

MENAHM BANITT

Université de Tel-Aviv

UNE VUE D'ENSEMBLE SUR LES GLOSSAIRES BIBLIQUES JUIFS DE FRANCE AU MOYEN AGE

Le titre de ma conférence est quelque peu trompeur. On pourrait croire qu'il s'agit de dizaines d'ouvrages, alors qu'en tout et pour tout nous ne possédons que trois glossaires plus ou moins complets, trois autres tronqués de livres entiers du début et de la fin de la Bible, et une dizaine de fragments de quelques feuillets, qui avaient servi à rembourrer la reliure de toutes sortes de livres dans les bibliothèques de l'Europe. Ces glossaires datent de la fin du XII^e siècle jusqu'à la fin du XIII^e; ils couvrent le territoire de la France du Nord, et au-delà, de Rouen jusqu'à Délémont en Suisse.

Il y a deux catégories de glossaires bibliques: ceux des Juifs de צרפת *Zarfat*, c'est-à-dire la France du Nord, d'un côté, et tous les autres, chrétiens ou juifs, grecs, latins, italiens, espagnols, allemands etc., de l'autre côté. Alors que ceux-ci se limitent à la traduction de certains termes choisis de l'Écriture par un vocable de leur langue vernaculaire, les Juifs de France produisaient des ouvrages beaucoup plus fournis. Ils comportaient, en dehors de la traduction en ancien français – ou plutôt en un des dialectes de l'ancienne langue, d'abord une référence à un autre passage de la Bible où l'on retrouve une forme de la même racine que le terme biblique en question, ensuite une glose hébraïque, enfin une explication, grammaticale ou contextuelle, et l'indication de la source de l'interprétation. Ceci n'est qu'un schéma; un schéma très inégalement suivi: selon les livres traités et selon chaque glossaire en particulier, les éléments qui suivent le *la'az* se présentent de façon diversement erratique. Car l'intérêt des glossaires ne réside pas dans l'accumulation de ces données, mais dans la diversité que nous y constatons et dans la complexité de chacun de ces éléments.

Cette richesse relative des données situe nos glossaires dans une catégorie intermédiaire entre les autres glossaires et le commentaire de Rashi, du point de vue de la teneur comme de la chronologie. Rashi cite souvent ces glossaires qu'il appelle פתרונות ספרי *sifrey pitronot* (Ez. 21, 18) et rapporte les opinions de leurs auteurs, les פותרים, *poterim*, tant pour la traduction française (*Lév.* 14, 14), que pour la citation (*Nm.* 33, 53; *Jos.* 23, 13; *Ps.* 5, 13; etc.), la glose hébraïque (*Is.* 26, 12) et parfois même pour la remarque

portant sur l'interprétation (Ez. 25, 6). Il y avait déjà trouvé des traditions exégétiques divergentes, comme l'indique entre autre la remarque au sujet de *לשון לשון לשון לשון* sur *Jérémie* 49, 16, où il dit *לשון לשון לשון לשון*, qui correspondent aux *le'azim* «partroblement» et «lécherie» des glossaires. Pour des raisons que nous avons exposées par ailleurs¹, *פותרים* représente le pluriel de *קרא*, qui correspond au *litterator* des chrétiens (cf. *Ta'anit*, 27b). Si bien que nous pouvons considérer le commentaire biblique de Rashi comme un développement des anciens glossaires, qu'il a accru par des explications grammaticales, des développements contextuels – que nous retrouvons déjà ici et là dans les glossaires – par des interprétations provenant d'une tradition exégétique divergente de celle qui avait cours en France à l'époque et – le plus curieux de tout – par des apports midrashiques! Je dis curieux, parce qu'on a coutume d'interpréter le mot *פשוט* de Rashi, qu'il pose comme principe de son exégèse, comme équivalent à *פשוט*, alors qu'il signifie «le texte» ou le «contexte», comme *lexis* en grec dérive de *legein* «être couché, étendu», *פשוט* en hébreu; il est parfois remplacé chez Rashi par les termes *מקרא* ou *ענין* (*Lam.* 1, 1; *Cant.* 1, 1). Nous ne pouvons donc jamais comprendre entièrement le sens du texte de Rashi si nous n'avons pas sous les yeux celui des glossaires.

Il est évident que nous n'avons pas affaire à des *vade mecum* pour de petits maîtres d'école comme le voulait Maurice Liber². Ces ouvrages dépassent leurs besoins, ainsi que leurs moyens. Ce sont de lourds manuscrits, soigneusement exécutés sur de beaux vélin aux larges marges. Les rares colophons nomment les riches bourgeois auxquels ils sont destinés. Voici celui qu'on lit au fol. 113b du glossaire qui forme le manuscrit hébreu 302 de la Bibliothèque Nationale, si pauvrement édité par Mayer Lambert et Louis Brandin³:

אני יהוסף בן הקדוש שמשון ג'ע כתבתי וסיימתי לעזים אלו מן עשרים וארבעה ספרים
בחדש כסלו שנת ואחת לאלף שני לר' שמואל ב'ר' יעקב השם יתברך זכחו להסתכל
ולהגות ממנו (gallicisme: *parler de* «discourir sur») הוא חרעו חרעו זרעו עד
סוף כל הדורות אמן אמן אמן סלה חזק.

Que les glossaires étaient effectivement compulsés, est attesté par les nombreux ajouts des mains différentes qui les émaillent.

La diversité des glossaires se manifeste dès le premier coup d'oeil. Le nombre et le choix des termes bibliques traités, les lemmes différent de l'un à l'autre. Dans un même ouvrage, certains livres sont plus touffus que

¹ M. Banitt, «Les *poterim*», *REJ* 125, 1966, 21-33.

² Dans son compte rendu de la thèse d'Arnold Aron sur le glossaire de Leipzig, Erlangen 1907, dans *REJ* 55, 1908, p. 313.

³ M. Lambert et L. Brandin, *Glossaire Hébreu-Français du XIII^e siècle*, Paris, 1905 (repr. Genève, 1977).

d'autres. Les *le'azim* ne sont pas identiques: ils diffèrent et par le dialecte du glossateur et par l'interprétation qui les sous-tend.

A la base, il y a sans doute une traduction traditionnelle, la Version Vulgate, appelée לעזו-העם ou לעזו-העולם (cette dernière expression n'est qu'un gallicisme, *monde* signifiant «la société», «la communauté»), celle que Rashi cite. Elle représente un développement linguistique des versions latines, comme les traductions-sœurs des Juifs d'Italie, d'Espagne et de Provence. Mais en France, les nombreux *le'azim* qui remplacent les anciennes traductions – nous rencontrons jusqu'à sept allogloses pour un seul lemme – et la diversité de ces renouvellements portent témoignage d'une activité exégétique prodigieuse sur tout le territoire de la France, activité qui touche tous les Juifs, puisqu'ils font recopier, pour leur usage et celui de leurs enfants, autant de leçons du בית-המדרש qu'ils peuvent trouver. La source scolaire se révèle d'ailleurs à chaque pas. Elle explique aussi les différences de traitement d'un livre à l'autre dans le même glossaire, puisqu'on ne pouvait étudier qu'un livre ou deux au cours d'un זמן. Il faut croire que c'est au contact de l'activité des écoles exégétiques chrétiennes, précisément en France, que les Juifs aussi s'étaient mis à rediscuter les antiques interprétations. J'étudierai avec vous les méthodes herméneutiques de ces maîtres français en analysant les différents éléments des glossaires.

1. Les lemmes.

Et d'abord le choix: ce ne sont pas toujours les mots que nous aurions considérés comme difficiles qui y figurent pour être traduits, mais surtout ceux sur le sens desquels on pourrait se tromper, en les rattachant à une racine inexacte, et ceux qui, dans un contexte spécifique, ont une acception spéciale. C'est ce qui explique la haute fréquence de mots très communs, mais polysémiques comme שפט, רוח, צני, סקר, נשא, נס, יד, חרץ. Souvenez-vous que c'est aussi le cas chez Rashi.

Si nous considérons ensuite l'ordre dans lequel les lemmes apparaissent, nous constatons deux phénomènes assez bizarres à première vue. Si plusieurs mots d'un même verset sont inscrits comme lemmes, ce n'est presque jamais dans l'ordre de leur apparition dans la Bible. C'est que le premier glossateur s'est servi d'un texte biblique sur lequel un élève, ou lui-même, avait noté les paroles du maître, soit entre les lignes, soit dans la marge, et lui copie ces notes un peu au hasard: d'abord la note la plus voyante, inscrite dans la marge, qui est précisément celle qui fut ajoutée en dernier lieu, quand il n'y avait plus de place entre les lignes. De tels manuscrits, avec des notes et des *le'azim* sur un ou sur quelques livres de la Bible, ont survécu dans nos bibliothèques. Ici non plus ce n'est pas la règle: certains glossaires ont été soigneusement édités, comme le glossaire de la Bibliothèque de Bâle⁴, par exemple.

⁴ M. Banitt, *Le Glossaire de Bâle*, Jérusalem, 1972.

Mais même là nous rencontrons le deuxième phénomène, notamment la présence de lemmes qui n'appartiennent pas au verset traité, ni même au livre traité. C'est que l'élève avait noté le terme biblique approprié d'un verset ou d'un passage que le maître avait allégué dans son explication. Cela nous montre d'abord qu'il ne s'agit pas d'un enseignement primaire où le מלמד n'aurait fait que traduire le mot à mot de l'Écriture, ensuite que tout l'enseignement se faisait en français.

Il est vrai qu'on constate des affinités entre les glossaires, en dehors des données de la Version Vulgate, mais il n'y a jamais identité, même pas sur une seule page.

Quant à la graphie de ces mots hébreux, elle révèle non seulement le caractère français de la prononciation de l'hébreu chez les Juifs français, mais se ressent aussi des traits dialectaux du parler de l'auteur: accentuation sur la pénultième, ce qui entraîne l'omission des points voyelles à la fin des mots, amuissement des gutturales, le שררוק remplacé par un קבוץ devant une labiale, dénonçant la prononciation [y]. Pour empêcher l'amuissement de certaines consonnes en position intervocalique ou préconsonantique comme en français, nos copistes mettent un point, que je nomme «point de réalisation» sur ces consonnes. L'habitude de l'écriture en caractères latins était si ancrée chez eux, que très souvent ils mettent le צרה ou le חירק non pas sous la consonne, comme en hébreu, mais sous le *yod*, qui sert de *mater lectionis* alors qu'il ne fait pas partie de la graphie massorétique.

D'autres écarts de la graphie massorétique aussi sont dus au fait que les glossaires ont été compilés à partir de notes prises au cours: ce sont, entre autre, des lexies, c'est-à-dire des termes bibliques démunis de lettres auxiliaires – c'est le cas surtout pour les noms de choses – ou bien l'adaptation du terme biblique à la glose, qui est due à l'inscription par l'élève du mot hébreu que le maître avait cité en disant «comme s'il était écrit». L'emprise du français va encore plus loin: la préposition hébraïque est remplacée par celle exigée en français; le suffixe possessif de l'hébreu qui s'accorde avec le genre et le nombre du «possesseur» est parfois remplacé par un suffixe qui s'accorde avec le genre et le nombre de la chose «possédée», comme en français. De même, le temps des verbes ou l'addition d'une conjonction suivent souvent la norme française aux dépens de la graphie massorétique.

Mais il y a des écarts de la Massorah qui sont plus troublants, notamment ceux, très rares cependant, et d'un poids théologique nul, qui remontent à une leçon que les Septante avaient sous les yeux. Faute de temps, je ne citerai que quelques exemples: en I *Sam.* 10, 5, la Massorah lit גבל ותף וחליל, mais les glossaires ne portent que גבל וחליל, comme le Targum et les Septante; en *Sophonie* 2, 6, Massorah: גווח, mais les glossaires comme Rashi, Targum et Septante ont un singulier; en *Zach.* 14, 5, où nos textes portent

וּסְתַמָּה גִּיא-הָרִי, les glossaires disent «*èsera ètopèe* – c'est-à-dire “bouchée” – *lavalèe dèmonç*», comme Rashi, Targum et Septante, lisant donc *venistam*. Le glossaire de Parme, en *Nomb.* 32, 38, traduit מוּסְבַת par *environées* et l'explique par «entourées d'une muraille», lisant שׁוּר le mot qui suit מוּסְבַת, comme les Septante, et non שָׁם comme la Massorah, Targum et Rashi. Sans parler d'une assez forte préférence pour le *ketib*.

Enfin, d'autres altérations encore, qui sont d'un ordre que je nommerai «idéologique» sont illustrées par la substitution, en *Jér.* 4, 10 par exemple, de הָשָׂא הַשָּׂאָה, imputant à Dieu d'avoir leurré Israël, par הָשָׂא הַשָּׂאָרִי, où le prophète prend le manquement sur sa propre personne.

Il n'est pas étonnant, mais important de noter que ces déformations sont absentes du texte du Pentateuque.

2. Les *le'azim*.

Depuis le début du siècle passé, quand L. Zunz, et un peu plus tard, Fr. Delitzsch découvrirent les glossaires bibliques hébreux-français, tous ceux qui s'en occupèrent n'y voyaient d'intérêt que dans ces *le'azim*, et encore, comme pour les *le'azim* dans les commentaires de Rashi, ils croyaient qu'on avait affaire à une *koinè*, à un dialecte particulier des Juifs de France, le judéo-français. Or, d'une part, l'importance des glossaires va bien au-delà de ce que le français de ces gloses peut nous révéler, et, d'autre part, celles-ci représentent la langue parlée dans la région dans laquelle le glossaire est écrit. Il est vrai qu'on y rencontre des termes méconnaissables; ce sont des vocables archaïques, tels que tout texte hiératique en charrie, vestiges des anciennes versions grecques et latines. Ils sont d'ailleurs, en général, suivis par leurs correspondants contemporains. Rashi avait déjà entrepris de les éliminer, il remplace, par exemple, le désuet *abate* «trop» par *asez*.

Les différences dialectales entre les *le'azim* d'un glossaire à l'autre sont là pour attester que les Juifs parlaient bel et bien l'idiome de leur entourage. Nous venons d'ailleurs de noter son emprise sur leur hébreu. Bien plus, il est clair que l'écriture en caractères latins leur était familière. Certains scribes n'oublient jamais d'écrire *ent* à la troisième personne du pluriel des verbes. La consonne française [dʒ], est devenue ensuite [ʒ], provenant du *yod* latin, était d'abord rendue chez les Juifs par un ou deux *yods*, encore dans les textes de Rashi, mais plus tard, dans nos glossaires, ce son est transcrit par un *guimel*, surmonté d'un petit chapeau, pour le distinguer du son [g], signe diacritique auquel les scribes chrétiens n'avaient pas pensé. Bien plus, nous sommes en droit d'inférer des graphies hébraïques sur l'évolution des phonèmes des anciens dialectes, comme celle de la voyelle [u] en [y] que nous venons de mentionner. La graphie du scribe anglais du Glossaire de Leipzig porte toutes les traces du graphisme anglo-normand de l'époque.

Outre le phonétisme, les vocables en eux-mêmes enrichissent nos connaissances de l'ancienne langue. Le vocabulaire de la Bible renferme des mots qui n'entrent pas dans la composition d'œuvres littéraires, comme la plupart des animaux purs et impurs du *Lévitique* et du *Deutéronome*, par exemple, les plantes, les outils agricoles. Aussi, certains glossaires sont décrits dans un dialecte dont il ne nous reste que peu de traces écrites ou même aucune. En outre, le texte hébreu et le commentaire qui suit le *la'az* nous permettent de mieux cerner le sens du vocable français.

Venons-en aux valeurs intrinsèques de ces gloses. Elles témoignent, en premier lieu, de l'existence et de la pratique d'une traduction complète et tenue à jour de la Bible en français. Deux catégories de phénomènes observables dans les *le'azim* attestent de cette pratique intensive: la forme et la teneur.

A. La forme.

D'abord, la traduction n'est pas machinalement littérale. Le *la'az* prend la forme qui lui est imposée par la syntaxe de la phrase française: un verbe biblique au futur sera tantôt rendu par un futur, tantôt par un passé, un imparfait (לשך הוזה) ou un présent; le subjonctif est employé quand la conjonction l'exige en français; le *la'az* suppléera parfois la conjonction *que*, comme il supplée la préposition *de* pour le deuxième terme de l'état construit, et ainsi de suite. Le verbe *être* cependant n'est presque jamais suppléé, sauf dans les Glossaires de Parme. Par contre, on rencontre assez souvent la traduction de termes qui précèdent ou qui suivent le lemme sans qu'ils soient inscrits.

Si, d'une part, les glossaires ne suivent pas toujours les innovations de Rashi, ils fourmillent, d'autre part, de centaines de *le'azim* qui écartent la traduction littérale traditionnelle en faveur d'une traduction figurée, à jour: au lieu de rendre בעיני par *ès yeux*, on trouve *devant* et même *o plèzir*; – רגלי est rendu par *ansamble* signifiant «avec», mais לרגלי en *Habacuc* 3, 5 par *por luy*; au lieu de *acoveter* rendant רחף chez Rashi, on nous propose *voleter*; au lieu d'*asomayl* pour תארה en *Gen* 49, 26, *somèt*; au lieu de *vioje* איש חיל, *prodome*, etc.

B. La teneur.

Par respect de la tradition, et peut-être parce qu'ils avaient encore cours dans la liturgie, les vocables archaïques sont encore recopiés, mais sont précédés, dans la colonne, par la nouveauté. Les principes des anciennes méthodes herméneutiques n'ont toutefois pas été abandonnés. En effet, la paronomase, qui aime apparenter un paronyme de quelque langue que ce soit à la racine du vocable biblique, afin d'étayer l'interprétation voulue, peut se flatter d'une longue ascendance, ainsi que l'a prouvé M. Jean

Koenig⁵. J'ai moi-même essayé d'en montrer l'application dans l'œuvre de Rashi; nous retrouvons de ces rapprochements entre des racines hébraïques et des vocables français chez les différents maîtres, dont l'enseignement forme la matière des glossaires. Ils reprennent aussi des interprétations paronomastiques à partir d'autres langues des anciens maîtres. Leur nombre se mesure par centaines. Je ne puis donner ici que quelques exemples.

Et d'abord la paronomase immanente avec le français. Les **בטנים** que Jacob envoie à Joseph ne sont plus des « pistaches » comme le voulait Rashi, mais des *boutons*, c'est-à-dire « des cenelles »; **איים** en *Isaïe* 40, 15, prononcé à la française [ize] avec la palatisation, est rendu par *jenç* « des gens »; **בריים** en *II Samuel* 20, 14 est glossé *bèrs* « seigneurs » en ancien français; les racines **גרה, גרר, גר** sont rendues par *guerroyer*; toute la série des verbes apparentés à **סוך** que nous verrons bientôt sont tous rendus par *dépeçer*; **עלף** par *anvelopper*; le plus drôle est **לץ**, comme il se doit, qui est normalement rendu par *gabor*, c'est-à-dire « moqueur », est une fois rendu par un glossateur spirituel *lèchor*, c'est-à-dire « débauché » (G2, 16445), et pour bien marquer son intention paronymique, il transcrit la consonne [tš] par un *tsadé* et non par un *qof* coiffé comme d'habitude. Les jeux de mots ne manquent pas. On en trouve quelques-uns explicites chez Rashi, comme **ספוך** en *I Rois* 6, 9, où il joue sur *celer*, le sens de **צפן** auquel **ספוך** est apparenté, et *ciel*; ou bien encore **גטישה** en *Isaïe* 18, 5 et *Jérémie* 5, 10, glossé par Rashi *les ceps*, alors que le sens du mot est *laissées* « abandonnées ». Le glossaire de Leipzig marque l'intention paronymique en écrivant *ceps* sans *peh*.

En *Isaïe* 4, 5, **מקראיה** est rendu par *ses contrées*, « ses régions » en l'apparentant à la racine **קרה** avec *heh* qui est normalement traduit par *encontrer*. De même, en *Josué* 16, 6, **תאנה שלה** est aussi rendu par la *contrée de Shilo*, cette fois en apparentant **תאנה** au verbe **להונות** « abuser de quelqu'un », rendu en ancien français par *contralier*. **סמן** en *Job* 18, 3 est rendu par *etomer* « boucher », mais **סתם** est traduit par *estoper* du même sens.

Mais plus que tout le reste, et de loin le plus important pour nos études juives, ces *le'azim* nous révèlent l'intensité des études bibliques chez les Juifs en France au moyen âge. Ce sont des allogloses, dont nous avons déjà parlé, qui nous renseignent à ce sujet.

Prenons par exemple, dans le Glossaire de Leipzig, le chapitre 21 de la *Genèse*, l'histoire de Hagar et Ismaël dans le désert: au v. 15 **ויכלו** est traduit par *èfenirènt* « et s'épuisèrent », qui a semblé trop littéral au glossateur, il ajoute donc **לשון אחר**: *efèlyirent* « et vinrent à manquer »; trois lignes plus bas, au v. 16, **כמטחוי** est rendu d'abord par *come trayanç* « comme des ti-

⁵ Voir *L'herméneutique analogique du judaïsme antique d'après les témoins textuels d'Isaïe*, Leiden, 1982.

reurs (d'arc)» alléguant le Hayyoug comme autorité, ensuite par *come très* «comme les portées (d'une flèche)» tiré du commentaire de David Qimhi, et en troisième lieu par *come trayamant* «comme le tir (d'une flèche)», citant Menahem ben Saruq; au v. 20, רבה est glosé *trayant* «tireur», sur la base de רביו en *Job*, ensuite, d'après le Targum: *anfant*, et au même verset קשת *archér*, alloglose *sès arc*.

Ou mieux encore, au *Psaume 24*, verset 4:

נקי כפים ובר לבב אשר לא נשא לשוא נפשו

le lemme נשא est rendu par *jure* (notez le présent); le lemme suivant est שא au verset 5, traduit *reçevra*, alloglose *prandra*; ensuite vient שא du verset 7, rendu par *levèç* (!), alloglose *haussez*; suivi de נפשי אשא du *Psaume* suivant et interprété comme אכח לבי, repris de Rashi, alloglose: *pèrzanti* «j'ai offert» (notez le passé pour la forme future de l'hébreu). Quatre lignes plus loin, – le glossaire est écrit en colonnes – le copiste ramasse une scolie marginale sur son modèle, qui se rapporte à ושא לכל-חטאותי du verset 18, n'inscrit pas ושא comme lemme, mais le terme du verset cité comme référence à l'interprétation, notamment ושא d'*Isaïe 53*, 12, et traduit correctement *ian pardonera*. En fait, tous les glossaires, ainsi que le dictionnaire de la Bibliothèque Nationale, fonds hébreu, manuscrit 1243, portent plus de vingt traductions pour les différentes occurrences de la racine ושא.

Toutes les interprétations qui sont à la base de ces *le'azim* ne se retrouvent pas dans tous les glossaires, tandis que nous trouvons des interprétations dans un des glossaires de Parme qu'on ne repère pas dans le très riche glossaire de Leipzig, élaboré à Rouen vers 1300. Celui-ci cite nommément trente exégètes de tous les pays et de toutes les époques.

3. La référence.

J'ai mentionné plus haut le fait que le glossateur ne traite pas spécialement des termes difficiles, des *hapax* ou des formes compliquées, mais des vocables polysémiques ou paronymiques; il se sentira donc obligé d'alléguer un verset de la Bible où l'on retrouve un mot de la même racine que le lemme, et ayant la même signification. Il montre son flair pédagogique en ne citant, dans la mesure du possible, que des versets de textes connus, comme ceux du *Humash* et encore là, en premier lieu, des passages qui ont un personnage comme sujet. S'il n'est pas expressément mentionné dans le verset le glossateur le pourvoira.

Ces citations nous renseignent sur les apparentements de racines paronymiques; ainsi dans un exemple où figure la racine גדר comme référence à עדר, בער, pour עבר, חרד, pour חדל.

D'autre part, bon nombre de versets ne sont allégués que pour offrir un autre terme biblique qui doit être traduit de la même façon que le lemme en question.

L'influence du milieu non juif se ressent ici dans un domaine bien inattendu: la grivoiserie ou, si vous préférez, l'esprit gaulois. Nos maîtres ne laissent passer aucune occasion pour gloser une forme des verbes *חזק* ou *חזקו*, simplement traduits par *prendre* au sens de «saisir», pour le plaisir de citer, soit le verset de l'*Exode* 4, 4, *וַאֲחֻז בְּנֹבְרוֹ* ou celui de *Deut.* 25, 11 *וְהַחֲזִיקָה בְּמַבּוּשָׁיו*. J'ai relevé une cinquantaine d'autres cas où la citation est choisie pour son contexte érotique, quelle que soit la gravité du passage traité. Elles sont assez scabreuses. L'auteur du Glossaire de Leipzig ira même jusqu'à altérer le texte cité dans ce sens. Les glossaires, nous l'avons vu, sont du XIIIe siècle, le siècle d'un Rutebeuf et des fabliaux.

En toute justice, il faut ajouter que ce n'est pas là le seul facteur extralinguistique qui guide le choix des références: il y a le sentiment national qui leur fait répéter *חיל* *עשה* *חיל* *וישראל* à chaque occurrence de *חיל* au sens de «force» et de *עשה* au sens de «amasser»; ou d'écrire *את ארצו וירש* au lieu de *וירש* en *Nombres* 21, 24, etc.

Cela ne doit pas nous faire oublier les centaines de citations choisies avec beaucoup de discernement, où l'on retrouve la même nuance, et non seulement le même sens général du mot. Il faut encore ajouter les citations du Talmud en vue d'apparenter une racine araméenne à la racine hébraïque de la Bible. Mais ceci nous amène à l'enseignement le plus instructif que nous offrent les *le'azim*.

4. Le commentaire.

Un petit commentaire, qui suit la citation, ou qui parfois la précède, nous indique quelle était la voie suivie pour arriver au *la'az* particulier. Il expose la paronomase intralinguale: *דגל* en *Cantique* 5, 10 est expliqué par *לשון גדול* et rendu *accru* du verbe *לגדול* «s'accroître»; *מישור* en *Jérémie* 22, 7, est expliqué par *לשון שררה* et rendu par *gouvernement*; les racines *פרס*, *פרץ*, *פולש* sont toutes identifiées à *פועץ*.

A propos de *פרו*, les glossaires traduisent *פרוץ* du *Cantique de Déborah* par *profècie*, suivant la traduction paronymique des Septante: *φραζων*, au moins suivant le *Codex Alexandrinus*, alors que Rashi accorde à *פרוץ* le sens usuel de «ville ouverte». En général, l'ascendant, ou plutôt la tradition des versions grecques, diffère d'un glossaire à l'autre, comme elle diffère des glossaires et de Rashi.

Une des formes chères à l'herméneutique juive est celle de *לשון והפוכו*, c'est-à-dire, l'antiphrase. Le principe s'appuie sur le *pi'el* privatif de l'hébreu, citant toujours comme exemple *מסעף פארה* d'*Isaïe* 10, 33, où à partir de *סעיף* «branche» on traduit *מסעף* par *esbrancher*. Ce principe permettra aux exégètes français de rendre le pénible *את-בלהה* en *Gen* 35, 22, par *découcha*. Au fond, ce principe n'est qu'un cas particulier d'un des pro-

cédés herméneutiques au service des traducteurs de la Bible en l'une quelconque des langues indo-européennes, notamment celui des préfixes. On reste ainsi, étymologiquement du moins, fidèle à l'original.

Fidélité au contexte, d'une part, et fidélité à la lettre, qui s'étend à la langue d'arrivée, de l'autre, voilà les deux pôles entre lesquels oscillent les traductions bibliques depuis les grecques jusqu'aux françaises.

Quelques exemples de ce procédé: **מָשָׂא** de la racine **נָשָׂא** «porter» est normalement rendu par *fès* («faix») en *Ex.* 23, 5, *Nomb.* 4, 27, *Is.* 22, 25 etc. Toutefois, quand le contexte l'exige, comme en *Is.* 14, 28, *Is.* 15, 1, *Is.* 19, 1, *Mal.* 1, 1, etc.: **מָשָׂא מְצַרִים**, **מָשָׂא מְרַאב**, **מָשָׂא** etc., où **מָשָׂא** signifie «oracle», il est rendu par *aport* ou *porport* signifiant «charge» au sens de «message, discours imprécatoire»; **אָחַז** rendu par *prendre*, permet de traduire **אָחַז** par *porprinze*, qui signifie précisément «propriété». En général, cependant, les préfixes *a*, *an*, *de*, *por* servent à rendre le *pi'el*, le *hiph'il* et *hitpa'el*. Rashi seul pense à se servir du pronom réfléchi *se*.

5. La glose hébraïque.

Quelque part dans le texte qui suit le *la'az*, le glossateur inscrit une glose hébraïque, introduite par le sigle *lamed* + apostrophe pour **לְשׁוֹן**. La formule se retrouve chez Rashi. Répétons ce que nous avons dit à ce sujet à propos de Rashi: cette glose, qui à première vue semble représenter un synonyme du lemme, n'est en fait que la retraduction en hébreu de la glose, ou plutôt le mot hébreu qui rend le sens premier du terme français. Ainsi nous rencontrons **לְשׁוֹן הַמַּחְנָה** chaque fois que le terme biblique est rendu par *atandre*, bien que le sens varie entre «considérer, espérer, faire attention», et **לְשׁוֹן חֹזֵק** chaque fois que le glossaire glose *anforçier* ou *èforçier*, au sens de «s'efforcer, fortifier, aggraver, insister, s'endurcir, progresser, s'attacher, presser», etc.

Un aspect plus probant de cette fonction de la glose hébraïque se présente sous la forme de binômes, où le premier terme rend le sens premier du mot qui figure comme *la'az* et le second, sa connotation particulière en l'occurrence. Ainsi correspondant au *la'az atandre*, on lira **מִמְחֵץ וּמְצַפֵּה** ou **מִמְחֵץ וּמְקַוֶּה**. Le binôme remplit, bien entendu, d'autres fonctions encore, comme celle de préciser les nuances du *la'az*, celle de rapprocher le *la'az* du lemme ou du Targum, et d'autres encore, qui ont ceci en commun qu'elles se rapportent toujours au *la'az*. En nous présentant le mot français, les glossaires nous permettent de mieux comprendre le sens de ces gloses hébraïques et leur intention exégétique chez Rashi.

6. Les sources.

Sauf le Glossaire de Leipzig, nos ouvrages ne citent que rarement la source de leur interprétation-traduction. Ce sont alors le Targum, Menahem

ben Sarouq, Menahem ben Helbo et Rashi. Le Glossaire de Leipzig par contre, riche déjà dans ses interprétations-traductions, avec ses vingt-deux mille et quelque articles, cite une trentaine d'exégètes, des plus anciens comme Saadia Gaon jusqu'à Samuel d'Evreux, en passant par Hay Gaon, Abraham ibn Ezra, David Qimhi et les autres.

7. *Les commentaires suivis.*

Il est impossible de savoir tout ce que contenaient les glossaires dont il ne nous reste que des fragments ou des manuscrits tronqués. Parmi les trois manuscrits plus ou moins complets, deux portent des commentaires suivis qui accompagnent deux ou trois livres de la Bible. Le glossaire biblique de Parme, manuscrit 2924 de la Bibliothèque palatine, offre un commentaire suivi des trente premiers et des trente derniers psaumes, du livre des *Proverbes* et du début de *Job*. Plusieurs passages offrent quelque ressemblance avec le commentaire de Rashi; mais pour l'essentiel je n'ai pas pu trouver la source. Le commentaire suivi le plus volumineux est celui qui accompagne le livre de *Job* dans le Glossaire de Leipzig. Il représente l'enseignement de Berekhya ben Natronai, surnommé ici Hannaqdan, la Qara, qui était actif en Angleterre et à Rouen à la fin du XII^e siècle et au début du XIII^e⁶. W. A. Wright publia en 1905 *A Commentary on the Book of Job*, où il éditait le manuscrit de Cambridge, Dd 8, dont la première partie correspond plus ou moins à celui qui est inscrit dans les marges du Glossaire de Leipzig. Les rouleaux de ce glossaire portent eux aussi un commentaire de Rabbi Berekhya, mais incorporé dans le texte même du glossaire. Il me semble important de relever le fait que dans les deux glossaires nous trouvons des commentaires contextuels des *Psaumes*, du *Cantique* et de *Job*, qui sont les livres de l'Ancien Testament les plus étudiés au moyen âge chrétien.

⁶ Voir à son sujet le beau livre de N. Golb, *Les Juifs de Rouen au moyen âge*, Rouen, 1985.