qui rattache *min'al* au verbe *nā'al* "fermer une porte": on le traduit donc comme le subit. *man'al* "verrou". Ainsi le Tg. Samaritain, Sifre p. 148 a comm. de Rashi et d'I. Egra. On peut l'entendre directement: les verrous des villes fortes d'Asher ou par métaphore: les verrous ce sont les montagnes du pays d'Asher qui barrent la route aux envahisseurs (I.E.). Cette solution est celle de tous les modernes (sauf Ehrlich qui comprend *min'al* par l'arabe *man'al* "sol dur") elle n'est pas non plus viciée: Asher est la marche NW du royaume d'Israël et on peut souhaiter qu'il barre la route à l'ennemi descendant du N. Par la côte méditerranéenne, chemin pris par les Assyriens.

kayāmēykā: "autour
que les jours =
tant que tu vivras"
cf. Dt 31/21 *kāmēy*
šamayim 'al
hā'āreš.

Si on a le choix entre 2 solutions pour a), b) est encore plus obscure, car l'hapax *dōb'ē* ne se rattache à aucune racine hébraïque connue. Le pent. Sam. a ~~דָּבָב~~ דָּבָב "l'on abondance". Les versions paraissent avoir deviné plutôt que traduit: *ioxūs* des LXX, *ἔξις* d'Aquila (*corpore habitu dinem*) correspondrait à l'arabe *dubb* "état, manière d'agir" "la force". Ps. T.O. ^{I. Egra} "senectus tua" (sic ut dies iuventutis tuae, *ēta* et *senectus tua*) de Vulg. correspondance révèle la même idée que TJ et TF "comme aux jours de leur jeunesse ils seront forts dans leur vieillesse". Suppose une assimilation de דָּבָב à דָּבָב la racine de דָּבָב "s'affaiblir", de même Rashi. Certains l'ont compris "flux" (abondance): Wap. p. 35/11: paraphrase "on versera de l'argent sur la terre d'Israël pour payer ce qu'on a hérité à Asher", ailleurs on comprend ces 2 mots comme une variante de 24 B/3. Pour cela *dōb'ē* est expliqué comme une variante du douteux *dābab* "verser" ou de *zāb* (mišnique) "couler" (ainsi Nahmanide). Certains modernes ont cherché à expliquer *dōb'ē* par un verbe arabe *daba'a* se reposer d'où "la sécurité" (Jesenius, Graf, König, 65), mais beaucoup plus nombreux sont ceux qui le traduisent "la force", d'après LXX, T.O., I. Egra, mais en déclarant qu'il n'y a pas de bonne justification philologique pour cette traduction.

On a cru trouver pour ce mot problème une clef en ougaritique. En fait l'ougaritique

+ est-ce "ovine" comme l'a été masah ou "faute" → origines comme l'arabe masah ?

fait seulement rebondir la question mais ne la tranche pas. Au poème VAB (Ba'al et la genisse) Ba'al invite 'Anat à combattre avec lui des ennemis non identifiés ; on lit dans le discours qu'il adresse à la déesse (III 21) grn. db'at k. bllt. 'nt (22) grn. db'at k b'l. ymsh 'Anat est une vache donc elle a des cornes. Le verbe ms'h n'est pas attesté ailleurs à 'Ougarit. Tous les ougaritologues ou presque supposent que db'at confirme ici la traduc. l'con de dobé' par "force", car ils comprennent "la corne de la force" = "la corne puissante". Mais c'est un cercle vicieux. Tout au plus peut-on dire que l'ougaritique n'informe pas l'hypothèse dobé' = force, mais il ne l'impose pas. J'ai pensé à autre chose à propos du texte oug. : il existe en arabe un verbe daba'a "frapper avec un bâton" et, pour cela, j'ai rendu grn db'at k par la corne dont tu frappes, db'at serait un nom verbal indiquant le fait de frapper. dobé' ká est-il aussi un nom d'action ? Le schème, qu'il, courent à des abstraits, de sorte que dobé' pourrait dénoter la pugnacité. L'apport certain de l'ougaritique est de montrer que ce mot mystérieux est bien en place dans un le portant d'un combattant. Deut 33/25 prête donc à Aser une activité guerrière, une capacité offensive plus que défensive si on suppose que min'al est la boîte plutôt que le verrou. et si on envisage que la fin du v. 26 vide un fantassin bien entraîné. Si j'envisage, sans trop y tenir, cette hypothèse originale, c'est qui elle permet de envisager un calembour sur le nom d'Aser : le verbe 'asar signifie "marcher" (ar. 'atar, liace, vestige). De toute manière, Dt 33/25 souligne l'activité militaire de Aser, comparable en cela aux autres tribus frontalières de Gad et de Dan. Gen 49/20 fait seulement allusion à la richesse du territoire tribal et suppose p.e. une interprétation de son nom par "bonheur". Cela est trop vague pour prêter à une exploitation historique. Tobel fait preuve de pure imagination en parlant d'un changement de statut des Asherites d'après Gen 49/20 et Dm 33/25 : dans la bénédiction de Jacob, Aser serait dans la mouvance des Phéniciens (parce qu'il alimente la table des rois !) Tandis que d'après Dt 33/25 on souhaite qu'il soit fort pour garder Israël, donc ce qui suppose qu'il est entré dans la confédération israélienne entre les 2 "dits". L'un remonterait au début du XIIe, l'autre au milieu du XIe S. Sûrement ! Je suis incapable de retrouver la moindre référence à une quelconque actualité : on voit seulement qu'Aser habite un territoire riche et que c'est une marche frontalière.

NEPHTALI Gn 49/21 "naptali 'ayyalah s'luhah ^B ha-nötém 'imreš šāpēr.

'ayyal : un dauphin - la dauphin apparaît comme un image dans la lyrique en Ps 134 et Hab 3/19 qui se correspondent et montrent que c'est l'animal qui est à l'aide dans les montagnes. māšaurih raglay ka'ayyalot wa'al barnotay ya'amidēni dit le Ps, et Hab. Y... wayyasēm raglay ka'ayyalot wa'al bāmōtay yadeikēm. C'est tout ce qu'on peut tirer de ce cliché ; l'aisance de la bête dans des lieux accidentés ; rien n'indique que ce soit le type de l'animal libre comme on le dit souvent. L'image peut être choisie ici parce que Nephtali occupe la région montagneuse à l'W du cours supérieur du Jourdain. Mais que signifie s'luhah ? Apparemment : participe passif de šalah "envoyer" d'où Vg cervus emissus - l'épithète est favorisée par certaines versions au detriment du substantif : l'image de la bête est abandonnée par la Ps. "un messager (šgāda) rapide, cf. TF, le TS rien est plus habile : "un messager rapide ressemblant au dauphin qui court sur les crêtes des montagnes", le lg. sam. a šagrā māsallāha : "une récompense qu'on envoie" ? Récitant aux LXX ils ont lu ou compris tout autre chose : στρέχος ἀνέμινον un lion qui se dresse (probablement 'ēl "grand arbre" + s'luhot qui en Is 48/21 16/8 désigne des "épits" d'un arbre). Il est impossible liés douteux que s'luhā signifie "en liberté" comme le rendent Delitzsch, Driver, Dhorme, Von Rad. šalah "envoyer" n'a jamais le sens de laisser aller librement, au gal ; pour "lâcher" on emploie le pi'el c'est en raison de la difficulté de s'luhah qu'on a des gloses liés divergentes sur cet hémistiche : Ber R 38/17 rattache s'luhā à šalah (Neh 8/15 cours d'eau, canal) qui n'a rien à voir avec šalah "envoyer", c'est probablement un emprunt à l'accadun s/šalāhu arroser. La même étymologie explique une glose de Jérôme dans Quest. in

f. Jg 5/8 naptali al mārōmēy šadeh

αἰγία ἔλαφος ἀπείρακτος

Gen. "ager virignus", Ber R 38/17 rappelle que le territoire de N. est bien arrosé puisqu'il comporte le lac de Hule et celui de Tibériade. Rashi c. 1bn Ezra comprend une biche envoyée "en guise de don". ^{il s'agit simplement d'un simple en l'ébelle} Si l'on traduit la aduné "une biche rapide" comme que le font les modernes pourquoi les anciens auraient-ils tant hésité? Le T.O. ne rend ni aygalah ni s'eluhā et donne à la place: "Nephtali a usé en partage une bonne terre et son territoire produit des fruits" il est inspiré par le midrash qui veut voir en 21a une allusion à la fertilité d'Ephraïm. Le commentaire de Rashi sur 21 est purement midrashique.

La difficulté du TM explique que beaucoup d'exégètes du parox de Bochart à Deilmann (et même Skinner) aient préféré les LXX "un terrible et l'ami", mais cette solution impose des violences au texte du 2^e hémistiche. ^{tu et de} Faute de meilleure solution, je m'en tiens à une solution proche du TJ: une biche qu'on envoie d'où le Tg lui envoie un message rapide comme une biche. Il y a probablement une certaine hardiesse dans cette comparaison qui juxtapose le nom d'un animal sauvage avec s'eluhā impliquant qu'il est amical. A un seroteur, cette hardiesse peut être voulue. "une biche devenue en message à porter des messages" est la meilleure paraphrase, pour rendre compte de la juxtaposition des 2 hémistiches.

ha-notem 'imrey šāpēr. Lui qui donne des paroles de... Šāpēr est un hapax, les versions ont traduit d'après l'aram. Šāpār "élu beau, plaine", mais comme ce n'est pas de l'hébreu, on comprend que les rabbins et bien des commentateurs aient cherché autre chose: au lieu de šāpēr on a voulu lire šōpār (inspiré peut-être la paraphrase du sam. "des paroles de salut" purgān) ainsi Ber R 38/17 et M. Tittlin 81/4. Šōpār au sens de "corne, trompe" est une métonymie: c'est le même nom que l'acc. šāpappār "bouquetin", et bien qu'on ne trouve pas šōpār en ce sens, le Procksch, BB, Tur Sinai Dhome le retiennent dans leur traduction. Mais il faut remonter aux "paroles", Procksch lit donc 'immarēy šōpār des agneaux (des faons) de bouquetin on arrive ainsi à la traduction de Dhome "qui donne de petits chevreuils", ce qui suppose en outre la correction du masc. notem en un fem. notenāh. D'autres gardent šāpēr = "beauté", mais préfèrent 'immarēy à 'imrey: des agneaux de beauté = des faons superbes (Gunkel, BC, BT, Kittel). Ceux qui adoptent pour l'hémistiche a) la leçon des LXX ont corrigé 'imrey en 'amirēy (d'après 'amir en Is. 17/6 = cime d'un arbre, "ce qui est élevé", si le sens le plus générique de 'mr est "élever" amārū (Esa) en acc. voir 'āmmār (gol) en hébreu parler): N. est un arbre élancé? qui donne de belles amies. ^{car qu'ils ne puissent pas invoquer pour b) la version des LXX qui est énigmatique:} ἐπιδίδους ἐν τῷ γέννηματι κάλλος.

Essayons d'expliquer le TM. Le masc. notem montre que b) s'applique directement à N., non à la biche. Natam + 'imrey est une construction plus normale que natam 'immarēy au sens de "produire, enfanter" (une femme ne "donne" pas un fils, mais un arbre donne son fruit). En revanche natam peut signifier "délivrer" un message ou un signe. Notre expression rappelle de très près 468/12 'adonay yittēn 'omer hamšbasšot sabō' rab (mot d'ordre message). Il semble que N. n'est pas l'auteur de beaux discours comme le croient Von Rad après Delitzsch, mais un messager de bonnes nouvelles, si on se résout à traduire šāpēr par "agréablement". Voilà pourquoi je crois nécessaire de garder la traduction de s'eluhāh par "envoyé". La traduction de šāpēr par "belle" reste la plus plausible, bien que ce soit un araméisme. On retrouve cette racine aram. en 46/6 mah'ālat šāpārāh 'alay: l'héritage d'une chose agréable m'est venu. Zobel propose autre chose ce serait un nom šāpēr qu'on trouve dans le babyl. d'El Amarna et de Mari au sens d'annonce d'une victoire; mais l'acc. šāpēr signifie message et le sens précis ne doit être déduit que du contexte. On pourrait tout au plus imaginer que 'imrey šāpēr signifie les paroles d'un message, mais à quoi bon substituer un babylonisme sans parallèle biblique à un araméisme qui est attesté une fois ailleurs dans la Bible. Donc: "Nephtali est une biche servant de messager, lui qui délivre des messages agréables". La raison d'être de cette comparaison et de cette attribution sur N. nous échappe. Il est faux de prétendre avec Zobel que la dit présente cette tribu comme

C'est pourquoi, aussi on ne se fait pas faute de corriger Tur Sinai Naphtali 'aylōh s'eluhāh son belier, il s'envoie (en présent) HE WHS II Jérusalem, 1950, p. 210-214

+ beauté

Cela devient absurde chez Tur Sinai: lui qui donne l'agneau et le bouquetin (apporte en présent des petits animaux

74
libre et combattante", cela ressort ^{de} sa traduction très conjecturale de šāpēr.

Deuteron. 33/23a) uḥnaptalē 'amar šābā' rāṣōn umalē' birkat YHWH

b) yām wadārōm yārāšāh

a) "rassasi de faveur, rempli de la bénédiction de Y" est d'une banalité navrante et n'appelle aucun commentaire. Pour b) on a une variante textuelle sam. וַיִּרְאֹ = yir'āš ~ κληρονόμῳσει, poss. debit. Comme le pensent Cross et Freedman, yārāšāh du TM qui a la vocalisation de l'imper. emphatique mais conserve le ḡ radical (alors qu'on devrait avoir rāšāh) représente peut-être une forme mixte, un compromis entre yir'āš et rāšā rāšāh, ou si l'on veut un K/Q intégué dans le texte. On a donc le choix entre "il s'emparera" et "empare-toi".

darōm est le sud, mais on hésite pour yām entre l'ouest (Allas d'Oupen ^{c'est du vocab. ucont (eg. - Job - plus ancien: yamin)} וְיוֹרֵם, Samar. et Ps. "ouest") et la mer (LXX, Vulg. T.I.). T.O. ^{combien et TF} ^{ou Tiberiade} réunit les 2 solutions: ma'ārāb yām ginasar: l'ouest de la mer de Senegauth. Même hésitation dans la tradition juive: Ber. 51a hérit recevoir en possession le Sud et la "Mer" et le Sud signifie "un héritage sans limites"; cette explication de yām wadārōm comme un méridien serait possible s'il y avait les 2 directions opposées. Or si yām ne désigne pas toujours l'ouest (quelques remanques utiles dans l'art. de Siat (McPonges DS p. 210-220), il ne peut pas signifier le Nord. Les rabbins admettent plus souvent que yām désigne le lac de Huli (explication de R. Agiba en Tos BQ VIII, 18 et Y. BB VI, 1, 13b), mais d'après une barayta de BQ 81a yām est le lac de Tiberiade; tandis que pour R. Agiba darōm désigne le lac de Tiberiade, pour BQ 81a c'est la région au Sud du lac de Tiberiade. Ces comm. viennent à interpréter: un lac et ce qui se trouve au Sud de celui-ci.

[faute d'étymologie]

darōm a fort gêné l'exégète. On comprend que des corrections aient été proposées. Gersmann, suivi par Mowinkel lit mērom (parce que selon Jos. 11 les Israélites battent près des "lacs de Merom" le roi de Hašor, Yabin ou celle région est le territoire de Nephtali). On admet plus souvent que darōm ^{p. 17} représente à l'origine un toponyme (ainsi Einsfeldt Ba'al Zapon, comme nāḡib) mais nul n'a pu le situer. R. Tournay pense que cela signifie le devoir (des lacs) et rejoint ainsi l'interprétation rabbinique. Il me semble plus probable que darōm désigne une contrée déterminée et non (encore) le Sud en général et que c'est une allusion à la situation géographique de Naphtali. Quant à yām ce serait le lac de Tiberiade et/ou Huli ce qui ne veut pas dire que yām = l'est comme le dit Siat. à moins qu'on ne lienne cette "bénédiction" pour un ~~vœu~~ souhait d'expansion, vers la Méditerranée, ^{seulement} en ce cas darōm est encore moins intelligible: si on aint à aussi Buis et Leclerc

celle qui la culu est au NE de la Cijordanie on p commander
pu on pourrait a l'est de N. de l'Jordanie vers l'ouest et le sud.

15

NAPHTALI Gen 49/21 a) naptali 'ayyālāh šālūhāh

Un 'ayyāl est un cervidé (daim) bouquetin. La "daim" ou "biche" apparaît deux fois ailleurs dans la poésie : Ps 18/34 māsawwīh raglay ka'ayyālōt wā'al bāmōtay ya'arimēdēt et Hab. 3/19 presque identique wayyaōēm raglay ka'ayyālōt wā'al bāmōtay yadrikēnū. Ces clichés montrent que la "biche" est un animal grimpant, à l'aise sur un terrain accidenté. La comparaison de Gen 49/21a est conforme à ce que dit Jg 5/8 de la tribu de N. naptali 'al marōmēy šādeh. Il y a allusion à l'habitat montagneux de Naphtali : le rebord oriental des monts de Galilée sur le haut Jourdain. L'épithète est le part. passif fern. de šalah envoyer (un message), d'où les traductions littérales (au genre pris) d'Aquila ἔλκρος ἀπεσταλμένος et de Vulg cervus emissus. L'alliance de cet adjectif et de ce substantif est violente, car šālūhāh ne peut signifier qu'"envoyé en messagerie" ou "en présent" et la biche est un animal sauvage. Certains versions reculent devant la hardiesse de l'image. La Ps. et le TF traduisent "un messager rapide" ('izgādē) en perdant la comparaison avec la biche. Le TJ traduit de même, mais en recubant l'image : "un messager rapide comme le cerf qui court sur la cime des montagnes" (reprise de Jg 5/8).

Les LXX ont un texte assez différent στέρεος ἀνελμένον "un tronc qui se dresse" : on a probablement eu š'x vocalisé 'ayil "grand arbre"; quant à šālūh- on l'a rapproché du nom šālūhōt qui désigne en Is. 16/8 les refils d'un arbre.

La "biche envoyée" a choqué beaucoup d'exégètes anciens et modernes, d'où divers essais de paraphrases. Ber Rab 98/17 rattache šālūhāh à šalah (cours d'eau, canal en Neh 3/15 par ex., mot qui n'a rien à faire avec šalah envoyer, il est apparenté ou emprunté à l'acc. s/šālāhu arroser. Le midrash rappelle que le territoire de N. est baigné par les eaux des lacs de Huli et de Tibériade. La même étymologie inspire une glose de Jérôme dans Quarta. in Genesim ager virgineus, et le T.O. qui s'écarte délibérément du texte : "N. a reçu en partage une bonne terre, et son territoire produit des fruits". Gardant les acceptions obliques, 1. Ezra paraphrase une biche qu'on envoie en guise de présent (cf p.e. le Targ. Sam. 'agra mās'allaha "une récompense qu'on envoie").

Beaucoup d'exégètes occidentaux du passé, de Bochart à Dellmann (et encore Skinner) ont préféré les LXX et traduit "un ténérinthe élané", ce qui les contraignait à violenter encore plus l'hébraïsme. D'autres corrections sont proposées, ainsi Tur Sinai Halašon wəhaseper II Jerusalem 1950, 210-4 šālōh šālāhōh "son belier, il l'a envoyé" on substitue à l'animal sauvage, ayyāl, celui d'un animal domestique 'ayil. Ceux qui respectent le texte commettent un faux-sens sur šālūhāh en traduisant "une biche en liberté" (Delitzsch, Driver, Dhorme, Von Rad); šalah ne signifie pas "laisser aller, en liberté"; on emploie en ce sens le pi'el šellāh, mais envoyer un message ou un présent.

Il faut conserver cette alliance de noms, si peu naturelle qu'elle paraisse. Il y a sans doute un dessein de l'auteur, une pointe, dans la juxtaposition de la biche, animal libre et sauvage et de l'adjectif šālūhāh qui s'applique à un message. On pourrait paraphraser avec TJ un message (rapide comme une) biche, ou "une biche dressée à porter les messages". Il importe de maintenir la comparaison de N. à un messageur pour rendre compte du 2e hémistiche.

b) ha-motein 'imrēy š'āper lui qui délivre des paroles de.... š'āper est un hapax. La plupart des versions l'ont rendu par "beauté" d'après l'aram. š'āpar "plaîne, élue, beau". Mais ce n'est pas de l'hébreu. Aussi a-t-on cherché d'autres issues. On a proposé de lire š'āpar (Ber R 98/17, M. Tillim 81/4; je me demande si la trad. du Sam. des paroles de salut / victoire, purgan, repose sur la lecture š'āper, ce qui est beau ou sur la lecture š'āpar, le š'āpar étant sonni pour célébrer une victoire).

TJB: une biche en liberté - Testa: une cerua scotte.

Testa che inferisce la bella parola

TO3 qui donne
de beaux faons

Sôpar au sens de "trompe" paraît être une mitonymie, il est apparenté à l'acc. S/sapparu désignant le bouquetin, d'où les trad. de Procksch, TurSinai et Dhorme. Mais il faut alors renoncer à 'imrey "paroles". On propose 'immar "agneau". TurSinai "lui qui donne." 'immar waSôpar, "l'agneau et le bouquetin", Procksch et Dhorme 'immarey Sôpar : des faons de bouc → "des petits chevreaux", ce qui suppose la correction du masc. noten en un fem. notenâh. D'autres, voulant conserver Sôpar au sens de beauté ont eu devoir remplacer la parole par l'agneau, d'où des agneaux de beauté → "des faons superbes" (Gunkel, BC, BJ, Kittel). Quant à ceux qui adoptent pour 21a) la leçon des LXX ils proposent pour 21b) une autre correction : au lieu de 'imrey, ils lisent 'amirey, d'après 'amir "ami d'un arbre" en Is. 17/6 ('mr parait signifier "élever", ce qui explique que l'acc. amir "voir" corresponde à l'hébreu 'amar "dire", il y a dans un cas ellipse de ena, "les yeux" dans l'autre de qôl). Il leur est difficile de s'appuyer sur la version LXX de 21b) qui reste énigmatique ἐπιδοῖος ἐν τῷ γενήματι κάλλος.

Le masc. noten montre que l'himistich se dit de N., directement, et non de la biche. natan 'immaréy est une construction difficile à admettre (en hébreu un fruit ou la terre "donne" son fruit, mais une bête ou une femme ne "donne" pas sa progéniture). En revanche natan 'imrey - "délier des paroles" est analogue à natan dabar, lûs uaul. Notre expression rappelle de très près ψ 68/12 'adonay y cttên 'omér hamabassérôt sâbâ' rab (mot d'orde, message). Neptali n'est pas l'auteur de beaux discours comme le pensent Delitzsch et Von Rad mais un messager de nouvelles agréables. La traduction de Sôpar par "beauté, agréable" est la plus vraisemblable. car cet aramaisme se retrouve en ψ 16/6 nahâlat Sôparâh 'alay : il m'est échue l'héritage d'une chose agréable. Zobel a une autre idée Sôpar serait un accadisme dans le bab. d'El Amarna et de Mari Sôpar désigne un message, et plus précisément en quelques cas un message de victoire (mais ce sens ne peut ressortir que du contexte). Il est préférable d'interpréter Sôpar par un aramaisme qui trouve un parallèle en hébreu, plutôt que comme un accadisme qui n'en a pas. Je traduis donc 21 : "N. est une biche servant de messagère, lui qui délivre des messages agréables".

La raison d'être de la comparaison et de l'assertion nous échappe. Dire avec Zobel que le dit présente N. comme une tribu libre et combat l'ante suppose une interprétation très douteuse de Sôlîhah (en liberté ?) et de Sôpar (victoire).

Deutéronome 33 a) utānaptali 'amar sâbâ' rāsôn umale' bîkat YHWH, "rasoir de faveur et rempli de la bénédiction de YHWH" est d'une image banale. b) est plus intéressant yām wadārom yārā'āh

b) présente une variante textuelle : sam. וַיִּרָא yīrā, auquel correspondent LXX κήρονόμος εἰ et Vulg. possidebit. Comme le pensent Cross et Friedman, yārā'āh du TM qui a les voyelles la finale de l'imper. emphatique rāsāh, mais garde le y radical tombant normalement à l'imper. représente une forme mixte, combinant yīrā et rāsāh sorte de K/Q intégré dans le texte. On a donc le choix entre "il s'emparera" et "emparé-toi".

dārom est le sud, dans des textes bibliques relativement récents (Ezech. job, on disait auparavant yammîn). Pour yām 2 traductions possibles : la mer (LXX, Vulg. TJ) et l'ouest (סְוִיָּו dans une autre version gr. citée par les Hexaples, Eg. sam. et Ps.). TO et TF combinent les 2 interprétations : ma'arab yam gēnosar : l'ouest de la mer de Tibériade. La tradition rabbinique influe encore cette hésitation. D'après Berakot 51a "recevoir en possession yām wadārom" signifie.. un héritage sans limite. Cette interprétation serait soutenable si yām wadārom constituait un mirisme c'est à dire s'ils désignaient 2 points cardinaux opposés. Or, si yām ne désigne pas toujours l'ouest (quelques remarques acceptables dans l'article de R. Siat dans Hommes à A.D.S., 1970, 210-220), il ne peut s'appliquer au Nad. Pour les rabbins, yām le plus souvent,

yam est un lac : le lac de Hulé d'après une explication de R. Agiba transmise en Tos BQ VIII, 18 et Y. BB VI, 1, 13b, le lac de Tibériade selon une barayta de BB 81a selon R. Agiba darom est le lac de Tibériade, selon la barayta de BB 81a c'est la région au S. du lac de Tibériade. Ces commentaires reviennent à "un lac + ce qui est au S. de celui-ci".

darom a généré l'exégèse. Gussmann, suivi par Mowinckel a lu mérôm, parce que selon Josué 11 les Israélites ont battu près des eaux de Merôm le roi de Habor, Yabin, et toute cette région de Haute Galilée est le territoire de Naphtali. La correction est tendancieuse. Il est possible que darom, avant de désigner le point cardinal, ait été un toponyme, comme nigéb (cf. Einfeldt Baal Zaphon p. 17), mais aucune localisation n'a été trouvée. Tournay suppose que c'est le "dénivellé" des lacs, d'où le Sud, puisque le Jourdain coule du S. au N. du S. peut-être "l'aval", on y voit de la sorte l'interprétation rabbinique, yam étant les lacs de Tibériade/Hulé (ce qui ne signifie pas que yam en soit venu à désigner l'Est comme le dit Sirat) : la "bénédiction" se bornerait à "annoncer" l'occupation de la région par Naphtali. Cette explication, limitant à l'horizon géographique de la tribu la portée de Dt 33/23 est peut-être préférable à l'interprétation du v. comme un vœu pour que N. s'étende en direction de l'ouest et du Sud, ce qui est envisagé par Buis et Leclercq. Qu'elle s'étende en direction de la Méditerranée, à travers les terres cananéennes soit, mais l'expansion en longitude, vers le Sud, ne pourrait se faire qu'au détriment des autres tribus.

JOSEPH a) bén pōrāt yōsēp bēn pōrāt 'ālēy 'ayin
 Gn 49/22 b) bānōt sār'ādāh 'ālēy sūr

très difficile

bēn porat est intelligible, de sorte que le vers entier est énigmatique... "au-dessus d'une source b) les filles ont marché sur un mur" (~~se adit parait être une phrase~~ ^{une phrase} ~~forme archaïque de 3^e pers pl du parfait, Bauer leander cite d'autres exemples de cette forme p. 315-30~~). Il faut remarquer tout de suite que bēn vocalisé s'écrit et non suivi du maggeph n'est très probablement pas un état construit pour "fils de...". Si toutes les versions anciennes ont compris bēn fils, elles se gardent de faire de porat un complément de nom. LXX ἱὸς ἰουσήφους ἰωσήφ (un fils qui a grandi) Valg. filius iosephus. Ps. 70 bārē dōyōgē TF et TJ bārē dōrabitā fils qui (a) grandi. On a vu un participe présent de pārā cf. pōrēh en Dt. 29/17 portant du fruit. Mais pourquoi cette forme aberrante pōrāt qui a une finale féminine phénicienne et ou "cananéenne"? selon Bauer-Leander p. 511 § v c'est bien le participe fern. sg sous une forme dialectale, on dirait en hébreu classique porāh fern. de porēh (comme rō'ah voyante est le fern. de rō'eh), bien que pour le verbe pny, le y soit conservé au participe féminin poriyāh fertile (ex. gepen poriyā, vigne féconde d'Is. 32/14, mais il faut noter que pōrē ne désigne pas seulement le fruit c'est l'excroissance fruits et feuilles, voir H. L. Ginsberg dans Hebrew and Semitic Studies... G. R. Driver, Oxford, 1963, p. 72-76 poriyā ou éventuellement porat serait une plante luxuriante plutôt qu'une plante féconde). Compte tenu de ces remarques, il faudrait traduire un fils, une plante féconde (=et) josph... auprès d'une source, plutôt que fils d'une plante féconde, ce qui est la solution courante ("un jeune arbre fruitier"). La comparaison végétale est bien complétée par 'alēy 'ayin cf. Ps 1/3 wshayyā hō'ēs šatīl 'al palgēy mayim et l'allégorie de l'aigle et du cygne en Ez. 17/5, 8 le cygne du cygne est planté 'el mayim rabbim). Si on admet que porat est une apposition et non une détermination adjectivale au "fils", qui est Joseph, la bénédiction est plus claire : on ne célèbre pas la fécondité de la souche d'où Joseph est issu (celle de Jacob), mais la fécondité de Joseph lui-même. Il est possible que la forme féminine porat ait été retenue pour faire jeu de mot avec 'epra'iti : Ephraïmite, comme c'a suggéré Wellhausen. La teneur même de l'hémistiche est en accord avec l'étymologie du nom yōsēp "il ajoute" ou accroît (cf. Gen 30/24). + cf. Gen 41/52 ki hēprānī 'elohīm

La répétition de bēn porat est voulue ce n'est pas une orthographe comme la pensent quelques modernes (en dernier lieu BJ). L'Egra cite d'autres exemples de ce procédé p. 92/10. Goh 1/1

anastrophe

malgré l'usage
 d'abord on ne comprend pas bēn pour désigner la répétition d'une plante, et pour aquí est du contraire, on

La vocalisation massorétique et les anciennes versions éliminent "le fils d'une souche féconde" de Dhorme & Delile. Elle est en revanche compatible avec le jargon

Fuchtbau des allemands, le "rameau fertile" ou le plan fécond de BJ sont des habiletés acceptables.

de BR
et on se demande pourquoi dit-on "fils"

La traduction demeure conjecturale, car le mot pōrat est malgré tout incertain. Elle est cependant plus vraisemblable que d'autres propositions qu'il est impossible de passer toutes en revue. Laissons de côté l'exegèse de pōrat dans M. Ber R 38/18 rattachant ce mot à heper rompre (un fils qui a rompu avec ses frères, avec sa maîtresse) ou celle de Rashi : fils de "grâce", ~~improbable~~ injustifiable. Il faut aussi négliger l'interprétation de 'ayin par oeil qui est courante dans l'exegèse homilétique : Gen 43/22 est souvent citée dans le Talmud (Ber 20a, 55b, Sot 36b, BM 84a, BB 118b) pour dire que les descendants de Joseph sont invulnérables au mauvais oeil (supérieur à l'oeil) et dans Zeb 118 b pour suggérer que Joseph a dompté l'envie du regard. L'interprétation de 'ayin par oeil est cependant, je crois, derrière la version des LXX οἱὸς υἱὸς πατρὸς ζυγιστὸς "jaloux" vient peut-être de [Joseph] 'ayin. La forme des LXX conserve une ressemblance beaucoup moins éloignée pour Joseph que ne l'est le TM. De même le sam. et la vulg. ont compris "oeil".

Sam. 'alay hazū : "haut à voir" et latin de ce sens aspect.

C'est surtout à l'énigme de ben pōrat qui se sont attachés les modernes. Certains s'efforçant de voir une métaphore végétale succéder aux métaphores animales des autres benédiction ont vu en pōrat une variante dialectale de pārah, vache. Gunkel "ein junger Stier, repris récemment par V. Salo, Joseph Sohn der Färse, BZ, 12, 1968, 94-95 un refeton de vache à la source. E. Speiser y voit un nom apparenté à père, onagre un poulain sauvage. On ne quitte pas la difficulté de ben au lieu de bēn.

Tur Sinai (Halaṣon II, 210-214) est conscient de cette difficulté, et cherche à voir en pōrat un participe masculin d'un verbe pōt, déterminant bēn. Il propose "courant" d'après l'acc. parādu, une alternance d/t est tout à fait concevable, mais l'acc. parādu signifie disparaître, s'enfuir et non "courir pour aller se battre" comme le veut Tur Sinai. En outre pour quoi le gāmeš de pōrat et non le séri qui conviendrait à un participe ?

Voici une hypothèse qui mérite plus de considération. Elle a été proposée par Allegro (ZAW 64, 1952, 249-51) Il y aurait pōrat, l'Euphrate et bēn ne serait pas le fils. Mais un mot homonyme apparenté à l'acc. būn, d'où l'aram. būna tamarisque J.A. Emerton (Words and Meanings, Cambridge 1968, p. 31-33) ajoute que le nom de l'Euphrate, purattu en acc., est écrit Il y a Qumrān, bēn serait l'état construit d'un nom qu'Allegro a cru retrouver en Is. 44/4 wāsām hū bābēyn hāpūr ? Trois difficultés : le "tamarisque de l'Euphrate" est une solution qui on peut envisager à côté de celle que j'ai exposée dès l'abord.

L'hémistiche b) est encore plus mystérieux. bāmōt šā'ādāh 'aley sūr peut se traduire littéralement, mais on n'a pas fini de s'interroger au sujet de ses filles qui marchent le long du mur. Plusieurs s'abstiennent de traduire. Certains font de la métaphore végétale de l'hémistiche a) : les "filles" seraient les branches du bel arbre, comme passés grimpant sur un mur ou disparaissant un mur (BJ : dont les tiges franchissent le mur). Il y a là des difficultés : "filles" n'est jamais employé pour désigner les extrémités d'un arbre et šā'ad signifie seulement marcher, et non pas gravir (en arabe šā'ada a ce sens). Ceux qui lient Joseph pour un "fils de vache" s'attachent à expliquer sūr comme sūr "taureau", mais leurs corrections sont très audacieuses : Sellin lit gāmot šā'ādū 'aley sūr les cornes sont petites sur le taureau et Salo bāmūt šā'ādāh 'aley sūr créature de celle qui marche à côté du taureau. Coppens donne "mon fils" ('ali) est un taureau. Quant à Speiser ce sont les bāmōt šā'ādāh qui lui ont paru décisives pour expliquer pōrat comme une variante de père : Ehrlich signale que en arabe bāmāt šā'da est une désignation des amnes sauvages. "Joseph est une troupe d'onagres sur un escarpement".

Il semble impossible de comprendre le TM autrement que "les filles ont marché..." ou bien "auprès du mur" ou "sur le mur" (cf. Vulg. filiae discurrerunt super murum) mais comme la préposition 'al peut indiquer une direction, il ne faut pas non plus exclure que sūr

TOB
ba'al 'ayin
zyh'ayin
jaloux
zyh'ayin
enviable
calayw 'ayin

comme on dit en Qoh
10/11 ba'al ha-ta'aron
charmeur ou séducteur ?
au sens de prestama

Testa
G. est un tonello
TOB un jeune
taureau
s'insolence

J. Coppens SVT 6, 1957
p. 102 suggère bēyn
parat parmi des
genisses, parmi des
genisses, mon fils
(c'est pour 'aley)
une fontaine jaillie
au milieu des genisses
'ayin bāmōt
un poulain
onagre par
Orie 10/11

šā'ādāh n'est pas
une š. p. š. du parfait
(15ème de l'explication
en disant que les
filles vont par 1).
mais une š. p. p.
archaïque q. arabe
accablée à š. p. m.
à ar. f. m. Bauer
Lamder p. 3150
C'est pourquoi Prochaz
l'écrit bāmōt dans
un passage au lieu
de bāmōt
cité d'autres exemples

Velo Salo BZ/12,
1968, p. 94-5
lit B bāmāt
šā'eda 'aley
sūr : une créature
de celle qui marche

TOB aux jaluzes
le franchet le
mur
Toto: ha i pascoli
Saltello il figlio
del Toro

21c ou 710?
à consolider
avec cal
+ 78
en 2 R 22, 32
à l'ouvrage
contre vers

soit l'inf. construit d'un verbe signifiant "regarder": les jeunes filles ont marché pour (le) voir. C'est une suggestion du Midrash: Ber R 38/18 quand Joseph sortit pour régner sur les Égypte, des filles de roi le guettaient par la fenêtre, elles lui jetaient leurs bijoux pour attirer ses regards, mais Dieu dit à Joseph de ne pas lever les yeux sur elles (il est supérieur à l'œil concupiscent). Le midrash en question rapproche 52'adāh de 52'adōt d'Is 3/20 qui désigne des colliers en parlant des bijoux jetés par les "filles de roi". Mais loue-t-on 'al + inf. pour indiquer le but? marcher sur le mur est préférable. Les versions ont lu "mur" y compris le TO qui n'emploie pas le mot, mais exprime l'idée d'une curieuse manière: "Joseph, mon fils qui grandit, toi qui es béni comme une vigne plantée près d'une source d'eau de tes enfants sortaient deux tribus qui recevront une part et un territoire": allusion aux tribus d'Ephraïm et de Manassé, on sait que Manassé est divisé en 2 demi-tribus par le Jourdain, et selon Rashi, c'est le Jourdain qui constitue le "mur".

Mais la version des LXX donne autre chose. Elle garde une recension toute différente de 21b, et le samaritain la confirme en partie. Sam. a 211 + 2795 au lieu de bāmōt 52'adāh. Le targ. sam. comprend "mon fils, mon petit" (brē 10'isē) puis 52'adāh est monté sur un mur. LXX υἱός μου νεώττος est conforme à cette recension de l'hébreu. Mais au lieu de 'aley sūr ou 'alāh sūr, le grec a lu 'alay sūr ἡδὲ με ἀνέστρεψον reviens vers moi, ce qui semblerait indiquer la séparation d'Ephraïm! Serait-ce la leçon originale? Cette invitation à revenir n'est pas incompatible avec la 21a. Joseph est prospère, mais il est jaloux. Il serait concevable que la ^{tradition} ~~tradition~~ textuelle postérieure ait cherché à effacer une note aussi défavorable à Joseph, et on a abouti en changeant quelques lettres à ses "filles qui marchent sur le mur" (pour voir et la beauté de Joseph).

49/23 wayyāmarānukū wārōbbū b) wayyōlāmūhū ba'aley hiṣṣim

L'incertitude de 49/22 rejoint sur 23, de sorte qu'il faut envisager 2 traductions très différentes pour le TM et pour LXX. TM els l'ont rendu armer: els l'ont exaspéré... et ils l'ont pris à partie, les archers. Le suffixe étant ba'aley hiṣṣim (expression hapax qui rappelle le lit de Reshep phénicien b'el h's) le suff. -hu doit se rapporter à Joseph. S'est fait difficile wārōbbū dont la vocalisation est aberrante: peut être construction de wārābbū (parf.) et de wayyārōbbū (imperf.) d'un verbe "sonner" rbb. Les traductions sont très variables pour ce verbe. Ps. traduit wāzqū: ils se sont multipliés (wayyirbbū), de même Procksch. Les autres versions anciennes sont conformes à la leçon du pent. sam. qui a 107'71 wayyāribukū: et ils lui ont cherché querelle: LXX ἐχόβο διδουκευόμην, ἐχοιόπουν vulg. jurgati sunt, sam. tyg tiggzūhū "contesten", T.J. māṣū l'ēh querellen et p.e. TO nagmōh: ont lui vengeance de lui. La leçon sam. LXX est suivie par Heinisch et Speiser. Les autres interprètes suivent Ibn Ezra et pensent qu'on a là un verbe rbb signifiant "lancer des flèches", racine inconnue en d'autres langues sémitiques (faut-il tenir compte de l'arabe ribāba "flicher/pele-mèle pour l'air au sort", ribāba pourrait signifier "amas"?), mais on explique par elle le verbe rāb en 18/15 wayyōlāh hiṣṣayw... // ubāragim rāb... et le nom rāb en Job 16/13, apparemment rōbēh (+ pāṣāt) de Job 21/20. Le sens de "lancer" (des flèches) est donc admissible mais il subsiste un doute, car l'existence de ce verbe rbb n'est pas absolument certaine. Elle est trop incertaine pour expliquer grâce à wārōbbū le verbe qui le précède. Tur-Sinai suppose que mur signifie lancer des flèches, mais ses arguments sont faibles (péteb mōrē de Dt 32/24 ??). L'hébreu b est clair en hébreu. Il faut signaler une ancienne interprétation de hiṣṣim dans le sam. et le TO: on a lu non pas hēs mais hāsē (TO ba'aley palgutā les possesseurs de la moitié ou les gens de la division?; L. sam. mshny plgym: ceux qui sont divisés en 2 parties Targ. sam. que Samaritain κτοχοι μερίδων: ceux qui tiennent deux parties Cette interprétation signifie quelque chose: le suffixe des verbes on a reconnu dans les gens qui "le débattent" les membres d'une tribu groupée divisée en deux, c'est à dire

les descendants de Joseph Ephraïm et Manassé, ou Manassé coupé en 2, de chaque côté du Jourdain. On s'est beaucoup interrogé sur l'identité des ba'aly h'issim on y a vu des ennemis de Joseph : les frères qui l'ont livré aux Madianites (Rashi, 1. E.), les magiciens d'Égypte (TJ), des ennemis d'Israël : les Amorrhéens (M. Luthar), ou des adversaires armés plus légèrement : les Madianites. On n'a pas envisagé que ces archers aient été les Ephraïmites eux-mêmes, et pourtant ψ 78/9 appelle les bney 'eprayim mošegij romey qāōt et ce même requiescitur contre "Israël" (du N.) qā compare au v. 57 à un qēōt ramyyāh. On voit donc quelques traces d'une interprétation anti-Ephraïmite du v. 23, et c'est encore plus net dans la version des LXX, compte tenu de ce qu'on a dit à propos de v. 22. Il se termine par ηρος με ἀνδ'στροπον et 23 a déclare εἰς ὅν διαβουλεόμενοι ἐχοιδοῦν on peut comprendre ὅν comme se rapportant à με vers moi qu'ils outragèrent en complotant à qui rejoind les accusations de trahison portées contre Israël par le ψ 78 (10, 17, 32, 36, 40-41 on trouve aussi à 78/40 yamruhu bammidbar : ils l'ont chagriné au désert). Cette possible anti-Ephraïmite est et est absente du TM, mais on peut se demander si ce n'est pas à dessein, autrement dit si la satire anti-Ephraïmite dont la reconnaissance des LXX présente des traces indiscutables n'est pas l'original. ²² Joseph est 'jeune l'ancien, 'jeune l'ancien, 'jeune l'ancien

aux pâturages il franchit le mur

- TOB 23 Ils l'ont provoqué, ils l'ont querellé
les archers lui firent la guerre
24 mais son arc demeura fermé
alors qu'il jouait des bras et des mains
25 Par la force de l'indomptable de Jacob
par le nom du Barban La Pierre d'Isaël,
par El ton père, qu'il te vienne en aide,
par le Dieu Purifiant, qu'il te b-enisse
les benedictions des cieux d'en haut
les benedictions de l'abîme étendu sous terre
les benedictions des mamelles et du sein
26 tes les benedictions de ton père l'ont emporté
sur les benedictions des montagues antiques
sur les courtoisies des collines d'antan
|| Qu'elles viennent sur le ciel de Joseph
sur la chevelure du consacrament ses frères

JOSEPH. Gn 49/22-26

Les dits sur Joseph sont les plus obscurs de la collection. Nous avons eu le v. 22 qui présente 2 énigmes. a) l'humoristique a) le titre de bēn porat. J'envisagerais pour l'expliquer 2 hypothèses ou bien porat est un participe féminin, a) descendance archaïque - t, de pārah porter des rameaux et des fruits (et non pas uniquement des fruits), en apposition à bēn, qui n'est pas a) t'etab construit (bēn - !) d'ni "Joseph (est) un fils (qui est) une plante luxuriante, une plante luxuriante auprès d'une source", allusion à la fécondité de Joseph lui-même, comme père de tribus populaires, et non à la fécondité de la souche dont Joseph est issu (celle de Jacob). Ou bien la solution d'allegro et Emmenton expliquant porat par le nom de l'Euphrate et bēn par l'acc. binu "tamarisque": "un tamarisque de l'Euphrate". Le mystère de l'humoristique b) est plus épais. Le TM signifie "des jeunes filles ont marché sur/le long d'un mur". Meux vaut écarter l'interprétation courante qui donne à bāmōt une acception métaphorique de "poussoirs" ou "surgeons" d'un arbre qui grimperaient sur un mur ou le long au dessus d'un mur. Comme sūe "rampant" est un mot rare en hébreu (on ne le trouve qu'en Is 22/30), il faudrait aussi envisager pour expliquer ce mot l'inf. construit du verbe signifiant "regarder", qui est plus usuel, mais la construction 'al + inf. construit serait trop exceptionnelle pour qu'on l'assimile à 'lō + inf. construit en traduisant "pour regarder". On ne saurait imaginer à quoi 22b fait référence.

Le plus troublant est que les LXX, et en partie le Samaritain, supposent un texte hébreu fort différent qui serait bāmī sō'cāi 'alay sūr/sūb (mon fils cadet, viens à moi). En outre le Ḥawrōs de il a révélé probablement que Joseph était qualifié de ba'al 'ayin (pour 'alēy 'ayin): celui qui a des regards envieux. LXX conserve donc une recension qui est satirique envers Joseph. Les traducteurs alexandrins auraient-ils eu intérêt à transformer de la sorte le dit sur Joseph? Certes non. On discerné en revanche l'intérêt des traducteurs palestiniens à effacer la satire et à remplacer quelques titres, pour obtenir une phrase se rapportant peut-être aux succès de Joseph en Egypte comme le veut le Midrash BR 98/18 (cf. le roman alexandrin de Joseph et Aseneth 5/2 (Aseneth regarde Joseph de sa fenêtre)).

Le v. 23 nous met dans un pareil embarras wayyamarāukhū wārōbbū b) wayyissim mūhū ba'alēy hīssim. Le texte hébreu ne présente qu'une difficulté wārōbbū. Les verbes au wayyiqtol ont pour sujet ba'alēy hīssim les possesseurs d'arcs et-hū parait se rapporter à Joseph. La vocalisation de wārōbbū est aberrante: on croit que c'est une contamination de wārābbū, parfait, et de wayyārōbbū, imparfait d'un verbe sound rbb Hnēgra et plusieurs modernes pensent que ce verbe rbb signifie "tirer des flèches", verbe qu'on retrouverait en Ps 18/15 (wayyislah hīssāy w'ubāraqim rāb et peut-être en Jb 16/13 yasabbū 'alay rabbāy ses traits m'entoureront?, le verbe serait apparenté à rōbēh suivi de qāṣāt, "archer" (glose?) en Gn 21/20. Ce verbe rbb tirer ma malheureusement pas de parallèle hors de l'hébreu (en arabe ribāba "flèches divinatoires jeter pèle-mèle" se rattache p.e. à rbb "être nombreux"). Les versions anciennes n'ont pas cette interprétation la Ps. parait avoir le wayyirbū, mais les autres sont conformes à la leçon du Pent. Sam. wayyārībūhū "et ils lui ont cherché querelle", qui fournit un parallèle plus facile aux deux autres verbes šātam "haïr" et mēnēn "rendre amer, envier". Ces 2 verbes sont aussi sius que possible, et il n'y a pas lieu d'imaginer que mēnēn signifie tirer des flèches comme le propose Tur-Sinai, sans fournir d'étymologie, sinon le mystérieux qeṣeb mōrē de Dt 32/24; Tur-Sinai explique ici le clair par l'obscur (wārōbbū). Joseph est donc en but à l'hostilité de ba'alēy hīssim, dont l'identité demeure voilée.

Le syntagme b) est hapax, mais son sens ne fait pas de doute. Qui sont les archers qui affligent Joseph? Des ennemis étrangers? Les Syriens selon Martin Luther, ou des ennemis doliés d'un armement plus léger: on pense souvent de nos jours aux bedouins Amalécites Madianites, mais on ne connaît pas d'ennemis extérieurs d'Israël qui ait le titre d'archer comme une épithète de nature. Aussi les anciens pensaient-ils que les archers étaient des ennemis personnels de Joseph (les flèches de l'ennemi appartenant au répertoire des métaphores syriques): le TJ pense aux magiciens d'Egypte. Le Midrash (Ber R 98/19) jouant sur

Le passage de la phrase nom. du v. 22 est wayyiqtol est un peu surprenant voir cependant Gn 3, 1. Mais on se dit qu'il y a dans le passage!

rōbbū tenu pour un pft de 227. Je vois Bauer p. 438. C'est à 2 pour une forme dialectale et d'ailleurs l'ancien des flèches.

+ Rōbū et l. E. pensent aux frères de Joseph qui l'ont livré aux Madianites

le mot *hissim* dit que ce sont les *ba'aley mah'sato* les gens de son parti, ou de son camp qui l'ont accablé de paroles mauvaises semblables à des flèches - le *midrash* se fait l'écho d'une tradition plus ancienne que est celle du T.O. et des Samaritains : T.O. donne *ba'aley palgutā* les gens de la division, ou du parti - Targ. Sam. "ceux qui sont divisés en parties", le Samariticon des Hexaples *κατοχοι μερίδων* ceux qui tiennent des parties. Ces versions ont donc lu *hāsi* "moitié" au lieu de *hēs* "flèche". Interprétation qui n'est pas à son tour sans équivoque : s'agit-il de "séparatistes" (on pensera alors à la tribu d'Ephraïm responsable du schisme de 930) ou de gens divisés en 2 parties et on pensera à la tribu de Joseph divisée en 2 parties Ephraïm et Manassé. Même en gardant la lecture *hissim* (comme LXX, Vulg., Pes.) *ba'aley hissim* fait penser à Ephraïm : au *ψ 78/9* les Ephraïmites sont appelés *mōšāpēy roney qēet* "armés d'arc et tireurs d'arc". Et on dit à ce même prêtre, chargé d'invoquer contre l'Israël du Nord, que les Israélites ont chagriné Dieu au désert en employant le même verbe que Gn 49/23 à *yamruhū barmidbar* (v. 40); enfin *ψ 78/57* compare les Israélites à un arc trompeur *qēet romiyah* ? N'y aurait-il pas en Gn 49/22-23 des traces d'une hostilité à l'égard d'Ephraïm, analogue à celle qui exprime le *ψ 78*, pleine typiquement sudiste, davidique et sionienne fêlée comme une algarade aux gens du Nord.

Le ripostatoire contre Ephraïm n'est net que dans la ^{Dieu} *recension* des LXX : on peut même supposer que celui que les Israélites "archers" affligent est ~~Joseph~~ et non Joseph, on voit en effet dans le grec après *πρός με ἀνάστρεψον* de 22, *εἰς ὃν διαβουλεύομενοι ἐχοιδόρου*, le relatif *ὃν* pourrait avoir pour antécédent *με* : vers ^{celui} ~~celui~~ qui outragerent en complotant le texte hébreu abolit cette pointe satirique, mais, à nouveau, il est possible que le texte des LXX soit ici le plus ancien. Dans l'hébreu que nous avons, les "archers" ne sont plus qu'un ennemi indéterminé, affligant ou menaçant Joseph =

le v. 24 impose également deux lectures a) *wattēšēb ba'eytām qatō wayyapqzū zātō'ey yaḏayw* - *tēšēb* est l'imperf. fern. de *yāšēb*, qui ~~est la Vulg.~~ traduit exactement *seoir*... ~~les versions assam. ont lu une forme de šāb "seoir"~~ la Vulg. le traduit exactement *seoir*... arcus, de même le Samariticon *διέμεινεν.. τόξον αὐτοῦ*. La Pes. et les Targ. ont lu *wattāšab* "est revenu", également dans une paraphrase homéotérique prenant *qēet* au sens métaphorique "membre ouïe" qui s'est débrouillé avec référence à la continence de Joseph (Sota 36b, Y Hor II, 5, 9b, Ber R 98/20 *ḥakakā*). Quand *yašab* "s'installer" a pour sujet un inanimé, il signifie "rester" (l'arche en 1S 5/7, les sièges en *ψ 12/5*). Il s'agit évidemment dans l'hébreu de l'arc de Joseph. *ba'eytām* est plus délicat ; le nom. d'étymologie ~~incertaine~~ certaine s'applique à un cours d'eau permanent (cf. arabe *wāṭin* qui coule constamment) et parfois employé dans des contextes non aquatiques, on le trouve rapproché de *Vyōb* en Nb 24/21 (nads de Balaam sur les Qénites) *'eytām mōšābēka' wāšīm baššēla'* : *anwidena* est stable, permanente ; c'est pourquoi l. E. pense qu'en Gn 49/24 a *ba'eytām* est une indication de lieu : sur un sol ferme (aussi Delitzsch). Mais *'eytām* apparaît aussi, en Jer 5/15 comme qualificatif du nom *gōy* (l'ennemi du Nord) : comme le parallèle est *me'olam*, *'eytām* doit vouloir dire "durable", mais le contexte permet de comprendre "fort". Dans notre verset, *'eytām* est rendu par "fort" dans la Vulg. (un fort), par force dans les autres versions anciennes, d'où certaines traductions modernes : fort ou force. Prockoch, Gunkel, BC, BJ semblent tenir *'eytām* pour un synonyme de *'abir* en Bd et pensent que le Fort est Dieu, le b- étant indiquant le complément d'agent. D'autres considèrent que b- est un beth essentiel : *Priver*, Skemmer B.R., Dhorme, Kittel, Zobel : "son arc est demeuré ferme", ce qui est une traduction approximative, mais acceptable, puisque *'eytām* semble indiquer la continuité. ³ ~~l'hébreu présente ainsi~~ l'arc de Joseph en opposition aux "flèches" de ses adversaires, et il y a certainement liaison de 23a-24 par ces termes de flèches et d'arc. *qatō* peut être une métaphore pour la puissance. Job 29/10 l'emploie comme parallèle de *kābōd* (d'où le com. de Rashi : son pouvoir a été fermement établi), mais les "flèches" de 23 obligent à prendre *qēet* au sens propre.

49/24 a & dans les LXX donne un tout autre sens *καὶ σὺν ἐπὶ τῷ μετὰ κράτους τὰ τόξα αὐτῶν* : *wattēšāber.. qatām*, l'arc buché est un cliché de la lyrique. Il s'agit alors de l'arc des *ba'aley hissim* qui ont chagriné celui dont on parle. C'est la lecture des LXX que

non c'est
Joseph
compares
Ben de
en Dt 33
22
cel
l'adversaire

T.O.B. : mais son arc
demeura ferme
alors qu'il se
des bras et des mains
Targ. : Remase valde
fer et am il se arco
fueron ninf forpati
le seu braccia
que mani

La solution de Steiner
est à la fois personnelle
mais sans appui. Il
traduit "l'arc de
chaque (agent) est
resté rigide". *'eytām*
ne peut qu'avoir
ce sens d'immobilité

retiennent Procksch, Gunkel, Heinisch, de Vaur⁸³. Nous n'avons pas à choisir, mais il faut expliquer les 2 versions. L'hébreu sous-jacent au grec pourrait se comprendre "l'arc (des archers) a été continuellement brisé", pour tenir compte de ba'eptan.

LXX et TM continuent de diverger pour 24 ap. L'hébreu est plus difficile que le grec wayyāpōggū zōrō'e'y yādā'yw. Le sujet zōrō'e'y yādā'yw n'est pas inexpliquable. Il ne faut pas traduire "les bras de ses mains" (von Rad) mais ses bras(et) ses mains. zōrō'e'y na d'autre complément que le suffixe de 3^{sg} accolé à yādā'yw. C'est une tournure analogue à celle de ψ 78/3 nošāgey romey qešet et Jer 46/3 lūdīm toš'e'y dorke'y qāšēt: les Lydiens qui saisissement et tendent l'arc: 2 états construits avec un seul complément; ici le complément est un suffixe pronominal. Le verbe est hapax. Les versions anciennes paraissent l'avoir compris à la manière des LXX, sauf TO⁸⁴ de l'or a été mis à ses bras, qui rattache le verbe au substantif pag et pense à Gn 41/42 (Pharaon donne à Joseph un collier d'or), de même kashi. 1. Ezra présume que pag signifie "fortifier". C'est l'étymologie qui a guidé les modernes: en hébreu la racine ne reparait qu'en 25 6/16 ou le part. pi'el māpaggez s'applique à David dansant māpaggez umakanker liessant et tournoyant: en arabe faggz et en syriaque pagiz signifient "agile, alerte". Ceux qui suivent le TM traduisent donc "ses mains ont été agiles (pour manier l'arc)" (Delilech, Driver, Skinner, Dhorme, Kittel, Zobel)⁸⁵; conforme: ment à son hypothèse sur a d, Speiser propose: ses bras ont tremblé (il a été incapable de tenir l'arc).

Voyons maintenant les LXX καὶ ἐξέκλυον τὰ νεῦρα βραχιόνων χειρῶν αὐτῶν les nerfs des bras de leurs mains ont faibli. C'est aussi la trad. de la Vulgate disoluta sunt vincula brachiorum et manuum illius (Vulg. estime que le possessif "leurs mains" ne se rapporte pas à la même personne que celui de son arc arcus eius). Il semble que St Jérôme se soit inspiré du grec pour traduire une phrase qui l'embarassait. La Peçitta et TO ont itbadan se disperser, tušam ont dû être tentés de lire une forme passive de pāgar, bien que ce verbe wašpāgar wašpāgar ne s'applique qu'à des humains. Mais on voit mal ce que le grec a pu lire. Peut-être était-ce le même verbe qu'en hébreu, qu'il aurait complété pagz à la manière de Speiser: s'agiter par un tremblement de fatigue, mais la présence de τὰ νεῦρα fait supposer qu'il avait sous les yeux un texte plus long. Le substrat hébraïque du grec qui imagine Gunkel wayyāpōggū gidēy zōrō'am fait appel à une forme et à un tour qui n'est pas attestés.

L'interprétation de ap dans le grec est en tout cas cohérente avec celle de a d, même s'il n'est pas possible de retrouver le substrat de la 2^e moitié de l'hémistiche: c'est la force de ceux qui s'empressent à Dieu qui est brisé. b d) intervient alors tout naturellement:

mīdēy 'abā ya'āqob par les mains du Fort de Jacob (61 à χῆρα θυράτου / d'κω6). 'abā ya'qob est un titre divin attesté 3 fois dans Isaïe (1/24, 43/26 et 60/16) et à ψ 132/2 et 5. Ces attestations suggèrent que ce titre de Dieu appartient à la typique de Jérusalem. Dans son célèbre mémoire Der Gott der Väter, 1963, A. Alt a émis l'hypothèse que c'est une désignation très ancienne du "dieu personnel" du patriarche Jacob, identifiée plus tard au dieu national d'Israël. Son grand argument est Gen 49/24. Il faudrait d'abord être sûr de l'origine préroyale de notre verset!

baβ miššām rō'e'h 'ēbēm yis'ra'ēl est la pire des difficultés rencontrées jusqu'ici⁸⁶ et là un pasteur (ou celui qui paît) la pierre (d') Israël. La lecture miššām est corroborée par LXX qui a un texte plus simple ἐκείθεν ὁ κτήσιος Ἰσραὴλ, Vulg. inde pastor (egregius est) lapis Israel. La Peçitta a men sēm rā'yā dākepā d'isra'ēl "par ? le nom...". La plupart des com. modernes acceptent la version du syriaque (Dhorme "grâce au nom du Pasteur qui est la pierre d'Israël"). Il faut donc tenir miššām pour le texte original et s'abstenir de corriger en miššōmer (du gardien..., Procksch), ou en miššūm "accusé de", mis hōme introduct. ici par Speiser. miššām ne peut signifier que "de là" et constitue très probablement une reprise de mīdēy 'abā ya'qob. Une expression de ce genre peut être suivie d'une phrase nominale ainsi en 1Ch 29/16 kol hē'hānōn (tout ce qu'on a amassé)... mišyādāhā hī', Eccl. 2/24: kī mišyād ha'elohim hī': car cela vient de la main de Dieu. Il faut traduire comme jeûne mais rest à savoir ce que cela veut dire.

Il n'y a pas lieu de faire à zōrō'e' de sens métaphorique de "force".

indiquent un mouvement d'ap, anam k 3, 5, 6?

C'est aussi ainsi que comprenait le T. sam. "ses bras se sont agités".

③ Toutefois on peut envisager que min de 24 b est repris par celui de 25 a des mains du Fort de Jacob, une des de bon pour comment les bénédictions.....

vō'e' est un état absolu construit avec vō'e' avec šlā, comme dans vō'e' yisra'ēl, mais le parallèle peut être pris comme verbe.

* On ne s'accorde jamais miššām dans la Bible.

les com. rabb. nous acheminent vers ce que je crois être la vérité: ~~qui ont interprété miššām par un sens cherché des explications compliquées~~

Rashi: de là - c'est à dire de sa position de vice-roi; Joseph est devenu le "pasteur". L'Ezra voit en miššām un parallèle à middey 'abir Ya'qob, avec raison, mais en donnant à min-sām le même sens causal qui à middey: c'est à cause du Fort de Jacob que les mœurs de Joseph ont été faites (24a) et que Joseph est devenu le Pasteur... Les quelques modernes qui ont bien lu miššām se sont égarés parce qu'ils ont voulu voir en 10'eh et 'eben Yisra'el des titres divins. On y est conduit, pour 10'eh, par Gn 48/15: bénédiction de Jacob sur Joseph et ses 2 fils: ha'elohim 'aber hithallakū 'abōtāy lōpānāyū 'abrahām wəyā'haq ha'elohim hārō'eh 'ōtī... où c'est Dieu qui est le pasteur de Jacob. Pour 'eben Yisra'el "pierre d'Israël" on suppose que c'est un titre analogue à celui de sūr "roc", fréquent dans les ^{poèmes} (sur Yisra'el en Ps. 80/23, 2 S 23/3 où c'est en parallèle à "dieu de Jacob". Il s'agirait de 2 titres de Dieu juxtaposés l'un à l'autre. Gunkel suppose que le titre divin archaïque pierre d'Israël n'était plus compris et qu'on lui a substitué comme glose le "Berg d'Israël". Mais 'eben Yisra'el est-il vraiment une qualification de la divinité? Il ne faut probablement pas comprendre "la pierre (qui est) Israël" comme dans certaines références midrashiques (Smot R 13/1, 41/8, Esther R 7/11), ni prendre pierre en son sens matériel comme le veut Skinner. Que voudrait ^{dire} "celui qui porte la pierre d'Israël", que ce soit la pierre de Bethel ou celle de Sichem Jo. 24/26, puisque 10'eh est ^{Gn 48/18} à l'état absolu? Il s'agit d'une expression symbolique et 'eben Yisra'el est sûrement en apposition à 10'eh. Est-ce deux titres de la divinité?

Obnubilis par l'idée que 10'eh 'eben Yisra'el ne peut se rapporter qu'à Dieu, les quelques exégètes qui ont voulu traduire correctement miššām ont été chercher des solutions fort contournées. Hemisch leurs bras ont été cassés par les mains du Fort de Jacob, depuis l'endroit où se trouve la pierre d'Israël (Dieu), c'est à dire depuis le ciel. H. Seebar (Der agvater Israel, 1966, p. 15) donne la même explication. Mais on a vu que miššām signifie "d'auprès de Dieu", donc Dieu ce qui vient d'auprès de Dieu ne peut être Dieu lui-même. Ce que justifie l'opinion des rabbins: 10'eh 'eben Yisra'el est un homme. Certes, les Rabbins n'ont été suivis que par S.R. Driver.

Est-ce Joseph? qui est ainsi désigné? Rien ne me paraît moins sûr. ~~étant donné qu'on est censé parler de Joseph~~. 10'eh n'est pas seulement un titre de Dieu, c'est aussi un titre du roi, comme on le voit si fréquemment dans les titulatures royales mésopotamiennes. Ph. de Robert dans son "Berg d'Israël" (1968), p. 55 sq. a noté avec beaucoup de finesse que dans la Bible l'épithète royale de berg ne paraît pas être du tout venant comme en Mésop. ou en Égypte c'est le titre de David et du roi tel qu'il doit être. Je pense que le 10'eh de 43/24 désigne sinon David lui-même, du moins un véritable davidide, donné par Dieu. Il y aurait ainsi dans cette parole sur Joseph que l'écriture présente comme une bénédiction, mais qui ne l'était peut-être pas à l'origine, une allusion à la royauté davidique. Rappelons-nous la finale du Ps 78, que nous avons eu l'occasion de citer: "il a élu David, l'a bû des parcs à moutons pour paître Jacob son peuple, il les paîtrait d'un cœur parfait" (v. 70-72).

Il est plus difficile d'expliquer dans la même ligne la pierre d'Israël. Elle a beaucoup embarrassé les interprètes anciens - le T.O. interprète par motarikon "les pères et les fils, la race d'Israël". T.J. a pensé aux pierres du pectoral portant gravés les noms des tribus. Les modernes qui en font une épithète divine en cherchant l'origine dans quelque litholâtrie primitive, dont les "bétulas" seraient une preuve: pour E. Meyer et Gunkel c'est un nom cultuel venant de Bethel, pour Zobel le seigneur (10'eh!) de la pierre d'Israël est le dieu de Bethel, une divinité locale qui aurait été identifiée au dieu libal de Jacob en même temps qu'Israël aurait été assimilé à Jacob. On ne peut malheureusement répondre à ces spéculations que par d'autres spéculations jusqu'à ce que 'eben Yisra'el est un hapax. Dahood (Is 'eben Yisra'el a Divine Title? Biblica 40, 1959, 1007-7) met le titre divin, mais en infligeant au verset d'innombrables corrections: il intervient "bras" et "pierre" en Ps 68/6: "son arc a été ébranlé (un verbe d'abb qui n'a jamais existé) par le Fort, ses pierres de fronde ('abney yadāyū) ont été dispersées, par les mains du Taureau ('abbir) de Jacob par le nom (Sim!) du bras d'Israël. Serait-il plus facile d'expliquer 3870^a Y. comme bēlāchīnī? Comme épithète royale, pierre d'Israël ne trouve pas de parallèle. On pensera cependant à la pierre du Ps. 118/22 ou plutôt à l'interprétation messianique de ce verset dans la tradition juive.

T.O.B. par la force de l'habitude, par le nom du Pasteur, la Pierre d'Israël. Texte: d'après Ya'qob, d'après le nom du Pasteur, Eben Yisra'el.

On pourrait penser aussi, éventuellement, à la pierre d'Isaïe 48/16, et peut-être faudrait-il revoir les visions du Proto-Zacharie où les pierres tiennent un si grand rôle comme symboles. Un article tchèque de Milan Balaban paru en 1966 dans la Křestonska Revue a fait le rapprochement entre Gen 49/24 et Ps 118/22 pour identifier à Joseph la pierre rejetée dont parle le Ps.

15) a) me'el'abikā waya'zōrēkā wō'et šādāy wībārēkā

β birkōt šāmayim me'al γ birkōt rōbēšē tāhōm rōbēšet tāhāt

δ) birkōt šādāyim wārā'hām

Le grec présente des variantes, mais elles ne sont plus significatives (Nous sommes maintenant dans une bénédiction assez proche de celle que nous lisons en Dt 33) au lieu de wō'et šādāy LXX a ο θεος ο εφιος dont il fait le sujet de γα'zōrēkā. a peut être le 'el šēllī ou le šādāy. Une autre version grecque des Hexaples ajoute ἰκανός "qui (me) suffit" montrant une lecture šādāy. Presque tous les exégètes adoptent 'el šādāy qui est une lectio facilior. Delitzsch a traduit "et avec šādāy", c'est déjà l'opinion d'Éléazar. Il est préférable de considérer 'et comme une particule éléctique introduisant un casus pendens, ainsi Hoffmeyer (The Particles in Classical Hebrew, OTSt 14, 1965, p. 58). La seconde variante est en α γ) au lieu de "bénédictions de l'abîme tapi en bas" LXX a εὐχόισιν ἡς ἐχούσης νάτρα, ce qui peut être intentionnel pour sibi ne pas employer le mot εὐχόισιν traduction régulière de tāhōm (le TO a pour tāhōm me'āšmāgē wārā' profondeurs de la terre). C'est en effet le seul passage où tāhōm est connu le plus fréquemment comme puissance bénéfique, avec Dt 33/15-β identique à Gen 49/25 α γ. Mais cette représentation n'a rien d'étonnant si l'on n'oublie pas que le tāhōm est la nappe des eaux souterraines dont les sources sont les exutoires. Cette représentation est illustrée par un passage de Daniel (ID, I, 43-46): Daniel appelle la malédiction sur le pays où son fils est mort, qu'il soit pendant 7 et 8 ans bl. bl. bl. rbb/bl. 5e. 4hmtm. bl/tbm. gl. bl.

Le raptage d'un motif ougaritique à 25 a n'autorise pas des tentatives en vue de tout expliquer par l'ougaritique et des corrections du texte hébreu d'après l'ougaritique ou l'hermistique. a été l'occasion de manifester quelques havers pan-ougaritiques. Tur-Sinai (Halašon II, p. 214) a été choqué par les "mamelles": il remplace par un mot inexistant šēdēm qui serait le correspondant de toug. šōdēm (qui est l'hébreu šōdēmah champ/vignoble) quant à rā'hām "matrice" il le remplace par yārahīm "les mois" d'après Dt 33/14. On substitue ainsi un parallélisme boiteux à celui du texte qui est excellent. B. Vawter (CBQ 17, 1955, 14) veut rapprocher rā'hām du nom divin r'hmy, qu'on trouve en SS 1 et 28 en couple avec celui d'Abt, et il remplace šādāyim par ce nom divin, après cette opération il est facile de dire que la bénédiction de Joseph était truffée de "carnalisme". Je ne sais pour quoi on a tant voulu "améliorer" 25 b. I. Sonne (JBL 65, 1946, 303-6) veut lire birkat šēmō wīyārahīm toujours d'après Dt 33/14. Pourtant le texte de ce v. est sûr, il est confirmé par toutes les versions. Il est inutile de les citer. Notons seulement que TJ transpose l'hermistique en birkāt yehūyān lādā d'ayānāqta minhen umō'ayyā dirbā'at bekon (où tu as appt), ce qui est le parallèle juif le plus proche à Luc 11/27.

Le v. 25 fournit un autre sujet de discussion: se rattache-t-il à ce qui précède ou à ce qui suit? En apparence me'el est en parallèle à midēy de 24 "par les mains des mains de Jacob/par le Dieu de ton père" mais cette liaison risque d'être artificielle. Zobel met une coupe forte entre v. 24 et 25, en lisant 'el à 25 au lieu de me'el (ainsi Vulp. Ps, T.O.) Le min initial de 25 pourrait en effet être une liaison introduite par l'auteur qui a réuni 2 v. hétérogènes sur Joseph, l'un 22-24 équivoque, l'autre 25-26 purement élogieux. Cette hypothèse est admissible, plus admissible que celle de Seebass qui met la rupture entre 24 a et b. Mais comment conclure la phrase commençant à 25 a Zobel: le Dieu de ton père qui il te benisse... des bénédictions, birkōt étant un accusatif d'objet interne, alors que l'a compris le grec. D'autres Mais Skinner remarque que birkōt de 24 α β γ et δ peut être le sujet de birkāt de 26 b. En la seule chose perceptible est l'apparence, qui est celle d'un enchaînement assez habile, trop habile peut-être pour que Gen 49/22-25 soit d'une seule venue.

Le sarr. a 'el šādāy de même le syriaque

TOB par El, ton père, qui le à vramen Puissant, qui le a benir
Testo Da El abikā che ti aiuto, il m'ha dato la benedice...

JOSEPH Gn 49/26

Nous constatons à nouveau, pour ce verset très difficile, une divergence entre TM et LXX. Aucune version ne rend exactement la TM. C'est peut-être une entreprise désespérée de le tenter de le traduire, mais même si le TM ne présente pas les *epithymia verba* du poète, même si la version grecque garde une ressemblance plus proche de l'"original", nous ne pouvons nous en dispenser. Le TM, tel qu'il est à un sens, et la recherche aléatoire de l'original, ne saurait faire négliger de comprendre le texte reçu *ʔen migra' yose' midēy pšutō* la lre verset biblique ne perd jamais son sens littéral.

a d] *birkōt ʔabikā gābarū ʔal birkōt hōray [ʔaggef]* β *ʔad ʔa'āwat gib'ot ʔolam*
birkōt fait anaphore, ou reprise, avec les 3 *birkōt* du v. 25 qui sont des compléments d'objet interne de *wibārākēkā*. Mais a 26 *birkōt* a une autre fonction : il est sujet du parfait *gābarū* et du futur *tihyēyn* de 26 b. Il n'est pas sûr que le verbe au parfait et le verbe au futur soient sur le même plan, *gābarū ʔal birkōt hōray* pourrait être une relative asynclétique les bénédictions de ton père qui ont été faites sur les bénédictions... seront sur la tête de Joseph.

Au lieu de *ʔabikā*, le sam. donne *ʔbyk w'mk*, de même les LXX qui construisent autrement l'ensemble 25 b *ΕΥΕΚΕΥ ΕΥΧΟΙΑΣ ΠΑΤΕΡΩΝ ΚΑΙ ΜΗΤΕΡΩΝ* (la préposition *ΕΥΕΚΕΥ* n'est pas en hébreu) 26 a d *ΕΥΧΟΙΑΣ ΠΑΤΕΡΩΝ ΙΣΤΟΥ ΚΑΙ ΜΗΤΕΡΩΝ ΣΟΥ* est la suite de 25 b et, après, c'est une nouvelle phrase qui commence : le génitif *ΕΥΧΟΙΑΣ* est dépendant de *ΕΥΕΚΕΥ* en 26 a comme en 25 b. Que signifie "bénédiction de ton père et de ta mère" ? Il est souvent question dans la Bible de bénédiction paternelle, il n'est jamais parlé de bénédiction maternelle. Il faut donc comprendre le grec et le samaritain "bénédiction reçue par ton père et ta mère" et non "bénédiction donnée par...". *brākā* peut être suivi d'un compl. "objectif" comme en Gn 28/14 Que Dieu accorde à Jacob la *birkat ʔabraham* et en Gn 27/35 *birkatēka* signifie la bénédiction qui t'était destinée. Si le déterminant du grec apparaît comme objectif, celui de l'hébreu, *ʔabikā* est équivoque. Peut-être a-t-on supprimé *wə'vin moka* pour préciser qu'il s'agit de la "bénédiction donnée par ton père, Jacob".

gābarū en hébreu a pour sujet *birkōt*. Le verbe *gābar* que j'ai traduit de façon vague par "être puissant" peut avoir pour sujet un abstrait (*hēsēd* à φ 103/11 et 117/2) En grec on a le sg. *ὑπερίχουεν* qui doit avoir pour sujet "Dieu" du v. 25, "il a été très puissant ἐπ' εὐχόιας" pour les bénédictions... C'est donc une tout autre construction. Le verbe *gābar* est intransitif on le rencontre construit 4 fois avec la préposition *ʔal*. 25 11/23 dans le rapport de Joab sur le siège de Rabbat d'Ammon : *ha'amāšim (= les Ammonites) gābarū ʔalēynū wayyēš'ū ʔelēynū...* ont fait contre nous une démonstration de force. Gn 7/24 *gābarū hammayim ʔal ha'ares 150 jours* : les eaux ont dominé sur la terre. φ 103/11 *gābar hasdō ʔal ha'ares yare' a'ayw* et φ 117/12 *ki gābar ʔalēynū hasdō*. On peut comprendre "la fidélité (de Dieu) a été puissante en faveur de ceux qui le craignent ~~et~~ en notre faveur". La préposition *ʔal* a donc des sens variables, même dans la locution *gābar ʔal*, ce qui laisse la porte ouverte pour 2 interprétations de *birkōt ʔabikā gābarū ʔal birkōt* ou bien "les bénédictions de ton père sont puissantes par dessus les bénédictions...", nuance ^{comparative} *superlatif* de *ʔal*, "prévaloir sur" qui est préférée par tous les modernes, ou bien "les bénédictions de ton père sont puissantes au dessus des bénédictions", c'est à dire viennent s'ajouter à elles. C'est la solution de l'exégèse finie : les Targ. traduisent *gābarū* par "s'ajoutent", c'est aussi celle de la Vulg. qui renverse seulement les termes *benedictiones patris tui confatatae sunt benedictionibus...*

Il me paraît intéressant de relever une connotation de la locution *gābar ʔal* perceptible dans les endroits cités de Gen. et des Ps. c'est "dominer de manière durable". En φ 117/12 le parallèle est *wə'imēt l. ʔolam*, et en φ 103/11 *kigābōh s'amayim ʔal ha'ares* qui doit vouloir dire "aussi longtemps que les cieux sont au dessus de la terre". Cette connotation supplémentaire de durée rend peut-être compte de aβ, que nous voyons tout de suite, *ʔad ʔa'āwat gib'ot ʔolam*.

les gib'ot 'olam se paraissent en Dt 33/15 (11 hararey qidém) et Hab 3/6 (11 hararey 'ad). Hab. 3/6 évoque ces collines d'antan à propos de la théophanie qui les fera bondir, image hardie car ces montagnes et ces collines sont le symbole même de l'immortalité et de l'éternité, de la durée au moins. gib'ot 'olam détermine ta'awat, "désir" ta'awat est le plus souvent déterminé par un génitif objectif (type ta'awat libbo des 21/3), mais parfois par un génitif subjectif. Prov. 19/22 ta'awat 'adam hasdo : ce qu'on désire de quelqu'un c'est qu'il soit fertile. Dans un sens comme dans l'autre, c'est difficile de comprendre la fonction de ta'awah et de ~~has~~ gib'ot 'olam : que peuvent désirer les collines éternelles ou que peut-on désirer d'elles ? Les versions ne nous aident pas à le comprendre. LXX a εὐχοίαι (comme si c'était birkot) θινῶν ἀειδαῶν (plages éternelles. B's traduit parfois gib'at). Vulg. donc veniet desiderium collium aeternorum est inspiré par une interprétation eschatologique, peut être aussi la Pêb. Jusqu'à l'espérance des collines éternelles. Peut être ont-ils anthropomorphisé les collines éternelles à l'instar du Midrash (Ber R 38/20) pour qui les gib'ot 'olam sont les Patriarches, qui ont désiré qq chose. TF dit que les collines sont les Patriarches et TO suppose que les collines sont de grands personnages. J'envisage une autre solution que celle du génitif objectif ou subjectif. Une ta'awah est non seulement un désir, c'est aussi quelque chose de désirable cf. ta'awah en Gn 3/6 ; gib'ot pourrait être alors un "génitif de genre" une chose désirable consistant en collines éternelles (type père 'adam un onagre d'homme"). On traduira ta'awat g. : la beauté des collines éternelles

Pour 'ad le sens de jusqu'à, local ou temporel, ne convient pas (pris au sens temporel, il conduit à l'interprétation eschat. de Vulg.) ; les Tg se sont dispensés de le rendre dans leurs laborieuses paraphrases. Pour garder le sens local de "jusqu'à", Rashi donne à ta'awah un sens qui serait tout à fait exceptionnel. Il paraphrase "ad sop gabuléy gib'ot 'olam et l'explique par le verbe נקטן pîl de Nb 34/7, 8 à lacer une ligne de délimitation. Il faut donc envisager pour 'ad un autre sens. Or cette préposition a quelque fois, rarement, le sens d'autre longtemps que.. ainsi 2 R 3/22 réponse de jihu à joram māh sāloim 'ad zənūmēy 'izabēl 'im mākā ("peut on parler de paix tant que dureront les prostitutions de ta mère"). Le 1/2 hémistiche signifierait alors "tant que dure la beauté des collines éternelles". Mais on hésitera à le rattacher à a d dont le verbe est au parfait, ou à l'hémistiche b. Il me paraît certain que le v. signifie de toute manière que les bénédictions des uns et de josph sont durables.

Reste la pte des difficultés de l'hémistiche a. Les bénédictions de ton père ont puvalu sur ois ont été puissantes au dessus des bénédictions.. horay. Ce mot est une énigme. Il s'agit du participe masculin pluriel (+ suff. de 1ère pers. sg) d'un verbe qui ne s'applique qu'à une femme, hārāh, "concevoir, être enceinte", on attendrait le fem. hōrōtay. La tradition juive est cependant unanime à l'expliquer ainsi : le Midrash R. 38/20 glose en aram. mallaṣparay eunqui m'ont instruit (catemboin avec hōrāh enseigner) u mē baramay (concevoir). T.O. : les bénédictions de ton père s'ajouteront aux bénédictions dont mes pères m'ont béni et TF précise "Abraham, Isaac et Jacob". Seul TF paraît tourmenté par hōrāy et il développe : les bénédictions de mes pères.. et des mères Sara, Ribga, Rachel et Léa. De même les com. rabb. entendent les bénédictions de ton père se sont associées à celle de mes géniteurs (la version anglaise : ont surpasse celle de mes géniteurs. Il est difficile de justifier horay en disant avec Delitzsch que l'arabe ummāni (les 2 mères, diwandva) signifie les parents, non seulement parce que l'hébreu emploie surtout 'abot (la poësie est capable de ces tours !), mais surtout par ce que "mes 2 mères" se dirait hōrōtay. Je ne vois cependant pas d'autre solution à l'énigme

un traducteur récent ou actuel ne suit le TH. On suit plus ou moins le texte des LXX qui offre une solution plus comode au moins pour la dernière croix, hōrāy. On lit εὐχοίαις ὁρῶντων μοι πῶν pour les bénédictions des montagnes stables. Il a ~~transmis~~ du lrs '77 et en fait le pluriel de har "montagne". En Dt 33/15 on trouve dans le Pent. sam. hry la ois l'hébreu a hararey, qui est la forme constante du pluriel de har. Dès lors 'ad n'est plus la préposition

En cont. 3/4
hōrāy // et = 'immi

sauf
Bible du rabbinat
(Rashi) : les vœux (?)
de ton père surpas-
sent ceux de mes
ancêtres atteignent
la limite des
montagnes éternelles

+ Le Tg. sam. a lu également les montagnes mais ensuite il a du compendre "Ed Carmoin"

TOB les benedictions de ton pere ont emporte sur les benedictions des montagnes antiques
 174a Benediction di lio padu (e di lio machu) superior alle benedizioni dei Progenitori de
 TOB sur les couronnes des montans collines d'autant
 Tota: delle abitazioni dei colli "olam"

mais un subst. synonyme de "olam", et c'est la même expression qu'en Hab 3/6⁺. D'où la traduction "les benedictions de ton pere ont surpassé les benedictions des collines éternelles" l'arab. (Dhorme = Skenne, Hermisch, Kittel, Zobel). Commentaire de Reum: "la benediction morale du patriarche vaut encore mieux que la benediction matérielle de la nature". Mais à ce moment, si "ad est repris comme déterminant de hary "montagnes", ta'avat reste en l'air. Certains le rendent quand même, d'après l'acceptation ordinaire "desir", d'où des liad. aux allures de poésie pure: De Vaux "benedictions des montagnes antiques, abriana des collines éternelles", Dhorme "le vœu des collines d'autant" i.e. Von Rad. - Comme ce pathos paraît peu satisfaisant, on est tenté de lire autre chose que ta'avat, que le grec n'avait point lu. Olshausen suivi par Gunkel corrige ta'avat en tabu'ot "productions" (mot de Dt 33/14) - D'autres sont plus radicaux et recomposent tout l'hémistiche de manière à éliminer ce difficile verbe gābūr. Gunkel: birkot 'ab 'ak geben wa'ul! Benediction du pere, ah oui mais (!) de l'homme et de l'enfant, Prochach birkot 'abib wac'ol (le mot gib'ol est un hapax, Ex 3/13!): "benediction de l'épi et de la fleur?" (suivi par de Vaux et Speiser).

De quelque côté qu'on se tourne il y a difficulté si on suit les LXX pour hary 'ad "montagnes éternelles", ta'avat est inexplicable. Si on tient pour bon le 'ad ta'avat du TM que faire de hōray? Ya-t-il euphographie: un 'ad serait-il tombé? Peut-on imaginer un texte signifiant "les benedictions de ton pere ont été plus puissantes que les benedictions des montagnes éternelles, tant que durera la beauté des collines antiques"? Je n'en suis pas sûr. Il y a 2 se. La seule chose certaine est qu'il y a 2 versions, l'hébraïque qui a une certaine logique la benediction de jacob dure autant que les collines éternelles et est supérieure à celle des gemiteurs (!) de jacob et la grecque, qui a une tout autre construction revenant à dire que Dieu suspende les benedictions du ciel pour benedictions à cause de la benediction du pere et de la mē de jacob et qu'il agit puissamment pour béni les montagnes éternelles. Les 2 versions n'ont qu'un point commun pour les v. 25-26: c'est l'attitude entièrement favorable à la tribu. Mieux vaut constater les divergences irréductibles des 2 versions et les difficultés propres à chacune que de les combiner, que d'emprunter tantôt à l'une tantôt à l'autre pour reconstituer arbitrairement un texte.

26b l'hy'e'm l'oro's yōsēp ulagodgōd nāzīr 'ē'hāyū

que les benedictions soient sur la tête de josph, sur le crâne du nazir de ses freres. + Le texte est sûr, seul est discuté le sens du mot nāzīr. Le Tg. Sam. et la Ps. semblent avoir lu nēzer couronne (klila): le Sam. donne "sur le sommet de la couronne" et Ps. sur la tête de la couronne, prenant donc nēzer au sens métaphorique - les Tg palestiniens entendent "prince et chef". TO "l'homme mis à part" (gabra parō'a). Vulg. emploie Nagaraci inter fractus tuos, il comprend donc nāzīr au sens technique. La version des LXX est la même pour 26bβ: ἐπὶ κορυφῆς ὧν ἡγήσατο ἀδελφοὶν. "des freres qui il a conduits" (pour faire participer tout Israël à la benediction de josph). La tradition rabbinique, comme jérôme, semble prendre nāzīr au sens technique: selon Sabbath 133a, Midr. Mišle Buber 23b, Ber R 38/20 Joseph se serait abstenu de vin depuis son exil en Egypte. Les modernes ont les mêmes hésitations "prince", d'après Sam. 4/7, et dont le sens propre est incertain, on préfère généralement "celui" ou "mis à part" "consacré", un nāzīr étant probablement quelqu'un désigné, de mis à part. La dernière monographie que je connaisse sur l'institution du nazir est celle de Z. Weissman dans Tarbiz 36, 1966-67, 207-220, distingue 2 types de nazir le temporaire (celui dont parle la loi de Nb 6) et le permanent dont Samson et Samuel sont les types. Le nazir permanent l'est apparemment en vertu d'un vœu de la mère longtemps stérile. Notre verset conserverait-il le souvenir d'une tradition sur une consécration analogue de Joseph. Il ne faut pas oublier que selon Gn 30/22-24 Joseph est le premier né de Rachel qui était restée longtemps sans enfants. Si on qu'il ne soit pas question d'un vœu de Rachel, on peut admettre l'existence d'une tradition sur un vœu de Rachel permettant avant la naissance de son fils ou une amplification du poète inspiré par la longue stérilité de Rachel. Zobel a le mérite de passer au second plan la présence du terme nāzīr dans les 2 vers sur Joseph (on le retrouve en Dt 33/16) il en conclut qu'il implique une consécration particulière de la tribu de Joseph au service du Dieu

Le 11^o rō's godgod est plus fréquent à Orig. que dans la Bible. Ce serait une pauvre raison pour dire que la benediction sur Joseph est d'origine Nادية parce qu'elle compte à côté canonien Rm supposé que les Israélites du N. aient été plus proches de "Canaan" que ceux de Jérusalem! La clitic se paraît aux 7/17 et 68/22 ou la dernière est incontestablement sionisme et jérusalem! Si l'expression est d'origine cananéenne ce sont les poètes de la capitale de David qui l'ont acclimaté dans la poésie hébraïque. Et c'est une allusion comme à dit Coppeno (SVT, 4, p. 113) à l'élévation de Joseph à la cour du Pharaon. Je ne pense pas que l'hébreu des sages

Joseph en Egypte ait
un rapport quelconque
avec cette benédiction
un maïa n'est pas
un "fruit".

national, mais peut être dans une sphère trop "élégante" que se situe cette consécration
(il parle de(s) tribu(s) de Joseph comme gardienne(s) des traditions du Sinaï). Or un
magir permanent est un sauveur militaire (Samson, pour Samuel on a vu qu'il y a eu
probablement transfert sur lui de traits appartenant à Saül, que la légende des enfances
Samuel tend à montrer en ce personnage le véritable sauveur d'Israël). La vocation militaire
des tribus de Joseph explique la réadaptation des paroles du premier dit (22-24) de manière
à montrer en Joseph un guerrier valeureux, combattant avec l'aide du dieu d'Israël (alors
que la réimpression conservée par les LXX montre une salie, sans doute antérieure, de Joseph). La
cette vocation militaire reconnue à Joseph doit s'expliquer par le souvenir d'une tradition
vivace que la "judaisation" d'Israël à partir de David n'a pu faire oublier: Joseph est le
détenteur de l'aron, palladium militaire des tribus. La benédiction de 25-26, si bien
enchâssée qu'elle soit à 22-24 est sans équivoque, c'est bien une benédiction. Elle concerne
une tradition sur cette préminence de Joseph en matière de combattant du Dieu
national. Cette benédiction, il faut l'ajouter, n'est pas ne porte pas sur la terre et les
produits du sol, les cieux et l'abîme du v. 25 ^{+ sont d'ailleurs p.e. que} sont par là des sources de fertilité, ^{que}
des entités cosmiques ~~qui~~ ^{qui} ~~donnent~~ ^{donnent} (beïkot d'amayim pouvant aussi être un genitif
d'attribut éternelles, les benédiction de g. données à Joseph sont éternelles comme le ciel
et l'abîme, ~~elles consistent~~ les benédiction, selon 25b, portent sur les mamelles
et la malice, c'est à dire qu'on souhaite à Joseph la fécondité (en hommes!). Cette idée
que les tribus de Joseph sont particulièrement vouées à la défense ^{des par les armes} de l'honneur collectif pour
les autres est l'origine lointaine ou la justification du motif postérieur du Messie éphraïmite
qui doit combattre et mourir (Sukka 52a).

DEUTERONOME 33/13-17

Elle a beaucoup de termes communs avec Gen 49/22-26 (plus précisément 25-26) et
c'est presque le seul cas où l'on constate une terminologie directe de la benédiction de Jacob
dans la benédiction de Moïse. Mais il y a dans cette dernière des inflexions significatives
la benédiction de Moïse sur Joseph est sans aucune équivoque, aussi bien n'y a-t-il rien
que rappelle Gn 49/22-24. Et cette fois les benédiction concernent d'abord la fertilité du sol
(comme la benédiction d'Isaac sur Jacob en Gn 27/27-29 qui présente à peu près la même
plan que Dt 33/13-17: 1) force ~~militaire~~ prospérité agricole 2) vertu militaire et conquérante).

13a) al-yôsep amar maborekèt YHWH 'arso b) mumim eged s'amayim mit-tal β
amittahom robèrèt t'ahat

Ce qui est béni c'est donc d'abord la terre de Joseph. Le ciel et le t'ahom sont donc ici
la source des benédiction matérielles. maborekèt.. mit-tahom est beaucoup plus clair
que les beïkot t'ahom.. de Gn 49/25 a γ (qu'on pourrait comprendre benédiction aussi durable
que le t'ahom) - une seule difficulté, le mot mig'ed qui rythme tout ce poème sur Joseph
on ne le retrouve que dans Cant. 4/13, 16 et 7/14 où il qualifie 2 fois par. Les versions du
Cant. traduisent par "fruit", mais il peut s'agir d'une qualification d'excellence. Pour Dt 33,
les interprétations anciennes varient: fruits pour Vulg. Peš. Symm (ὄσπευ) et aussi
Vulg. LXX ὄσπευ est p.e. une faute pour ὄσπευ fruits de la saison, qui explique la
variante ὄπέωv montagnes, ou une tournure poétique pour ὄσπευv). Tag. Sam. et Aquila
(Τραχυπέδων) ont compris "les produits" et les targ. juifs ont compris d'après migdanot
de Gn 24/53 "choses précieuses". Rashi paraphrase "douceurs" et Ben Ezra "donc". L'étymologie
confirme les deux traductions: en syriaque migda = "fruit", en arabe il existe un nom mag'd
"gloire" et un verbe mag'ada ramasser et mag'g'ada faire un don généreux. Les traductions
modernes se recommandent de l'un ou de l'autre de ces correspondants. "gloire" explique
"le meilleur" de BT et Buis-leslay (Tournay "l'excellence") mais je préférerais mag'g'ada
donner abondamment, "fécondité" de Dhorme, ou si l'on préfère "don généreux". mit-tal
précise en quel consiste la libéralité venant du ciel, la rosée, c'est pourquoi Peš. et TO
intervertissent les termes et disent "rosée du ciel" et ajoutent "en haut" probablement
sous l'influence de Gn 49/25 a β. Les ms. hébreux ont du reste mal, et c'est fini par
beaucoup d'exemples contemporains Marki, Devir, König, & Carruto, Cron-Friedman, Kittel, Zell.

Cross-Friedman:
"abondance"

20
source

Cette lecture ne me semble pas opportune, la précision introduite par le mot tal indique que le ciel est source de fertilité (TJ ajoute "et la pluie") il s'agit d'une bénédiction tout à fait matérielle; quant à l'abîme il est donné ici comme puissance fécondante, alors que dans Gen 49/25 ce peut être simplement un élément du cosmos éternel.

v. 14 a) umim meged tabu'ot samès b) umim meged gereš yarahim

"par l'abondance des produits du soleil" est la traduction communément usée. tabu'ah signifie en effet production agricole, mais il est normalement déterminé par 'arab "terre". C'est pourquoi plusieurs versions anciennes tentent d'expliquer tabu'ot samès par bē' haššemes "le soleil n'est levé". Ainsi les LXX: καὶ ὅτι ὁ ἥλιος γηγενήτων γῆιου τροπῶν selon la saison des produits des mouvements du soleil - Ps. "atours ou revenus du soleil" est équivoque. Il s'agit d'une figure poétique, l'hypallage (produits du soleil sont les produits de la terre que le soleil fait pousser). Le parallélisme est assez recherché, puisque en b yarahim = les lunes ou plutôt les lunaisons correspond au soleil de a). Mais gereš correspondant de tabu'ot est un hapax qui a gêné tous les traducteurs. LXX le traduit sans doute par αἰμῆτες: ἀνὸ συνόδων μηνῶν (qui il bénisse) par les nouvelles lunes (a retiré de gereš le mot 10's début), ce qui est aussi l'exégèse des targoums au début de chaque mois. Vulg. escamote les difficultés puisqu'elle donne pour tout le v. de pomis fructuum solis ac lunae. La Pesh. donne: "par le fruit que fait pousser la lune", c'est aussi l'opinion de Rashi: il s'agit de lune et non de mois, il rappelle qu'il est des fruits que la lune fait mûrir, le concombre et le melon. Pourtant le pluriel invite à penser qu'il s'agit de lunaisons et non de la lune et à donner raison à l'Ég. (les bienfaits se renouvellent de mois en mois). Seul le targ. sam. traduit littéralement, "ce qui est charné" par les lunes (trdy yrhyh), il a dû lire comme l'hébreu sam. le participe pluriel gānē'ey au lieu de gānē'. gānē' est un verbe bien connu en hébreu "charmer, repousser", mais cette acception, qui ne convient guère ici, n'est point la seule possible si on recourt à la comparaison. Il existe en aram. un verbe gānē' qui signifie "évier" et non "charmer, repousser" il est usuel en syriaque, on le trouve en judéo-aram. de Palestine (ex. Y. Kilaim 3, 32a Horeb pour évier quelqu'un d'une tombe) et en aram. christo-palestinien évier (le fillet) en Jean 21/8. D'après ce sens, gereš yarahim (ou gānē'ey yarahim du sam.) n'est pas ce que les mois repoussent mais ce qu'ils font évier, c'est donc un exact parallèle à tabu'ot: lillu' "ce qui vient". Inutile de corriger en gānē' "tao" (= abondance) comme le propose Tur sinai (Halasón II, p. 114).

v. 15 a) umērō's harrey gēdēm b) umim meged gābu'ot olam

On est gêné par la présence de 10's dans cette série de megēd. C'est pourquoi LXX traduit megēd de b) par κορυφή comme le 10's de 15a. À l'inverse Cron et Freedman "corrigent" mērō's en mim megēd. Les autres versions sont littérales (Vulg. "de vertice antiquorum montium"); aucune ne suggère l'interprétation retenue par presque tous les modernes "par les primices". 10's tête signifie parfois le meilleur de, mais il est suivi d'un gen. partitif, ce qui n'est pas le cas ici. L'association du terme à harrey fait penser plutôt au "sommet" et invite à traduire min par "depuis", mais gābu'ot olam est un synonyme de harrey gēdēm, que fera alors de mim megēd si on continue à le traduire par "par l'abondance"? Est-ce que megēd devrait être ici en un autre sens gloire? C'est peu probable, il y a peut-être un parallélisme incomplet entre a et b: les faveurs matérielles jusqu'ici ramené à une source divine: rosée des cieux, eaux souterraines, soleil et lunes marquent les mois et les sont maintenant présentées comme émanant de l'univers entier par "les collines éternelles" et "la terre et sa plénitude" de 16 a d. gābu'ot olam et "la terre et sa plénitude" donnent à la bénédiction une dimension cosmique. Ici de dans, 15a) fait figure d'image indiquant d'où procède la bénédiction: du sommet des montagnes éternelles. C'est à dire du royaume divin: même représentation que celle de 487/1 "Si on fonde sur les montagnes saintes": nous n'avons plus à faire à des images physiques comme dans les v. précédents, mais à une expression religieuse - harrey gēdēm est ^{une} expression équivalente à harrey 'ad d'Hab 3/6 d'ya signalé. gēdēm signifiant "temps lointain dans le passé". Il signifie aussi l'Est (Ps. traduit noté v.: "depuis le sommet des montagnes de l'Orient") et on peut voir un jeu de mot dans l'emploi de notre locution en Nb 23/7 introduction au ^{sermon} oracle de Balaam mīm 'aram gānē'ni Balag mēlek mo'ab mēharēy gēdēm (Est/éternelles).

16a) umim megēd 'eris umēlō'āh b) urason dōkani sāmēh

a d) ne présente aucune difficulté. La terre et ce qui la remplit est une expression typique assez banale (P, Is. Jr. Ez.), umim megēd est évidemment sur le même plan que les précédents et détermine mēbouket 'arso du v. 13. Il est plus gênant de construire rason... les LXX la Vulg. la Pesh. coupent après mēlō'āh et font de rason... le sujet du syllogisme tabu'ot de 16 b. Ces versions traduisent par "venir". Il y a une difficulté, car rason est un nom masculin,

les saisons et

peut-être
ou comme comme
un déterminant
de mégid.

de sorte qu'il paraît préférable de voir en *soné* un déterminant de *mabouket*, comme
il était précédé de *min*. *Sōk ʔnē soné* - l'habitant du buisson : le mot *soné* ne se
trouve qu'en ^{Ex 3} 3/2-4 : le lieu de révélation de Dieu à Moïse selon la tradition E - ^{certains usages} les traditions
sont préoccupées d'éviter le verbe *ʔakan* qui paraît suggérer une résidence permanente de Dieu
(LXX τῷ ὀφθέντι ἐν τῷ βάλῳ, Vulg. qui apparuit in rubo, T.O. celui qui habite dans les
craux et s'est révélé à Moïse dans le buisson, TJ celui qui s'est révélé dans la gloire de sa
ʔkinta, à Moïse dans le buisson ; ^{19 sam. et} *ʔeb.* ¹⁹⁰² traduit littéralement qui a habité le buisson
et TF qui a fait habiter dans le buisson la gloire de sa *ʔkinta* : Nahmanide dit que Dieu a
habité longtemps dans le buisson du Sinaï, mais qu'il l'a quitté pour habiter l'orail"). la
phrase "habitant du buisson" ne peut s'expliquer que par le récit d'Exode 3. Je me demande
pourquoi on a voulu corriger en *sinay* (Wellhausen, *Proleg.* Steuernagel, L. Beck, voir Aus der
Jahrbuch, Tub. 1958, p. 240-2). C'est même la preuve d'un de ses traits caractéristiques que
de remplacer *soné* par *sinay*, ou de voir une variante insignifiante pour *sinay*. Je vois
dans ce détail la preuve du caractère dtr de la benediction. Pour le Dt. la montagne où Dieu
s'est révélé n'est pas le Sinaï, mais l'Horeb (Dt 1/2 etc.). Or dans la tradition E d'Ex 3 le
buisson appartient à l'Horeb - la l'hémistiche 16a) suppose l'adhésion du poète à une tradition
qu'on s'accorde à définir comme "nordiste" d'origine, même si à son époque la fusion entre
Horeb et Sinaï est effective, il reste fidèle à une formulation qui n'est point judéenne.

21/

Deuteronomie 33/16: ²¹ mimmigéd 'ères umalô'āh β] urāson sōkânē sōneh
 L'hémistiche α ne présente aucune difficulté. "par les dons généreux de la terre et de ce qui la remplit". 'ères umalô'āh est une expression lyrique bien connue (ψ, Is. jar, Eg) mimmigéd est évident sur le même plan que les mimmigéd précédents. Il est plus délicat de définir la fonction de αβ dans la phrase. Les LXX, la Vulg. et la Peō. coupent après malô'āh et font de rāson... le sujet du verbe de 16b, le mystérieux t'ābō'tāh, traduit par "venir". Mais comme rāson faveur est du masc., on hésitera à lui donner pour le sujet d'un verbe qui est sûrement à la 3^e fem. impf.. urāson est probablement une amplification de 'ères umalô'āh: générosité de la terre et de ce qui l'emplît et de la faveur de celui qui habite la buisson. Les dons généreux qui procèdent matériellement des éléments énumérés en 13-14 (ciel, marm d'eau souterraine, soleil et lunaire) sont comparés à partir de 15 à des entités cosmiques éternelles: les gib'ot 'olam et les 'ères umalô'āh, puis pour finir, qualifiés comme une faveur de Dieu, l'habitant du buisson.

L'habitant du buisson est une curieuse périphrase. Le mot sōneh ne se retrouve que dans le fameux récit de la vocation de Moïse Ex 3/2-4, c'est dans la buisson de l'Horeb que Dieu se révèle à Moïse. La présence d'un participe de sākam qui implique une résidence permanente a choqué les vieux interprètes (d'où LXX τῷ ὀφθέντι ἐν τῷ βάλῳ, Vulg qui apparaît in rubo, TO celui qui habite dans les cieux et qui s'est révélé à Moïse dans la buisson, TJ celui qui s'est révélé dans la gloire de sa škintā, à Moïse, dans la buisson. TF qui a fait habiter dans la buisson la gloire de sa škintā; le targ. sam. et la Peō. ont rendu le participe par le parfait "qui a (vaic) habité". Nahmani de commente: Dieu a longtemps habité le buisson du Sinaï, mais l'a quitté pour demeurer en Israël). Ces paraphrases sont des tentatives peu convaincantes en vue d'obtenir un détail spécifique rāson sōkânē sōneh est au moins le souvenir d'une croyance relative à la montagne où Dieu s'est révélé à Moïse: cette montagne, l'Horeb, était la résidence de Dieu. Cette croyance est assez bien circonscrite: c'est celle de la tradition Elohistes d'Ex 3 où apparaissent les noms Horeb et sōneh, c'est aussi celle du Deutéronome: Dieu se révèle à Moïse sur l'Horeb (1/2 etc...). Le Deuter. ne parle pas du Sinaï. Il est étrange que ^{des} ~~certains~~ exégètes aient voulu trouver en Dt 33/16a le nom du Sinaï et n'aient pas hésité à corriger sōneh en sinay (Wellhausen, Steuernagel, Baeck dans un art. de 1902 reproduit dans son recueil Aus drei Jahrtausenden, Tub. 1958, 240-2). Ce serait priver le poème d'un de ses traits caractéristiques que de remplacer sōneh par sinay, ou de traiter sōneh comme une variante insignifiante de sinay. Notre verset lui-même un élément de croyance commune au Dt et au cycle E. Quant à l'idée d'une résidence permanente de Dieu sur la montagne du buisson elle transparaît dans le récit du voyage d'Élie à l'Horeb montagne de Dieu (IR 19). Cette tradition est propre semble-t-il à l'Israël du Nord (dont les traditions E seraient originaires), elle est recueillie par le Deutéronome qui s'est efforcé de réaliser une synthèse des croyances judéennes et nordistes. Sōkânē sōneh est donc un des éléments qui nous invitent à traiter les bénédictions de Moïse comme un poème ult.

16b) t'ābō'tāh t'oro's yosép ulapqōd nōzēr 'ēhāy w. Qui est-ce que cette forme verbe et quel est le sujet du verbe? Les versions traduisent par venir, sauf le tg. sam. ēlēh qui est la traduction de t'ābō'tāh production. Les modernes offrent diverses hypothèses pour rendre compte de ce monstre morphologique. Certains corrigent en t'ābō'māh 3^e pers. pl. 3^e fem. impf. (Steuernagel, Dillmann, Marti, Bauer-Leander...) ou en t'ābō'āh cohortatif 3^e f. sg. que venue (Olohausen, König). en yabō' (sujet rāson) selon Bertholet. Selon Carnuto c'est un mélange de t'ābō' et de 'atāh venir; selon Gross et Freedmann, ce sont les consonnes de t'ābō' + t'āh. Buis-leclercq linait t'ābū'ōtāh (ses produits = de la terre) viennent (t'ābō'māh). ce qui est une étrange expression. Il est presque sûr que les consonnes sont celles de t'ābū'atāh ses produits (de la terre) ou d'une forme emphatique de t'ābū'āh, comparable aux sublt. yāšū'ātāh (= yāšū'āh) ou 'ēgrātāh (= 'ēgrāh) acis invoqués par Ibn Ezra à propos de notre mot: ces formes emphatiques sont fréquentes en poète (voir Bauer-Leander p. 528). Si on considère les consonnes du 1^{er} mot, il faudrait traduire 16b comme une phrase nominale: "qu'il y ait un revenu pour la terre à modélité exclamation"

tête de Joseph. Mais si on regarde les voyelles on a une forme verbale au fern sg. de *bā'* venir, qui elle vienne. Le fern. sing. peut prendre la valeur d'un neutre, que cela vienne, mais après une série de sujets divers (König cite quelques exemples de cet emploi du fern. verbal après une série nominale, aussi en Dt 28/27). L'inconvénient est qu'il n'y a pas avant *tabō'* une série de sujets puisque les *mim mēdēl* qui précèdent sont des déterminations de *mābōrēhēt 'arō*. Supposera-t-on qu'on a relui de ce *mābōrēhēt* un substantif *bārākā* sujet de *tabō'* ou que le sujet non exprimé du verbe est "tout cela"? La "lecture" *tabō'* est liée probablement inspirée par Gn 49/26 b, où le sujet est *birkōt...*, exprimé. Néanmoins le *ce qui est écrit*, "*tabū'ātāh*" doit être aussi expliqué, car c'est certainement la "lectio difficilior". Qu'il y ait une production pour la tête de Joseph: H. Cazelles (BT) interprète "que la chevelure abonde sur la tête de Joseph", sans justifier suffisamment cette traduction qui a été évidemment inspirée par le titre *nāgā* (à longues chevelures). Cette tentative de rendre le *kātib tabū'ātāh* est certes plus heureuse que d'y voir les produits de la terre. Mais je penserai à autre chose: il s'agit p.c. des cornes dont parle le v. 17. 16b avec son rappel du titre *nāgā*, dont on a souligné les implications guerrières à propos de Gn 49/26, fait corps avec 17 qui parle de Joseph comme d'un combattant muni de cornes puissantes. 16b-17 constituent ainsi la 2ème partie de la bénédiction sur Joseph: après la prospérité agricole, la puissance militaire (cf. le schéma de Gn 17/28-29). Elle les 2 parties ont été réunies de manière peut-être un peu artificielle en substituant à *tabū'ātāh* une lecture *tabō'ātāh*, inspirée par le *tichyem* de Gn 49/26, bien que ce verbe 3. pers. du fern. ne soit pas justifiable grammaticalement en Dt 33/16.

17) a *bāhor nōrō hadār lō wəgarnēy z'ēm garmāyū*

"aîné de son taureau..."?

b *bāhēm 'amm mīm yənaggah yəhdaū 'apsey 'arō*

nous venons après

c) *wāhēm nōbōt 'ephrayim wāhēm 'alpey mānāšēh*

16 a d &

À mon sens, les cornes sont la *tabū'ātāh* propre à la tête de Joseph qui est ainsi comparé à un taureau. Les cornes peuvent être prises comme symbole de la force combattante, voyez l'acte symbolique du "faux prophète" ^{Isaïe} fils de Menanna en Ilrois 22/11 et se fait des cornes de fer pour dire au roi d'Israël *bā'ellēh tənaggah 'et 'arām - yəhdaū 'apsey 'arō* présente une petite difficulté. LXX et Vulg. ont suppléé "jusqu'à", tout en traduisant *yəhdaū* par "en même temps" ou "d'un coup". Vulg. illumine *yəhdaū*: "usque ad terminos terrae". Cross-Friedman ^{à la suite de Griesmann} ~~proposent~~ corrigent *yəhdaū* en un *impp.* de *dāhāh* repousser. La traduction "jusqu'aux extrémités..." vient d'une reminiscence de l'expression bannale 'ad 'apsey 'arō. En fait, le groupe *'apsey 'arō* n'est qu'une reprise de *'amm mīm* et comme *'amm mīm* c'est un complément d'objet de "il enverra", *yəhdaū* est un adverbe qu'on peut traduire par "à la fois". 16b précède donne l'explication des cornes: ce sont les 2 tribus unies de Joseph. Les éléments de la séquence numérique sont généralement disposés dans l'ordre ascendant en hébreu comme en ougaritique (1000-10000 en Dt 32/30, 15/18 et N. 4/31/7). Si l'ordre normal est inversé c'est pour mettre Ephraïm, la tribu la plus importante des 2, au dessus de Manassé. Inutile de rappeler qu'Ephraïm a eu le rôle dominant dans l'Israël du N. au point de devenir la désignation du royaume séparé de Juda.

Si les cornes sont Ephraïm et Manassé, c'est que Joseph lui-même est un taureau qui a des cornes de z'ēm (espèce bovine disparue; ce certain de LXX provoque plus et de Vulg. rhinocéros ces animaux n'ont qu'un corne). C'est donc probablement Joseph qui est appelé *bāhor nōrō* (et non *bā nōrō*), ce qui est le texte du Samaritain. La suppression d'un des suffixes possessifs est une atténuation: le premier ni d'un taureau n'est jamais qu'un taureau. Mais il faut essayer de rendre compte de ce suffixe -ō, qui ne peut être qu'un possessif de 3. masc. sg. (et non pas une finale de nominalif archaïque comme le disait Buis-leclercq!). À qui se rapporte le possessif? Qui est le taureau? Les explications sont assez diverses. Joseph est certainement comparé à un taureau puisque il a 2 cornes qui sont Ephraïm et Manassé, mais notamment il semble donc que *bāhor nōrō* ne puisse être le taureau 1er ni de Joseph puisque Ephraïm, premier ni de Joseph est une des 2 cornes

qui se ramol la
botche plus facile
en lisant
bakōō sōi
son premier ni est
un loupasse

Il se peut comme
le suggèrent Buis
leclercq que les
2 cornes qui sont
Ephraïm et Manassé
s'accroissent en ce

C'est cependant une solution ~~légendaire~~^{proposée}. Le T.O. paraphrase : le plus grand de ses fils donc Ephraïm. * Rashi suppose que c'est un descendant privilégié de Joseph qui mérite ce titre royal de bākor ōr (bākor est éclairé, selon Rashi, par ψ 89/28 "ap'ānī bākōr 'ēttēmehū") ce serait Josué l'éphraïmite, pour Gressmann c'est Gédéon. D'autres pensent que le possessif se rapporte à Dieu c'est Joseph qui est l'ami du taureau de Dieu, le chef du troupeau (Phorme, Buis-leclercq, Zobel), en ce cas il n'est pas nécessaire de tenir 17b pour une glose : les 2 cornes du taureau dispensent d'identifier bākōr à Efrayim ; il est évident ab. Mais une autre solution est possible : Joseph est l'ami, titre de noblesse, de "son taureau" c'est à dire de son dieu représenté sous forme bovine. Se cette hypothèse cette traduction ferait croire à une survivance d'une vieille représentation de la divinité comme taureau, ce qui est bien connu à Ougarit Et il lui souvent accompagné du titre de 'ab J'hésite entre la 1^{re} et la 2^e solution, soit entre 2 paraphrases : "Joseph est l'ami du taureau = le taureau terni, au Dieu" ou bien Joseph est l'ami de son taureau divin (ce qui implique qu'il est aussi un taureau et qu'il a des cornes sur sa tête). Ce n'est pas l'unique difficulté de ce quant à herméneutique : faut-il faire de hādār lō le prédicat d'une phrase nominale dont bākōr ōrō est le sujet (le premier né de son taureau est pour lui une gloire) ou une proposition exclamative "le premier né de son taureau - gloire à lui ! - a pour cornes des cornes de re'em, bākōr ōrō étant en casus pendens, et à qui se rapporte le lō de hadar lō : au bākōr ou au ōr ? La seule proposition que j'oserais avancer avec quelque fermeté est que le v. nous parle non pas d'un taureau de Joseph, mais du taureau-Joseph, que ce soit le taureau terni, donc le plus beau, du troupeau divin, ou le premier né du Taureau divin. Joseph reçoit de toute manière le titre d'ami qui comme on l'a vu implique plus une faveur spéciale qu'une naissance de Dieu qu'un rang de naissance. Il souligne que pour l'auteur de Dbn 33 les tribus de Joseph ont une position privilégiée parmi toutes les tribus d'Israël. Aussi bien la bénédiction de Joseph est-elle la plus longue (encore avant celle de Levi), elle se distingue surtout par sa longueur plus que par son contenu, car rien n'y est très spécifique : la référence à l'achèvement guerrier se retrouve énoncé pour Juda (33/7), Levi (v. 11) Gad (20), Asser Dan (22), Aser (25), la fertilité et la prospérité sont appelées pour Zabulon-Isaâch (19), Aser (24) et plus loin pour tout Israël on souhaite aussi le succès militaire (29) et la prospérité (28). La position privilégiée de Joseph (Ephraïm + Manassé) fournit-elle un repère chronologique ? Plusieurs auteurs pensent que la bénédiction de Joseph remonte à un temps où les tribus de Joseph établies en Palestine centrale en jouissaient encore une prépondérance dont qui leur permettant d'être citées avec l'avènement de David et la suprématie de Juda ainsi, avec des variantes de Vaux (Histoire anc. p. 591), Zobel (qui distingue 13-16 de 17, ce dernier verset étant postérieur parce qu'il tient compte de la division de "Joseph en 2 tribus"), Cross-Freedman. Selon R. Tourmay. Le style date du dernier grand règne de l'Israël du Nord, celui de Jeroboam II, comme si une prière pour la prospérité agricole et les succès militaires impliquait la réalité de ces succès. Cette prospérité et de ces succès. Ce sont des formulations trop générales pour qu'on les donne comme des vaticinia ex eventu ! - La bénédiction sur Joseph suggère simplement que les tribus d'Ephraïm et Manassé trouvent la 1^{re} place parmi les tribus séculières d'Israël, ce qui est compatible avec une situation historique postérieure à la disparition de Juda comme puissance dominante, en 587-6. Mais on ne se préoccupe pas d'en décrire une réalité politique, Israël n'existe peut-être plus comme nation indépendante au moment où les bénédictions sont composées dans le Dbn, rien ne prouve que les bénédictions aient été composées au temps de l'indépendance nationale. Il y a dans les bénédictions de Moïse un espoir de restauration, exprimé directement. Ce qu'on attend de l'avenir c'est une amélioration de ce qui fut, non une transformation radicale on souhaite que les tribus soient bénies, mais sans que leurs situations respectives soient modifiées. Car le Dbn. intègre des fait la synthèse de thèmes judéens et de thèmes "israélites du Nord". C'est par fidélité à la tradition du Nord qu'il reconnaît ici une sorte de primauté à "Joseph". On a vu que Gen 49/25-26 n'a pu se dispenser de présenter aussi "Joseph" sous un jour glorieux, puisqu'avec Juda c'est la seule tribu à laquelle on souhaite directement du bien, mais il est évident que le texte de Gen 49/22-26 a eu une longue histoire et qu'il a subi des remaniements (une révélation primitive a été transformée aux vv. 22-24 et la bénédiction de 25-26

Ledit sur jeda
suggere que nous
Sommes après 587

fait figure de pièce rapportée. Rapportée quand ? On s'est demandé (aussi Lappens 547, 4 p. 109) si la Gen 49 n'aurait pas subi sur ce point l'influence de Dén 33/13-16, ce n'est pas sûr, mais j'ai peine à croire que la parole sur Joseph en Gen 49 soit d'une seule coulée : une salve de Joseph n'aurait-elle pas été atténuée par l'adjonction d'une bénédiction tenant compte de l'antique prééminence d'Ephraïm ? Cela aurait pu se produire en un temps de bonne entente entre Juda et "Israël" dont Joseph est le représentant par excellence.

BENJAMIN Gn 49/27 a) binjāmin z'eb yit'ap babboqer yo'hal 'ad b) wəla' 'ereb
yəhalliq šālāl un mot rare, 'ad "butin", cette rareté explique que les LXX aient confondu avec 'ad (ἐἴδατο ἔτι). La métaphore animale n'est guère instructive. Peut-on dire avec Zobel et de Vaux (BJ) et la plupart de leur prédicaments que c'est un éloge de la ferocité de la tribu ? Rien n'est moins sûr, car chaque fois qu'il est question du loup dans la Bible, c'est un prédateur pur et simple, une sale bête, et ce n'est jamais un modèle de vaillance, voir par ex. Ez 22/27. Soph. 3/3 qui n'est pas plus élogieux pour le loup (image d'une autorité tyrannique). L'association au lion, mais si le lion est souvent, lui aussi, une bête de proie, en d'autres endroits c'est l'animal représentant la puissance et la vaillance. L'hébreu connaît la métaphore du cours de lion (25 17/10). Donc le dit sur Juda est un éloge, celui sur Benjamin ne l'est probablement pas.

Deutéronome 33/12 a) labinyāmin 'amar yədīd YHWH yīškōn labbē'ah 'alāyw
 b) hōpēp 'alāyw kol hayyōm ubēn kōtēpā kōtēpāyw šākēn

Difficile à cause de l'incertitude régnant sur les suffixes des verbes et l'identité des suffixes de ce qui représentent les suffixes pronominaux. Pour a), le sujet du verbe yīškōn est sûrement yədīd Y, note à savoir qui représente cet "ami de YHWH" (expression qu'on retrouve dans les Ps 60/7, 127/2). Seul le Sam. a une leçon particulière il lit yad, yad ('d 'd dans la Targ. Sam.) c.à.d. la main, la main de Y. se posera sur lui (= sur Benjamin). Presque tous les comm. tateurs identifient cet "ami" à Benjamin, mais Pythian-Adams (JPOS, 3, 1923, p. 165) pour que ce serait lui habitant près de Benjamin. Šakan labbē'ah "habiter en sécurité" est une expression assez courante Jer 13/6, 33/16, Ps 16/9, Šakan bē'ah à Dt 33/28, Prov. 1/23. Il est certain que c'est une promesse de sécurité pour Benjamin. 'alāyw n'est pas rendu dans LXX : κατὰ κήνωσει νεοιθεύσει suivi de ο θεός, ce qui fait penser qu'on a lu 'elyon ? sujet de hōpēp de 12b. La Ps. ne rend pas non plus 'alāyw de 12a. Je n'ai pu simplement y avoir une haplographie, puisque 'alāyw reparait à 12b. Quant au ο θεός des LXX, il ne représente pas à mon sens une lecture 'alōn 'elyon ou 'ali le Très Haut (reçu par Crois-Fredman) mais un essai de clarification du texte en précisant quel est le sujet de hōpēp. Le suffixe de 'alāyw doit se rapporter à YHWH. Mais à quel mot se rattache 'alāyw Enlakh, Dénome. On traduit parfois il habite en sécurité près de Y. (en pensant que Benjamin est proche du Temple), mais Driver remarque que šakēn 'al ne signifie jamais "habiter près de", non plus que yā'ab 'al : c'est habiter sur (une terre), mais ou au dessus de quelque chose (comme le nuage qui "demeure" au dessus d'Israël Ex. 40/35 etc...). Si 'alāyw signifie "sur Dieu" il est préférable de le rattacher non pas à yīškōn mais à bē'ah, comme le pensent Ibn Ezra et Nahmanide, d'après batak 'al "avoir confiance en", assez fréquent. On lit et est vrai en der. 25/19 "la terre donnera son fruit et vous en mangerez wīšabtēm labbē'ah 'alēyā "et vous y habiterez", mais p.e. "et vous habiterez en pouvant faire confiance à votre terre pour vous nourrir". L'élément le plus important de cet. 12a est, je crois, labbē'ah.

12b) est plus délicat, car hōpēp est un hapax. Le schéma est celui d'un participe présent d'un verbe hāpāp. Les versions sont d'accord sur le sens général, tout en traduisant diversement LXX ο θεός σκιας ἐν' αὐτῷ Dieu et l'ombre son ombre sur lui. Theod. σκηνάσει protégera. Ps. sur lui il déploiera ses ailes, ex. Targ. Sam. Targ. juis (Dieu) le protégera. C'est aussi l'opinion des comm. rab. et des modernes, hōpēp a pour sujet YHWH. On ne trouve une autre solution que chez Aquila, p.e. et sûrement dans la Vulg. Aquila a traduit κατὰ κήνωσει il édifiera un nōtōs "tente nuptiale", l'hapax hōpēp est expliqué comme un dénominal de hūpā la maison d'Aquila étant incomplète, on ignore quel était le sujet de hōpēp ο κατὰ κήνωσει mais la Vulg. est claire quasi in thalamo toto die morabitur, le sujet est Benjamin (et 'alāyw de 12b n'a pas été rendu, sans doute intentionnellement). Je n'y a aucune raison de

Je n'y a pas lieu de supposer que 11/8 de 12a est le résultat d'une dittographie comme la croix est double, Kōnig, puis de l'usage

refuser la solution majoritaire : Dieu veille tout le temps sur Benjamin, ce qui explique pourquoi Benjamin habitera en ayant confiance en Dieu. L'hébreu *hāpāp* couvrir, arabe *haffa* entourer quelque'un pour le protéger.

Pour 12bβ, "il a habité entre ses épaules", on est tenté de donner à Sākēn le même sens qu'à hōpēp, c.à.d. Dieu et de rapporter le suff. de *kātēpāyū* à Benjamin. Les anciennes versions sont parfois aussi peu explicites que l'hébreu. La Vulgate prend parti et inter humeros illius requiescit ne peut avoir pour sujet que Benjamin, mais les Tg juifs optent en sens inverse TO *ubā'ar'eh tiorē š'kintē* et la Puissance divine habite dans son territoire, ce qui est une paraphrase, non une traduction, c'est aussi l'opinion des commentateurs rabbiniques : YHWH habite dans le territoire de Benjamin. Si cet hémistiche est souvent cité dans le Talmud, c'est pour rappeler que Jérusalem appartenait au territoire benjaminite, que Benjamin héberge Dieu (Meg 26a, Sot 37a, Zeb 54a). C'est aussi l'avis de la plupart des modernes (BT le Très Haut... demeure entre ses collines". Il faut en effet prendre "épaule" au sens métaphorique de "versant de montagne" qui est bien attesté. Mais beaucoup refusent de croire que cela identifie ce est le Temple de Jérusalem et on pense qu'il s'agit d'un sanctuaire benjaminite (on a parlé de Bethel : König, Mittel, Marti, Berthold, Gressmann, Pythiam, Adamoff; de Gabaaon : ^{Caouto} Hertzberg, ^{Stade} Baskin-sopp, ou un sanctuaire non précis ayant abrité l'arche Buis-helacq, Zobel. Interprété ainsi, 12bβ contiendrait une référence historique très précise, bien qu'elle ne soit plus reconnaissable. Mais cette interprétation n'est rien moins que sûre. "Entre les épaules" est certes une image, mais rien n'empêche de donner à "épaule" une acception ^{colline} métaphorique, et il n'est pas sûr que le sujet de Sākēn soit celui de hōpēp, ce peut être le même que pour *yōkōn* à l'hémist. a, c.à.d. Benjamin, cher de YHWH. Le passage d'un sujet à un autre ne serait pas plus surprenant qu'en Dt 33/20 *barūc māhīb gād / kōlābē' š'kēn*.. où c'est bien gād et non māhīb qui est sujet de Sākēn. Je me rallierai à la solution minoritaire présentée par Keil en 1870 refusée par Cross-Freedman et Dhorme¹ : Benjamin habite entre les épaules de Dieu. Mais il n'est pas nécessaire de donner à Dhorme aux épaules de Dieu le sens de collines (ainsi Dhorme !). "entre les épaules" signifie "sur le dos" (cf. 1S 17/6 Goliath porte un javelot entre les épaules). Nous avons une image comparable à celle d'Ex 19/4 et Dt 32/11 où Dieu prend Israël sur ses ailes. L'image de 12bβ fait ainsi antithèse avec celle de 12bα. Il est donc imprudent de lire dans Dt 33/12 une allusion à un sanctuaire yahviste en Benjamin. Le v. ne dit rien de plus que cette attention benigne : Dieu a protégé et protégera Benjamin.

Conclusion.

Nous avons vu que les paroles de Jacob sur ses fils en Gn 49 ont été encadrées de manière à les faire passer pour des bénédictions, mais c'est certainement l'opinion d'un rédacteur très postérieur. La collection des 12 dits considérée hors de son cadre en prose n'est rien moins qu'une bénédiction globale d'Israël. Quelle que soit l'origine des dits individuels, leur collection est l'œuvre d'un poète qui a voulu en faire une conclusion typique de l'histoire des Patriarches dans la Genèse, comme les dernières paroles de David en 2S 23 sont la conclusion de l'histoire de David. L'organisation des dits, la séquence des fils de Jacob manifeste une conformité globale avec une tradition narrative : celle de l'ordre de naissance des fils de Jacob selon le récit (J) de Gn 29/31-30/22. Mais tout en adoptant cette séquence traditionnelle, Gn 49 se départit entièrement de la "neutralité" de celle-ci, elle manifeste une tendance qui est l'indice le plus sûr de l'unité de la collection. La lumière la plus favorable est jetée sur la tribu de Juda. Les v. 8, 9 et 10-12 paraissent indépendants, mais si cette petite collection précédente est hétérogène, par la variété des formes typiques employées, elle n'en est pas moins homogène quant à la teneur : c'est un éloge sans réserve de la tribu de Juda, qui culmine dans la composition des v. 10-12 où nous trouvons l'annonce² ("exceeding post eventum") du règne³ de Salomon. Devant Juda, les autres tribus pâlissent et sont parfois moquées. Moisés Ruben, Siméon et Lévi, afin que la faveur divine paraisse n'être accordée qu'au 4^e né de Jacob, Juda. Les 3 aînés sont en fait maudits, et Ruben

paraît déjà éteint, Simeon et Levi sont dispersés, ils n'ont plus de territoires à eux. Pour les 3 autres la malédiction est présente comme le châtiment d'une conduite que la tradition narrative signale sans la condamner : l'affaire de Ruben et de Bilha (Gen 35/22) le massacre des Sichémites par Simeon et Levi (Gen 34). La référence particulièrement hostile à Levi contraint de supposer que la collection est provient d'un milieu où les fonctions religieuses des levites ne sont pas reconnues et peut être même combattues. Les tribus nommées après Juda ne sont pas élogieuses. Elles sont satiriques ou neutres à une ou deux exceptions près. Issacar est l'objet d'une épigramme satirique. Pour Naphtali (la biche dussé à porter des messages) et Benjamin (le loup rapace), il n'est pas du tout certain que les métaphores animales soient élogieuses. De même pour Dan, si le v. 16 (la paronomase *dān yādān ammō*) n'est que une mention et "pour mémoire", la comparaison au serpent qui fait choir le conducteur de char est équivoque : ce peut être un combattant astucieux, un guérillero capable de tenir tête aux chars des araméens, mais aussi un coupe-jarrets (ce qui expliquerait la formule dépricatoire du v. 18 *l'isū'atškā qiwvilti YHWH*). On peut tenir pour ^{également} satirique aussi la 4^e phrase sur Aser (10) : si cette tribu a une grande renommée c'est pour mieux fournir la table du roi (de Jérusalem ?). Le dit sur Zabulon, se bornant à donner à la tribu une situation géographique, est parfaitement "neutre" et le dit sur Gad paraît plutôt favorable (un bon combattant), peut-être parce que on a dû mentionner de la en ces termes les deux tribus parce qu'elles ont un rôle précis dans l'empire salomonien, l'une comme garde côtes à l'W, l'autre comme garde frontière à l'E. Le seul dit élogieux, en dehors de la parole sur Juda, est celui qui concerne Joseph. Mais on a vu que son histoire est la plus complexe : le qui a gardé une réputation satirique de 22-24 nettement hostile à Joseph et 25-26 a l'allure d'une pièce rajoutée. La collection a donc une tendance très marquée à glorifier Juda et Salomon dev. Le milieu d'origine est donc Jérusalem à la haute époque royale, c'est le lieu et le temps où se met en forme la tradition J du Pentateuque mais ce n'est pas (à la différence des narrations) une compilation relativement objective, c'est une pièce de propagande juédienne et royaliste. On ne peut tirer d'informations historiques que pour l'époque de la composition : on voit qu'à ce moment Ruben est disparu, que les levites ne sont pas les frères de Jérusalem ne se donnent pas pour des levites, ~~les~~ que ~~antérieurs~~ Zabulon a un pied sur la côte méditerranéenne. Rien n'autorise à penser que les dits transmettent des renseignements sur les tribus avant l'époque royale. Rien ne sert d'invoquer des considérations de forme ou d'expression : la paronomase et la métaphore animale sont des procédés poétiques constants dans la Bible et mondes surannées de la préhistoire. ~~Le poète a-t-il été inspiré par~~ ou de l'âge où l'expression était purement orale. Le poète a-t-il été inspiré par des devises tribales beaucoup plus anciennes nous l'ignorons ? S'il a eu un modèle dans une tradition poétique antérieure, a n'ont pas, à notre connaissance, pour tel ou tel dit particulier, mais pour l'ensemble : ce modèle, c'est la cantique de Deborah, d'époque sûrement pré-royale, qui distribue l'éloge et la blâme à dix groupes tribaux en fonction de leur conduite en une occasion précise.

Les dits de Deutéronome 33 sont également constituant également une collection consciemment créée. Elle prend place dans un psaume (que nous n'avons pas eu le temps d'expliquer) comme une réponse à une théophanie : quand Dieu s'est présenté, Israël se présente.

La composition de Dt 33

~~peut~~ peut être un modèle dans la liturgie et dans éventuellement dans l'action cultuelle. Mais Dt 33 + Dt 32 constituent comme Gen 49 un appendice épique ajouté à une œuvre en prose. Malgré les similitudes de forme entre les dits des 2 collections, les bénédictions de Moïse diffèrent fondamentalement des paroles de Jacob. Tous les dits sont élogieux ; même s'ils paraissent s'inspirer de leurs parallèles en Gen 49, ils adaptent les paroles de Jacob en véritables bénédictions. La parole sur Zabulon vivant au bord de la mer est transformée en un éloge de la richesse de Zabulon acquise grâce au commerce maritime, Gad est présenté avec plus d'insistance comme un champion d'Israël, Dan et Benjamin de même Dan. On recourt aux lieux communs de la bénédiction (souhait de prospérité agricole et vertu militaire pour Naphtali et surtout Joseph). D'autres dits sont des bénédictions passer partout comme

pour Ruben et Benjamin. Sont mis en lumière Joseph (représentant par excellence de l'Israël)
et Levi qui ont eurent le monopole sacerdotal. ~~Quant à Juda, il paraît~~ conformément aux
diffinitions dtr. Quant à Juda, il paraît se parer de ses frères et nous avons là le repère historique
le plus précis : nous sommes après 587/6. ^{il faut} ^{considérer} ~~Donc~~ donc envisager Dt 33 comme une ~~une~~ ^{bénédiction pour} ~~reflet d'une situation historique~~ mais comme une présentation de l'Israël idéal
tel que des gens du Nord pouvaient se le représenter après la ruine de Juda, en espérant
la renaissance de la nation conçue maintenant comme un état territorial (d'où
l'ordre géographique de la séquence). Dtn 33 est un texte deutéronomiste, rédigé
après la chute de Jérusalem, qui adapte à la religion deutéronomiste les dits assez
peu religieux de Gen 49. Demander à Dtn 33 des informations sur la préhistoire
des tribus est encore moins sensé que de les demander à Gn 49. Nos deux séries n'ont
de valeur historique que pour l'époque de leur composition, ce qui ne veut pas dire qu'elles
n'en aient pas. Gen 49 est un petit monument d'idéologie royale judéenne, Dtn 33 un
document d'idéologie deutéronomiste. S'il est extrêmement imprudent de solliciter comme
le fait Zobel les ~~allusions~~ les dits pour éclairer la préhistoire des tribus comme le fait Zobel,
il est insuffisant de se limiter avec Kittel à des études de formes qui ne font que décrire
et ne expliquent rien.