MÉLANGES DE L'UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH

Tome X, fasc. 1.

P. PAUL JOÜON, S. J.

**NOTES
DE LEXICOGRAPHIE HÉBRAÏQUE**

IMPRIMERIE CATHOLIQUE
BEYROUTH
1925

MÉLANGES DE L'UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH

Tomé VIII (1922)

- Fasc. 1.* — M. BOUYGES, s. j., Notes sur les Philosophes arabes connus des Latins au Moyen Age: V. Inventaire des textes arabes d'Averroès (54 pages) 6 fr.
- Fasc. 2.* — L. SPELEERS, Une figurine de bronze suméro-babylonienne (13 pages ; 1 planche hors texte) 2 fr.
- Fasc. 3.* — R. MOUTERDE, s. j., Inscriptions grecques et latines de Syrie (40 pages ; figures) 5 fr.
- Fasc. 4.* — H. LAMMENS, s. j., La cité arabe de Taïf à la veille de l'Hégire (215 pages, index) 20 fr.
- Fasc. 5.* — G. DE JERPHANION, s. j., Le rôle de la Syrie et de l'Asie Mineure dans la formation de l'Iconographie chrétienne (55 pages ; 3 planches ; figures) 6 fr.
- Fasc. 6.* — L. CHEIKHO, s. j., Catalogue raisonné des Manuscrits de la Bibliothèque Orientale, III (56 pages) 5 fr.
- Fasc. 7.* — *Bibliographie I.* (35 pages) 6 fr.
- Fasc. 8.* — *Bibliographie II.* — M. BOUYGES, s. j., Algazeliana : I. Sur dix publications relatives à Algazel (43 pages) 6 fr.

MÉLANGES DE L'UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH
BEYROUTH

Tome X, fasc. 1.

P. PAUL JOÜON, S. J.

NOTES
DE LEXICOGRAPHIE HÉBRAÏQUE

IMPRIMERIE CATHOLIQUE
BEYROUTH
1925

NOTES DE LEXICOGRAPHIE HÉBRAÏQUE

PAR LE P. PAUL JOÛON, S. J. (*)

I

אֶבֶר au sens de *miséreux*

Les hébraïsants qui ont soin de consulter le *Thesaurus* de GeseNIUS ont le plaisir de constater qu'il s'y trouve çà et là des choses excellentes qu'on ne retrouve pas dans les dictionnaires postérieurs. Ainsi, pour le participe אֶבֶר dans Prov. 31, 6 ; Job 29, 13 ; 31, 19 le *Thesaurus* donne le sens *miser, infelix*, tandis que BROWN et BUHL s'en tiennent au sens général *qui périt*. On peut, semble-t-il, préciser la nuance. Dans ces trois textes poétiques il s'agit d'un homme d'une *pauvreté* extrême, d'un *mi-séreux*. Le mot אֶבֶר, proprement *qui va périr* ou *périssant*, sans doute faute de nourriture (cf. Job 4, 11), est devenu un terme à sens intensif pour *pauvre*. Dans Prov. 31, 6 l'état du אֶבֶר est appelé רֵישׁ *pauvreté* (v. 7) : c'est donc bien un *pauvre*. Dans Job 31, 19 אֶבֶר est associé à אֲבִירָן : l'un et l'autre manquent de vêtement. Enfin dans Job 29, 13 le אֶבֶר est associé à la

(*) Le R. P. Joûon, ancien professeur à la Faculté Orientale de l'Université S. Joseph, a donné aux *Mélanges des Notes de lexicographie hébraïque* (t. III, 1, 1908, pp. 323-336), des *Notes de lexicographie hébraïque et de critique textuelle* (t. IV, 1910, pp. 1-32), des *Études de philologie sémitique et Notes de lexicographie et critique textuelle* (t. V, 1, 1911; pp. 355-415, t. V, 2, 1912, pp. 416-488, t. VI, 1913, pp. 121 — 212). Ces Notes ont paru aussi en fascicules séparés avec pagination continue. [N. D. L. R.]

veuve, comme le עני *pauvre* l'est à l'orphelin (v. 12). Nous pouvons conclure : אבר est un synonyme intensif, rare et poétique, des nombreux mots qui désignent le *pauvre*.

II

אור *brasier*

אור ne signifie pas précisément *feu* ou *flamme*, comme on traduit généralement. Ce mot rare (4 fois dans Isaïe, 1 fois dans Ezéchiel) désigne plutôt un *brasier* ou un *foyer* (Vulg. *focus*, Is. 44, 16; 47, 14). Si Ezéchiel emploie אור dans 5, 2 au lieu de l'usuel אש (v. 4), c'est sans doute qu'il attribue à ce mot un sens différent de *feu*. Is. 50, 11 אור אשכם signifie *votre brasier de feu*. Le sens *brasier* donne un bon parallélisme dans Is. 31, 9 : « Jéhovah qui a un *brasier* à Sion, et une *fournaise* à Jérusalem ». Dans 47, 14 אור est en parallélisme avec גחלת *charbon ardent, braise*.

Le mot est apparenté à אור *lumière* ; comparer אור *feu* et אור *lumière*.

Peut-être faut-il rapprocher אור de l'arabe نُور *foyer*. (Cf. *infra*, n° VIII p. 13, apparenté à une autre racine נור).

III

אחורית *en sens inverse*

L'adverbe אחורית est d'une forme très rare, la finale *annit* ne se retrouvant que dans קדורית *lugubrement* (Mal. 3, 14). On est naturellement porté à penser que le sens aussi doit avoir une nuance très particulière, à la différence de l'usuel אחור *en arrière*. En fait אחורית exprime des nuances du sens fondamental *en arrière* pour lesquelles il existe des termes spéciaux dans plusieurs langues. Dans Gen. 9, 23 la nuance est : « Sem et Japhet... marchèrent *à reculons* » ; dans 1 Sam. 4, 18 : « Héli tomba de son siège *à la renverse* ». Dans deux autres cas le mot signifie *en sens inverse* : Gen. 9, 23 b « leurs visages était *retournés* » (*en sens*

inverse de leur direction). Dans le miracle de l'ombre rétrogradant sur le cadran solaire (2 Rois 20, 10 = Is. 38, 8) le sens est : « Que l'ombre revienne *en sens inverse*, de dix degrés ». Dans tous ces exemples אַחֲרֵי־כֵן est un adverbe de manière, qu'on pourrait rendre littéralement par *d'une manière inverse*. Dans un seul texte (1 Rois 18, 37) אֵל ne semble pas avoir la nuance spéciale qu'il a dans les autres. Il serait bien subtil, en effet, de traduire : « Tu as tourné leurs cœurs *en sens inverse* ». Cette difficulté rend le mot suspect. La recension de Lucien [LAGARDE] סוס וסוסססס fournit une leçon très probable : il faut lire אַחֲרֵי־כֵן (1). Le verbe סָבַב est précisément construit avec אַחֲרַי dans 2 Rois 9, 18, 19 סָבַב אֶל־אֲחֵרַי « passe derrière moi ». Cette correction admise, il ne reste pour אַחֲרֵי־כֵן que quatre exemples, et dans tous il a un sens spécial qui le différencie assez nettement de אַחֲרֵי.

Il ne semble donc pas qu'il y ait lieu de considérer אַחֲרֵי comme poétique et אַחֲרֵי־כֵן comme prosaïque, ainsi que fait le dictionnaire de BROWN. Il est vrai qu'en fait les quatre exemples de אַחֲרֵי־כֵן ne se trouvent qu'en prose, et que אַחֲרֵי ne se trouve que dans des textes poétiques (du moins au sens large ; Jér. 38, 22 est peu poétique). Le fait est curieux mais pas concluant. Le mot אַחֲרֵי־כֵן ayant des nuances spéciales, il n'est pas très étonnant qu'on n'ait pas eu l'occasion de l'employer en poésie (2). Il est plus étrange qu'on n'ait pas eu l'occasion d'employer אַחֲרֵי dans la prose simple. Quoi qu'il en soit, dans les quatre cas où l'on a אַחֲרֵי־כֵן ce mot ne pourrait guère être remplacé par l'usuel אַחֲרֵי.

En résumé אַחֲרֵי est un adverbe de lieu, avec le sens simple *en arrière* ; אַחֲרֵי־כֵן est un adverbe de manière avec des nuances spéciales qui se ramènent à l'idée de *en sens inverse*.

(1) EHRLICH, *Randglossen*, lit אַחֲרֵי־כֵן sans mentionner Lucien.

(2) Dans Gen. 49, 17 וַיֵּשֶׁב אַחֲרֵי־כֵן on attendrait, il est vrai, אַחֲרֵי־כֵן comme dans 1 Sam. 4, 18. Le mot court a pu s'imposer pour une raison métrique. Du reste l'auteur a pu vouloir exprimer l'idée *en arrière*.

IV

כִּאֲשֶׁר et בְּאֲשֶׁר au sens causal

Ces deux conjonctions, qui ont des sens variés, se trouvent quelquefois avec la valeur causale *parce que*. Mais les exemples des deux formes sont en partie suspects, le כ et le כִּ étant, comme on sait, souvent confondus. On est d'abord surpris en voyant que בְּאֲשֶׁר se rencontre seulement dans deux livres aussi distants que la Genèse (39, 9, 23) et l'Ecclésiaste (7, 2; 8, 4). Peut-être dans Eccl. faut-il lire כִּאֲשֶׁר, car la Septante traduit καὶ ὅτι et καὶ ὅτι.

כִּאֲשֶׁר au sens causal se trouverait Nomb. 27, 14; Jug. 6, 27; 1 Sam. 28, 18; 2 Rois 17, 26; Mich. 3, 4 (*Thesaurus*, BUHL, BROWN qui ajoute à tort Gen. 26, 29). Mais ici encore il y a place à quelques doutes. Dans Mich. אֲשֶׁר s'explique plus naturellement par בְּאֲשֶׁר. Dans Nomb. et Jug. il est curieux qu'un כִּאֲשֶׁר au sens causal suive un כִּאֲשֶׁר au sens de même que.

V

גִּי

Le mot גִּי est la forme *gatl* d'une racine גרה (originellement גרי). Il est formé comme יוֹם, שִׁיט etc. de racine 2° *w*, avec la contraction *ō* de l'état construit introduite à l'état absolu. La racine étant 3° *y*, on aurait pu attendre une forme גִּי, comme פִּי etc. Cette forme ne se trouve pas dans la Bible, mais on a le doublet féminin גִּייה *corps* (comp. צִי et צִייה etc.; cf. BARTH, *Nominalbildung*, p. 32). Dès lors גִּי lui aussi peut très bien signifier originellement *corps*, d'où l'on sera passé à *réunion d'individus* formant un *corps* (comp. p. ex. l. *corpus* : *réunion d'individus, corporation, peuple*).

Le mot גִּי *dos*, qui semble bien employé au sens de *corps* dans Is. 51,

23 (Vulg. *corpus tuum*) et peut-être 50, 6 (Vulg. *corpus meum*; Pesh.) est pris au sens de *communauté* ou *clan* dans Job 30, 5. En phénicien on trouve au sens de *corporation* (Inscription du Pirée, ll. 2, 5; cf. COOKE, *North Semitic Inscriptions*, p. 94).

On peut comparer l'arabe بطن *ventre*, d'où *tribu*, *sous-tribu*, qui offre il est vrai, une idée spéciale (1).

VI

Verbe דָּבַק

On trouve אחרי הדביק au sens de *poursuivre de près*, *serrer de près* dans Jug. 20, 45; 1 Sam. 14, 22; 1 Chr. 10, 2. Ce hifil est sans doute un hifil à sens adverbial, et le sens littéral de la locution est «agir d'une façon *adhérente* après quelqu'un». Comme הדביק n'exprime que l'*adhérence*, c'est אחרי qui donne à l'expression l'idée du mouvement. Par tendance à la brièveté et à la transitivity, אחרי a pu être omis, et l'on a eu ainsi הדביק avec l'accusatif dans ce même sens *poursuivre de près*: 1 Sam. 31, 2 (mais parall. 1 Chr. 10, 2 avec אחרי); 2 Sam. 1, 6; Jug. 18, 22.

Dans Jér. 42, 16, où le sens est également *poursuivre* (2), ידבק אחריכם est vocalisé en qal; mais il est bien probable qu'il faut vocaliser en hifil comme dans les exemples précédents.

Au contraire, dans Ps. 63, 9 où le sens est *suivre* et non *poursuivre* on a le qal דבקה אחריך. A cause de אחריך le sens ne peut pas être *adhérer* comme on traduit d'ordinaire (3). Le second stique peut très bien s'expliquer si la personne est en marche :

(1) Cf. ROBERTSON SMITH, *Kindship and marriage in early Arabia* (1903), p. 37 : « *batn*, a clan, lit. the belly, and particularly the mother's belly ».

(2) ידבק et l'accusatif מצרים supposent mouvement.

(3) Même אחרי וידבק prend une nuance de mouvement : *aller après*, *suivre*. Cf. BROWN, 225^b, l. — 7, p. ex. Ex. 23, 2 *Non sequeris* (Vulg.). En latin *esse*, en italien *essere*, en français *être* revêtent dans certains cas une nuance de mouvement : « je fus chez Pierre ».

Mon âme (= moi) te suit ;
ta droite me soutient.

Trouve-t-on aussi le qal au sens de *suivre* avec l'accusatif, comme en syriaque ܩܠ (p. ex. Matth. 9, 27) ? (1). Il ne semble pas. Dans certains textes ce sens serait à la rigueur possible, p. ex. Deut. 11, 22 (ܕܒܩ ܒ), mais le sens ordinaire *adhérer* peut et doit être retenu. Dans un seul cas la Septante traduit ܕܒܩ par ἀκολουθεῖν *suivre* : Ruth 1, 14 (ܕܒܩ ܒ). Mais c'est là une traduction libre, peut-être due à l'influence de l'araméen. Même dans ce verset il faut garder le sens fondamental *adhérer à, s'attacher à*.

VII

ܩܠܝܐ armé et ܩܠܝܐܬ armé complètement

Le sens traditionnel ܩܠܝܐ armé est rejeté par EHRlich (*Randglossen*, sur Nomb. 31, 3, 5) qui comprend *excellent*, d'où *soldat d'élite, qui combat en première ligne, en avant-garde*. De fait, dans plusieurs textes, on voit que les *haluṣim* marchent en avant. Seulement, et ceci est d'importance, ils ne marchent jamais en avant d'autres soldats, mais soit en avant de Jéhovah, c'est-à-dire de l'arche de Jéhovah entrant dans la Terre promise (Nomb. 32, 20, 21, 29, 32), soit en avant du peuple non armé (Jos. 6, 7) ou des tribus cheminant avec femmes et enfants (Deut. 3, 18), soit en avant des prêtres, dans la procession autour de Jéricho (Jos. 6, 9, 13). De ces faits on ne saurait conclure que les *haluṣim* étaient précisément une troupe d'avant-garde ou une troupe d'élite.

En faveur du sens *armé* il convient tout d'abord de relever le fait que les anciennes versions traduisent le participe qal ܩܠܝܐ, ainsi que le nifal, par des mots signifiant armé : LXX : ἐνοπλίζω *armer* 7 fois ; ἐξοπλίζω *armer complètement* 2 f. ; ἐξωνος *accinctus* (ad proelium) 1 f. ; δπλαττης 1 f. Mais : μάχιμος 2 f. ; δυνατός 2 f. ; πολεμιστής 1 f. ; δύναμις 1 f.

(1) En syriaque un autre verbe signifiant aussi *adhérer* ܬܕܒܩ est le mot usuel pour *suture*.

Vulgate : *armare* 9 f. ; *expeditus* 5 f. Mais : *virī bellatores* 1 f. ; *pugnatores* 1 f. ; *exercitus* 1 f.

Le Targum traduit toujours par *נָרַץ* *armer*.

La Peshitto traduit toujours par *ܐܪܡܪ* *armer*, sauf 2 Chr. 17, 18 *ܐܪܡܪ ܡܢ ܚܝܒܐ* *faisant la guerre*.

L'Arabe de la Polyglotte de Londres a 7 fois *مُجَرَّد*, au sens d'*accinctus*.

De fait, en donnant à *halus* la valeur d'*armé* on obtient partout, sans difficulté, un sens satisfaisant. Le mot est employé soit comme participe soit comme substantif. Comme participe on trouve, par exemple, Nomb. 32, 30 *אִם-לֹא יַעֲבֹרֻּם הַלְּחֹצִים* « s'ils ne veulent pas s'avancer *armés* » c.-à-d. *en armes*. Comme substantif on a p. ex. v. 21 *כָּל-הַלֹּחֵץ* *tout (homme) armé*, c.-à-d. tout homme d'armes ; d'où pratiquement *soldat* (p. ex. 2 Chr. 20, 21 ; 28, 14). Avec un déterminant on trouve p. ex. *הַלְּחֹצִי צָבָא* *armés pour le combat* (Nomb. 31, 5 ; 32, 27) ou *hommes de combat* (p. ex. 1 Chr. 12, 24), *הַלֹּחֵץ לְצָבָא* (1 Chr. 12, 23).

L'emploi du nifal présente quelques difficultés. Commençons par Nomb. 32, 20, dont le texte est critiquement assuré : *אִם-תֵּהָלֵצְךָ לִפְנֵי יְהוָה* *למלחמה*. Nous avons ici une construction prégnante qui nous paraît un peu violente, mais qui ne faisait sans doute aucune difficulté pour un Sémite, car elle a passé dans le Targum, la Peshitto et l'Arabe. Pour la comprendre il faut remarquer que Jéhovah, c'est-à-dire l'arche de Jéhovah, s'avance vers la Terre promise, est en mouvement, et qu'il y a par conséquent ici une idée de mouvement sous-entendue. Le sens est : « Si vous vous armez (et marchez) en avant de Jéhovah pour le combat », c'est-à-dire « Si vous marchez armés... ». Cette construction prégnante équivaut donc à la construction normale du v. 32 *נָעֲבֹר הַלְּחֹצִים לִפְנֵי יְהוָה* « Nous marcherons en armes en avant de Jéhovah vers la terre de Canaan ».

לִפְנֵי יְהוָה ici ne signifie donc pas « im Angesichte Jahwes » (trad. KAUTZSCH³), ni simplement « vor », mais « vor ... her », exactement comme dans la phrase analogue de Nomb. 32, 17 (1).

(1) Ces deux textes sont à ajouter à Gen. 32, 18 ; 2 S. 3, 31 ; Is. 40, 10, cités par

Dans Nomb. 32, 17 **וְהָיָה** est généralement, et avec raison, corrigé, d'après la Vulgate, en **וְהָיָה** dont la valeur propre, comme nous le verrons, est *armé complètement*. Le sens est donc : « Nous marcherons en armes, (et) bien armés, en avant des Israélites . . . ».

Dans Nomb. 31, 3 **וְהָיָה**, l'impératif fait difficulté, car on ne peut guère dire : « Armez-vous, d'entre vous un certain nombre ». Les versions ont lu une forme à sens transitif, probablement le hifil **וְהָיָה** *armez*. Mais, comme le hifil n'est pas attesté, et que chaque homme s'armait lui-même, il est préférable, semble-t-il, de lire le nifal-au jussif **וְהָיָה** : « Qu'un certain nombre d'entre vous s'arment . . . » (1).

Si *armer* est bien, pratiquement, le sens de **וְהָיָה**, comme le veut la tradition, ce n'est cependant pas le sens premier. Le sens premier est probablement *se ceindre*, qu'on a précisément, en néo-hébreu, à côté de *s'armer* (cf. DALMAN). Le passage de *se ceindre* à *s'armer* est très naturel, et se trouve, par exemple, en latin : *se cingere, se accingere* (2). La Septante traduit Jos. 4, 13 par **ἐξέσωσεν ἐς μάχην**, qui est peut-être une traduction étymologique. La construction du nifal **וְהָיָה** (Nomb. 31, 3) pourrait donc signifier originairement *se accingere ad aciem*.

Quant au sens *ceindre*, je croirais avec QIMHI (dans GÉSENIUS, *Thesaurus*), ROSENMÜLLER (sur Ex. 13, 18; Nomb. 31, 3), qu'il se rattache à **וְהָיָה** *les reins*. Comparer, en français, *la ceinture* pour les *reins*, c'est-à-dire la partie du corps où l'on se ceint.

BÜHL¹⁶ (13) comme exemples où il y a un verbe de mouvement sous-entendu devant **לפני**.

On trouve aussi la construction prégnante avec **לפני** et l'objet au repos, p. ex. Jug. 13, 15 **וְהָיָה לְפָנֶיךָ גִּדִּי עֲדִים** « Nous t'apprêterons (et apporterons) devant toi un chevreau ».

(1) Je renonce donc à la correction **וְהָיָה** proposée dans les *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth*, V, 2, 465.

(2) De même l'araméen **וְהָיָה** a les deux sens *ceindre* et *armer*. Dans 1 Rois 20, 11 **וְהָיָה** *cingens*, employé absolument, aboutit à *celui qui s'arme, qui prend les armes*.

Vgl. A. S. Yahuda, D. Sprache d. Pentateuch 1, 92f.

Il suffit de comparer Jos. 1, 14 avec les phrases analogues de Nomb. 32, 20, 27, 32; Deut. 3, 18, pour conclure que **המורש** est synonyme de **הלורץ armé** (1). Mais il y a sans doute quelque différence; autrement on ne comprendrait pas qu'on ait pu dire **נהלץ המורש** (Nomb. 32, 18; avec la correction admise d'après la Vulgate). Le passage de **המורש** à **הלורצים** dans Jos. 4, 13, 14 suppose aussi quelque différence. La Vulgate, le Targum et la Peshitto traduisent les cinq exemples par *armés*. La LXX varie : Jos. 1, 14 εὐχνοί; 4, 12 διασκευασμένοι; dans Jug. 7, 11 elle a cru qu'il s'agissait de *cinquante* et dans Ex. 13, 18 de la *cinquième génération*!

Le mot étant notablement moins fréquent que **הלורץ**, il est vraisemblable qu'il comporte une nuance très spéciale. L'idée me paraît être *complètement armé, armé de pied en cap*, proprement celui qui est muni des *cinq* armes (2). L'armement complet comportait la lance et l'épée avec les trois armes défensives : le casque, le cuirasse, le bouclier (cf. 1 Sam. 17, 5-7). Dans 1 Chr. 12, 24 sqq. on distingue les catégories de guerriers. Les uns (v. 24) ont comme armes le bouclier et la lance (cf. v. 34 bouclier et javelot) et ils sont qualifiés de **הלורצי צבא armés pour le combat** ou *hommes de combat*. D'autres (vv. 33, 37, ceux de Zabulon et ceux des tribus transjordaniques) sont pourvus de « *toutes* les armes de combat ». Évidemment le mot *toutes* indique que ces guerriers avaient un certain nombre d'armes en plus du bouclier et de la lance. Je croirais donc que ces hommes étaient les *hamušim* et que ce nom leur venait de ce qu'ils avaient les *cinq* armes, *toutes* les armes que pouvait avoir un même

(1) EHRLICH admet la synonymie (*Randglossen*, sur Jos. 1, 16). Mais comme **הלורץ** signifie pour lui *soldat d'élite* ou *d'avant-garde* (sur Nomb. 31, 3, 5), de même aussi **המורש** (sur Nomb. 32, 17), qu'il rapproche de **חם** « être brave » (sur Gen. 41, 34). GESENIUS (*Thesaurus*) comprend *strenuus, alacer*.

(2) Je trouve après coup cette explication mentionnée par J.-D. MICHAELIS, *Supplementa ad lexica hebraica*, p. 836.

guerrier (1). Au temps de l'Exode, les guerriers des tribus transjordaniques sont *hamušim* (Nomb. 32, 17; Jos. 1, 14; 4, 12); à l'époque de David (1 Chr. 12, 37) ils ont « toutes les armes » : chez eux l'armement complet aura été de tradition.

Ainsi les חמושים seraient des soldats armés de pied en cap, *perarmati*, ἐξοπλισμένοι, tandis que les חלוצים sont les hommes armés à la légère, conformément à l'étymologie probable du mot, les *accincti*, ceux qui pour combattre *se ceignent* ou retroussent leurs vêtements. Le mot à nuance faible חלוצ est devenu usuel au sens d'*armé* ; seul il peut prendre des déterminants. Il peut s'employer même en parlant des *hamušim* quand on ne veut pas préciser. C'est ainsi que dans Jos. 4, 12, 13, en parlant des guerriers de Transjordanie qui devaient protéger tout le peuple au passage du Jourdain, on dit d'abord חמושים, puis on se contente de חלוצי הצבא. L'importance de leur rôle explique qu'ils soient armés de pied en cap. De même pour Jos. 1, 14 et Nomb. 32, 17.

Dans Jug. 7, 11, il s'agit sans doute des soldats qui veillent la nuit (2) dans le camps des Madianites; ils faisaient sagement d'avoir l'armement au grand complet.

Dans Ex. 13, 18, il y a manifestement une intention d'emphase qui ressort de la place du mot חמושים en tête de phrase : « C'est bien armés que les Israélites montèrent de l'Égypte » (3).

Si l'étymologie proposée est bonne, חמוש n'aurait rien de commun avec خميس et مخموس qui, du reste, ne signifient pas *soldat*, mais *armé* et que l'on explique par corps formé de cinq parties : le centre, l'avant-garde, l'arrière-garde et les deux ailes.

Ed. MEYER (4) a proposé de rattacher חמוש à חמשים cinquante :

(1) Comp. les *tercios* de l'infanterie espagnole, aux XVI^e et XVII^e siècles, armés de trois armes.

(2) Cf. Vulg. « armatorum vigiliae ».

(3) Ils n'auraient donc pas pris aux Egyptiens seulement des כלל כסף et des כלל זהב (12, 35) mais encore des כלל מלחמה. — Peu de temps après le passage de la mer Rouge, les Israélites livrèrent bataille aux Amalécites (17, 8) : ils avaient donc des armes et notamment des épées (cf. v. 13).

(4) *Geschichte des Altertums* 3, I, 2, § 339.

« Die Fünzigerschaft als die militärische Einheit (2 Reg. 1, 9 ff.); nach ihr heisst חמִישׁ « gefünzigert » soviel wie « kriegsmässig gewaffnet und geordnet » Ex. 13, 18 etc ». On conçoit que « mis dans un groupe de cinquante », disons en style moderne *enrégimenté*, puisse aboutir à *équipé, armé*. Mais la nuance de חמִישׁ, comme nous l'avons dit, n'est pas simplement *armé*, mais *bien armé, complètement armé*, comme, par exemple, les hoplites.

VIII

Etymologie de ירא

On a rapproché ירא de יָרַע être timoré etc ; mais le ע final aurait dû se maintenir. Peut-être pourrait-on rapprocher יָרַע effrayer. (Cf. *supra* n° II, p. 4, אֵרֶר brasier rapproché de וּנְרָה foyer).

IX

Adjectif כָּשִׁיר

Détail insignifiant, s'il ne s'agissait de restituer un mot au dictionnaire hébreu. Le mot כָּשִׁיר dans Esther 8, 5 est donné comme un parfait par GESENIUS (*Thesaurus*) et après lui, par BUHL, BROWN, KÖNIG, SIEGFRIED-STADE. Or, c'est bien plutôt l'adjectif très connu כָּשִׁיר du néo-hébreu. En effet, on a ensuite מִלֵּרָא (*milerá*) accentué comme un adjectif. Le parfait serait probablement * כָּשִׁיר, forme donnée par DALMAN pour le néo-hébreu (cf. aram. juif כְּשִׁיר). Le Targum traduit par un adjectif חֲקִיִּן.

X

Verbe לָמַד

L'emploi le plus fréquent du verbe לָמַד est *apprendre* (un art, une science etc.), au piel *enseigner*. Comme il arrive souvent, la fréquence même

de cette acception amène facilement les traducteurs à sacrifier d'autres sens, tels que *être exercé, s'exercer, être habitué, s'habituer*. La méconnaissance assez fréquente de ces deux sens est d'autant plus fâcheuse qu'il n'y a pas d'autre mot usuel que לָמַד pour exprimer ces idées. L'idée *exercer* est reconnue avec raison par divers traducteurs pour לָמַד מִלְחָמָה : Is. 2, 4 *exercebuntur ad proelium* (Vulg.); Mich. 4, 3; 1 Chr. 5, 18; cf. Cant. 3, 8 מִלְמָדֵי מִלְחָמָה *exercés au combat*. Une nuance particulière d'*exercer*, quand l'objet est un animal, est *dresser, dompter* : Jér. 31, 18 (un bouvillon); Os. 10, 11 (une génisse) (1).

Mais c'est surtout l'idée d'*habitude* qui est indûment sacrifiée. Auquel ce sens est justement reconnu par la traduction Zadoc Kahn dans Deut. 14, 23; 18, 9. Ce même sens paraît probable dans Ez. 19, 3, 6 : le lionceau « *s'habitua* à déchirer la proie »; au piel : Jér. 9, 4 « *Ils ont habitué* leurs langues à dire des mensonges ».

On peut se demander quelle est la relation chronologique de ces divers sens. A ne considérer que les simples possibilités logiques, on ne peut rien affirmer. On passe assez naturellement de l'idée générale de *s'habituer* à l'idée spéciale d'*apprendre* (un art etc.). Inversement, il est facile de passer de l'idée d'*apprendre* à celle de *s'habituer*. Mais il y a un indice morphologique à considérer. Le futur en אֵלֶּמֶד indique clairement que le verbe est statif (2). Or, l'idée d'être *habitué* semble plus apte à être exprimée par un verbe statif que l'idée d'*apprendre* (3). Il est donc probable que

(1) C'est probablement de cet emploi de לָמַד au sens de *dresser* un animal, notamment le bœuf, que vient מִלְמָד *aiguillon* pour les bœufs (Jug. 3, 31 מִלְמָד הַבָּקָר). Ce serait proprement un « instrument à *dresser* ». La supposition que le sens primitif de לָמַד est *piquer* semble gratuite. Voir la note 3.

(2) En néo-hébreu la forme d'adjectif verbal לָמֵד s'emploie non seulement pour *habitué*, mais encore pour *apprenant* (au sens participial), par exemple Pirke Aboth 4, 20 הַלֹּמֵד יָקָר *celui qui apprend* (la Tora) *étant enfant*; 2, 5; 6, 36 (לָמֵד et variante לִימֵד).

(3) La forme stative est nettement défavorable à un sens premier *piquer* admis par BUNEL, SCHWALLY (*Zeitschrift für alttest. Wiss.*, 11, 169), et d'autres.

le sens premier est *être habitué, s'habituer, d'où s'exercer, d'où enfin apprendre*.

Le dérivé à forme intensive **למד** a le sens d'*instruit, edoctus*: Is. 54, 13 **למדי ידועה** «*docti a Domino*», d'où *disciple* (1): Is. 8, 16; 50, 4 a, b. Ce sens ne convenant pas du tout dans Jér. 2, 24; 13, 23, il faut probablement lire le participe **למדי**. Le sens serait encore ici *habitué*: 2, 24 «*Onager assuetus in solitudine*» (Vulg.); 13, 23 «*habitués à mal faire*».

Le procès sémantique proposé pour **למד** est confirmé par celui de **למד**. Ce verbe est statif (**למד**) Prov. 22, 25; cf. **أَلِف**) et le sens premier est *être habitué*. En arabe le verbe signifie d'abord *s'habituer à quelqu'un, à quelque chose, à un lieu*; en araméen juif (**למד**) *être habitué, s'habituer* (DALMAN). C'est probablement le sens de l'hébreu dans Prov. 22, 25 (KÖNIG, *Hebr. Wörterbuch*). De l'idée d'*être habitué* procède l'idée d'*apprendre*, que nous trouvons en araméen juif et en syriaque (**למד**). En araméen juif on a symétriquement, au pael: 1) *habituer*; 2) *enseigner* (DALMAN).

XI

ידוע

Le mot est composé du pronom **מה** et du participe **ידוע**, mais on ne s'accorde pas sur le sens étymologique. GESENIUS (*Thesaurus*) explique: «*quid edoctus?*», OLSHAUSEN (p. 426): «*was ist bekannt?*», KÖNIG (*Syntax*, § 412 y): «*quo cognito*» à l'accusatif adverbial, BUHL¹⁰: «*aus was Gewusstem oder Bewusstem?*», BROWN: «*what being known?*». Toutes ces explications, où **ידוע** garde son sens propre, font difficulté.

On pourrait penser que **ידוע**, originellement *connu, connaissable*, aboutit ici à l'idée vague de *chose*, de sorte que **ידוע** signifierait *quelle chose?*, d'où *pour quelle chose?*, (de même que **מה** signifie *quoi?* et *pour-*

(1) Dans le même sens on a encore le mot tardif **תלמיד** (1 Chr. 25, 8+).

quoi?). Dans l'araméen juif מַדְרַע, (composé de מַדַּע et de מַדָּה apocopé) nous trouvons précisément un dérivé de la même racine, מַדַּע chose connue ou connaissable, aboutissant à chose; מַדְרַע littéralement scibile quid aboutit à aliquid, quelque chose (1). C'est là le seul mot présentant un parallèle avec מַדְרַע, mais il a l'avantage d'être parfaitement clair. Le sémantisme chose connue, connaissance, d'où chose (2) a pour analogue le sémantisme assez fréquent chose voulue, volonté, d'où chose (3).

De par son étymologie, מַדְרַע (pour) quelle chose? est plus fort et plus précis que לְמַדָּה pourquoi? Ce dernier mot s'emploie assez souvent d'une façon vague et oratoire dans des cas où l'on n'attend pas précisément de réponse, par exemple Gen. 12, 18; 18, 13; 42, 1. Au contraire מַדְרַע demande l'indication de la cause, par exemple Gen. 26, 27; 40, 7 (cf. 2 Sam. 13, 4); Ex. 1, 18; 2, 18. Dans beaucoup de cas on peut traduire מַדְרַע par pour quelle cause? pour quelle raison? Dans 2 Sam. 16, 9 לְמַדָּה pourquoi? est vague et ne demande pas de réponse: « Pourquoi ce chien mort injurie-t-il mon seigneur le roi? Laisse-moi aller lui enlever la tête », tandis qu'au v. 10 on a מַדְרַע « Qui osera dire (à Dieu): Pour quelle raison as-tu agi ainsi? » (4).

Dans la plupart des cas לְמַדָּה est suffisant; aussi est-il beaucoup plus fréquent (environ trois fois) que מַדְרַע. De plus, le caractère précis de מַדְרַע explique qu'on le trouve rarement en poésie (jamais dans les Psaumes).

XII

מַדְרַעָה pour מַדְרַעָה* dans Ez. 22, 5; Am. 3, 9; Prov. 15, 16.

Le sens de מַדְרַעָה est parfaitement assuré par un nombre suffisant de

(1) Cf. BUHL, *Ueber die Ausdrücke für Ding, Sache im Semit.*, dans la *Festschrift* de V. Thomsen (1912), p. 36, qui renvoie à LEVY, *Targumwörterbuch*, 2, 567.

(2) Dans le dialecte arabe décrit par SOGIN, *Diwan aus Centralarabien*, § 63 d, 'ilm « connaissance » aboutit à chose, p. ex. *weš 'ilm* « pourquoi? ».

(3) Voir les exemples réunis dans BUHL, *ibid.*, p. 34 sq.

(4) Le simple מַדָּה est encore plus vague que לְמַדָּה et souvent il ne demande pas de réponse, par exemple Ex. 14, 15; 17, 2; 2 Rois 7, 3.

textes clairs et par les anciennes versions. Ainsi dans 2 Chr. 15, 5 *troubles* *מְהוּמוֹת* s'oppose à *שָׁלוֹם* *paix, tranquillité*; dans 1 Sam. 14, 20 *מְהוּמוֹת גְּדוּלָּה* désigne la *grande confusion* de gens qui s'entre-tuent. Dans trois textes, *מִדָּה* ne donne pas de sens satisfaisant. On pourrait, il est vrai, supposer que le sens propre s'est atténué et généralisé au sens de *désordre moral*. Mais c'est une supposition gratuite. Il est préférable, semble-t-il, d'admettre que dans les trois cas il y a mégraphie pour *מִדָּמָה**. Ez. 22, 5 devient : « toi dont le nom est impur, femme pleine de *souillures* » avec un parallélisme excellent. La Septante ἀνομιαις a lu un nom pluriel, peut-être *הַמִּדָּמוֹת* *. Ce pluriel pourrait se rapporter à *מִדָּמָה* qui signifie clairement *souillure (morale)* dans Job 31, 7; Sira 11, 33; 44, 19; 47, 20. Mais il vaut mieux supposer un doublet *מִדָּמָה**, synonyme de *מִדָּמָה*. De même, dans Am. 3, 9, en parlant aussi d'une ville coupable, *מִדָּמָה* *souillures* donne un sens excellent. Enfin dans Prov. 15, 16 le sens devient : « Mieux vaut peu, avec la crainte de Jéhovah, qu'un grand trésor avec une souillure dedans », c'est-à-dire, sans doute, qu'une fortune mal acquise.

Le fait que la faute revient trois fois s'expliquerait facilement à une époque où le *א* et le *ה* ne différaient guère pour l'oreille. Mais probablement les scribes, habitués à voir toujours *מִדָּמָה* au sens de *quidquam*, auront voulu éviter d'écrire *מִדָּמָה* au sens de *souillure* et auront recouru à *מִדָּמָה*.

XIII

גִּיּוֹרֵת et מִחְצֵב

S. KRAUSS (*Talmudische Archaeologie*, 1, p. 280, n. 111) donne au biblique *מִחְצֵב* le sens de *carrière*, d'après le néo-hébreu. Dans le Talmud, *מִחְצֵב* signifie, en effet *carrière*; aussi le vocalise-t-on *מִחְצֵב* (forme *magtal*, fréquente comme nom de lieu). Si le mot biblique a été vocalisé *מִחְצֵב*, c'est que les Naqdanim y ont vu autre chose qu'une *carrière*. ALBRECHT (*Z. für Alttest. Wiss.*, 16, p. 91) pense à un instrument; mais un instrument ne va guère dans l'expression *אֲבִנֵי מִחְצֵב*. En comparant les textes, on constate que cette expression est quasi synonyme de *גִּיּוֹרֵת* et semble

l'avoir supplanté en partie, à une certaine époque. Or אבן גזית signifie *Pierre de taille*; גָּזִית est un nom d'action de la forme *gaṭil*: *action de couper, de tailler; coupe, taille* (1).

La forme *magtil*, qui est très fréquente comme nom d'instrument, se trouve aussi comme nom d'action (avec ou sans finale féminine), par exemple מַעֲשֵׂר *dîme* (*décimer*), מַהֲפָכָה *renversement, catastrophe*, מַרִּיבָה *contestation*; מַעֲרָף *connaissance*, etc (2). מַחֲצֵב peut donc très bien être un nom d'action et signifier *action de couper, de tailler, coupe, taille*, comme par exemple מַסְכָּה עֵגֶל signifie *veau de fusion* c.-à-d. *veau (en métal) fondu*. Le sens est bon et la vocalisation des Naqdanim justifiée.

אבן גזית a été abrégé en גזית, lequel est usuel (par exemple Ex. 20, 25; 1 Rois 6, 36 etc.) Une pierre *gāzīt* est d'ordinaire une pierre taillée sur toutes les faces. Le mot est employé une fois (Ex. 20, 25), par extension, pour une pierre ayant reçu un taille quelconque. Dès que le fer l'a touchée, ce n'est plus une *Pierre intacte* (אבן שלמה): on ne peut l'employer pour un autel (Deut. 27, 6; Jos. 8, 31; cf. 1 Mac. 4, 47 où αἱθεῖς ἀλασθήρεις = אבנים שלמה) (3).

Dans les récits sur le temple et le palais de Salomon on emploie גזית (1 Rois, 5, 31 [où א' גזית est une ajoute (4)]; 6, 36; 7, 9, 11, 12). Dans le récit sur les restaurations du temple sous Joas (2 Rois 12, 13) et sous Josias (2 Rois 22, 6 = 2 Chr. 34, 11) on a א' מחצב. La seule différence qu'on peut trouver entre les deux mots, c'est que les blocs *gāzīt* étaient de plus grandes dimensions, d'où l'expression « ayant les mêmes dimensions que les (blocs) *gāzīt* » (1 Rois 7, 9, 11, en parlant des blocs du palais de Salomon). Dans Lam. 3, 9 גזית est employé au sens de *gros bloc*.

(1) Comparer les formes analogues telles que צִפְרִית *action de garder*, כְּרִיָּה *brûlure*, etc. (BARTH, *Nominalbildung*, p. 189).

(2) Cf. BARTH, p. 261; BROCKELMANN, *Grundriss*, I, p. 380.

(3) Ainsi traduit FRAENKEL, *Hagiographa posteriora* (1830).

(4) « Le roi ordonna d'extraire (נָטָה) des pierres grandes, des pierres pesantes, pour former les fondations de la Maison, — des pierres de taille. »

Dans 1 Chr. 22, 2, au lieu de **מַחֲצֵב** qu'on attendrait après **הַצְבִּים** (1) et **הַצֵּב**, on a **גִּזְרֵה**, parce que l'auteur vise sans doute de gros blocs.

Il semble que le sens précis de **גִּזְרֵה** s'est oblitéré peu à peu. Les traducteurs grecs y voient l'idée de *polissage*; et ce sens existe en effet en néo-hébreu (cf. KRAUSS, p. 12). Cet effacement du sens premier vient peut-être en partie de ce que le verbe correspondant n'était pas usité (2).

Si le biblique **מַחֲצֵב** ne signifie pas *carrière*, rien n'empêche que **מַחֲצֵב** *carrière* ait existé dès l'époque biblique. On lit dans une inscription phénicienne de Malte (III^e—II^e siècle) (CIS, 1, 132) un mot **מַחֲצֵב** qui signifie probablement *carrière* (cf. LIDZBARSKI, *Handbuch*, p. 279; COOKE, *North-Sem. Inscr.*, p. 107). Dans le texte biblique on trouve une fois **מִסַּע** (1 Rois 6, 7) au sens de *carrière*. Le mot est dérivé de **נָסַע** qui est précisément employé dans 5, 31 au sens d'*extraire* des pierres (3). Le sens étymologique est *lieu d'où l'on extrait* (les pierres). L'arabe **مَنْعَج** *carrière* (usuel par exemple à Beyrouth) est formé, de même, de **نَجَّ** *extraire* des pierres (4). **מִקְבַּת בּוֹר** dans la comparaison d'Is. 51, 1 n'est proprement qu'une expression poétique, non un terme propre pour *carrière*.

Dans l'inscription de Mēša' (l. 25), les mots **כְּרַחֲתִי הַמְכֻרָחַת לְקִרְחָה** (l. 25), ne sont pas clairs. D'après la forme, **מְכֻרָחַת** (à lire soit au singulier féminin segolisé **מְכֻרָחַת**, soit au pluriel en **וֹת**), signifie *lieu où l'on coupe ou taille*. Peut-être le mot est-il, comme **מַחֲצֵב** *le lieu où l'on coupe* (la pierre), *la carrière*. Comme au travail des carrières on employait souvent les prisonniers, la détermination **בְּאֶסְרֵי יִשְׂרָאֵל** favoriserait l'interprétation proposée: « C'est moi qui ai ouvert la (les) carrière(s) pour Qrhh à l'aide des prisonniers d'Israël ».

(1) **הַצֵּב** = tailler, couper une pierre dans la carrière. **הַצֵּב** ne correspond donc pas à notre tailleur de pierres (cf. KRAUSS, *Talm. Archaeol.*, 1, p. 283, n. 124). **הַצֵּב בָּהָר** (1 Rois, 5, 29) = *carrier dans la montagne*. Il s'agit des carriers qui coupaient des pierres dans les carrières au nord de Jérusalem, pour le temple de Salomon.

(2) Peut-être **גִּזְרֵה** est-il un mot emprunté aux Phéniciens, excellents carriers.

(3) Les deux versets appartiennent donc probablement à la même source.

(4) Un autre mot, **مَنْعَج** *lieu où l'on coupe*, est un parallèle parfait de **מַחֲצֵב**.

XIV

מִסָּךְ

Les dictionnaires traitent pratiquement ce mot comme si c'était un *nom d'instrument*, et l'on donne comme sens premier *couverture*. Mais, en hébreu, les noms d'instrument ont rarement la forme *maqtal* (1); en fait מִסָּךְ est un nom d'action : *action de recouvrir, de protéger*; c.-à-d. *recouvrement, protection*. Dans Ps. 105, 39, לְמִסָּךְ, en parallélisme avec לְהַאֲרִי, a presque une valeur d'infinitif : « Il déploya une nuée pour (les) *protéger*, un feu pour (les) *éclairer* la nuit ». Le מִסָּךְ הַמִּסְכֵּה (Ex. 35, 12 etc.) est le *voile de protection, le voile protecteur*. Par ellipse on désigna ce voile simplement par מִסָּךְ (Ex. 26, 36 etc.) *la protection*, d'où, avec passage de l'abstrait au concret, *l'objet protecteur*. Dans 2 Sam. 17, 19 מִסָּךְ a été choisi pour désigner, d'une façon indéterminée, un objet dont l'écrivain ne voulait ou ne pouvait préciser la nature : *objet qui recouvre* : « La servante prit et étendit sur l'orifice du puits un *objet qui le recouvrit* ». L'article de מִסָּךְ peut très bien ici, comme souvent (2), répondre à notre article indéterminé. Rien n'oblige donc à voir ici *le* couvercle du puits; l'existence de pareils couvercles est du reste bien douteuse. D'autres ont pensé à une *couverture* d'étoffe; mais les mots pour *couverture* ne manquent pas en hébreu, et l'auteur n'aurait pas employé le nom d'action מִסָּךְ.

Enfin, dans Is. 22, 8 מִסָּךְ a encore la même valeur imprécise : *ce qui recouvre* ou *protège* (Vulg. *operimentum*). Il ne s'agit pas d'un *voile*.

On le voit, toutes les traductions inexactes de מִסָּךְ proviennent de ce que, sans y trop réfléchir, on a pris le mot pour un *nom d'instrument*.

(1) BARTH, *Nominalbildung*, p. 242, cite מִסָּךְ *faucille*; la racine est inconnue; le mot peut être emprunté. מִסָּךְ vase peut être un *maqtal*.— Comparer le nom d'instrument מִסָּךְ broyeur avec le nom d'action מִסָּךְ broiement, dans כְּלִי מִסָּךְ *instrument de broiement* (Ex. 9, 2).

(2) L'objet pris a souvent l'article; cf. ma *Grammaire de l'hébreu biblique*, 1923, § 137 m.

XV

מַעַל *rébellion, sacrilège.*

Encore un de ces mots irritants par l'inconsistante variété des interprétations anciennes. Les hébraïsants modernes semblent à peu près unanimes (1) à voir dans מַעַל l'idée de *perfidie, d'infidélité*; à tort, croyons-nous. Il semble bien que les raisons étymologiques sont pour beaucoup dans cette interprétation. Je me propose ici de dégager d'abord le sens par l'examen direct des textes, et de conclure seulement ensuite à l'étymologie.

Dans l'épisode de l'autel élevé par les tribus transjordaniques, nous trouvons מַעַל associé à מָרַד (Jos. 22, 22). Les deux mots doivent avoir un sens très voisin, d'autant que le כּ, *contre*, qui suit se rapporte aux deux mots pris *per modum unius*. Je comprends : « Si c'est par révolte (מָרַד), si c'est par *rébellion* (מַעַל) contre Jéhovah, qu'Il ne nous secoure pas aujourd'hui ! ». L'arabe de la Polyglotte de Londres traduit ici מַעַל par عصيان *révolte, désobéissance*. Au v. 19, ce sens est si naturel qu'on le trouve dans certaines traductions, par exemple, ZADOC KAHN : « ne vous révoltez pas contre l'Eternel, ne vous insurgez pas contre nous » : CRAMPON (bloquant les deux verbes) : « ne vous révoltez pas contre Jéhovah et contre nous ». Au v. 31 il faut comprendre : « Maintenant, nous savons que vous n'avez pas, en ceci, commis de rébellion contre Jéhovah » ; et au v. 16 : « Quelle est cette rébellion que vous avez commise contre le Dieu d'Israël ? ».

Le sens de *révolte, rébellion* est confirmé par l'opposition de מַעַל avec כָּנַע *s'incliner, s'abaisser* qu'on trouve dans quelques textes : 2 Chr. 33, 19 « sa *rébellion* (contre Jéhovah)... avant qu'il se fût *abaissé* devant

(1) EHRLICH rejette l'interprétation courante : « מַעַל heisst niemals *veruntreuen* ». D'après lui, le mot signifie « seine Pflicht ausser Acht lassen, pflichtvergessen handeln » (*Randglossen*, sur Lévi. 5, 15).

Jéhovah » ; 2 Chr. 28, 19 : « Car Jéhovah avait abaissé Juda à cause d'Achaz qui s'était révolté contre Jéhovah ». Dans quelques autres textes, l'opposition, sans être aussi claire, paraît cependant assez probable : Lévi. 26, 40 et 41 ; 2 Chr. 12, 2 et 6 : 30, 7 et 11 (1).

L'érection de l'autel du Jourdain (Jos. 22, 16 sqq) était considérée par les tribus cisjordaniques comme une *révolte* contre Jéhovah. Tous les actes idolâtriques et l'ensemble de ces actes constituaient aussi un *ma'al*. Ainsi 1 Chr. 9, 1 : « Les Judéens furent exilés à Babylone à cause de leur *rébellion* ». Nous dirions en langage chrétien *apostasie*, si ce mot comportait la nuance de *révolte* (2). 2 Chr. 29, 19 : « les vases que le roi Achaz avait souillés durant son règne, pendant sa *rébellion* (ἀποστασία) ». 2 Chr. 33, 19 : « le péché et la *rébellion* » de Manassé. Sira 48, 16 : Parmi les rois de Juda « il y en eut qui furent grandement *rebelles* » הפליאז מעל.

Semblablement le verbe s'emploie souvent au sens d'*être rebelle* (contre Jéhovah), par exemple, en parlant de l'apostasie : Néh. 1, 8 : « Si vous êtes *rebelles*, je vous disperserai parmi les nations » ; 2 Chr. 12, 2 (Israël) ; 28, 19, 22 (Achaz) ; 30, 7 (Israël).

Le groupe מעל מעל « commettre le *ma'al* » est très fréquent. L'expression complète est מעל מעל ביהוה *commettre la rébellion contre Jéhovah* : en parlant de la nation (Lévi. 26, 40 ; Ez. 20, 27 ; 39, 26 ; Dan. 9, 7) ; en parlant de la désobéissance de Saül (1 Chr. 10, 13). Mais la détermination ביהוה pouvait être omise : Ez. 14, 13 ; 15, 8 ; 18, 24 ; 39, 23 (apostasie de la nation).

*
**

Le mot מעל *révolte, rébellion* fut particulièrement employé pour dé-

(1) L'antithèse est encore plus marquée si l'on pense au sens étymologique *s'élever contre* que nous proposerons plus loin.

(2) En grec ἀφίστημι et les substantifs correspondants ont parfois la nuance de *révolte* dans la langue classique ; cf. LIDDELL and SCOTT ; BAILLY, s. v. Les traductions ἀφίστημι (2 Chr. 26, 18 ; 28, 19, 22 ; 29, 6 ; Nomb. 31, 16), ἀπόστασις (2 Chr. 28, 19 ; 33, 19), ἀποστασία (2 Chr. 29, 19) sont donc bonnes. On trouve ἀφίστημι traduisant aussi מרד et מַשֶׁע « se révolter », ἀποστασία traduisant מַסָּד « révolte ».

signer certains péchés revêtant éminemment le caractère de *rébellion* contre Jéhovah, à savoir les sacrilèges et les profanations (1). Ce sens est pour ainsi dire évident dans 2 Chr. 26, 18. Quand le roi Ozias ose usurper une fonction sacrée réservée aux prêtres, ceux-ci lui disent : « Ce n'est pas à toi de brûler l'encens à Jéhovah, mais seulement aux prêtres, fils d'Aaron, consacrés pour cela ; sors du sanctuaire, car tu es un *sacrilège* ». Le verbe מַעַל vise nettement ici la violation d'une chose קֹדֶשׁ. Au v. 16, je traduirais aussi : « Il fut *sacrilège* envers Jéhovah son Dieu », car le verbe se rapporte uniquement à la profanation indiquée immédiatement après : « et il entra dans le temple de Jéhovah pour brûler l'encens sur l'autel des parfums ».

Dans Deut. 32, 51 le péché de Moïse et d'Aaron est un *sacrilège*, comme il ressort de l'opposition avec קֹדֶשׁ : « Parce que vous avez été *sacrilèges* envers moi ... et ne m'avez pas traité *saintement* ... ». Dans 2 Chr. 29, 6 מַעַל vise évidemment la profanation du temple dont il est parlé au v. 7 ; aussi les prêtres sont-ils invités (v. 5) à « se sanctifier » et à « sanctifier le temple », autrement dit à faire cesser le sacrilège. De même dans 2 Chr. 36, 14 : « Tous les princes des prêtres et le peuple avaient multiplié les sacrilèges, adoptant les abominations des Gentils, et ils avaient souillé la Maison de Jéhovah qu'Il avait *sanctifiée* à Jérusalem ». 'Akan s'était approprié quelques objets faisant partie du butin déclaré réservé à Jéhovah (חרם) ; on dit de lui (Jos. 7, 1 ; 22, 20 ; 1 Chr. 2, 7) מַעַל בַּחֵרֶם « il a commis un sacrilège (profanation) contre l'*anathème* » (2).

Le bien sacré indûment retenu constitue un ma'al même s'il n'y a pas

(1) C'est ainsi que מַעַל *révolte, rébellion* désigne aussi une *offense*, un *crime*, p. ex. dans Ez. 14, 11 ; 37, 23 « se souiller par des *crimes* ». مَعْصِيَةٌ *révolte, rébellion, désobéissance* (p. ex. Qor. 58, 9, 10 la *désobéissance* au prophète) se dit aussi pour tout acte mauvais, conçu comme désobéissance à Dieu. Ainsi, dans SACY (*Chrest. arabe*, I, p. 172, l. 3) « Une action vertueuse, si elle mène au péché, cesse d'être licite ». طاعة est l'antonyme exact de مَعْصِيَةٌ : *soumission, obéissance*, d'où *action bonne, vertueuse*. Je ne vois pas en hébreu de mot équivalent.

(2) *Sacrilegium* désigne en premier lieu « le vol d'objets mobiliers appartenant aux dieux » (DAREMBERG et SAGLIO' *Dict. des antiquités*, s. v., p. 980).

intention coupable (1). C'est le cas de Lévit. 5, 15 : « Si quelqu'un commet un sacrilège, péchant par inadvertance, contre quelque-une des choses saintes de Jéhovah... ». Ce texte est du reste le seul où il soit question d'un *ma'al* involontaire.

Dans le Talmud מַעֲלָה désigne une espèce de sacrilège, celui qui consiste à retenir ou à s'approprier des biens saints (2). Cette persistance du sens de sacrilège est à remarquer.

Si, en parlant des mariages des Juifs et notamment des prêtres avec des femmes païennes, on emploie *ma'al* (Esdr. 9, 2, 4; 10, 2, 6, 10; Néh. 13, 27), c'est que ces unions revêtaient un caractère de sacrilège, ainsi qu'il est marqué expressément : « ceux de la race sainte se sont mélangés avec les gens du pays » (Esdr. 9, 2).

*
* *

Un cas particulier de sacrilège est la profanation du serment, soit par faux serment, soit par violation d'un serment ou d'une promesse solennelle. Le cas du faux serment se trouve dans Lévit. 5, 21 : « Si quelqu'un pèche et commet un sacrilège contre Jéhovah en déniaut à son prochain un dépôt... ». Le sacrilège ici visé est le faux serment, comme il ressort du v. 24 : « tout ce qu'il aura dénié en jurant faussement » (3). Il faut interpréter de la même façon le *ma'al* de Nomb. 5, 6 (cf. EHRlich) : le sacrilège pour lequel le coupable doit faire l'expiation (v. 8) est constitué par le faux serment qu'il a prêté à propos des biens injustement retenus et qu'il doit restituer (v. 7).

(1) De même pour le *sacrilegium* des Romains (DAREMBERG et SAGLIO, *ibid.*, p. 981, § 1, 4°).

(2) Cf. STRACK : *Eint. in den Talmud*, p. 58 : *Vergreifung* [am Geheiligten]. SURENHUSIUS (*Mishna*, V, 286 sq.) traduit systématiquement par *praevaricatio*. Malheureusement ce mot n'exprime pas la violation d'une chose sacrée.

(3) Avec EHRlich (*in h. l.*). Les commentateurs méconnaissent complètement ici le sens de מַעֲלָה, par exemple BAENTSCH : « Ein *Ma'al* gegenüber den Nächsten ist zugleich eine Versündigung gegen Jahve ». Mais précisément il n'y a pas de *ma'al* contre le prochain, mais bien contre Jéhovah dont le nom est profané par le faux serment. Il y a donc péché d'injustice contre le prochain avec la circonstance aggravante de sacrilège contre Jéhovah.

A propos de la violation d'un serment (אלה) et d'un pacte (ברית) Ezéchiel (17, 20) emploie מעל : « Je lui demanderai compte du sacrilège qu'il a commis contre moi ». Dans Sira 41, 18 il s'agit probablement de la violation du pacte fait avec un ami (cf. au v. 19 אלה וברית comme dans Ez. 17, 19); KNABENBAUER : « de fide laesa ».

C'est probablement la violation du pacte (1) ou contrat, matrimonial qui est visée par le מעל de Nomb. 5, 12, 17, parlant de la femme adultère : « La femme qui aura dévié et aura commis un sacrilège (violation du contrat) contre son mari... » (2). De même 1 Chr. 5, 25, au figuré, à propos d'Israël épouse adultère de Jéhovah.

Le crime commis par les Israélites à Sittim (fornication avec les femmes de Moab, qui les induisirent à adorer Ba'al i'eor; cf. Nomb. 25, 2) est une rébellion sacrilège (Nomb. 31, 16) (3).

Dans 1 Sam. 2, 29, au lieu de l'impossible בעש regimber, je lis מעל qui est le mot propre, exigé par le contexte : « profaner (traiter d'une façon sacrilège) les victimes et les offrandes ». C'est le mot lu par la Peshitto qui a ici ܡܥܠ comme dans 1 Chr. 2, 7 (= מעל בהרם). La LXX peut très bien avoir lu aussi מעל, car ἐπιβλέπειν, selon la remarque de SCHLEUSNER (s. v.), a ici une nuance péjorative (4). — La correction הציט, admise par certains modernes (déjà dans SCHLEUSNER!) est mauvaise, car avec ב ce verbe signifie regarder avec complaisance.

*
* *

ETYMOLOGIE. Le verbe מעל est probablement dénominatif du substantif מעל. Ce substantif est morphologiquement identique au מעל élévation,

(1) Le mariage est un ברית (Mal. 2, 14). Prov. 2; 17 suppose le caractère sacré du mariage juif.

(2) Cp. *sacrilegium nuptiarum* (Cod. Just., XI, 36, 4).

(3) מוסר du TM est certainement fautif. Je lis למרר ולמעל d'après la LXX τοῦ ἀποστῆναι καὶ ὑπεριδεῖν et la Peshitto ܡܥܠܝܢ ܕܡܥܠܝܢ ܕܡܥܠܝܢ. Les deux mots sont encore associés dans Jos. 22, 16, 19, 22.

(4) Cp. παραρῶ traduisant מעל : Lévi. 6, 2; Nomb. 5, 12.

montée, dessus, employé comme adverbe *en haut, en montant, par dessus*, qui vient de עָלָה (1) *monter, s'élever*. Notre substantif מַעַל signifie par lui-même *élévation*, comme le substantif מַעַל de Néh. 8,6 « *élévation des mains* ». Mais notre substantif n'est complet qu'avec le ב d'hostilité; ב מַעַל est donc proprement *élévation contre, action de s'élever contre*, et répond à עָלָה ב (Is. 7, 6; Jér. 48, 18) *monter contre*. En fait ב מַעַל a été affecté à désigner l'action de *s'élever contre Dieu, de se révolter* (2) contre Dieu. Après avoir dit מַעַל בַּיהוָה (Jos. 22, 22) *rébellion contre Jéhovah* on a dit מַעַל tout court, *rébellion*, en parlant de la rébellion contre Jéhovah (1 Chr. 9, 1; 2 Chr. 19, 19; 33, 19; Sira 48, 16).

Puis *s'élever contre, se révolter* s'est dit en particulier du sacrilège (3) (Esdr. 9, 2, 4; 10, 6) et notamment du faux serment (Lév. 5, 21; Nomb. 5, 6) et de la violation du serment (Ez. 17, 20; Sira 41, 18).

*
* *

La Peshitto traduit souvent מַעַל מַעַל par ܐܬܬܬܐܠܡ, p. ex. Lév. 5, 15. Dans ce groupe hétérogène, ܐܬܬܬܐܠܡ répond exactement au verbe מַעַל (que nous rapportons précisément à עָלָה), mais ܐܬܬܬܐܠܡ répond à עָרַל. Je conjecture que ܐܬܬܬܐܠܡ est une locution contaminée, et qu'on a dû dire originairement ܐܬܬܬܐܠܡ* (4). Le substantif ܐܬܬܬܐܠܡ *crime* etc. doit s'expliquer comme מַעַל action de *s'élever contre* (Dieu). Quant à ܐܬܬܬܐܠܡ il doit être dénominatif de ܐܬܬܬܐܠܡ, de sorte que ܐܬܬܬܐܠܡ* répondrait exactement à מַעַל מַעַל.

(1) Cp. Verbes à 1^e radicale secondaire *m*, dans *Mélanges Beyrouth*, t. VI, pp. 142 sq.

(2) Comparer, pour l'image, des expressions telles que *cooriri in rogationes* (LIV.) « *s'élever contre des projets de loi* », *assurgere in triumphum* (VELL.) « *s'élever contre le triomphe* » ; fr. *se soulever contre, s'insurger contre*.

(3) Cp. Dan. 5, 23. L'acte sacrilège de la profanation des vases sacrés est ainsi caractérisé : « Tu t'es élevé התרוממת contre le Seigneur du ciel... ».

(4) On trouve parfois ܐܬܬܬܐܠܡ tout court, comme on trouve מַעַל tout court. Le nom sous-entendu doit être ܐܬܬܬܐܠܡ en syriaque, comme c'est מַעַל en hébreu, à savoir un nom de même racine que le verbe. Nomb. 31, 16, ܐܬܬܬܐܠܡ doit signifier *s'élever contre, se révolter contre Dieu* comme מַעַל בַּיהוָה ; 1 Chr. 2, 7 ܐܬܬܬܐܠܡ = מַעַל בַּחֵרֶם.

Le substantif **חב** a dû périliter. Dans la Peshitto il semble assez rare ; le *Thesaurus* de PAYNE SMITH donne un seul exemple, et dans un passage poétique, Nomb. 23, 21 (traduisant **חב**). Le mot, qui prêtait à confusion avec **חב** (cf. *Thesaurus*), a été concurrencé par **חב** qui offrait un sens voisin (1). Quand **חב** commença à tomber en désuétude, on le remplaça par **חב** dans l'expression **חב חב***. Le groupe **חב חב** devait être plus ou moins senti comme étrange, car on trouve parfois (pour traduire **מעל מעל**) **חב חב** qui supprime l'anomalie ; p. ex. Nomb. 5, 6 ; Ez. 14, 13.

חב, à son tour, semble avoir été concurrencé par **חב**. Ainsi dans Deut. 32, 51 **חב חב** « vous avez été *rebelles* (ici sacrilèges) contre moi » est probablement la bonne leçon (2). La leçon de la Polyglotte **חב חב** « vous avez été *iniques* envers moi » a le caractère d'une leçon facilitante, laquelle du reste rend mal l'hébreu.

*
* *

De **חב**, je rapprocherais le **חב** d'Os. 10, 9, suspecté par les modernes. Ce mot archaïque doit signifier *rébellion*, comme **מעל מעל**. Les **בני חב** sont des *filz rebelles*. La correction **חב חב** *injustice* donne un sens moins bon.

*
* *

Si l'étymologie que nous proposons est exacte, il suit que **מעל מעל** n'a aucun rapport avec **חב**, dont le sens premier, d'après l'arabe **حبال**, est *declinare, inclinare*, d'où *dévier de la rectitude, être injuste*. L'identification fréquente dans la Peshitto de **מעל מעל** avec **חב חב** repose sur une confusion. Par contre la traduction de **מעל מעל** par **חב חב** est excellente, et elle montre que certains traducteurs rapportaient **מעל מעל** à **חב**.

(1) Peut-être faut-il tenir compte du fait que le **חב** a complètement disparu du syriaque.

(2) Manuscrit de l'Ambrosienne reproduit par Ceriani ; éd. Lee ; éd. de Mossoul.

*
* *

FORMES. Le verbe a une forme active et une forme stativ^e; car il existe un futur en *o* et un futur en *a*; au parfait la forme stativ^e (en *e*) n'apparaît pas. On distinguait donc deux nuances : « se rebeller » et « être rebelle ». Le futur en *o* se trouve dans Lév. 5, 15; Nomb. 5, 27; le futur en *a* dans Pr. 16, 10; Néh. 1, 8; 2 Chr. 26, 18. Dans Jos. 7, 1 וַיִּמְעַל מַעַל on a le futur en *o*; dans 1 Chr. 5, 25 וַיִּמְעַל בִּב probably le futur en *a*.

*
* *

En comparant מַעַל avec פָּשַׁע et מִרְדָּה on remarque que ces derniers mots s'emploient indifféremment d'une rébellion contre un homme ou contre Dieu. מַעַל au contraire est toujours employé dans un sens religieux : *rébellion contre Dieu, sacrilège*.

*
* *

Si l'on considère les livres où se trouve מַעַל (Lév., Nomb., Ez., Esdr., Néh., Chr.), on peut dire avec BROWN que le mot est « sacerdotal ». Le sens particulier de *sacrilège* que j'ai essayé de mettre en lumière ne saurait étonner chez des auteurs qui insistent beaucoup sur la *sainteté*.

XVI

קִיר *braise* et יָר *luminaire*.

Un morceau de bois allumé produit à la fois du feu qui brûle, et de la lumière qui éclaire. Feu et lumière étant étroitement associés, il n'est pas étonnant que, dans le langage, on passe facilement de l'un à l'autre. Le besoin de distinguer deux choses connexes peut être satisfait très simplement par la différenciation d'une même racine. Nous en avons ici un

exemple. En arabe, *nār* désigne le *feu*, et *nūr* la *lumière*. En araméen on a *nūr* : *feu*, et *nuhr* (*n̄hur*) : *lumière*. En hébreu, *ner* signifie *luminaire*, une *lumière*, *lampe*. A côté de *ner* (forme *qatil*) (1) on trouve *nir* (forme *qitl*), nom qu'on confond généralement (2) avec le premier ; bien à tort comme nous le verrons, car *nir* signifie originairement *charbon en ignition*, *braise* (3).

La confusion, du reste, est ancienne, car on la trouve déjà dans la Septante. Mais le texte massorétique ne la commet pas. Dans les quatre (4) textes où l'on a נִיר (1 Rois 11, 36 ; 15, 4 ; 2 Rois 8, 19 = 2 Chr. 21, 7), il est certain que le sens n'est pas celui de נִיר *luminaire* etc. Dans ces textes, נִיר désigne pratiquement un *rejeton* unique de David, un survivant de sa race, qui doit continuer sa lignée et empêcher la race royale de s'éteindre à Jérusalem. C'est là le sens pratique et décoloré. Le sens premier doit être *braise*, *tison*, *parcelle en ignition*, qu'on conserve soigneusement sous la cendre pour rallumer, propager le feu. C'est là une image bien naturelle, surtout chez des populations où la conservation du feu est l'objet d'une préoccupation quotidienne, pour désigner le rejeton unique destiné à propager la race. L'image est du reste attestée chez les Israélites par le texte bien connu 2 Sam. 14, 7. La femme de Thécué, pour dire qu'on veut tuer son dernier fils, celui qui doit propager la race de son mari

(1) Cf. BROCKELMANN : *Grundriss*, I, p. 141.

(2) KÖNIG (*Stilistik*, p. 99), qui semble avoir vu que la métaphore avec *nūr* provient de la *braise*, et non de la *lampe*, donne pourtant au mot le sens premier de *luminaire* (*Leuchte*). — Il cite la traduction d'une expression arabe : « Exitium exstinxit prunam meam ».

(3) Comparer encore, en hébreu, 'gr : *lumière* et 'ūr : *brasier*. (Il est possible que les bases *nr* et 'r se ramènent à une base primitive commune). — Le mot نَصَبَ (arabe de Syrie), « petit morceau de braise » se rattache peut-être à نَصَبَ *briller*, donc *parcelle brillante*, *étincelante*.

(4) Dans Prov. 21, 4 on a נִיר, vocalisé *nir*. L'écriture défective et le fait qu'on a plusieurs fois l'expression נִיר-רָשָׁעִים (13, 9 ; 24, 20 ; Job 21, 17) engagent à vocaliser *ner*. Le verset est, du reste, obscur, et probablement altéré (cf. E. POWER dans *Biblica*, I, 70).

défunt, emploie cette image : « ils veulent éteindre la *braise* (גחלת) (1) qui me reste, de façon à ne laisser à mon mari ni nom ni survivant (שאריה) sur la terre ». Le mot גחלת doit avoir un sens premier analogue à גחלת ; puis l'image s'est décolorée par l'usage, tout comme celle de notre mot *rejeton*. Je traduis donc 1 Rois 11, 36. « A son fils (de Salomon) je donnerai toute-fois une tribu, pour qu'il y ait toujours un *rejeton* de David mon serviteur, devant moi, dans Jérusalem, la ville que j'ai choisie pour y mettre mon nom ». Dans 1 Rois 15, 4 le traducteur grec a rendu le sens assez heureusement par κατάλειμμα *un reste*. Il s'agit en effet d'un individu qui *reste*, qui *survit* pour propager la race (cf. נשארה et שאריה dans 2 Sam. 14, 7). Dans 1 Rois 11, 36 on trouve l'énigmatique θέσις. Dans 2 Rois 8, 19 (= 2 Chr. 21, 7) on a λύχνος, par confusion de גחלת avec נר. La Peshitto traduit partout par *lampe*.

Il faut nettement distinguer de cette image de la dernière braise éteinte celle de la lampe qui s'éteint pendant la nuit. Cette image, ou plutôt ce symbole, vient de la coutume ancienne en Orient de garder une lampe allumée pendant la nuit(2). Seule l'extrême indigence pouvait faire renoncer à cette commodité(3). Pourquoi la lampe de la « femme forte » (Prov. 31, 18) ne s'éteindra-t-elle pas la nuit ? Tout simplement parce que cette femme, par son économie, son travail incessant et son commerce, ne man-

(1) Saint JÉRÔME rend bien le mot—quant au sens— par *scintilla* ; cf. PLAUTE (*Trinummus* 678) : scintillam genus quæ congliscat tuum « un rejeton pour propager ta race ». — Comparer encore, pour l'image, LUCIEN (*Timon* § 3) ζώπυρον τι τοῦ ἀνθρωπίνου σπέρματος. LANE (s. v. شَرَارَة) cite ZAMAHŞARI : Asās : أبوك نار شَرَارَة وانت منها شَرَارَة Thy father is a fire that emits many sparks, and thou art a spark from it.

(2) La coutume existe encore en Syrie, à ma connaissance, mais elle n'est pas générale. On a prétendu que l'usage existait, en Orient, de laisser une lampe allumée constamment, nuit et jour, dans la maison et même dans la tente (!) (Cf. p. ex. KITTEL, in 1 Rois 11, 36). Cette coutume, bien invraisemblable, et non constatée, n'a-t-elle pas été inventée pour expliquer la métaphore biblique (avec נר) mal comprise ? Cf. SANDA, in 1 Rois 11, 36 (t. 1, 320). La « lampe de Dieu » elle-même, à Silo, ne brûlait que la nuit (cf. 1 Sam. 3, 3).

(3) Cf. Jullien, *Egypte*, p. 256.

quera jamais d'huile (1). C'est de cette même lampe de nuit (2), de cette « veilleuse », qu'il s'agit dans les textes où il est dit que « la lampe des méchants s'éteindra » (Prov. 13, 9; 24, 20; Job 18, 6; 21, 17). D'après une idée qui revient souvent dans l'Ancien Testament, le méchant finit dans le malheur et la pauvreté. Or le signe de l'indigence, c'est de n'avoir plus d'huile pour la lampe nocturne. Ces textes sont donc la contre-partie de Prov. 31, 18. La veilleuse qui ne s'éteint pas est un signe d'aisance et de prospérité; celle qui s'éteint symbolise la pauvreté et la misère (3).

Dans d'autres textes il ne s'agit pas de la veilleuse, mais d'un luminaire quelconque. « Les commandements (de la Loi) sont une *lumière* » (Pr. 6, 23). « Tes paroles sont une *lumière* pour mes pieds » (Ps. 119, 105). — Dans un combat singulier avec un géant, David faillit succomber sous les coups du nouveau Goliath. Ses officiers lui disent alors (2 Sam. 21, 17) : « Tu n'iras plus au combat, de peur que ne s'éteigne la lumière (נֵר) d'Israël ». Ces paroles n'expriment nullement la crainte que la descendance de David ne soit arrêtée (P. DHORME) (4). Les officiers ont reconnu que la vigueur

(1) « Elle a compris que son commerce est bon: sa lampe ne s'éteindra pas la nuit ».

(2) Le fait que le déterminant *nuit* n'est pas exprimé ne crée pas de difficulté. Toute lampe est, de sa nature, lampe de nuit. C'est pur hasard si dans Prov. 31, 18 on a בְּלֵילָה « pendant la nuit »; le poète a sans doute eu besoin de ce mot pour le mètre.

(3) Il n'y a pas à chercher un autre sens dans Prov. 13, 9. Dans ce verset, on a אֵשׁ au sens de נֵר *luminaire* (cf. TOY), pour ne pas avoir deux fois נֵר. Au lieu de יִשְׁמַח *réjouit*, je lis un mot exprimant une opposition avec *s'éteint*, soit לִנְצוֹחַ (—δυνατός dans Is. 57, 16) : « Le luminaire des justes dure toujours; la lampe des méchants s'éteint » — Dans Job 18, 5, אֵשׁ est peut-être dittographique du suivant (v. 6) où il a son sens normal de « la lumière ». Mieux vaut lire l'expression usuelle נֵר רָשָׁעִים (Pesh. : 𐤒𐤓𐤀𐤔𐤁𐤍) : « La lampe des méchants s'éteint; la flamme de son foyer ne brille plus. — 6. Le jour s'assombrit dans sa tente, et (déjà) sa lampe s'éteint ». Le sens du v. 6 est que sa lampe, qu'il vient d'allumer, s'éteint, faute d'huile, dès le début de la nuit. עַל a ici le sens d'un *dativus incommodi* : « pour lui » au sens préjoratif, « à son détriment », et non de « au-dessus de lui » (opposer 29, 3).

(4) A cette époque, David, assez avancé en âge pour que ses officiers lui interdisent de combattre, avait certainement des fils; la propagation de sa race n'était donc pas compromise par sa mort. De plus, il s'agit de la lampe d'Israël, non de David. Enfin, s'il était question de descendance on aurait נֵר דָּוִד et non נֵר.

physique de David a diminué; ils lui déclarent donc, avec courtoisie du reste, que son rôle n'est plus de se battre, mais d'éclairer, de diriger Israël, dont il est « la lampe », la lumière. Lui mort, « la lampe d'Israël » serait éteinte.

XVII

סֶקֶל et רָגַם *lapider*

Pour *lapider* on trouve dans la Bible, avec une fréquence à peu près égale, les deux verbes synonymes סֶקֶל et רָגַם. Le verbe סֶקֶל est spécifiquement hébreu et paraît plus ancien; רָגַם, qui est très développé en arabe et usuel en araméen, a pu s'introduire en hébreu sous l'influence de cette dernière langue.

סֶקֶל est dénominatif d'un substantif סֶקֶל* (1) qu'on ne trouve plus en hébreu. Le caractère dénominatif du verbe סֶקֶל apparaît déjà probable de par le sens *lapider, assaillir de pierres*; il est rendu certain par le piel d'Is. 5, 2; 62, 10 *enlever les pierres, dépierrer*(2). Il se construit toujours avec l'accusatif (en fait, toujours un suffixe pronominal, jamais un nom). Plusieurs fois on ajoute la détermination pléonastique(3) בָּאֲבָנִים *avec des pierres*, p. ex. Deut. 13, 11; avec le piel (au sens d'*assaillir de pierres*) 2 Sam. 16, 6, 13. Dans ce dernier verset, où l'on a ensuite וַיַּעַר בְּעֶפֶר *et il l'assailait de mottes de terre* (piel dénominatif de עָפָר), on voit clairement que le nom אֶבֶן a été employé faute d'un nom סֶקֶל*. On peut donc croire que le nom סֶקֶל* a été supplanté dans l'usage par le nom si fréquent אֶבֶן (4).

(1) Ceci est admis par BAUER et LEANDER: *Histor. Gramm. der hebr. Sprache*, 1, p. 291; BUHL; BROWN. GESENIUS (*Thesaurus*) suppose la forme סֶקֶל*.

(2) Comp. p. ex. וַיִּשֶׁן *enlever la graisse* (וַיִּשֶׁן), *dégraisser*.

(3) Comp. l'emploi pléonastique de בָּאֵשׁ avec שָׂרַף *brûler*, בָּעֵר *brûler*, יָצַח *allumer*.

(4) Par contre, il est remarquable qu'il n'y ait pas de verbe dénominatif de אֶבֶן; cf. Is 5, 2 et surtout 62, 10.

Comme סקל, le verbe רגם *lapider, jeter des pierres* est dénominatif. Ici encore le nom n'existe pas en hébreu (ni en araméen); mais en arabe, où la racine est très développée, رَجَمَ *il lui a jeté des pierres, il l'a lapidé* est dénominatif de رَجَمٌ *pierres*; cf. LANE (1). Faute d'un substantif רגם*, c'est encore אבן qu'on emploie quand on veut ajouter une détermination au verbe.

Tandis que סקל se construit toujours avec l'accusatif, רגם se construit tantôt avec l'accusatif (en fait, toujours un suffixe pronominal, jamais un nom), tantôt avec une préposition (ordinairement כ *contre*, une fois על *contre*, Ez. 23, 47). Dans le cas de la préposition le sens du verbe est donc littéralement *jeter des pierres contre*. C'est probablement la construction plus ancienne, car en hébreu les verbes intransitifs tendent à devenir transitifs, et non inversement. On a ainsi רגם בו *il a jeté des pierres contre lui*=*il l'a lapidé* (Lév. 24, 16) à côté de רגמו *il l'a lapidé* (v. 14). Le passage de l'intransitivité à la transitivité a pu être favorisé par la construction transitive סקלו.

Soit avec la construction intransitive, soit avec la construction transitive, on a presque toujours (sauf dans les deux versets cités Lév. 24, 14, 16) une détermination : soit באבנים (comme סקל), soit באבן, soit simplement אבן (2).

XVIII

Verbe עָרַר

Le rapprochement de עָרַר avec l'arabe عَرَّ *égorger un animal en sacrifice*, généralement admis par les auteurs modernes, rend assez bien compte

(1) GESÉNIUS (*Thesaurus*) admet comme sens premier de רגם *accumuler, entasser (des pierres)*, d'après l'arabe. Mais en arabe ce sens est certainement secondaire.

(2) D'après BROCKELMANN, *Grundriss*, 2, 306, accusatif d'objet interne exprimant l'idée instrumentale; cf. ma *Grammaire de l'hébreu biblique*, § 126 l.

du sens usuel *prier* (*Dieu*), et aussi d'un sens intermédiaire *rendre* (*Dieu*) *propice*, qui a dû exister à l'actif. Le procès sémantique serait *sacrifier*, *chercher à rendre* (*Dieu*) *propice* (par un sacrifice), enfin, dans un sens affaibli et généralisé, *prier* (*Dieu*). A la forme réfléchie - passive nifal on a semblablement les deux sens *devenir propice* (*Dieu*), *exaucer* (*Dieu*). Le verbe s'emploie seulement quand il s'agit de Dieu. Je remarque de plus que, même au sens affaibli *prier*, il s'emploie surtout quand la prière a pour but la cessation d'un malheur; ainsi dans tous les exemples de l'Exode (8, 4, 5, 24, 25; 9, 28; 10, 17) où Moïse prie Dieu de faire cesser tel ou tel fléau. Au nifal, un sens voisin du sens primitif se trouve dans les textes anciens 2 Sam. 21, 14; 24, 25, bien traduits par la Septante et par la Vulgate. Dans 24, 25 David offre des sacrifices à Jéhovah irrité, lequel (*re*)*devient propice au pays*; dans 21, 14 Dieu (*re*)*devient propice au pays* après un acte de réparation. Dans Is. 19, 22 le sens est également (*re*)*devenir propice* (cf. Vulg. *placabitur*), non *exaucer* (LXX).

Au sens actif on trouve, au hifil, le parfait, le futur et l'impératif; au qal, le futur seulement, avec le même sens unique *prier*. De ce fait on peut conclure que l'existence réelle d'un qal est douteuse: le qal pourrait être dû aux Naqdanim (1).

Chose curieuse, les livres de l'époque tardive n'emploient pas les formes actives (2), bien qu'on y trouve le nifal (1 Chr. 5, 20; 2 Chr. 33, 13, 19; Esdr. 8, 23). On peut se demander si le phénomène est dû au hasard. Peut-être, à une certaine époque, tel écrivain aura-t-il évité d'exprimer l'idée de *prier* par un mot qui, originellement, impliquait l'idée de sacrifice, et pratiquement de sacrifice privé.

(1) Cf. EERLICH, *Randglossen*, in Gen. 25, 21.

(2) Cependant on trouve l'actif dans la langue artificielle de Sira 37, 15; 38, 13. Dans 37, 15, pour l'impératif *pte*, on a le hifil *יעתיר* dans le Ms. D. et dans la note marginale du Ms. B (au lieu de qal *עזר* du texte). L'usage biblique demande le hifil. Dans 38, 13 on a *יעתיר*.

XIX

פָּשַׁע

Le sens précis de פָּשַׁע, comme celui de plusieurs autres mots relatifs au mal moral, n'apparaît pas du premier coup, d'où la grande diversité des traductions anciennes et modernes. Le sens étymologique reste obscur, mais le sens premier usuel est très net : *se révolter, se rebeller, s'insurger* (1 Rois 12, 19 ; 2 Rois 8, 20 etc). Celui contre lequel on se révolte est non seulement un homme, un roi etc, mais encore Dieu. Ainsi dans Ez. 2, 3 פָּשַׁע en parallélisme avec מָרַד *se révolter* a un sens analogue : « Ils se sont révoltés contre moi, et leur pères avaient été *rebelles* envers moi ». De même 20, 38 : « des hommes révoltés et rebelles envers moi ».

Par suite d'un certain affaiblissement, פָּשַׁע arrive à désigner l'*offense* (grave), l'acte par lequel on s'élève, on va *contre* quelqu'un (avec כּ *contre*). Ce sens ressort de Jér. 33, 8 où כּ פָּשַׁע est synonyme intensif de חָטָא *offenser* : « toutes leurs iniquités par lesquelles ils m'ont offensé et outragé ». De même 1 Rois 8, 50 : « Tu seras propice à (tous) leurs iniquités (1) par lesquelles ils t'ont offensé et à tous les crimes (פְּשָׁעִים) par lesquels ils t'ont outragé ». Dans Ez. 18, 31, il faut lire בִּי : « Rejetez loin de vous tous vos crimes (פְּשָׁעֵיכֶם) par lesquels vous m'avez offensé ». Dans tous les textes où il s'agit de Dieu, c'est l'honneur divin qui est offensé. L'offense contre l'homme peut léser soit son honneur (ce qui a lieu surtout par paroles), soit ses biens. Le sens d'*offense* en paroles est assez fréquent dans les Proverbes, où du reste il est généralement méconnu. Prov. 10, 12 : « La haine fait naître les disputes ; l'amour dissimule toute offense »—ici évidemment « toute offense reçue », injure, outrage, affront. Pr. 10, 19 : « qui parle beaucoup n'évitera pas l'offense » ; ici « offense contre le prochain ». Pr. 12, 13 : « l'offense que prononcent ses lèvres, le méchant y est pris comme au piège » ; il s'agit probablement de l'offense calomnieuse.

(1) Avec LXX ; comp. Jér. 33, 8.

Pr. 17, 9 : « Qui dissimule un *affront* gagne l'amitié ». Pr. 17, 19 : « C'est aimer l'*offense* (du prochain), qu'aimer la dispute ». Pr. 19, 11 : « C'est sagesse à l'homme d'être patient : c'est sa gloire de négliger l'*injure* ». Pr. 29, 22 : « L'homme irascible fait naître les disputes ; l'homme colère prodigue l'*injure* ».

Le sens d'*offense* contre les biens du prochain (*injuria, injustice*) est beaucoup plus rare. Je le trouve dans Ex. 22, 8 « en toute matière d'*injustice* (d'*offense* dans les biens) ». Si בִּרְיָא de Pr. 28, 24 est authentique, le sens est probablement : « Celui qui vole son père ou sa mère, et dit : « Il n'y a pas d'*injustice* ! » est le digne compagnon d'un meurtrier ».

Enfin, on peut considérer l'offense de Dieu dans l'acte lui-même, en faisant plus ou moins abstraction de son caractère offensant. Cet acte est et reste dans l'homme : c'est donc pratiquement une *faute* (grave), un *péché* (grave), un *crime*. פָּשַׁע est alors un synonyme (ordinairement intensif) de חַטָּאת, de même que פָּשַׁע בִּי פָּשַׁע *offenser, outrager* est un synonyme intensif de חָטָאת. Nous avons déjà trouvé le sens de *crime* à côté du sens d'*offenser* dans 1 Rois 8, 50 ; Ez. 18, 31 (*supra*). On dit par ex. « se souiller par des *crimes* » (Ez. 14, 11 ; 37, 23) ; « effacer (מָחָה) les *péchés* » (Is. 43, 25 ; 44, 22).

Naturellement, dans beaucoup de cas on pourra hésiter sur la nuance. En général, la traduction gagnera à se rapprocher du sens premier ; on préférera donc, en cas de doute, *révolte* à *offense*, et *offense* à *crime* (1). Le rabbin qui a dit פְּשָׁעִים אֵלֶּי הַמְרָדִים « les *peš'aim* sont des révoltes » a bien saisi le sens fondamental du mot (cf. Ioma 36 b). Pour conserver l'image primitive, il importe d'éviter, dans les traductions, les mots qui évoquent des images différentes, p. ex. « abtrünnig werden, von jem. abfallen » (SIEGFRIED-STADE, BUHL) ; « transgress, transgression » (BROWN).

Au point de vue stylistique, פָּשַׁע est un mot littéraire, relevé et quelque peu emphatique. On le trouve rarement dans la législation (seulement Ex. 22, 8 ; Lévi. 16, 16, 21 ; Nomb. 14, 18).

(1) Pour le substantif, le sens premier, *révolte*, ne se rencontre pas, en fait, dans la Bible.

Quand **הַטָּהַר** et **פָּשַׁע** sont associés, c'est celui-ci qui a la première place (sauf Ps. 25, 7). Avec **פָּשַׁע**, **עָוֹן** a la première place dans Is. 53, 5; Ps. 32, 5; 89, 33; 107, 17 (donc surtout en poésie), la seconde dans Nomb. 14, 18; Is. 50, 1; Ez. 21, 29; Mich. 7, 18.

Avec le verbe **הָטָה**, le verbe **פָּשַׁע** a la seconde place (3 fois).

XX

צִירִים au sens d'*entrailles*.

Les anciennes versions ont bien vu que le mot **צִירִים** dans Dan. 10, 16 désigne une partie du corps : Théodotion : *τὰ ἐντέρας μου* (de même Peshitto et Arabe de la Polyglotte de Londres), Vulg. : *compages meae*. En supposant à **צִירִים** le sens de *douleurs* (de l'enfantement!), *crampes*, *versions*, on aurait littéralement : « mes douleurs se sont tournées contre moi ». Mais le suffixe est impossible (cf. Is. 21, 3). Quant à **נִהַפֵּךְ** on l'interprète souvent au sens de *fondre sur* ou *venir sur*. Mais ce sens est étranger à l'usage de **נִהַפֵּךְ** et est inventé (ici et 1 Sam. 4, 19) pour les besoins de la cause. **צִירִים** désigne ici un organe du corps, *les intestins*, *les entrailles*, entendues d'une façon plus ou moins vague, comme le comprennent Théodotion, la Peshitto et l'Arabe. Le verbe **נִהַפֵּךְ** est employé avec le sens normal de *se retourner*, *se renverser*, *être bouleversé*, comme, par exemple, dans Os. 11, 8; Lam. 1, 20. Le **עַל** a la valeur du *dativus incommodi* (1), comme, par exemple, dans Os. 11, 8 : « Mon cœur est bouleversé ». Dan. 10, 16 doit donc se traduire : « Mes entrailles furent bouleversées ».

De même 1 Sam. 4, 19 ne signifie pas : « et elle enfanta, parce que ses douleurs avaient fondu sur elle » (bien que le suffixe ne soit pas ici choquant comme dans Daniel), mais « parce que ses entrailles furent bouleversées ».

(1) Cf. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, § 133 f.

Le sens d'*entrailles* étant assuré par ces deux textes, voyons si on ne le trouve pas encore ailleurs. Dans Is. 21, 3 le mot signifie clairement *douleurs* (de l'enfantement). Le sens propre semble être *torsions* (cf. Vulg. d'Is. 13, 8 *torsiones*). Is. 13, 8 demande à être examiné de près. Les accents du texte massorétique indiquent que ציריים וחבלים est un groupe formant le sujet du verbe suivant. Ils supposent donc le sens de *douleurs*. Mais alors on a deux synonymes parfaits comme sujets du verbe, ce qui n'est guère esthétique. De plus la symétrie des membres est rompue : « Ils sont troublés ; les douleurs et les souffrances (de l'enfantement) les saisissent ; comme la femme en travail ils se tordent... ». Il est évident que ונבהל forme un stique trop court (1). De plus, avec la coupe du TM il faut supposer que le sujet de ונבהל ce sont les Babyloniens, et dès lors il y a de l'incohérence dans la suite des sujets : v. 7 les mains, le cœur, v. 8 ils [les Babyloniens], les douleurs. Ces multiples difficultés disparaissent si l'on rattache ציריים à ונבהל. Le mot désignerait une partie du corps comme au v. 7 (mains, cœur) et précisément les *entrailles*. Je traduirais donc : « les entrailles sont troublées (littéralement : agitées) » (2).

Ainsi donc dans trois textes : Dan. 10, 16 ; 1 Sam. 4, 19 ; Is. 13, 8, ציריים a le sens d'*entrailles* ; dans un seul, Is. 21, 3, il a le sens de *douleurs* (de l'enfantement). Sommes-nous en présence de deux mots, ou bien est-ce un même mot qui a le double sens *entrailles*, *douleurs* (de l'enfantement) ? Il est difficile de se prononcer, mais la seconde idée n'est pas improbable. Dans ce cas on pourrait songer à deux explications. Une racine ציר *tordre* aurait formé à la fois un substantif désignant un objet tordu et allongé (comme une corde tordue, tressée) les *intestins*, et un substantif *torsions*, *tortures* (3). Mais il n'est pas impossible qu'on ait passé du sens *entrailles*,

(1) La Septante rattache ציריים à נבהל, mais lui donne le sens de πρᾶξεις qui ne convient pas ici.

(2) Comparer נבהל être agité, en parlant des mains (Ez. 7, 27), des os (Ps. 6, 3).

(3) Dans ce cas, on pourrait se demander si חבלים douleurs (de l'enfantement), ag. חבל, ne se rattache pas à la même racine que חבל corde (objet tordu, tressé).

à celui de *douleurs d'entrailles* (1). On pourrait alors rapprocher *ελημα* chose enroulée, particulièrement corde ; *colique* iliaque ; *ελεος* sorte de vigne qui s'enroule ; *colique* (BAILLY).

XXI

Racine נָצַח

Les deux acceptions principales de נָצַח 1) *descendre sur*, 2) *prosperer* semblent bien disparates au premier abord, et l'on pourrait être tenté d'admettre comme BROWN deux racines indépendantes. La difficulté se résout aisément si l'on considère le sens fondamental de נָצַח historiquement attesté. Ce sens, qui est celui de *droit*, était encore connu des traducteurs grecs qui traduisent çà et là *κατευθύνω*, et aussi de saint Jérôme qui traduit parfois *dirigere*. La notion verbale serait donc *aller droit vers*. Toutefois, comme dans tous les textes de la Bible où le verbe est employé au sens propre il s'agit d'un mouvement de descente, l'idée complète doit être *descendre droit sur*, *tomber droit sur*, *fondre sur*. En négligeant la nuance de *descente* (2), l'image du *mouvement en ligne droite* a servi à exprimer l'idée de *prospérité*, de *réussite* (3).

Pour exprimer la descente subite et instantanée de l'esprit de Jéhovah sur un prophète, l'ancienne littérature emploie נָצַח (Jug. 14, 6, 19 ; 15, 14 ; 1 Sam. 10, 6, 10 ; 11, 6 ; 16, 13 ; cf. 18, 10) (4). Ce verbe est rendu dans les versions grecques par différents mots : *εφάλλομαι*, *πίπτω*. Dans

(1) Comp. ital. *stomaco* au sens de *douleur d'estomac*, *nausée* dans *fare stomaco* : *donner la nausée*.

(2) On peut comparer en arabe la racine *نزل* dont l'idée complète est *descendre droit sur*. L'une ou l'autre des deux notions associées peut disparaître. Ainsi *نزل* peut signifier simplement *aller droit sur* ou simplement *descendre sur* (cf. LANE).

(3) Comparer l'anglais *right* ; le latin *recte se habere*, *recte vertere*.

(4) A l'époque d'Ezéchiel ce terme pour ainsi dire technique devait avoir vieilli, car le prophète (11, 5) emploie le simple *נפל על* *tomber sur*.

Jug. 14, 6, 19 certains mss. ont κατεστύναω « aller droit sur ». Ce mot assez spécial révèle un effort pour rendre l'idée de *droit* contenu dans צָלוּחַ. Il faut en dire autant du *directus est* de saint Jérôme dans 1 Sam. 16, 13.

Dans 2 Sam. 19, 18 צָלוּחַ הַיַּרְדֵּן peut signifier simplement « ils descendirent droit sur le Jourdain », κατεστύναον [ἐπὶ] τὸν Ἰορδάνην.

Au sens figuré de *prosperer, réussir*, צָלוּחַ est traduit par κατεστύναω dans Ez. 17, 9, 10, 15; Dan. 11, 27. Cette traduction est d'autant plus remarquable que ce sens donné à κατεστύναω n'existe pas en grec classique; c'est donc une traduction étymologique. Il en est de même du *dirigetur* de Vulg. Is. 53, 10.

C'est peut-être le *chemin droit*, et donc facile, agréable, heureux, qui a provoqué l'emploi de צָלוּחַ au sens de *réussir, prospérer*: Jér. 12, 1 מַדּוּעַ דֶּרֶךְ רָשָׁעִים צָלוּחָה « pourquoi le chemin des méchants est-il *droit*? » (1) c.-à-d. prospère, « pourquoi réussissent-ils? ». L'expression הַצְלִיחַ דֶּרֶכּוֹ, « rendre son chemin *droit* » c.-à-d. prospère, est devenue usuelle pour *réussir*.

Il faut savoir gré aux traducteurs grecs et à saint Jérôme de nous avoir conservé le sens fondamental de la racine, lequel explique fort bien tous les emplois du mot en hébreu.

En arabe le sens de *droit* apparaît encore moins qu'en hébreu, mais il rend bien compte de tous les sens dérivés. صَالِح est rendu très heureusement par FREYTAG: *recte se habuit res*. صَالِح est parfois *rightness* ou *rectitude* (LANE).

L'araméen צָלוּחַ, ܥܠܚܐ, *fendre*, semble bien être une racine indépendante. A la rigueur cependant on pourrait songer à une fente *droite*, divisant un objet en deux parties égales; comparer فَلَاح، صدغ.

(1) Ce parfait צָלוּחָה montre que le verbe est statif: « être droit »

XXII

קָדִין *chef*.

On a rapproché קָדִין du mot arabe bien connu قاضٍ *qāḍin* «juge», avec la nunation de l'indéterminé. Séduits sans doute par ce rapprochement, la plupart des lexicographes attribuent à קָדִין le sens de *juge* (1). En examinant les textes on constate que le mot ne désigne jamais un *juge*. C'est un synonyme de ראש *chef*, avec lequel il alterne (Mich. 3, 1, 9; Jug. 11, 11). Les anciennes versions traduisent par des mots signifiant *chef*, *prince*, *gouverneur* : ἄρχων, Pesh. מַלְכָּא, Targum מְלִיכִין, Vulg. *princeps*. Dans un seul cas (Mich. 3, 9) saint Jérôme traduit *judices* (2), au lieu de *principes* qu'il a dans le verset semblable 3, 1. On peut donc dire que l'antiquité ignore le sens de *juge*.

Si nous considérons simultanément le sens et la forme du mot (supposé proprement hébreu), קָדִין est une forme *qatil* d'une racine קָדָ non autrement documentée et de sens inconnu. La forme *qatil* se trouve justement dans plusieurs mots de sens analogue : קָדִיר, קָדִירָא, קָדִיר, קָדִירָא.

En rapportant קָדִין à une racine קָדָ = قاضٍ, on est grandement embarrassé pour expliquer le *in* final (cf. OLSHAUSEN, § 215 h). La difficulté augmente si l'on veut voir dans קָדִין le correspondant précis de قاضٍ *qāḍin*. La forme normale correspondante de l'hébreu serait קָדִין avec *ō* long et *e* moyen. Mais la nunation serait étrange en hébreu. La forme attendue, correspondant à la forme *qatil* de l'arabe, sans nunation, serait קָדָ.

En admettant une racine hébraïque קָדָ, serait-elle apparentée à la racine قاضٍ *décider*? C'est possible, bien que l'idée de *décider*, qui explique bien le sens de *juge*, convienne médiocrement au sens de *chef*, notamment de *chef* militaire (Is. 22, 3; Jos. 10, 24; Jug. 11, 6, 11).

(1) Le dictionnaire de BROWN omet ce sens avec raison.

(2) Ce *judices* s'explique peut-être par le fait que Jérôme traduit toujours par *judices* les שופטים qui gouvernaient les Israélites avant Saül.

la Septante **חִיכַל** *tu seras puissant* (1). Le sens devient : « Si tu as été fort contre Dieu, contre les hommes tu seras puissant ». La phrase est rythmée et présente la figure si fréquente du chiasme. Quant à la pensée, elle est limpide et s'adapte parfaitement au contexte. La préposition **עִם** qu'on a avec les deux verbes, proprement *avec*, aboutit au sens de *contre*, comme avec les verbes *combattre avec* **נִלָּחֵם** etc. ; cf. v. 25 **נִאָּבֵק**. Le verbe **יִכַּל** se trouve semblablement construit avec **אֵת** (*avec = contre*) dans Jér. 38, 5 : « le roi ne peut rien *contre* vous » (2). Un autre verbe de sens analogue **עָזַר** (*avec כֹּחַ* sous-entendu) *avoir de la force* est de même construit avec **עִם** dans 2 Chr. 14, 10 : « que l'homme soit impuissant *contre* toi ! » D'après ces exemples, nous pouvons conclure que **שָׂרָה עִם**, associé à **יִכַּל עִם** dans Gen. 32, 29, est très bien rendu par saint Jérôme : « *contra Deum fortis fuisti* ».

En conséquence le nom **יִשְׂרָאֵל** comporte l'idée de *force*, et signifierait, par exemple : *El est fort*. L'opposition avec le nom de **יַעֲקֹב** *supplantateur* est très nette. Ce nom qui suppose la *ruse* est remplacé par un nom qui exprime la *force*.

De même dans Os. 12, 4, 5 il faut comprendre : « Dans le sein (de sa mère) il supplanta son frère, et dans sa vigueur il fut *fort contre* Dieu. 5. Il fut *fort* (1. **וַיִּשָּׂר**) *contre* (1. **אֵת**) l'Ange et l'emporta ».

En résumé le verbe **שָׂרָה** est isolé en hébreu, et sans analogie certaine dans les langues apparentées (3). Il est dès lors prudent de s'en tenir au sens le plus solidement appuyé par les versions. Ce sens, qui répond parfaitement aux exigences du contexte, est confirmé par l'association de **שָׂרָה** avec **יִכַּל** ; et la construction avec **עִם** a son analogue dans la construction de **יִכַּל** avec **אֵת**.

(1) Moins probablement **חִיכַל מִה** qui a peut-être été lu par saint Jérôme : *quanto magis praevaleris*.

(2) Toutefois il faut lire **אֵתָם** (*avec LXX*) et (*avec EHRlich*) vocaliser **יָכַל** (adjectif verbal) : « le roi ne pouvait rien *contre* eux ».

(3) Peut-être est-il apparenté à l'araméen **שָׂרַר**, **ܫܪܪ**, idée de *fermeté, solidité, force*.

XXIV

הוֹשִׁיעָה piel déverbal de שָׁרַע

De divers côtés on a exprimé l'idée d'une parenté entre le *piel tantum* שָׁרַע *crier au secours* et la racine יָשַׁע dont la forme active הוֹשִׁיעַ signifie *aider, secourir*, puis, avec une nuance d'efficacité, (*aider efficacement*), *sauver, délivrer* (1). Il s'agirait de déterminer la forme précise de la racine יָשַׁע qui a pu donner naissance au verbe dérivé שָׁרַע. Une analogie de l'arabe peut ici nous éclairer. En arabe la forme *fa'ala* s'emploie comme dénominateur d'une locution exclamative et signifie «dire les paroles de cette locution». On forme ainsi, par exemple, *كَبَّرَ* *dire* «الله أكبر» «Dieu est très grand!», *حَمْدَ* *dire* «الحمد لله» «louange à Dieu!», *سَبَّحَ* *dire* «سبحان الله» «gloire à Dieu!», *أَمَّنَ* *dire* «أَمين» «Amen!», *رَحَّبَ* *dire* «مرحباً بك» «sois le bienvenu!», *رَحِمَ* *dire* «رحمك الله» «que Dieu te fasse miséricorde!», *حَمَّرَ* *dire* «حمار» «ô âne!». De même *اِغْوَا* *appeler au secours* est proprement *dire* «واغوثاً» «au secours!». D'après ces exemples et notamment le dernier, on peut penser que שָׁרַע est dérivé d'un mot signifiant «au secours!». On songera d'abord naturellement à הוֹשִׁיעָה qui signifie surtout *secours*. Mais ce mot ne se trouve pas pour exprimer le cri d'appel «au secours!» (2). Le seul mot que l'on trouve pour exprimer notre cri d'appel «au secours!» est l'impératif הוֹשִׁיעָה (3) (2 Sam. 14, 4; 2 Rois 6, 26). Le caractère exclamatif de ce mot dans 2 Rois 6, 26 ressort de l'absence de suffixe (4), dans 2 S. 14, 4 de l'absence de suffixe et de la répétition du mot (5). C'est vraisemblablement à cette

(1) Procès tout semblable pour نَصَرَ : 1) *aider, secourir*; 2) (*aider efficacement*), *rendre vainqueur*.

(2) הוֹשִׁיעָה proposé par BAUER—LEANDER, *Hebr. Grammatik*, I, p. 496, n'est pas possible, car ce nom ne signifie pas *secours*, mais *victoire*.

(3) M. SCHULBAUM, *Deutsch - hebr. Handwörterbuch*, traduit *zu Hilfe* par הוֹשִׁיעָה.

(4) Opposer LXX et v. 27.

(5) Avec LXX Σωσον, ὁ βασιλεὺς, σωσον. Comparer BROCKELMANN, *Grundriss* 2, p. 15
القوت القوت *au secours ! au secours !*

forme que se rattache le piel dérivé שָׁרַע dont le sens propre serait donc « dire-
(crier) הוֹשִׁיעָה ».

A son tour le piel dérivé שָׁרַע a produit le déverbal שָׁרְעָה *appel au secours, cri de détresse* (pour שָׁרְעָה*, car autrement l'absence de contraction ne s'expliquerait pas). Le mot est donc le doublet féminin de l'infinitif piel šawwe*, d'où avec suffixe שָׁרְעִי (3 fois) et, avec perte du redoublement, שָׁרְעִי (1 fois) (1). Dans le Ps. 18, 42 יִשְׁרָעוּ רַגְלֵי מוֹשִׁיעִי il y a une sorte de jeu de mots étymologique : *Ils crient au secours, et nul ne secourt.*

XXV

Etymologie de שִׁפְחָה

La racine שִׁפַּח a pour correspondant en arabe شَفَّ verser, répandre (l'eau, le sang, etc.). Le mot שִׁפְחָה, que la Vulgate traduit par *cognatio* dans Gen. 12. 3; 1 Sam. 18, 18, a été rapproché de l'arabe شَفَّ effudit cum ea (sc. semen) (2). Ce nom, qui désigne le *clan*, la *tribu*, aurait ainsi une origine sémantique analogue à שִׁרְעָה *semence*, puis *race*, *postérité*.

On veut expliquer de la même façon le mot שִׁפְחָה. Mais on semble oublier que שִׁ ne signifie jamais *concubine*. Le sens est partout *servante* ou *esclave*. Le mot s'emploie aussi bien de la servante de la maîtresse que de celle du maître (3). Je croirais que la שִׁ est tout simplement celle qui *verse* l'eau sur les mains de sa maîtresse ou de son maître. La *servante*, l'*esclave* aura été

(1) Semblablement, pour éviter l'équivoque שָׁרַע on a שָׁרַעָה (Ez. 18, 26; 33, 13) qui, morphologiquement ne se rapporte pas à שָׁרַע, mais à l'infinitif piel שָׁרַע, dont שָׁרַעָה (pour שָׁרַע*) est le doublet féminin. Compléter et corriger en ce sens ma *Grammaire*, § 26 c N.

(2) Cf. FLEISCHER dans DELITZSCH, *Isaïas*³, p. 78 Anm.

(3) Servante de la maîtresse : Gen. 16. 1 sq.; 25, 12 (Agar); 29, 24 sq. (Zilpa); 30, 4 sq.; 35, 25 sq. (Bilha); Is. 24, 2; Ps. 123, 2; Pr. 30, 23. Servante du maître : Gen. 29, 24 (Zilpa); 29 (Bilha); 32, 23; 33, 1 sq. (Zilpa et Bilha); Ruth 2, 13.

ainsi dénommée d'après une fonction qui aura semblé caractéristique de sa condition (1). Dans 2 Rois 3, 11 Elisée est appelé « celui qui verse l'eau sur les mains d'Elie », c'est-à-dire celui qui le sert (2).

Verser l'eau sur les mains d'un inférieur est signe d'humiliation, parce que c'est là une fonction servile. On connaît le joli trait, raconté par IBN TIKTAQA (3), de Haroûn ar-Rašîd versant l'eau sur les mains du savant Abou Mo'âwia l'Aveugle « pour faire honneur à la science ».

Laver les pieds est une action encore plus humble (4). Quand David envoie vers Abigaïl pour lui proposer de devenir son épouse, elle lui fait répondre *הנה אמתה לשפחה לרחץ רגלי עבדך אדני* « ta servante ne veut être qu'une *שפחה* qui lavera les pieds des serviteurs de mon seigneur » (1 Sam. 25, 41). Dans cette phrase typique, où *שפחה* s'oppose à *אמה*, il semblerait en vérité qu'Abigaïl caractérise la *ש* par l'action de donner à laver, de verser l'eau. A cette époque lointaine le sens de *verser* pouvait encore être senti dans la racine *שפח*; Abigaïl se trouverait ainsi nous avoir donné l'explication étymologique de *שפחה* (5).

(1) Le *עבד* est originairement un *travailleur*. D'après une opinion, contestée du reste, le *servus* serait celui qui *garde* la maison.

(2) C'est justement l'explication du Targum *דמשמיש ית אליהו*, laquelle est qualifiée de *correcte* par P. HAUPT (SBOT, *in h. l.*)

(3) Ed. DERENBOURG, p. 265 ; cf. SACY, *Chrestomathie arabe*, t. I, p. 4.

(4) Cf. Jean 13, 12.

(5) Dans l'inscription punique de Marseille (CIS, 1, 165, l. 16) le sens du mot *שפח* n'est pas clair ; d'après LIDZBARSKI, *Handbuch der nordsemit. Epigraphik*, p. 381 : « Die-ner » ; d'après COOKE, *North-semitic Inscriptions*, p. 121 : « family ».

TABLE

	P	ges
I. אֶבֶר au sens de <i>miséreux</i> .	3	
II. אֶבֶר <i>brasier</i> .	4	
III. אֶבֶר en sens <i>inverse</i> .	4	
IV. בְּאֶשֶׁר et בְּאֶשֶׁר au sens causal.	6	
V. גִּי.	6	
VI. Verbe דָּבַק.	7	
VII. חָלוּץ <i>armé</i> et חָמוּשׁ <i>armé complètement</i> .	8	
VIII. Etymologie de יָרָא.	13	
IX. Adjectif כָּשֶׁר.	13	
X. Verbe לָמַד.	13	
XI. מִדּוּעַ.	15	
XII. מִהוּמָה pour מִמְאֻמָּה* dans Ez. 22, 5; Am. 3, 9; Prov. 15, 16.	16	
XIII. מִחְצָב et גִּנִּית.	17	
XIV. מִסָּד.	20	
XV. מִעַל <i>rébellion, sacrilège</i> .	20	
XVI. נֵיר <i>braise</i> et נֵר <i>luminaire</i> .	28	
XVII. סָקַל et רֶגֶם <i>lapider</i> .	32	
XVIII. Verbe עָתַר.	33	
XIX. פֶּשַׁע.	35	
XX. צִירִים au sens d' <i>entrailles</i> .	37	
XXI. Racine צָלַח.	39	
XXII. קָצִין <i>chef</i> .	41	
XXIII. שָׂרָה <i>être fort</i> .	42	
XXIV. הוֹשִׁיעָה piel déverbal de שָׁנַע.	44	
XXV. Etymologie de שִׁפְחָה.	45	

MÉLANGES DE L'UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH

Tome IX (1923—1924)

- Fasc. 1.* — P. PRETERS, S. J., La prise de Jérusalem par les Perses (41 pages). . . 5 fr.
- Fasc. 2.* — M. BOUYGES, S. J., Notes sur les Philosophes arabes connus des Latins au
Moyen Age: VI. Inventaire des textes arabes d'Averroès
(suite); VII. Sur le *de Scientiis* d'Alfarabi et sur le *de Di-*
visione Philosophiae de Gundissalinus; VIII. Sur le *de*
Plantis d'Aristote-Nicolas; Index aux Notes VI, VII, ~~VIII~~
(54 pages) : . . 6 fr.
- Fasc. 3.* — H. LAMMENS, S. J., La Mecque à la veille de l'hégire (343 pages, index).
franco, 31 fr. 50
- Fasc. 4.* — *Bibliographie* (22 pages). 4 fr.

MÉLANGES DE L'UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH

Tome X (1925).

Douzième Volume de la collection

publié en l'année jubilaire (1875-1925) de l'Université,

avec le concours d'anciens Professeurs et Etudiants de la Faculté Orientale :

RR. PP. U. HOLZMEISTER, professeur à l'Université d'Innsbruck ; G. de JERPHANION, professeur à l'Institut Oriental de Rome ; P. JOÜON (Paris) ; A. MALLON (Jérusalem) ; SZCZEPANSKI, professeur à l'Université de Varsovie ; A. VACCARI, professeur à l'Institut Biblique de Rome.

Fasc. 1. — P. JOÜON, s. j., Notes de lexicographie hébraïque (48 pages) . . . 7 fr.

Fasc. 2. — A. MALLON, s. j., Une laché égyptienne trouvée en Syrie (6 pages, 1 planche hors texte) 1 fr. 75

Fasc. 3. — L. SZCZEPANSKI, s. j., Impedimenta matrimonialia apud Hebræos et in iure canonico (24 pages, 2 planches) 4 fr.

Fasc. 4. — A. VACCARI, s. j., Una Bibbia araba per il primo Gesuita venuto al Libano (Sous presse).

L. CHEIKHO, s. j., Catalogue raisonné des Manuscrits de la Bibliothèque Orientale, IV.

A. MALLON, s. j., Quelques stations préhistoriques de Palestine.

Les fascicules sont vendus séparément.

(ajouter 10⁰/₀ pour le port)

S'adresser au DIRECTEUR DE D'IMPRIMERIE CATHOLIQUE
Beyrouth (Grand-Liban).