

Est-ce que nous l'imposons à [l'autre homme] contre son gré ? Non ! Il l'épouse de son plein gré.^[1]

La Guemara cite une troisième version de l'échange entre Rav Yossef et Abayé :

Et il y a ceux qui disent que pour expliquer pourquoi une femme suspectée d'adultère n'est pas soumise au *yiboum*, **אמר רב יוסף – Rav Yossef a dit :** “הכתוב קראו, אחר” – **l'Écriture appelle [le second mari] un autre homme**, pour souligner **שאינן בן זוגו של ראשון – qu'il n'est pas l'homologue du premier mari**, mais qu'il lui est moralement inférieur.^[2] **שהוא – Car ce premier mari a fait sortir une mauvaise personne (la *sota*) de sa maison, וזה הכניס רשעה לתוך ביתו – tandis que ce second mari a fait entrer une mauvaise personne dans sa maison – והאמת אמרת תתייבם נמי יבומי – et malgré cela, tu dis qu'elle devrait même être prise en *yiboum*^[3] !?**

La Guemara objecte :

אמר ליה אבוי – **Abayé dit à [Rav Yossef] :** **אלא מעתה – mais d'après cela, נשאת לאחר – si [la femme suspectée d'adultère] s'est mariée avec un autre homme** après que son premier mari en a divorcé **ומת בלא בנים – et que [le second mari] meure ensuite sans enfant, לא תתייבם – elle ne devrait pas être prise en *yiboum*, והכתוב קראו, אחר” – car l'Écriture l'appellerait aussi [le *yavam*] du second mari “un autre” homme.^[4] Pourtant, elle est sans aucun doute soumise au *yiboum* ! – ? –**

Rav Yossef répond :

גביה דהאי מיהא – **Malgré tout, par rapport à cet “autre” (le second mari), בשם טוב הוה קיימא – elle a maintenu une bonne réputation.^[5]**

La Guemara cite une source tout à fait différente de l'interdiction pour une femme soupçonnée d'être une *sota*, d'être prise en *yiboum* :

Rava a dit : **קל וחומר – le fait que la *sota* soit dispensée du *yiboum* est déduit par un raisonnement *a fortiori*, comme suit :** **אם נאסרה במוחר לה – si [la *sota* suspectée] devient interdite à celui qui lui était autorisé initialement (son mari), באסור לה – alors, à celui qui lui était initialement interdit (le frère du mari), לא כל שכן – n'est-ce pas qu'à plus forte raison, elle lui sera interdite^[6] ?!**

La Guemara conteste ce raisonnement :

אבל מעתה – **mais d'après cela, אבוי – Abayé dit à [Rava] :** **כהוה גדול שקידש את האלמנה ומת – un Cohen Gadol qui a illégalement donné des *kiddouchin* une veuve^[7] et qui meurt plus tard sans enfant, ויש לו אח בהוה הדיוט – et qui a un frère, Cohen ordinaire, qui est autorisé à se marier avec une veuve,^[8] לא תתייבם – [la veuve] ne devrait pas être prise en *yiboum* ! On peut en effet utiliser le même raisonnement par *kal va'homer* : **אם נאסרה במוחר לה – si [la veuve] devient interdite à celui qui lui était autorisé initialement (c'est-à-dire son mari, le Cohen Gadol), באסור לה – alors, à celui qui lui était initialement interdit (le frère du mari, le Cohen ordinaire), לא כל שכן – n'est-ce pas qu'à plus forte raison, elle est interdite ?!** Or, nous savons qu'elle est permise au *yiboum*^[9] ! – ? –**

Rava rejette cette analogie pour deux raisons :

Dis-tu que [la veuve] est devenue interdite au Cohen Gadol ? **היא אסורה וקיימא – Mais elle lui a toujours été interdite ! מותר לה – En outre, dis-tu que la veuve est devenue interdite à celui qui lui était initialement autorisé ? אסור לה הוא – Mais [le Cohen Gadol] lui a toujours été interdit^[10] !**

Abayé accepte cette réfutation, mais soulève une objection différente :

אלא אשת בהוה שפאנסה – Plutôt, la femme d'un Cohen ordinaire qui a été violée et qui lui est donc devenue interdite,^[11] ומת – et

NOTES

1. Un *yavam*, par contre, est obligé d'épouser la *yevama*, car la mitsva de *yiboum* a la priorité sur celle de *halitsa* (*Yevamot* 39b). Toutefois, lorsque la *yevama* est une *sota*, cette obligation n'est pas appropriée, car elle conduira à la destruction de sa maison. Il s'ensuit donc que le *yavam* ne peut pas se marier avec elle, même s'il le souhaite ! En effet, épouser sa belle-sœur n'est autorisé que dans le cadre de la mitsva du *yiboum*. Étant donné qu'une *sota* ne convient pas du tout pour cette mitsva, elle n'entre pas dans son cadre et reste par conséquent interdite à son beau-frère par la Torah. En revanche, si un étranger veut épouser cette femme, il n'y a aucune raison de l'en empêcher (*Rachi*, tel qu'expliqué par *Hidouchei HaGriz* ; cf. *Méiri*). Voir aussi *Kéren Ora*.

[Bien que le *yavam* soit exempté de la mitsva du *yiboum*, la *halitsa* est néanmoins nécessaire, puisque le mari lui-même aurait dû divorcer s'il était resté en vie, comme la Guemara l'a dit plus haut, 5b. Voir *Tiféret Tzion*.]

2. La Torah aurait dû écrire “un deuxième homme” pour opposer le second mari au premier, puisque celui-ci est appelé “son premier mari” (v. 4 là-bas). Nous interprétons donc le qualificatif “autre” de façon péjorative, comme dans l'expression *אלהים אחרים, des dieux autres (Maharcha sur Guittin 90b ; voir aussi Méiri ici)*.

3. Comment peut-on obliger le *yavam* à épouser cette femme, alors que la Torah elle-même la considère comme mauvaise et condamne son second mari ? (Voir *Rachi*).

4. Ici aussi, comment peut-on obliger le *yavam* du second mari à la prendre en *yiboum*, alors que la Torah condamne le mari qui épouse une telle femme ? (Voir *Rachi*).

5. Puisque la *sota* n'a pas agi de manière inappropriée pendant son second mariage, on peut dire qu'elle s'est repentie de ses mauvaises voies. Par conséquent, celui qui l'épousera par la suite ne sera pas appelé un “autre homme”. Ce qualificatif est uniquement réservé à celui qui l'a épousée immédiatement après son veuvage ou son divorce d'un mariage au cours duquel elle s'est mal conduite (*Rachi* ; cf. *Hagahot Radal*).

6. Ce qui permet à un homme et une femme de vivre ensemble est un

mariage valable. Rava pense donc que si un isolement faisant suite à une mise en garde (*kinouï*) détériore cette relation et interdit la femme à son mari (auquel elle était permise jusqu'à présent), alors il est certain que cet isolement détériore aussi le potentiel de *yiboum* avec le beau-frère, auquel elle était jusqu'à présent interdite (*Rachi*).

7. La Torah déclare au sujet d'un Cohen Gadol (*Lévitique* 21:14) : *Une veuve, une divorcée, une femme profanée (הקלה) et une prostituée (זונה) – celles-ci, il ne prendra pas.* [Bien que ces unions soient interdites par la Torah, le mariage prend effet *a posteriori*.]

8. Un Cohen ordinaire n'a pas le droit de se marier avec trois des quatre types de femmes interdites à un Cohen Gadol (*ibid.* v. 7). Il a le droit d'épouser une veuve.

9. Car dans le traité *Yevamot* (84a), la Michna enseigne explicitement : “Ces femmes sont interdites à leur mari, mais sont autorisées au *yavam* : un Cohen Gadol qui a donné des *kiddouchin* à une veuve, et qui a un frère [qui est] un Cohen ordinaire, etc.”

La Guemara va souligner une différence évidente entre les deux cas : dans celui d'Abayé, le Cohen Gadol n'est pas devenu interdit à sa femme (la veuve) ; il lui était interdit de l'épouser dès le début (*Rachi* ; voir *Tiféret Tzion* pour une discussion sur la raison pour laquelle *Rachi* dit *לקמן מפרש [la Guemara va expliquer plus loin]* plutôt que *לקמן פריך [la Guemara va objecter plus loin]* ; voir là-bas également, une explication de la pensée d'Abayé).

10. Rava soutient que le raisonnement présenté en note 6 ci-dessus n'est vrai que si un mariage valable et autorisé devient interdit ; cela affecte également le *yavam*. Lorsque le mariage était interdit depuis le début, le *yavam* n'était et n'est aucunement affecté (voir *Tossefot HaRoch* ici, *Tossefot* sur *Yevamot* 84b *ד"ה שייך*, et *Kovets Héarot* sur *Yevamot* 15:4 ; cf. *Torat HaKenaot*).

11. La femme d'un Juif qui n'est pas Cohen, qui a été violée reste permise à son mari. La Guemara (*Ketoubot* 51b) déduit cette loi d'un verset des *Nombres* (5:13), qui enseigne qu'une femme adultère est interdite à son mari, *si elle n'a pas été forcée*. Ceci sous-entend que si elle a été

peu après, avant de divorcer, [le mari] meurt sans enfant, ויש לו אה קלל – et il a un frère qui est un 'halal,^[12] לֹא תִּיָּבֵם – [la veuve] ne devrait pas être prise en yiboum ! On peut en effet faire le même kal va'homér : אם נאסרה במוֹתֵר לָהּ – si à cause du viol, [la veuve] devient interdite à celui qui lui était initialement autorisé (son mari Cohen), בְּאִסוּר לָהּ – alors, à celui qui lui était interdit au moment du viol (le frère 'halal du

mari), לֹא כָל שָׂבֵן – n'est-ce pas qu'elle lui est interdite à plus forte raison^[13] ?! – ? –

Rava rejette également cette analogie : אִוְנָס בְּיִשְׂרָאֵל מִיִּשְׂרָאֵל שֶׁרַי – Une [femme] violée est toujours permise à un Israël (c'est-à-dire à un non-Cohen) ; וְגַבֵּי דְרַחֲמֵי (מִיִּהָא) לִיבָא אִסוּרֵי – et donc, en ce qui concerne ce frère, le 'halal, il n'y a aucune interdiction.^[14]

Michna La Michna précédente a enseigné qu'une femme soupçonnée d'être une *sota* n'a pas le droit de manger de la *terouma*, tant que son statut n'a pas été clarifié par l'absorption des eaux amères.^[15] En revanche, les femmes qui sont mentionnées dans la présente Michna ont définitivement perdu le droit de manger de la *terouma*, parce que leur culpabilité est établie ou parce qu'elles ne veulent pas ou ne peuvent pas prouver leur innocence en buvant les eaux amères.^[16]

וְאֵלּוּ אִסוּרוֹת מִלֶּאֱכֹל בְּתֵרוּמָה – Et ces femmes n'ont pas le droit de manger de la *terouma*^[17] : הָאוֹמֶרֶת טְמֵאָה – celle qui dit à son mari : “Je suis souillée pour toi”^[18] ; וְשָׂבֵאוּ עֲדִים שֶׁהִיא טְמֵאָה – et celle pour laquelle des témoins sont venus et ont attesté qu'elle est souillée^[19] ; וְהָאוֹמֶרֶת אֵינִי שׁוֹתָה – et celle qui dit : “Je ne boirai pas”^[20] ; וְשָׂבַעְתָּ אֵינִי רוֹצֵה לְהַשְׁקוֹתָהּ – et celle dont le mari ne veut pas lui faire boire les eaux amères^[21] ; וְשָׂבַעְתָּ בָּא עֲלֶיהָ בְּדֶרֶךְ – et celle dont le mari a eu un rapport avec elle, alors qu'ils étaient en route pour Jérusalem.^[22]

NOTES

forcée, elle lui est toujours permise. En outre, la Guemara interprète le mot *elle* comme une exclusion – ce qui signifie que c'est seulement *elle* qui bénéficie de cette indulgence. En revanche, une autre femme violée – la femme d'un Cohen – n'est pas traitée ainsi ; elle devient interdite à son mari même si elle a été prise de force (*Rachi*). [En vérité, elle est interdite à tous les Cohanim, si son mari décède avant de divorcer (voir *Yevamot* 56b).]

12. Un 'halal [littéralement : profané] est le fruit d'une union entre un Cohen et une femme qui est interdite aux Cohanim (par exemple une femme divorcée ; voir notes 7-8 ci-dessus). Cette catégorie est déduite du *Lévitique* 21:15 qui déclare qu'en s'abstenant de se marier avec les femmes qui lui sont interdites, le Cohen Gadol ne profanera pas sa progéniture. L'Écriture sous-entend ici que si un Cohen a des enfants avec l'une des femmes qui lui sont interdites, il profane sa progéniture (c'est-à-dire qu'il rend ses enfants 'halalim). Abayé parle donc du cas où le père de ce Cohen a eu un fils à la suite d'un rapport avec l'une de ces femmes interdites. Ce demi-frère est un 'halal et, en tant que tel, est exclu de la prêtrise et est autorisé à épouser l'une des femmes interdites aux Cohanim, y compris une femme mariée qui a été violée (*Rachi*).

13. Or, nous savons qu'elle est soumise au *yiboum* (voir *Tossefot* ד"ה אשת כהן).

Cette analogie est exacte, car une femme permise est devenue interdite à son mari (le Cohen) au cours de son mariage (lorsqu'elle a été violée). Abayé soutient donc que si le viol a porté atteinte à la relation conjugale et a interdit le mari qui était jusqu'ici autorisé, alors certainement, il altère le lien de *yiboum* entre la femme et le beau-frère, ce dernier ayant toujours été interdit (voir *Rachi*, voir note 6 ci-dessus).

14. Comme nous l'avons mentionné plus haut (note 11), une femme mariée qui a été violée est interdite uniquement à un Cohen ; un non-Cohen, ou même un 'halal, peut l'épouser ou rester marié avec elle. Le *kal va'homér* de Rava est donc inapplicable dans notre cas. En effet, Rava parlait d'une femme qui a peut-être volontairement commis un adultère et est devenue interdite en tant que *sota*. Elle est donc interdite par un type d'interdiction qui s'applique à la fois au mari et au beau-frère. Puisque le lien de *yiboum* entre la femme et son beau-frère a pour origine le mariage initial et que ce mariage a été altéré par un événement qui peut aussi concerner le beau-frère, on dit que ce lien de *yiboum* a aussi été altéré. En revanche, dans le cas d'Abayé, le 'halal n'est pas affecté par l'événement (la cohabitation forcée) qui a porté atteinte au mariage de son frère (Cohen), car il a tout à fait le droit d'épouser une femme qui a été violée alors qu'elle était mariée. Par conséquent, le lien du *yiboum* n'a pas été diminué (*Rachi*).

15. Voir 2a note 11 pour la source dans l'Écriture

16. Voir *Méiri* ; *Barténora* sur cette Michna avec *Min'ha 'Haréva*. De même, il leur est interdit de rester avec leur mari (*Tossefot Chantz* ; *Méiri*).

17. Même si leur mari est Cohen (*Rachi*), ou si elles sont filles de Cohen qui reviennent au domicile parental après la fin de leur mariage (voir

Barténora ; *Michné LaMélékch*, *Hilkhot Sota* 2:12 ; voir toutefois *Tiféret Tsion* sur *Rachi* ; voir aussi *Hagahot R' Betsalel Ronsburg*).

18. C'est-à-dire : j'ai commis un adultère au cours de notre mariage. Une femme adultère n'a pas le droit de manger de la *terouma* (voir plus loin, 28a ; *Tossefot* sur *Yevamot* 44b ד"ה הכא נמי), et cette femme est, de son propre aveu, une femme adultère.

[Dans le traité *Nedarim* (90b), la Michna enseigne qu'une femme qui prétend avoir commis un adultère reste permise à son mari (car on la soupçonne d'inventer cette histoire afin de forcer son mari à divorcer d'elle), et la Guemara cite là-bas une opinion selon laquelle elle reste également autorisée à manger de la *terouma*. Cela semble contredire notre Michna qui accepte ses aveux. En vérité, il n'y a pas de contradiction, car notre Michna parle du cas où elle a avoué après avoir transgressé une mise en garde de ne pas s'isoler avec un autre homme. Puisqu'il existe des preuves circonstancielles qui appuient ses aveux, tous seraient d'accord pour dire qu'il lui est interdit de manger de la *terouma* et de rester avec son mari (voir *Tossefot*, *Tossefot Chantz* et *Tossefot HaRoch*).

19. Puisqu'il a été établi par deux témoins qu'elle a commis un adultère, elle ne peut plus manger de *terouma*.

20. Elle soutient qu'elle est innocente, mais a peur de boire les eaux amères. Nous ne pouvons pas la forcer à boire [voir Michna plus loin, 20a] et nous ne pouvons donc pas vérifier si elle a effectivement commis un adultère ou non. Elle conserve son statut de *sota* et n'a pas le droit de manger de *terouma* (*Méiri*).

21. C'est le mari qui doit amener la *sota* au Temple pour qu'elle boive les eaux amères. S'il refuse de la faire boire, elle ne peut pas le faire de son propre chef. [Cela est indiqué par le verset qui dit (*Nombres* 5:15) : וְהָיָה כִּי יִשְׁפֹּךְ אֶת־הַיַּיִן וְלֹא־יִשְׁתָּהּ אִתָּהּ וְלֹא־יִשְׁתָּהּ אִתָּהּ וְלֹא־יִשְׁתָּהּ אִתָּהּ, et l'homme amènera sa femme au Cohen... (Voir *Rachi* sur 24a שְׁתוּתָהּ ד"ה ולא שותתה ; *Ketoubot* 81a)] Son statut ne pourra donc jamais être fixé et elle restera donc toujours interdite à son mari et ne pourra plus jamais manger de *terouma*. [En fait, *Tossefot* sur *Yevamot* 95a ד"ה אילימא déduit de la Guemara là-bas qu'une fois que le mari refuse de faire boire à sa femme les eaux amères, il ne peut plus se rétracter, et elle garde donc définitivement son statut de *sota*.]

22. Une femme suspectée d'être une *sota* n'a pas le droit d'avoir des relations avec son mari jusqu'à ce qu'elle boive les eaux amères et prouve ainsi son innocence (voir plus loin, 27b). Si son mari a transgressé cette interdiction et a cohabité avec elle pendant cette période (“alors qu'ils étaient en route” pour Jérusalem, où elle doit subir le test), les eaux amères ne sont plus efficaces. En effet, la Torah déclare (*Nombres* 5:31) : וְנִקְּהָה הָאִישׁ מִעֵינָיו וְהָאִשָּׁה תִּשָּׂא אֶת־עֵינָהּ, et l'homme sera exempt de faute, tandis que la femme portera sa faute, et les Sages en déduisent : c'est uniquement si le mari lui-même est exempt de faute, que les eaux sont efficaces pour examiner son épouse ; s'il a péché (en cohabitant avec elle illégalement), les eaux ne sont pas efficaces (plus loin, 28a). Notre Michna enseigne donc que si son mari a cohabité avec elle illégalement, il n'y a plus aucun moyen de prouver son innocence et elle n'aura donc plus jamais le droit de manger de *terouma* (*Rachi* ; voir *Méiri*).

Guemara La Guemara cite un enseignement qui peut être déduit de notre Michna :

אמר רב עמרם — Rav Amram a dit : **הא מילתא אמר לן רב — Rav Chéchet nous a dit cet enseignement,** **ואנקה לן — et il a illuminé nos yeux à partir de notre Michna.**^[23] Quel est cet enseignement que Rav Chéchet a dit ? **סוטה שיש לה עדים במדינת הים — une sota pour laquelle il y a des témoins à l'étranger,** qui l'ont vue commettre un adultère avec le suspect,^[24] **אין המים בודקין אותה — les eaux amères ne peuvent pas l'examiner** pour confirmer son innocence ou sa culpabilité.^[25] **מאי טעמא — Pour quelle raison ?** C'est-à-dire quelle est la source de cette loi dans l'Écriture ? **דאמר קרא — Car le verset dit :** „ונסתרה והיא נטמאה ועד אין בה” — **“Et elle s'est isolée et elle a été souillée et il n'y a pas de témoin à son sujet** [c'est-à-dire qu'il n'y a pas de témoin attestant qu'elle a effectivement été souillée]... **alors l'homme amènera sa femme,** etc.^[26] **דליכא דידע בה — Le verset n'impose donc la procédure de la sota que dans le cas où il n'y a personne qui sache à son sujet** si elle a effectivement été souillée, **לאפוקי הא — afin d'exclure** le cas de **cette** femme pour laquelle les eaux amères ne sont pas efficaces, **דהא איכא דידע בה — car il y a quelqu'un qui sait à son sujet** qu'elle a effectivement été souillée.^[27]

Rav Amram explique de quelle manière Rav Chéchet prouve son enseignement à partir de la Michna :

Et il a illuminé nos yeux à partir de notre Michna^[28] comme suit : **דקתני — car la Michna enseigne** dans la liste de celles qui ne peuvent plus manger de *terouma* : **ET CELLE POUR LAQUELLE DES TÉMOINS SONT VENUS** et ont attesté **QU'ELLE EST SOUILLÉE.** דארו

אין ניםא — Or, quand les témoins sont-ils venus ? **מקמי דתשתיי — Si l'on dit** qu'ils sont venus avant qu'elle ne boive les eaux amères, **זונה היא — alors c'est une femme adultère confirmée,** et il est inutile que la Michna enseigne qu'elle ne peut pas manger de *terouma*^[29] ! **אלא לבתה דשתאי — Plutôt,** la Michna doit forcément parler du cas où les témoins sont venus **après qu'elle a bu** les eaux amères. Et la Michna nous enseigne que le fait qu'elle ait survécu aux eaux amères ne prouve pas qu'il s'agit de faux témoins. Au contraire, on accepte leur témoignage selon lequel elle est coupable, et elle n'a plus jamais le droit de manger de la *terouma*.^[30] **אין המים בשלמא אין בודקין אותה — Or, cela va bien si tu dis que l'eau ne l'examine pas** s'il y a quelque part, des témoins qui l'ont vue commettre l'adultère ; l'enseignement de la Michna est alors **convenable.** En effet, on peut croire les témoins lorsqu'ils attestent qu'elle a commis l'adultère, et attribuer la non-efficacité des eaux amères au fait qu'elles ne pouvaient pas la tester, car il y avait des témoins quelque part qui l'avaient vue commettre l'adultère. **אי אמרת מים בודקין אותה — Mais si tu dis que les eaux l'examinent** même s'il y a des témoins quelque part qui l'ont vue commettre l'adultère, **היגלי מילתא למפרע דסהרי שקרי נירה — que la chose soit révélée rétroactivement que ce sont des faux témoins.**^[31] Il est clair que la détermination du statut de la femme par les eaux amères promise par la Torah est plus crédible que le témoignage de deux témoins. On devrait donc considérer les témoins comme des menteurs et lui permettre de continuer à manger de la *terouma* ! Le fait que la Michna *accepte* les témoins prouve l'affirmation de Rav Chéchet selon laquelle les eaux sont inefficaces lorsqu'il existe des témoins qui l'ont vue commettre l'adultère.^[32]

NOTES

23. Il a prouvé son enseignement à l'aide de notre Michna (*Rachi*). Il a donc souligné l'intention de celle-ci (voir *Rachi* sur *Yevamot* 56b). [On retrouve cette expression à propos de Rav Chéchet à plusieurs reprises. La raison en est peut-être que Rav Chéchet était aveugle (*Berakhot* 58a), et pourtant, il a illuminé les yeux des autres érudits en Torah par son savoir (voir *Min'hat Yaakov* מילתא דהא מילתא וכו'...)]

24. *Rachi*.

25. Même si nous ne savons pas que de tels témoins existent, le fait qu'il existe quelque part, des témoins qui ont effectivement vu cette femme être souillée, empêche les eaux d'être efficaces.

Il semble ressortir du commentaire de *Rachi* (que nous avons cité dans le texte) que les eaux amères sont rendues inefficaces seulement s'il y a des témoins qui ont vu la femme être souillée par l'homme contre lequel elle a été mise en garde de ne pas s'isoler ; en revanche, s'ils ont vu son adultère avec un autre, les eaux amères ne sont pas rendues inefficaces. Voir *Michné LaMélekh, Hilkhot Sota* 1:14, et *'Hidouchei HaGriz* sur *Sota*, qui discutent de ce point, voir aussi *Kéren Ora* et *Dvar Chaoul* 9:1-2.

26. *Nombres* 5:13,15.

27. Le verset sous-entend que la procédure des eaux amères ne s'applique que lorsqu'il n'y a pas de témoin de l'adultère. En revanche, s'il y en a, toute la procédure est inefficace.

Or, il est vrai que plus haut (2a-b), une *Beraïta* a expliqué que ce même verset **הא מילתא אמר לן רב**, *et elle s'est isolée et elle a été souillée et il n'y a pas de témoin à son sujet*... , parle d'un cas où la *sota* ne boit pas les eaux amères, mais est catégoriquement considérée comme souillée, parce que, bien qu'il n'y ait pas de témoin à son sujet [c'est-à-dire qu'il n'y a pas deux témoins de sa souillure], il y a bien un témoin qui atteste qu'elle a été souillée. D'après cette interprétation, ce verset ne peut pas servir de base à l'enseignement de Rav Chéchet pour lequel ce verset devrait parler du cas où la femme boit effectivement les eaux amères. Toutefois, en vertu du principe selon lequel מילתא דרביא נאמרת כפשוטו, *un verset ne sort jamais de son sens simple*, la *Guemara* interprète également ici ce verset dans son sens simple comme traitant du cas où les eaux ne sont administrées à la femme que s'il n'y a pas de témoins de sa souillure. Mais s'il existe quelque part, des témoins de sa souillure, l'ensemble de la procédure *sota* sera inefficace (*Rachi*).

Tossefot sur *Sota* 44b cherche à savoir si Rav Chéchet exige l'existence

d'au moins deux témoins à l'étranger pour annuler l'efficacité des eaux amères, ou si un témoin *unique* suffit. *Tossefot* semble conclure que, selon toute vraisemblance, même un seul témoin suffirait (voir toutefois, *Michné LaMélekh, Hilkhot Sota* 3:23, et ci-dessous, début de la note 32, avec les références qui y sont citées).

28. Il a prouvé son enseignement à partir de notre Michna (voir ci-dessus, note 23), parce que la source de l'Écriture qui vient d'être citée n'est pas une preuve très forte. En effet, (comme mentionné dans la note précédente), la *Beraïta* ci-dessus explique que ce verset parle d'une *sota* présumée être manifestement souillée parce qu'un témoin unique a témoigné contre elle. [Et une loi déduite du sens simple qui est en contradiction avec l'interprétation de la *Beraïta* est sujette à discussion] (*Rachi*).

29. Car la Michna a déjà déclaré qu'une *sota* qui avoue avoir commis un adultère a perdu à tout jamais le droit de manger de la *terouma*. Cela s'applique donc, bien entendu, à une *sota* dont la culpabilité est établie par deux témoins, et il n'était pas nécessaire pour la Michna de l'indiquer (*Rachi* ; cf. *Tossefot Chantz* ; voir *Tossefot HaRoch* et *Tossefot* sur *Yevamot* 44b הכא הכא...).

30. *Rachi*. Et on attribue le fait qu'elle soit restée vivante après la prise des eaux amères à un autre facteur, voir plus loin.

31. [À partir du moment où elle boit les eaux sans en être affectée, tout témoignage ultérieur sur sa culpabilité doit être considéré comme faux.]

32. *Tossefot* sur *Sota* 44b ד"ה ושבו se demande si le témoignage d'un témoin *unique* contre une femme qui a déjà survécu aux eaux amères serait également accepté, ce qui nous forcerait à attribuer sa survie à autre chose qu'à son innocence. *Tossefot* conclut que, selon toute vraisemblance, même un seul témoin serait cru (voir là-bas). *Le Rambam, Hilkhot Sota* 3:23 indique toutefois clairement qu'un seul témoin ne serait pas cru. Voir *Michné LaMélekh* là-bas ; *A'hiezer* vol. 1, 8:4 ; *Kehilot Yaakov* §2 (*Nedarim* §40 dans l'ancienne édition).

Les *Richonim* demandent : apparemment, il y a une autre façon de concilier les dépositions des témoins avec sa survie aux eaux amères, en postulant que son mari a cohabité avec elle "en chemin" vers Jérusalem, avant que les eaux n'aient été administrées. Cela aussi, rendrait les eaux inefficaces (comme nous l'avons vu dans la Michna). Quelle preuve y a-t-il alors que c'est l'existence des témoins qui rend les eaux inefficaces ?

Rav Yossef rejette cette preuve :

לעולם — Rav Yossef a dit à [Rav Amram] : אומר ליה רב יוסף — en vérité, je te dirai que les eaux l'examinent même s'il y a des témoins à l'étranger. וְהָאֵמֶר — Et dans ce cas, disons que la femme a survécu aux eaux amères, car un mérite suspend temporairement la punition pour elle.^[33]

Rav Chéchet a néanmoins soutenu que notre Michna constitue une preuve de son enseignement. La Guemara explique :

במאי קמיפלגי — Sur quel point [Rav Chéchet et Rav Yossef] sont-ils en désaccord ? Pourquoi Rav Chéchet considère-t-il notre Michna comme une preuve pour son enseignement, contrairement à Rav Yossef ? במתנוונה דרבי — Ils sont en discussion sur le point suivant : les Sages sont-ils d'accord sur le "dépérissement" de Rabbi. הַתָּנָא — Car nous avons appris dans une Michna^[34] : רבי אומר — RABBI DIT : זכות תולה — LE MÉRITE SUSPEND les effets mortels des EAUX AMÈRES, וְאִינָהּ יוֹלֶדֶת וְאִינָהּ מִשְׁבַּחַת — ET ELLE NE PEUT PLUS ENFANTER NI S'ÉPANOUIR, אֲלֵא מִתְנוֹנָה וְהוֹלֶכֶת — MAIS ELLE DÉPÉRIT PROGRESSIVEMENT ; אֶלֶּסוֹף שְׁהִיא מֵתָה בְּאוֹתָהּ מֵיָתָה — À LA FIN, ELLE MEURT DE CETTE MORT qu'aurait provoqué les eaux amères si elle n'avait pas eu de mérite.^[35] רב ששת סבר — Rav Chéchet pense qu'à la fois d'après Rabbi et d'après les Sages, elle commence immédiatement à dépérir.^[36] Notre Michna parle du cas où elle ne commence pas à dépérir immédiatement après avoir bu les eaux amères.^[37] Ce n'est donc pas son mérite qui a repoussé sa punition. Et puisque la Michna statue que, bien qu'elle survive aux eaux amères, on accepte le témoignage des témoins qui attestent qu'elle a été souillée, il faut forcément admettre que l'existence même des témoins neutralise l'effet des eaux amères.^[38] וְרַב יוֹסֵף — Mais Rav Yossef pense que d'après Rabbi, elle commence immédiatement à dépérir, וְרַבִּי לֹא הוֹיָא —

mais d'après les Sages, elle ne dépérirait pas.^[39] Par conséquent, on pourrait dire que notre Michna reflète l'opinion des Sages. Et la Michna valide le témoignage des témoins malgré le fait que les eaux amères n'ont eu aucun effet néfaste, parce que l'on suppose que ses mérites ont suspendu sa punition.^[40] La Michna ne prouve donc en rien l'affirmation de Rav Chéchet selon laquelle l'existence même des témoins annule les effets des eaux amères.

La Guemara conteste l'enseignement de Rav Chéchet :

מתיב רב שימי בר אשי — Rav Chimi bar Achi a opposé à Rav Chéchet le début de la Michna qui vient d'être citée : רבי — LE MÉRITE NE SUSPEND PAS les effets DES EAUX AMÈRES.^[41] אִתָּהּ — CAR SI TU DIS QUE LE MÉRITE SUSPEND les effets mortels DES EAUX AMÈRES, מְדַחָה אִתָּהּ אֵת — TU NUIS^[42] à l'aura des EAUX DANS L'ESPRIT DE TOUTES LES FEMMES QUI doivent BOIRE,^[43] מוֹצִיא שֵׁם רַע עַל הַטְּהוּרוֹת שֶׁשְׁתוּ וְהָן אוֹמְרִים — ET TU CALOMNIES les femmes NON SOUILLÉES QUI ONT BU les eaux et ont survécu, טְמֵאוֹת הֵינּוּ — PARCE QUE [LES GENS] DIRONT QU'ELLES ÉTAIENT en fait SOUILLÉES לְהָן זְכוּת — MAIS QUE LE MÉRITE A SUSPENDU LEUR punition.^[44]

Après avoir cité l'opinion de R' Chimon, Rav Chimi bar Achi explique en quoi elle représente une difficulté pour Rav Chéchet :

Or, si l'enseignement de Rav Chéchet est vrai, וְאֵינָהּ — et que les eaux ne peuvent pas examiner celle pour laquelle il y a des témoins à l'étranger, cela produirait aussi l'effet dénoncé par R' Chimon : "Tu calomnies les femmes non-souillées qui ont bu les eaux et ont survécu, וְהָן אוֹמְרִים טְמֵאוֹת הֵינּוּ — parce que [les gens] diront qu'elles étaient en fait souillées, אֲלֵא — mais qu'elles ont survécu aux eaux

NOTES

Peut-être n'est-ce pas le cas, et elles ne sont inefficaces que parce que le mari a eu avec elle un rapport ! Les Richonim répondent que l'on ne suppose pas que le mari a cohabité avec elle (sauf s'il y a deux témoins à cet effet), parce que la Michna ci-dessous (7a) enseigne que le mari était escorté par deux hommes pour l'empêcher d'avoir un rapport avec elle. Par ailleurs, le fait même qu'il amène sa femme à Jérusalem pour lui faire subir le test des eaux amères démontre qu'il n'a pas cohabité avec elle, car il connaît la loi selon laquelle les eaux seraient, dans ce cas, rendues inefficaces (voir *Tossefot Chantz* ; *Tossefot Haroch* ; voir cependant *Méiri*, *Rambam*, *Hilkhot Sota* 3:23 et *Kéren Ora* יד'ה ראויה ; *Dvar Chaoul* 9:6).

33. Plus loin (20a), la Michna déclare que si une femme est méritante, son mérite peut suspendre sa punition jusqu'à trois ans (*Rachi*). Cela peut donc expliquer l'enseignement de notre Michna selon lequel les témoins sont crus même s'ils viennent après que les eaux amères aient été administrées sans avoir eu d'effet. Et il n'est pas nécessaire de supposer que les eaux sont inefficaces s'il y a des témoins quelque part qui l'ont vue commettre l'adultère. Rav Chéchet ne peut donc tirer aucune preuve de notre Michna à l'appui de son enseignement.

34. Plus loin, 22b.

35. Finalement, elle meurt exactement de la même manière dont elle aurait dû mourir quand elle a bu les eaux : son ventre gonfle et sa cuisse s'effondre (*Rachi*).

Rabbi est donc en accord avec la Michna citée en note 33 selon laquelle le mérite repousse le châtement. Il ajoute toutefois qu'il ne reporte que le pire effet des eaux amères — la mort immédiate. Elles ont néanmoins un effet immédiat dans la mesure où elle ne peut plus avoir d'enfants et où sa santé se détériore progressivement jusqu'au moment où son mérite ne peut plus différer sa mort. A cet moment-là, elle meurt de la mort d'une *sota*.

36. Certes, Rabbi vient s'opposer au point de vue des Sages (les auteurs de la Michna en 20a). Rav Chéchet soutient que le seul point de désaccord entre eux est de savoir si la *sota* coupable, dont le mérite a suspendu sa

punition, meurt finalement de la mort d'une *sota*. Les Sages soutiennent qu'elle meurt d'une mort différente, alors que Rabbi soutient qu'elle meurt de la mort d'une *sota*. Mais les Sages sont d'accord avec Rabbi sur le fait qu'elle commence à dépérir immédiatement (*Rachi*).

37. [Si c'était le cas, on considérerait qu'elle s'est souillée et il lui serait interdit de manger de la *terouma*, même sans témoin de sa souillure.]

38. *Rachi*. Et la Michna confirme donc bien l'enseignement de Rav Chéchet.

39. Selon Rav Yossef, les Sages de la Michna en 20a sont en désaccord avec l'affirmation de Rabbi selon laquelle la *sota* dont le mérite suspend la punition dépérit progressivement. Plutôt, aucun effet néfaste immédiat n'apparaît et ce n'est que lorsque la prorogation accordée par son mérite s'achève qu'elle meurt subitement (voir *Rachi*).

40. *Rachi*.

41. R' Chimon est en désaccord à la fois avec les Sages (le Tana de la Michna en 20a) et avec Rabbi. Il rejette totalement l'idée que le mérite suspend la punition.

42. [Les textes de la Guemara et de *Rachi* ici indiquent מְדַחָה. Le texte de la Michna en 22b indique en revanche מְדַחָה, diminuer.]

43. Une *sota* présumée qui attend d'être testée ne sera pas incitée à admettre sa culpabilité (si elle a effectivement été souillée), mais sera plutôt tentée de compter sur ses mérites pour être protégée au moins dans l'immédiat. Il sera donc nécessaire de lui administrer les eaux amères, dont la procédure inclut l'effacement du Nom de Dieu du parchemin de la *sota*. Or, cela est très grave, et on doit prendre grand soin d'éviter d'en arriver à cette mesure [voir deuxième Michna en 7a]. Si l'on dit que le mérite retarde les effets des eaux amères, cela contribuera à éliminer la peur des conséquences immédiates, ce qui saperait les efforts pour éviter l'effacement du Nom de Dieu (voir *Rachi* ; cf. *Rachach*).

44. Ainsi, R' Chimon fait valoir qu'il est déraisonnable de dire que le mérite suspend la punition de la *sota*, car cela porterait atteinte à l'impact escompté de la procédure.

amères parce qu'il y a des témoins à l'étranger à leur sujet, qui peuvent attester leur culpabilité^[45] ! – ? –

La Guemara défend l'enseignement de Rav Chéchet contre cet argument :

לְרַבִּי שְׁמַעוֹן קָאָמְרַתּ – Poses-tu ta question d'après l'opinion de R' Chimon ? לְרַבִּי שְׁמַעוֹן מְדַבְּרִים לֹא תִּלְיָא עֲדִים נְמִי לֹא תְלוּ

– D'après R' Chimon, tu as certainement raison : **puisque le mérite ne suspend pas** la punition parce que cela nuirait à l'impact escompté de la procédure, **des témoins se trouvant à l'étranger non plus, ne suspendent pas** la punition.

Toutefois, Rav Chéchet a donné son enseignement d'après les Sages qui pensent que le mérite suspend la punition et qui ne craignent donc pas que cela diminue la crainte des eaux amères ou calomnie les femmes innocentes qui ont survécu à l'épreuve.

La Guemara présente une autre objection contre Rav Chéchet : מְתִיב רַב – Rav^[46] a contesté cet enseignement à l'aide d'une autre partie de la Michna qui vient d'être citée : וְאֵלוֹ שְׂמֹנְחוֹתֶיהֶן – **ET VOICI CELLES DONT LES MENA'HOT DOIVENT ÊTRE BRÛLÉES**^[47] :

NOTES

45. Pour la même raison que R' Chimon rejette l'idée que le mérite protège de l'effet des eaux amères (parce que cela nuirait à l'impact escompté de la procédure de la *sota*), il rejetterait aussi l'affirmation de Rav Chéchet selon laquelle la présence de témoins à l'étranger rend les eaux amères inefficaces. Nous avons donc prouvé que, selon R' Chimon au moins, l'enseignement de Rav Chéchet est faux.

46. D'autres versions disent : רְבָא, *Rava* (*Messorat HaChass*).

47. L'offrande de *min'ha* de la *sota* fait partie intégrante de la procédure (voir *Nombres* 5:15,18,25-26 ; Michna plus loin, 19a et al.). La Michna citée ici énumère les cas dans lesquels la *min'ha* de la *sota* est invalidée, et qui – parce qu'elle ne peut ni être offerte ni être échangée – doit être brûlée sur le tas de cendres situé sur le côté de l'Autel [voir plus loin, 20a note 9] (*Rachi*).

וְשָׂבוּ אֶת הַמִּיָּדָה — CELLE QUI DIT : “JE SUIS SOUILLÉE”,^[1] לְהָעֵדִים שֶׁהֵיָּאָה תְּמוּנָה — ET CELLE POUR LAQUELLE SONT VENUS DES TÉMOINS qui attestent QU'ELLE EST SOUILLÉE. Puisque les eaux ne sont pas administrées à une telle *sota*,^[2] la procédure est stoppée ; sa *min'ha* ne peut pas être offerte sur l'Autel^[3] et elle est brûlée.

Rav développe sa question en analysant le deuxième cas de la Michna :

אֵימָתָה — Or, quand les témoins sont-ils venus témoigner contre elle, stoppant ainsi la procédure de la *sota* ? אֵימָתָה — Si tu dis qu'ils sont venus avant que [la *min'ha*] n'ait été sanctifiée en étant placée dans un *kéli charèt*,^[4] תִּפְּוֹק — que [la *min'ha*] sorte de son état sanctifié à un état non sanctifié au moyen d'un rachat.^[5] Pourquoi la Michna statue-t-elle alors qu'elle doit être brûlée ? אֵלֶּיךָ לְבָתֵּר דְּקָדוֹשׁ — Plutôt, on doit dire que les témoins sont venus après que [la *min'ha*] a été sanctifiée dans un *kéli charèt*.^[6]

Après avoir défini le cas dont il est question dans la Michna, Rav présente sa question :

אֵימָתָה בְּשִׁלְמָא מִיָּדָה — Or, [la loi de la Michna] selon laquelle la *min'ha* doit être brûlée dans ce cas est bien compréhensible si tu dis que les eaux l'examinent même si y a des témoins à l'étranger qui peuvent attester sa culpabilité, si elle boit l'eau avant qu'ils ne témoignent.^[7] אֵלֶּיךָ בְּתַר דְּקָדוֹשׁ — C'est pourquoi [la *min'ha*] est apte à être sanctifiée et offerte sur l'Autel malgré l'existence de ces témoins ; וְכִי

— et quand elle a été initialement sanctifiée dans le *kéli charèt*, שְׁפִיר קָדוֹשׁ — elle a été correctement sanctifiée. Et à cause de cela, sa *min'ha* est brûlée lorsque les témoins viennent et arrêtent la procédure, car ce faisant, ils invalident une *min'ha* qui a été correctement sanctifiée dans un *kéli charèt*.^[8] אֵלֶּיךָ אֵימָתָה אֵינָן הַמִּיָּדָה בּוֹדְקִין — Mais si tu dis, comme Rav Chéchet l'affirme, que les eaux ne l'examinent pas s'il y a des témoins à l'étranger qui peuvent attester sa culpabilité, הַמִּיָּדָה לְמִפְּרָע — alors, lorsque les témoins arrivent, que la chose soit révélée rétroactivement — que lorsque [la *min'ha*] a été initialement sanctifiée dans le *kéli charèt*, בְּטֵעוֹת קָדוֹשׁ — elle a été sanctifiée par erreur, car on sait à présent que cette femme n'a jamais été apte à être testée par les eaux amères.^[9] וְתִפְּוֹק — Et par conséquent, [la *min'ha*] ne devrait pas être brûlée, mais devrait plutôt sortir de son état de sainteté vers un état de non sainteté^[10] ! — ? —

La Guemara défend Rav Chéchet :

בְּגוֹן — Rav Yehouda de Diskarta a dit : שְׁוִינְתָה בְּעוֹרָה — la Michna parle du cas où les témoins ont attesté qu'elle a commis un adultère dans la Cour du Temple après que la *min'ha* a été sanctifiée dans le *kéli charèt*, דְּכִי קָדוֹשׁ — de sorte que, lorsque [la *min'ha*] a été initialement sanctifiée, שְׁפִיר קָדוֹשׁ — elle a été correctement sanctifiée, puisque l'isolement pour lequel elle boit n'est pas l'objet de la déposition des témoins.^[11]

NOTES

1. Elle a admis devant le tribunal qu'elle avait commis l'adultère. Le tribunal fait en effet tout pour l'effrayer afin de la pousser à avouer, comme l'enseigne la Michna [plus loin, 7a] (*Rachi*).

2. Le but de l'administration des eaux n'est pas de punir la *sota*, mais de déterminer si elle est innocente et par conséquent autorisée à rester avec son mari. Une fois sa culpabilité établie (par son aveu ou par des témoins), il n'y a plus aucune raison de lui faire boire les eaux (voir *Rachi* plus bas דְּכִי אֵלֶּיךָ לְבָתֵּר דְּקָדוֹשׁ ; voir aussi Guemara 19b et note 32 là-bas).

3. La *min'ha* de la *sota* ne peut être offerte que dans le cadre de l'épreuve des eaux amères. En revanche, une fois qu'il devient clair que les eaux ne seront pas administrées, la *min'ha* ne peut plus être offerte, et elle est invalidée (voir *Rachi* ci-dessous דְּכִי אֵלֶּיךָ לְבָתֵּר דְּקָדוֹשׁ, et la note 6).

4. *Rachi*. Comme toute autre offrande de *min'ha*, la *min'hat sota* passe par deux étapes de sanctification avant d'être offerte : elle reçoit d'abord une sanctification verbale lorsque le propriétaire consacre les ingrédients pour une utilisation en tant que *min'ha*. À ce stade, la *min'ha* est investie uniquement d'une sanctification financière qui peut être rachetée. [L'argent du rachat reçoit la sainteté de la *min'ha* et est utilisé pour en acheter une autre.] La *min'ha* est ensuite placée dans un *kéli charèt* (un ustensile de service du Temple) qui l'investit d'une sanctification concrète qui ne peut pas être rachetée.

5. Même si la *min'ha* ne peut plus être offerte et qu'elle est “invalidée”, pourquoi devrait-elle être brûlée ? Même si elle a été sanctifiée verbalement, cette sainteté peut toujours être rachetée (voir *Rachi*).

6. C'est la raison pour laquelle la *min'ha* doit être brûlée. Car un *kéli charèt* investit ce qui lui convient d'une sainteté qui ne peut pas être désacralisée, même si l'offrande devient *tamei* ou est invalidée pour toute autre raison, comme il est écrit à propos du *kéli charèt* (*Exode* 30:29) : כָּל־יִגְעוֹעַ בָּהֶם יִקְדָּשׁ : tout ce qui les touchera sera saint [voir *Zeva' him* 86b-87a ; *Mena'hot* 100b]. Dans le cas présent, l'offrande de la *min'hat sota* ne peut pas se poursuivre, car son seul but est de permettre l'examen de la *sota*, or sa culpabilité a déjà été établie ! Elle ne convient pas non plus comme *min'ha* volontaire, car une *min'ha* d'orge ne peut être offerte qu'en tant que *min'hat sota* ou offrande de l'Omer (*Rachi* ; voir cependant *Hidouchei HaGriz*). La *min'hat sota* sanctifiée doit par conséquent être brûlée.

7. *Rachi*.

8. Lorsque la *min'ha* a été placée dans le *kéli charèt* avant la venue des témoins, le statut de la *sota* était encore incertain et les eaux amères pouvaient le déterminer. La *min'ha* remplissait donc bien son rôle de préliminaire au test de la *sota* et convenait donc pour le *kéli charèt*, et

la sanctification que ce dernier a opérée était par conséquent valable. Si les témoins se présentent ensuite, la *min'ha* qui a été sanctifiée est invalidée seulement à partir de cet instant. Elle ne peut pas revenir à un état de non-sainteté et doit donc être brûlée (voir *Rachi*).

9. Si l'on accepte l'enseignement de Rav Chéchet selon lequel les eaux amères sont inefficaces quand il y a des témoins qui savent qu'elle est coupable, il en ressort que cette femme n'a jamais été apte à être testée par les eaux amères. La *min'ha* n'a donc jamais reçu une sanctification valable dans le *kéli charèt*, car un *kéli charèt* n'investit de sainteté que les choses qui lui conviennent [*Michna, Zeva' him* 86a, 87a]. Puisqu'il ressort que cette *min'ha* n'a jamais été adaptée pour le *kéli charèt*, elle n'a jamais été sanctifiée (*Rachi*).

10. Même sans rachat. En effet, étant donné que les sanctifications verbale et concrète ont toutes deux été réalisées en s'appuyant sur l'hypothèse inexacte que cette femme avait besoin d'apporter une *min'ha*, les ingrédients doivent être considérés comme profanes, même sans rachat. Cela est conforme au principe selon lequel une consécration erronée n'est pas une consécration (*Rachi* d'après *Nazir* 31a ; voir cependant *Hidouchei HaGriz*).

11. Les témoins qui attestent qu'elle a commis un adultère ne savent pas si elle a ou non, été souillée au cours de l'isolement pour lequel son mari l'a amenée au Temple. Ils témoignent en revanche qu'ils l'ont vue commettre un adultère dans la Cour du Temple après que la *min'ha* a été sanctifiée dans le *kéli charèt*. Puisque la femme était apte à boire les eaux amères au moment où la *min'ha* a été sanctifiée, car il n'y avait pas alors de témoins concernant la souillure, la sanctification est valable. Lorsque les témoins ont témoigné ensuite qu'elle a commis un adultère dans la Cour du Temple, la *min'ha* ne peut plus être offerte (car son statut de femme adultère a déjà été établi) et il faut donc la brûler (*Rachi*).

[En vérité, selon *Rachi* qui pense que l'enseignement de Rav Chéchet s'applique seulement lorsqu'il existe des témoins qui ont vu la femme commettre l'adultère avec le suspect contre lequel le mari l'a mise en garde de ne pas s'isoler (voir 6a note 25), la Guemara aurait apparemment pu simplement répondre que la Michna parle de témoins qui sont venus témoigner qu'elle a commis un adultère avec un autre homme. La simple existence de ces témoins n'invaliderait pas la procédure de la *sota*, mais leur témoignage selon lequel elle a été souillée la stopperait, puisque cette femme serait à présent catégoriquement interdite à son mari ! Pourquoi la Guemara n'a-t-elle pas proposé cette réponse ? Voir la solution proposée par *Michné LaMélékch sur Hilkhot Sota* 1:14 ; voir aussi *Héarot LeMassékhet Sota* ici ; voir aussi *Hidouchei HaGriz* sur la Guemara ci-dessous דְּכִי אֵלֶּיךָ לְבָתֵּר דְּקָדוֹשׁ.]

La Guemara conteste cette réponse :

וְהָלֵא – Rav Mecharchiya a contesté cela : מִתְקִיף לָהּ רַב מִשְׂרָשִׁיא – פִּירְחֵי כְהוֹנָה מְלוּיִן אוֹתָהּ – mais pourtant, des jeunes Cohanim l'escortent autour de la Cour du Temple pendant toute la durée de la procédure des eaux amères ? Comment pourrait-elle avoir commis un adultère après que sa *min'ha* a été sanctifiée dans le *kéli charèt* ?

La Guemara répond :

שְׂוִינָתָהּ מִפִּירְחֵי כְהוֹנָה עֲצָמָן – Il est possible que les témoins attestent qu'elle a commis un adultère avec les jeunes Cohanim eux-mêmes.

La Guemara présente une autre possibilité quant à la façon dont elle a pu commettre un adultère alors qu'elle se trouvait sous la surveillance des jeunes Cohanim :

רַב אַשִׁי אָמַר – Rav Achi dit : כְּגוֹן שֶׁנִּצְרְכָה לְקַבְּיָהּ – cela a pu se produire dans un cas où elle a eu besoin de se soulager. Dans ce cas, les Cohanim lui auraient accordé l'intimité nécessaire pour faire ses besoins, דָּאִטוּ פִּירְחֵי כְהוֹנָה בְּכִיפָה תְּלִי לָהּ – car penses-tu que les jeunes Cohanim sont suspendus à son couvre-chef afin qu'elle n'échappe pas à leur surveillance^[12] ?!

La Guemara propose encore un autre argument pour défendre l'enseignement de Rav Chéchet :

רַב פָּפָא אָמַר – Rav Pappa dit : לְעוֹלָם כְּדִאֲמַרִּינָן מֵעִיקָרָא – en fait, la Michna peut être expliquée comme on a dit au début, à savoir que les témoins ont attesté qu'elle a été souillée au cours de l'isolement pour lequel son mari l'a amenée au Temple. Les témoins ont donc assisté à cette souillure qui a eu lieu avant la sanctification de la *min'ha* dans un *kéli charèt*.^[13] וְדִקְאֲמַרְתָּ – Et à propos de ce que tu dis, que dans ce cas, [la *min'ha*] devrait sortir de son état de sainteté vers un état de non sainteté, מִדְּרַבְּנָן – on peut expliquer que c'est par un décret rabbinique que la *min'ha* est brûlée,^[14] גְּוִירָה שְׂמָא – en tant que mesure préventive, de peur que les gens ne disent que l'on peut faire sortir des

offrandes sanctifiées des ustensiles du Temple pour les ramener à un état de non sainteté.^[15]

La Guemara conteste l'affirmation de Rav Pappa selon laquelle les Sages ont décrété que les offrandes sanctifiées par erreur dans un *kéli charèt* doivent être brûlées :

מְתִיב רַב מַרִּי – Rav Mari a objecté à Rav Pappa la Beraïta suivante à propos de la *min'hat sota*^[16] : נִשְׁמָאֵת מִנְחָתָהּ עַד שְׁלֵא קְדָשָׁה – si SAMIN'HA EST DEVENUE TAMEI AVANT D'ÊTRE SANCTIFIÉE DANS UN USTENSILE de service, הָרִי הִיא כְּכֹל הַמְּנַחֹת וְתַפְדָּה – ELLE EST COMME TOUTES LES MENA'HOT qui sont devenues tamei avant d'avoir été sanctifiées dans un *kéli charèt*, ET ELLE PEUT ÊTRE RACHETÉE.^[17] מִשְׁקָדָשָׁה בְּכֹלִי – Mais si elle est devenue tamei APRÈS AVOIR ÉTÉ SANCTIFIÉE DANS UN USTENSILE de service, הָרִי הִיא כְּכֹל הַמְּנַחֹת וְתַפְדָּה – ELLE EST COMME TOUTES LES MENA'HOT qui sont devenues tamei après avoir été sanctifiées dans un *kéli charèt*, ET ELLE DOIT ÊTRE BRÛLÉE.^[18]

La deuxième loi de la Beraïta :

קָדַשׁ הַקּוֹמֵץ – SI LE KOMETS A ÉTÉ SANCTIFIÉ dans un *kéli charèt*^[19] – וְלֹא הִסְפִּיק לְהַקְרִיבוֹ עַד שְׁמֹתָ הוּא אוֹ עַד שְׁמֹתָ הִיא – ET [LE COHEN] N'A PAS EU LE TEMPS DE L'OFFRIR sur l'Autel AVANT QUE [LE MARI] OU [LA FEMME] NE MEURE, הָרִי הִיא כְּכֹל הַמְּנַחֹת – ET [LA MIN'HA] EST COMME TOUTES LES AUTRES MENA'HOT qui ont été invalidées après que le *komets* a été prélevé et sanctifié dans un *kéli charèt*, mais avant d'avoir été offert sur l'Autel, ET ELLE DOIT ÊTRE BRÛLÉE.^[20]

La troisième loi de la Beraïta :

וְלֹא הִסְפִּיק לְאָכּוֹל – SI LE KOMETS A déjà ÉTÉ OFFERT – שִׁירִים עַד שְׁמֹתָ הוּא אוֹ עַד שְׁמֹתָ הִיא – ET LE [COHEN] N'A PAS EU LE TEMPS DE MANGER LES RESTES AVANT QUE [LE MARI] OU [LA FEMME] NE MEURE,^[21] הָרִי הִיא כְּכֹל הַמְּנַחֹת וְתַאֲבָל – [LA MIN'HA] EST COMME TOUTES LES AUTRES MENA'HOT ET ELLE PEUT ÊTRE MANGÉE par les Cohanim. שְׁעַל הַסֶּפֶק בָּאֵת מִתְחִילָה – Bien qu'il s'avère que cette *min'ha* n'a jamais fait partie de la procédure des eaux amères,^[22] elle n'est pas considérée comme une offrande

NOTES

12. *Rachi*.

13. Rav supposait que la Michna parlait de ce cas, quand il a contesté Rav Chéchet à partir de la Michna (voir *Rachi*).

14. Mais sur le plan Biblique, la *min'ha* revient en effet à un état non-sacré, car il apparaît à présent que cette femme ne devait pas être testée par les eaux, puisqu'il existait des témoins de sa souillure.

15. Car tout le monde ne connaît pas suffisamment les lois pour savoir que la simple existence de témoins qui ont vu la femme se souiller annule l'efficacité de la procédure de la *sota*, et annule ainsi la sanctification de la *min'ha*. Lorsque les gens voient que la *min'ha* est traitée comme une nourriture profane, ils risquent de conclure à tort qu'une offrande peut être désacralisée, même après avoir été consacrée dans un *kéli charèt* (*Rachi*). Pour éviter cette confusion, les Sages ont décrété que la *min'ha* qui a été "sanctifiée" dans un *kéli charèt* soit brûlée, même si elle n'est absolument pas sacrée sur le plan Biblique.

16. La première partie de cette Beraïta figure également plus loin dans la Michna, 22b.

17. [Elle doit être rachetée pour retirer la consécration financière dont elle a été investie par la sanctification verbale.]

18. Parce que la sainteté physique dont elle a été investie par la sanctification dans le *kéli charèt* ne peut pas être rachetée (voir ci-dessus, notes 4 et 6).

19. Le *komets* est la partie d'une *min'ha* qui est prélevée par le Cohen avec les trois doigts médians de sa main au cours du service de *kemitsa* (poignée) ; il est offert sur l'Autel. Une *min'ha* sur laquelle on prélève le *komets* nécessite quatre *avodot* (services), qui correspondent aux quatre *avodot* effectuées sur le sang d'une offrande animale. [La partie principale d'une offrande animale est son sang, qui doit être appliqué sur l'Autel ; la partie principale d'une *min'ha* qui nécessite la *kemitsa* est le *komets*, qui est offert sur l'Autel. Le "sang" d'une telle *min'ha* est donc son *komets*.] Les quatre *avodot* sur le sang d'une offrande animale sont

les suivantes : (a) *che'hita* – l'abattage de l'animal (et le fait de faire couler le sang), (b) *kabala* – la réception du sang dans un *kéli charèt* ; (c) *holakha* – le transport du sang vers l'Autel ; et (d) *zerika* – lancer le sang sur l'Autel. La *kemitsa* (prélèvement du *komets* du *kéli charèt* dans lequel se trouve la *min'ha*) produit le *komets*, et correspond à la *che'hita* d'un sacrifice animal avec un couteau qui est un *kéli charèt*, qui produit le sang [voir Guemara plus loin, 14b]. Le placement du *komets* dans son propre *kéli charèt* (par opposition au premier *kéli charèt* dans lequel l'intégralité de la *min'ha* a été consacrée) correspond à la réception du sang dans son propre *kéli charèt*. [À ce stade, le sang du sacrifice animal et le *komets* de la *min'ha* reçoivent chacun une seconde sanctification (Guemara *ibid.*.)] Le transport du *komets* vers l'Autel correspond à l'acheminement du sang de l'offrande animale vers l'Autel. Et la combustion du *komets* sur l'Autel correspond à la *zerika* du sang de l'offrande animale sur l'Autel (*Rachi*, d'après *Zeva'him* 13b).

La Beraïta parle d'un cas où le *komets* a été prélevé et placé dans son propre *kéli charèt*, et a donc acquis la sainteté d'un *komets* (*Rachi*).

20. La mort de son mari invalide la *min'hat sota*, car la fonction première de cette *min'ha* est de participer au processus permettant de déterminer si la *sota* est permise à son mari. À présent qu'il est mort, la question ne se pose plus, et elle ne boit pas les eaux amères. [Et évidemment, si elle meurt, la question ne se pose pas non plus.] Par conséquent, l'offrande de *min'ha* [dont le but est de valider les eaux amères] ne peut pas se poursuivre ; le *komets* ne peut pas être offert sur l'Autel et il doit être brûlé – avec le reste de la *min'ha* – en dehors de l'Autel (voir *Rachi* ; cf. *Rachach* ; voir toutefois *Min'ha 'Hareiva, Tiféret Tsion* et *'Hidouchei HaGrazas*).

21. La mort du mari ou de la femme est intervenue immédiatement après l'offrande du *komets*, avant que le Cohen n'ait pu administrer les eaux amères à la femme (voir *Rachi* בִּפְרָה).

22. Le test des eaux amères a été annulé après la mort du mari ou de la femme. Il apparaît donc que, les circonstances ayant changé, la raison

disqualifiée, CAR ELLE EST VENUE seulement POUR lever UN DOUTE, à savoir si la femme a commis un adultère. **בִּפְרָה כְּפִיקָה** — Et en effet, ELLE A ATTEINT son objectif de permettre de lever SON DOUTE ET ELLE S'EN EST ALLÉE, c'est-à-dire qu'elle a déjà rempli son objectif avant la mort du mari ou de la femme.^[23]

La quatrième loi de la Beraïta :

בְּאֵי לָהּ עֲדִים שֶׁהֵיא שְׂמָאָה — SI, avant que le *komets* ne soit offert,^[24] **DES TÉMOINS SONT VENUS** et ont attesté **QU'ELLE EST SOUILLÉE**, **מִנְחָה נִשְׂרָפָת** — SA MIN'HA DOIT ÊTRE BRÛLÉE.^[25]

La cinquième loi de la Beraïta, qui constitue la base de l'objection contre Rav Pappa :

נִמְצְאוּ עֲדֵיהָ וּזְמִין — SI SES TÉMOINS À CHARGE [ceux qui ont témoigné qu'elle s'est isolée avec le suspect après avoir été mise en garde par son mari],^[26] **SONT RENDUS ZOMEMIN**,^[27] **מִנְחָה חוּלִין** — SA MIN'HA EST NON-SACRÉE, même si elle a déjà été sanctifiée dans un *kéli charèt*.^[28] Cela prouve donc qu'il n'y a pas de décret rabbinique de brûler les offrandes qui ont été sanctifiées par erreur dans un *kéli charèt*!^[29] ! — ? —

La Guemara défend Rav Pappa :

עֲדִים וּזְמִין קְאָמְרָה — Dis-tu que le cas impliquant des **témoins zomemin** pose une difficulté à Rav Pappa ? Les cas ne sont pas

comparables. **עֲדִים וּזְמִין קְלָא אֵית לְהוּ** — Les irrégularités dans la procédure de la *sota* causées par **des témoins zomemin sont largement connues**. Tout le monde comprend qu'une fois que les témoins de l'isolement se sont révélés être de faux témoins en étant rendus *zomemin*, la *min'ha* de cette *sota* n'a en définitive jamais été sanctifiée (car les témoins de l'isolement, qui sont la base de la procédure, se sont révélés être de faux témoins). Il n'était donc pas nécessaire que les Sages décrètent qu'elle soit brûlée de peur que les gens pensent qu'une sanctification physique puisse être désacralisée. En revanche, la loi selon laquelle la simple existence de témoins qui ont vu la *sota* commettre l'adultère annule toute la procédure, n'est pas connue de notoriété publique. Par conséquent, si l'on permettait de traiter la *min'ha* comme non sacrée dans ce cas, les gens risqueraient de conclure à tort que même une sanctification physique peut être désacralisée.^[30]

La Guemara cite une Beraïta qui corrobore l'enseignement de Rav Chéchet, mais qui l'appuie sur une autre source :

תְּנִיא בְּוֵתִיהָ דְּרַב שִׁשְׁתַּי — Une Beraïta a été enseignée conformément à l'enseignement de Rav Chéchet, **וְלֹא מִטְעֻמִּיהָ** — mais pas à cause de sa raison citée plus haut.^[31] La Beraïta

NOTES

pour laquelle cette *min'ha* a été apportée n'existe plus, et on pourrait donc penser qu'il est nécessaire de l'invalider et d'interdire aux Cohanim de la consommer.

23. Dans ce contexte, le mot *בִּפְרָה* ne renvoie ni à la réparation de la faute (comme c'est son sens habituel) ni au souvenir de celle-ci (ce qui correspond à la description que donne la Torah de la *min'hat sota* dans les Nombres 5:15 : *מִנְחָת זָכְרוֹן מִכִּרְתָּ עֵץ*, une *min'ha* de souvenir; un rappel de l'iniquité). La Beraïta signifie plutôt que lorsque le *komets* a été approché, achevant ainsi la procédure de la *min'ha*, il a rempli sa fonction en tant qu'élément de la procédure des eaux amères. Car à ce moment-là, le mari et la femme étaient tous deux en vie et il était donc encore possible d'administrer les eaux à la femme. En conséquence, la *min'ha* correctement offerte, reste valable même après la mort du mari ou de la femme, même si les eaux ne peuvent plus être administrées. Les Cohanim mangent donc les restes de la *min'ha*, à condition qu'aucune disqualification intrinsèque (comme la *touma*) ne se produise sur ces restes (*Rachi*).

24. [Bien que la clause précédente de la Beraïta traite d'un cas où le *komets* avait déjà été offert au moment de l'annulation de la procédure de la *sota*,] celle-ci concerne un cas où l'annulation survient avant que le *komets* n'ait été offert (*Rachi* ; voir *Dvar Chaoul* 9:14).

25. Voir ci-dessus, note 20. Ici aussi, la question ne se pose plus, puisque le témoignage établit clairement sa culpabilité (voir ci-dessus, note 2). La procédure de la *sota* ne peut plus se poursuivre et la *min'ha*, qui a déjà été sanctifiée dans un *kéli charèt*, doit être brûlée.

26. Ce sont les témoins qui ont créé les conditions l'obligeant à subir la procédure de la *sota* au Temple. Sans le témoignage que la femme s'est effectivement isolée avec l'adultère présumé, le mari ne peut pas amener son épouse boire les eaux (*Rachi*). [Voir *Méiri* qui suggère qu'il en serait de même avec les témoins de la mise en garde de son mari de ne pas s'isoler avec cet homme. Ces témoins sont, eux aussi, une condition nécessaire à la procédure de la *sota*. (Voir aussi *Dvar Chaoul* 9:10.)]

27. Des *zomemin* (singulier : *zomem*) sont des témoins qui ont été démasqués par d'autres témoins qui attestent avoir été avec eux ailleurs au moment des faits présumés (voir *Deutéronome* 19:16-21). Par exemple, une série de témoins atteste qu'une personne a commis un assassinat à un moment particulier et en lieu précis. Une deuxième série de témoins déclare alors que les premiers témoins étaient avec eux ailleurs à ce moment précis, et qu'ils ne peuvent donc pas avoir assisté aux faits à propos desquels ils témoignent. La Torah décrète que dans un tel cas, on croit la deuxième série de témoins. Les premiers témoins sont appelés *zomemin* (conspirateurs) et sont considérés comme faux.

Dans notre cas, deux témoins ont affirmé que la femme s'est isolée avec l'adultère présumé dans un endroit précis. Plus tard, deux autres témoins ont affirmé que les premiers témoins étaient avec eux ailleurs à ce moment-là, et qu'ils n'ont donc pas pu vu l'isolement dont ils prétendent avoir été témoins. Les "témoins de l'isolement" sont ainsi rendus *zomemin* et considérés comme faux.

28. La Beraïta statue que bien que cette *min'ha* ait été sanctifiée verbalement, puis physiquement dans un *kéli charèt*, il apparaît à présent qu'elle ne possède aucune sainteté — ni verbale ni physique — et qu'elle n'est donc pas soumise à la loi de *méila* (détournement d'objets sacrés à des fins profanes) [voir toutefois la lecture de *Rachi* que fait le *Maharcha*]. En effet, nous savons maintenant que les sanctifications de cette *min'ha* ont été faites par erreur, le témoignage de l'isolement sur lequel toute la procédure de *sota* est fondée, ayant été reconnu faux. Par conséquent, la sanctification de la *min'ha* n'a jamais été valable. Les ingrédients de la *min'ha* sanctifiés par erreur sont considérés comme des aliments profanes [qui ne nécessitent pas d'être rachetés] et chacun peut les consommer (*Rachi*). [*Tossefot* démontre que si les témoins sont rendus *zomemin* après que le *komets* a été séparé, il y a une obligation rabbinique (indépendante des considérations de Rav Pappa) de brûler la *min'ha*. Cf. *Méiri* ; voir *Kéren Ora*.]

29. En effet, dans le cas de la Beraïta, la *min'hat sota* a été sanctifiée par erreur dans un *kéli charèt* (sur l'hypothèse erronée que les témoins de l'isolement étaient véridiques), et pourtant, on la considère comme un aliment ordinaire une fois qu'il est établi que les témoins de l'isolement étaient faux. Cela réfute l'affirmation de Rav Pappa selon laquelle il y a une obligation rabbinique de brûler une offrande qui a été sanctifiée dans un *kéli charèt*, même s'il s'avère ultérieurement que la sanctification était fondée sur des hypothèses erronées.

Par conséquent, lorsque plus loin (22b), la Michna statue qu'il faut brûler la *min'ha* d'une *sota* si des témoins viennent attester qu'elle a bien commis l'adultère, on ne peut pas dire que la Michna signifie qu'elle doit être brûlée en vertu d'un décret rabbinique, comme Rav Pappa l'a affirmé. La Michna doit plutôt vouloir dire que la loi *Biblique* exige qu'elle soit brûlée, parce que la *min'ha* était apte à être offerte au moment où elle a été sanctifiée (*Rachi*).

30. Rav Pappa peut donc maintenir son explication de la Michna en 22b et dire qu'elle parle même du cas où les témoins ont attesté qu'elle a été souillée durant l'isolement à cause duquel elle devrait boire les eaux amères.

31. Rav Chéchet (ci-dessus, 6a) avait fondé son enseignement sur le verset (*Nombres* 5:13) : *וְנִסְתַּחֲרָהּ וְהָיָה נִטְמָאָה וְעַד אֵין בָּהּ*, et elle s'est isolée et a été souillée, mais il n'y avait pas de témoin à son sujet. . . , qui — d'après son sens simple — parle du cas où les eaux sont administrées à la femme ; le verset enseigne qu'elles doivent être administrées uniquement s'il n'y a pas de témoins de sa souillure. Mais s'il y a quelque part dans le monde, des témoins qui ont assisté à la souillure, l'ensemble de la procédure de la *sota* sera inefficace [voir 6a note 27]. La Beraïta que la Guemara est sur le point de citer n'utilise pas ce verset comme source de cette loi, parce que l'on a expliqué que ce verset parle d'une *sota avérée*, qui ne boit pas les eaux amères [ci-dessus, 2a-b ; voir 6a note 27]. Cette Beraïta présente donc une source différente pour cette loi dans l'Écriture (*Rachi*).

enseigne : "וְיִטְהַרְהָּ", — Le verset dit : "Mais si la femme ne s'est pas souillée et qu'elle soit **PURE**, elle sera alors innocente [de châtement] et elle portera une semence".^[32] Le mot apparemment superflu *pure*^[33] enseigne que seule une *sota* qui est en effet pure aura une semence pour avoir bu les eaux amères et avoir survécu, וְיִטְהַרְהָּ — **MAIS PAS CELLE POUR LAQUELLE IL Y A DES TÉMOINS À L'ÉTRANGER**, qui, — bien qu'ayant elle aussi, survécu aux eaux — n'aura pas de semence.^[34] "וְיִטְהַרְהָּ", — "**ET**" **PURE** enseigne que seule une femme qui est pure portera une semence, וְיִטְהַרְהָּ — **MAIS PAS CELLE QUI** a été épargnée des effets des eaux amères **DU FAIT D'UN MÉRITE** qu'elle a, qui a suspendu temporairement son châtement.^[35]

"הוא", — Le mot "**ELLE**" est pure enseigne que seule une femme qui est effectivement pure portera semence, וְיִטְהַרְהָּ — **MAIS PAS CELLE QUI** a été épargnée des effets des eaux amères parce que sa culpabilité était tellement probable que même **LES FEMMES QUI FILENT À LA LUMIÈRE DE LA LUNE** CANCELLENT À SON SUJET.^[36]

À la lumière de l'interprétation de cette Beraïta, la Guemara conteste l'opinion de R' Chimon :

וְיִטְהַרְהָּ — **Et R' Chimon**, qui soutient que le mérite ne suspend pas le châtement de la *sota*,^[37] נָהִי דְיִיזָּ לֹא דְרִישׁ — **même** s'il est en désaccord avec la Beraïta et **n'interprète pas la lettre** superflue *vav*,^[38] וְהָא אֵיבָא — **et pourtant, il y a**

NOTES

32. Nombres 5:28.

33. Le verset aurait pu dire simplement : *Mais si la femme ne s'est pas souillée, elle sera innocente et elle portera une semence*, laissant de côté l'expression וְיִטְהַרְהָּ, *et elle est pure (Rachi)*. La Beraïta va donc interpréter les trois éléments distincts de l'expression superflue וְיִטְהַרְהָּ, *et elle est pure* — le mot וְיִטְהַרְהָּ, *pure*, le préfixe וְ, *et*, et le mot הָּ, *elle*.

34. On interprète *elle est pure* comme une expression d'exclusion : seule une femme qui a survécu à l'épreuve des eaux amères parce que "elle est pure" (innocente) sera bénie avec des enfants ; si elle a survécu à l'épreuve des eaux amères pour une autre raison, elle ne sera pas bénie. La Beraïta interprète ce terme comme venant exclure une femme pour laquelle il y a des témoins qui peuvent attester sa culpabilité. Cette femme ne sera pas bénie, bien qu'elle survive aussi au test des eaux amères. [Il n'y a certainement aucune raison de croire qu'une femme pour laquelle il y a des témoins à l'étranger, reçoive la bénédiction promise à celle qui a survécu à l'épreuve parce qu'elle était innocente. L'objectif principal de cette indication Biblique est plutôt d'enseigner qu'une telle femme n'est pas testée par les eaux amères (voir 'Hidouchei HaGriz en détail, d'après le Yérouchalmi 3:5).]

35. La lettre supplémentaire וְ, *et*, enseigne qu'il y a encore un autre type

de femme qui survit à l'épreuve des eaux amères bien qu'elle ne soit pas pure — à savoir, celle qui possède un mérite qui suspend les effets des eaux amères. [Voir ci-dessus, 6a note 33.] Cette femme non plus — bien qu'elle survive aux eaux amères — ne reçoit pas la bénédiction octroyée à celle qui survit à l'épreuve du fait de son innocence (voir 'Hidouchei HaGriz cité dans la note précédente).

36. *Rachi* ; *Rambam, Commentaire sur la Michna et Méiri* ; voir aussi *Tossefot* imprimé en 27a דומה. Une femme dont la culpabilité est tellement probable n'est pas testée par les eaux amères [voir chapitre 6, 31a note 3] (voir *Rachi*).

37. Voir plus haut, 6a, avec les notes 41-44.

38. [R' Chimon étant explicitement en désaccord avec l'une des lois que la Beraïta déduit de l'Écriture, il faut dire qu'il est en désaccord avec l'interprétation du verset. On peut comprendre que R' Chimon puisse soutenir que l'expression superflue וְיִטְהַרְהָּ, *et elle est pure*, n'exclut que deux types de *sota*, et non trois. Il pourrait soutenir que la lettre supplémentaire וְ, *vav*, ne peut pas être interprétée, car il s'agit d'un préfixe fréquemment utilisé dans l'Écriture, qui, ici, n'est pas destiné à être interprété. Ayant seulement deux exclusions, R' Chimon pourrait dire, à juste titre, que le mérite ne suspend pas la punition d'une *sota*.]

הים במדינת הים – le cas de celle qui a des témoins à l'étranger, où les effets des eaux sont annulés.^[1] – ? –

La Guemara répond : לא שכיחא – Cette situation n'est pas fréquente.^[2]

Michna La Michna définit la procédure que le mari doit suivre après que sa femme a ignoré sa mise en garde et s'est isolée avec le suspect :

בַּיָּצֵד עוֹשָׂה לָהּ – Que fait-il avec elle ? – מוֹלִיכָה לְבֵית דִּין שְׁבָאוֹתוֹ מִקּוֹם – Il l'amène au tribunal de cet endroit où il réside,^[3] וּמוֹסְרִין לוֹ שְׁנֵי תַלְמִידֵי חֻכְמַיִם – et [les juges] lui adjoignent deux érudits en Torah pour les escorter jusqu'à Jérusalem,^[4] שָׂמָא וְבָא עֲלֶיהָ בְּדֶרֶךְ – de peur qu'il n'ait un rapport avec elle en chemin.^[5]

Une opinion opposée :

רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר – R' Yehouda dit : בַּעֲלָה נֶאֱמָן עֲלֶיהָ – son mari est digne de confiance à son sujet ; il n'y a pas lieu de craindre qu'il ait un rapport avec elle en chemin et aucune escorte n'est donc nécessaire.^[6]

Guemara La Guemara tire de notre Michna un appui pour l'enseignement d'un Amora :

תָּרִי וְאִיהוּ – La Michna a enseigné que deux érudits en Torah et lui, le mari, accompagnent la *sota* à Jérusalem. הָא תְּלָתָא – Cela fait un total de trois hommes. לִימָא מְסִינֵי לִיה לְרַב – Disons-nous que [notre Michna] confirme un enseignement de Rav concernant le *yi'houd*?^[7] דְּאָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב – Car Rav Yehouda a dit au nom de Rav : לֹא שָׂנוּ אֶלָּא בְּעִיר – ils n'ont

enseigné dans la Michna du traité *Kiddouchin*, qu'une femme a le droit d'être seule avec deux hommes,^[8] qu'en ville ; אֲבָל בְּדֶרֶךְ – mais en chemin, cela n'est pas permis – עַד דְּאִיבָא שְׁלִישָׁה – à moins qu'il y ait trois hommes avec la femme. שָׂמָא וְיִצְטָרֵף אָחֵר – Car s'il y a seulement deux hommes, peut-être l'un d'entre eux aura-t-il besoin de se soulager et devra s'éloigner, et il se trouvera que l'autre sera seul avec une femme interdite.^[9]

NOTES

1. Puisque la Beraïta qui vient d'être citée a déduit d'un mot superflu dans un verset, la règle de Rav Chéchet selon laquelle des témoins à l'étranger annulent l'effet des eaux amères, nous ne pouvons plus dire (comme nous l'avons fait ci-dessus) que R' Chimon n'est pas d'accord ; car s'il était effectivement en désaccord, il ne pourrait pas expliquer la présence d'un terme superflu dans le verset. R' Chimon doit donc reconnaître la validité de cette règle, malgré le risque que l'inefficacité des eaux dans ce cas, n'entraîne une diffamation des *sotot* innocentes qui en auraient bu. Cela semble réfuter l'argument fondamental de R' Chimon selon lequel il ne peut pas exister une loi qui entraînerait la diffamation de *sotot* innocentes. (Voir *Rachi* ici et à la fin de 6b).

2. R' Chimon admet en effet que l'existence de témoins annule les effets des eaux. Mais puisqu'il est très rare qu'il existe des témoins à l'étranger qui ont vu effectivement sa souillure, les gens ne tiendront pas compte de cette éventualité lointaine. Ils supposeront plutôt qu'une *sota* qui a survécu aux eaux amères est bien innocente. R' Chimon peut donc encore soutenir qu'il ne peut pas y avoir un événement fréquent – comme la capacité des mérites à retarder le châtement – qui annulerait les effets des eaux, car cela conduirait à une diffamation des *sotot* innocentes qui ont bu les eaux et qui ont malgré tout survécu (voir *Rachi*).

3. Le tribunal local écoute les témoignages pour vérifier que le mari avait bien mis sa femme en garde et qu'elle s'est malgré tout isolée par la suite avec l'homme en question [et qu'elle affirme être innocente et prête à subir l'épreuve des eaux amères] (*Méiri* ; *Rambam, Hilkhot Sota* 3:1). [Le *Dvar Chaoul* examine si le tribunal local est composé de trois juges (comme un tribunal civil), ou s'il doit être composé de vingt-trois juges (qui sont nécessaires pour les affaires où la peine capitale est en jeu).]

4. Il était nécessaire d'amener la *sota* à Jérusalem, parce que les eaux amères étaient administrées par le Grand Tribunal (de soixante et onze juges), qui se trouvait là-bas (*Rachi*). [Plus simplement, ils se rendaient à Jérusalem parce que les eaux doivent être administrées dans le Temple. *Rachi* donne simplement une raison secondaire (voir *Hidouchei HaGriz*).]

5. Le but de cette escorte était d'empêcher le mari et son épouse d'avoir des relations intimes, qui leur sont interdites tant que le statut de la femme n'est pas clairement établi [comme indiqué plus haut dans la Michna 2a, et aussi plus loin, 28a] (*Méiri*). Dans le traité *Kiddouchin* (80b מוֹסְרִים), *Rachi* ajoute que si le mari a un rapport avec elle, les eaux ne seront pas efficaces, et le Nom de Dieu aura été effacé en vain. La Guemara va expliquer cette loi.

6. La Guemara va analyser ce désaccord.

7. Il est interdit à un homme et une femme qui ne sont pas mariés ensemble de se retrouver seuls, de peur qu'une relation se produise. Cette interdiction de *yi'houd* (littéralement : isolement) s'applique à toute femme qui est interdite à l'homme sous peine de mort ou de *karèt*, à l'exception de sa mère et de sa fille (*Michna Kiddouchin* 80b) ; elle ne s'applique pas non plus à son épouse lorsqu'elle est *nidda* (voir Guemara

ci-dessous ; voir aussi *Rambam, Hilkhot Issourei Bia* 22:1). Certains pensent que l'interdit de *yi'houd* s'applique sur le plan Biblique même aux femmes interdites par un commandement négatif qui ne comporte pas la peine de *karèt* (*Pricha* sur *Even HaEzer* 22:1, *Hokhmat Adam* §126.) Voir note 29 ci-dessous.

[Il existe un désaccord parmi les Richonim quant à savoir si l'interdiction de *yi'houd* est d'ordre Biblique (*Rachi* sur *Chabbat* 13a מִדֵּי מַה et *Tossefot* là-bas ; *Ramban* sur le *Séfer HaMitsvot Chorech* §3) ou rabbinique (*Rambam, Hilkhot Issourei Bia* 22:2 ; voir *Béour HaGra, Even HaEzer* 22:4 ; cf. *Maguid Michné* sur *Rambam* ad loc.). En revanche, le *yi'houd* avec une femme célibataire (qui n'est pas *nidda*) n'est pas une interdiction Biblique, cela a été interdit par le tribunal rabbinique du roi David (*Sanhédrin* 21b) ; et le *yi'houd* avec une non-Juive a été interdit par le décret des Écoles de Chammaï et Hillel (*Avoda Zara* 36b).]

Puisque notre Michna exige un total de trois hommes avec la *sota*, et puisqu'il suffit d'un seul érudit pour mettre en garde le mari de ne pas avoir de rapport avec son épouse, on peut déduire qu'en chemin, une femme ne peut pas être seule avec deux hommes. Voir note 9 ci-dessous.

8. Dans le traité *Kiddouchin* 80b, la Michna qui enseigne la loi du *yi'houd*, statue qu'une femme seule est autorisée à s'isoler avec deux hommes. Rav limite cette loi (*Rachi*).

9. En revanche s'il y a trois hommes qui l'accompagnent en chemin, même si l'un d'entre eux s'éloigne pour se soulager, les deux autres resteront avec elle, ce qui est autorisé.

La préoccupation de la Michna n'existe qu'en chemin, où il faut souvent parcourir une longue distance pour trouver un endroit isolé et à l'abri des regards. Ainsi, l'homme et la femme laissés seuls n'auraient pas peur d'agir de façon immorale et d'être surpris dans leur méfait, car ils pourraient voir le deuxième homme arriver de loin. Par contre, en ville, il est généralement possible de se soulager derrière un bâtiment proche. Ainsi, l'homme et la femme auraient peur d'agir immoralement, car le deuxième homme pourrait revenir soudainement et les surprendre (*Pricha, Even HaEzer* 22.12).

Par conséquent, dans notre Michna aussi, deux escortes sont nécessaires, car le mari et l'érudit en Torah sont tous deux interdits à la femme – le premier en raison de l'interdiction de *sota*, le deuxième, parce que cette femme est mariée. Ainsi, si il n'y avait qu'une seule escorte et que le mari ou l'escorte ait besoin de se soulager, il ne resterait qu'un seul homme avec la femme. Un deuxième escorte est donc nécessaire (*Rachi*). [Le *Rachach* se demande pourquoi *Rachi* souligne que puisque le mari et l'escorte sont tous deux interdits à la femme, deux escortes sont nécessaires. N'aurait-il pas été suffisant de dire que l'érudit est interdit à la femme et qu'il pourrait être laissé seul avec elle si son mari devait partir se soulager ! Le *Rachach* explique que *Rachi* mentionne aussi l'interdiction du mari afin d'éviter un malentendu. En effet, dans le traité *Kiddouchin* (81a), la Guemara enseigne que l'interdiction de *yi'houd* est suspendue si le mari de la femme est "dans la ville". Comme dans notre cas, le mari s'est simplement éloigné pour se soulager et se trouve donc dans les parages, le *yi'houd* ne devrait pas s'appliquer. *Rachi* souligne

La Guemara répond que notre Michna n'est pas probante :
לא – Non, tu ne peux pas comparer notre Michna avec l'enseignement de Rav !

הכא היינו טעמא – Ici, dans notre Michna, voici la raison pour laquelle deux érudits doivent accompagner le mari : כן היכי דליהו עליה סהרי – de sorte qu'il y ait deux témoins contre [le mari] s'il a un rapport avec sa femme.^[10] Les deux érudits ne sont pas là à cause d'un problème de *yi' houd*. – ? –

La Guemara apporte à présent l'appui de notre Michna à un autre enseignement de Rav :

תלמידי חכמים אין – La Michna précise que les juges locaux attribuent au mari “deux érudits en Torah”. Cela implique que des érudits en Torah peuvent effectivement accompagner le mari et la femme, כולי עלמא לא – mais personne d'autre ne le pourrait. Clairement, des érudits en Torah sont envoyés parce que l'on compte uniquement sur des hommes de haute moralité pour accompagner la femme. לימא מטייע ליה לאיךך דרב – Dirat-on que [notre Michna] confirme ainsi l'autre enseignement de Rav là-bas, dans le traité *Kiddouchin* (80b) ? דאמר רב יהודה – Car Rav Yehouda a dit au nom de Rav : לא שנו אלא – ils n'ont enseigné, dans la Michna de *Kiddouchin* que l'on a citée, qu'une femme peut se retrouver seule avec deux hommes que lorsqu'il s'agit d'hommes décents^[11] ; אבל פרוצין – mais s'il s'agit d'hommes aux mœurs dissolues, אפילו – même avec un groupe de dix hommes de cette sorte, cela n'est pas permis.

Rav corrobore son enseignement avec un incident :

הווציאוה – En effet, il y a eu une fois un incident – מעשה היה – et dix hommes ont sorti [une femme]^[12] sur une civière en prétendant qu'elle était morte, afin de commettre un adultère avec elle.^[13]

La Guemara répond que notre Michna n'est pas probante :
לא – Non, tu ne peux pas comparer notre Michna avec l'enseignement de Rav ! הכא היינו טעמא – Ici, dans notre Michna, voici la raison pour laquelle deux érudits en Torah doivent accompagner le mari et la femme : הידעי לאתרווי ביה – parce qu'ils savent prévenir [le mari] que s'il a un rapport avec sa femme, les eaux amères ne seront pas efficaces.^[14] Les deux érudits en Torah n'étaient pas forcément choisis pour leur haute valeur morale. – ? –

La Michna concluait :

רבי יהודה אומר בעלה וכו' – R' YEHOU DA DIT : SON MARI etc. [est digne de confiance à son sujet]. Et il n'y a pas lieu de craindre qu'il ait un rapport avec la *sota* en chemin.

R' Yehouda explique la raison de sa décision ailleurs :

רבי יהודה אומר – Il a été enseigné dans une Beraïta – תניא – R' YEHOU DA DIT : בעלה נאמן מקל וחומר – on déduit que SON MARI EST DIGNE DE CONFIANCE, et qu'il n'aura pas de rapport avec elle, à partir d'UN KAL VA'HOMER : ומה נדה שהיא בכרת – SI DÉJÀ, dans le cas d'UNE NIDDA,^[15] QUI EST interdite SOUS PEINE DE KARÈT, בעלה נאמן עליה – SON MARI EST DIGNE DE CONFIANCE À PROPOS DE la cohabitation avec ELLE,^[16] סוטה שהיא בלאו – alors dans le cas d'UNE SOTA, QUI EST seulement interdite PAR UN COMMANDEMENT NÉGATIF,^[17] לא כל שכן – N'EST-CE

NOTES

donc que le mari est ici interdit à sa femme parce que c'est une *sota*. Par conséquent, le *yi' houd* avec elle est interdit même si le mari se trouve à proximité (voir *Dvar Chaoul* 10:6). Cependant, voir *Ba'h, Even HaEzer* §22 ד"ה אשה.

10. La Guemara explique à présent que les accompagnateurs ont été envoyés pour deux raisons : (a) pour empêcher le mari d'avoir un rapport intime avec sa femme, comme mentionné ci-dessus ; (b) si leurs efforts à cet égard s'avéraient inutiles, pour témoigner contre le mari devant le Grand Tribunal à Jérusalem. Leur témoignage entraînerait l'annulation de la procédure des eaux amères, évitant ainsi que le Nom de Dieu soit effacé en vain. Même si une seule personne suffit pour remplir la première mission, deux sont nécessaires pour apporter un témoignage [voir *Dvar Chaoul* 10:3] (*Rachi*, avec *Rachi* sur *Kiddouchin* 81a).

11. Voir note 13.

12. Une femme mariée (*Rachi*) ; voir aussi *Rachi* sur *Avoda Zara* 25b ד"ה והוציאוה. La raison pour laquelle *Rachi* précise qu'elle était mariée n'est pas claire (*Rachach* sur *Kiddouchin* *ibid.*).

13. Cela prouve donc qu'il n'est pas possible de faire confiance à dix hommes aux mœurs douteuses même s'ils sont en groupe. Notre Michna corrobore cette règle, car sinon, pourquoi préciserait-elle que ceux qui accompagnent le mari et la *sota* doivent être des érudits en Torah ? [D'après cette approche, la Michna utilise l'expression “érudit en Torah” seulement pour indiquer que les accompagnateurs doivent être des gens décents ; cela ne signifie pas qu'ils doivent être véritablement des érudits en Torah. Voir *Méiri*. Cf. *Rama* sur *Even HaEzer* 22:5, qui statue qu'en général, les gens sont présumés être “décents”. Voir *Dvar Chemouel* 10:5, qui traite de ce sujet.]

14. En tant qu'érudits en Torah, ils savent que d'après la loi Biblique, les eaux amères sont inefficaces si le mari a eu un rapport avec sa femme une fois qu'elle est devenue *sota* [et les érudits sauront ainsi dissuader le mari de cohabiter avec elle] (*Rachi*). Autre explication : ce sont des érudits en Torah qui ont été choisis pour cette tâche, car ils savent comment parler d'une façon qui incite le mari à dominer son mauvais penchant (*Méiri* sur *Kiddouchin* *ibid.*).

Le sens simple de notre Guemara semble être que les érudits en Torah ont les connaissances nécessaires pour avertir le mari que s'il a un rapport avec sa femme, il subira la flagellation. Effectivement, certains Richonim comprennent la Guemara de cette manière (*Tossefot* ד"ה דיבי עם *Min'hat Kenaot* ; *Tossefot* sur *Yevamot* 11b ד"ה מאי עם *Rachach*

sur *Tossefot* *ibid.* 11a ד"ה צרת סוטה, et *Chaarei Yocher* 1:11). *Rachi* évite apparemment cette interprétation, car il pense qu'un homme n'est pas passible de flagellation s'il a un rapport avec son épouse quand elle n'est qu'une *sota* présumée, [bien qu'il subisse la flagellation si c'est une *sota* avérée]. Ce point de vue est partagé par de nombreux Richonim (*Tossefot* plus bas, 28a ד"ה מה *Roch* sur *Yevamot* Ch.1 §4 ; *Tossefot* sur *Yevamot* 69a ד"ה כי ; voir *Kovets Héarot* §15). Voir aussi note 17 ci-dessous.

15. Une *nidda* est une femme qui a connu un flux menstruel et qui ne s'est pas encore immergée dans un *mikvé* [après le temps d'attente prescrit et les préparations nécessaires (voir *Yoré Déa* §183-200)]. Tout rapport intime avec elle est interdit sous peine de *karèt* (*Lévitique* 18:19 et 18:29).

16. Un homme est autorisé à s'isoler avec son épouse alors qu'elle est *nidda*, bien qu'elle lui soit interdite sous peine de *karèt* ; on ne craint pas qu'il ait un rapport intime avec elle (voir *Rachi* ; voir *Ketoubot* 4a). [La Guemara ne fournit pas de source pour cette décision. Vraisemblablement, elle est fondée sur la logique, car il serait déraisonnable d'exiger d'un couple marié de vivre séparément au cours de chaque période de *nidda*. Toutefois, comme mentionné ci-dessus en note 7, certains affirment que l'interdiction de *yi' houd* est d'ordre Biblique. Voir *Tossefot*, qui explique que néanmoins, l'interdiction ne s'applique pas à une *nidda*, parce qu'elle n'est pas interdite de façon permanente à son mari. Voir *Hazon Ich, Nachim* 34:6. Voir aussi *Rachach*.]

17. Dans le traité *Yevamot* (11b), la Guemara déduit du *Deutéronome* 24:4 qu'une *sota* est interdite par un commandement négatif. Le verset dit : לא יוכל בעלה הראשון אשר שקה לשוב לקחתה להיות לו לאשה אחרי אשר – Son premier mari qui l'a répudiée, ne pourra pas la reprendre pour épouse, après qu'elle a été souillée, car c'est une abomination. La Guemara explique là-bas que l'expression *après qu'elle a été souillée* renvoie à une femme qui a été “souillée” au cours d'une aventure extraconjugale (*Rachi* ici ; *Tossefot* ad loc. ד"ה לרבות).

D'après les Richonim qui pensent que le mari est passible de flagellation, même s'il cohabite avec une *sota* présumée (voir note 14 ci-dessus), notre Guemara indique clairement qu'il y a un commandement négatif dans le cas d'une *sota* présumée (*Rachach* sur *Yevamot* 11a ד"ה צרת סוטה). Ceux qui sont de l'avis opposé soutiennent là-bas que notre verset ne s'applique qu'à une *sota* confirmée. Ils expliqueront que notre Guemara signifie que même si la femme avait effectivement commis l'adultère, elle ne serait interdite à son mari que par un commandement négatif (*Tossefot HaRoch*).

PAS À PLUS FORTE RAISON que son mari est digne de confiance^[18] ?

La Guemara explique pourquoi les Sages ne sont pas d'accord : **Et les Sages soutiennent que cette [distinction même] donne lieu à un argument pour arriver à la conclusion opposée, comme suit :** נדה דכרת – cohabiter avec une *nidda*, faute qui est punissable de *karèt*, חמירא ליה – est une transgression grave pour [le mari], וימהימן – et il est donc digne de confiance pour s'abstenir d'avoir un rapport avec elle.^[19] סוטה דלאו – Par contre, cohabiter avec une *sota*, qui est seulement interdite par un commandement négatif, לא חמירא ליה – n'est pas une transgression grave pour lui, ולא וימהימן – et par conséquent, il n'est pas digne de confiance pour s'abstenir d'avoir un rapport avec elle.^[20]

La Guemara note qu'une autre Beraïta donne une raison différente à l'opinion de R' Yehouda :

Mais R' Yehouda déduit-il [sa loi] selon laquelle le mari de la *sota* est digne de confiance, d'un *kal va'homer* ? – Et pourtant, R' Yehouda la déduit d'un verset, רתניא – comme il a été enseigné dans une autre Beraïta : והביא האיש את-אשתו,, "ET L'HOMME AMÈNERA SA FEMME AU COHEN" (pour la cérémonie des eaux amères au Temple), il est évident que מן התורה האיש מביא את אשתו – L'HOMME AMÈNE tout seul, SA FEMME au Cohen D'APRÈS LA LOI BIBLIQUE, sans aucune escorte, parce qu'il est digne de confiance pour ne pas cohabiter avec elle.^[22] – MAIS LES SAGES ONT DIT qu'à titre de précaution, מוסרין לו שני תלמידי – [LES JUGES LOCAUX] LUI FOURNISSENT une escorte de DEUX ÉRUDITS EN TORAH, שמא יבא עליה בדרך – DE PEUR QU'IL N'AIT UN RAPPORT AVEC ELLE EN CHEMIN. Telles sont les paroles du Tana Kama de cette seconde Beraïta. רבי יוסי אומר – Toutefois, R' YOSSÉ DIT : בעלה נאמן עליה מקל וחומר – on déduit que LE MARI [DE LA SOTA] EST DIGNE DE CONFIANCE et qu'il n'aura pas de rapport avec elle en chemin, à partir D'UN KAL VA'HOMER, comme suit : ומה נדה שהיא בכרת – SI DÉJÀ, dans le cas d'UNE NIDDA, QUI EST interdite SOUS PEINE DE KARÈT, בעלה נאמן

עליה – SON MARI EST DIGNE DE CONFIANCE CONCERNANT la cohabitation avec ELLE, סוטה שהיא בלאו – alors, dans le cas d'UNE SOTA, QUI EST interdite seulement PAR UN COMMANDEMENT NÉGATIF, לא כל שכן – N'EST-CE PAS À PLUS FORTE RAISON que son mari est digne de confiance ? אמרו לו – [LES SAGES] ONT DIT À [R' YOSSÉ] en réponse : לא – NON ! Ton raisonnement est erroné, אם אמרת בנדה – car SI TU AS correctement DIT que le mari est digne de confiance DANS [LE CAS D'UNE NIDDA, שכן יש לה היתר – c'est PARCE QU'ELLE A en fin de compte UNE AUTORISATION après son interdiction^[23] ; תאמר בסוטה שאין לה – DIRAS-TU la même chose DANS [LE CAS D'UNE SOTA, QUI N'A PAS D'AUTORISATION après son interdiction s'il s'avère qu'elle a effectivement commis l'adultère^[24] ? ואומר,, מים-גנובים ימתקו – ET en effet, [LE VERSET] DIT^[25] : "LES EAUX VOLÉES SONT DOUCES" etc.^[26]

La seconde Beraïta cite à présent une troisième opinion, celle de R' Yehouda :

R' Yehouda DIT : מן התורה האיש מביא את אשתו – D'APRÈS LA LOI BIBLIQUE, L'HOMME AMÈNE SA FEMME AU COHEN, sans aucune escorte, parce qu'il est digne de confiance pour ne pas cohabiter avec elle, שנאמר,, והביא האיש את-אשתו" – COMME IL EST DIT : "ET L'HOMME AMÈNERA SA FEMME" au Cohen.^[27] Nous voyons donc que dans cette Beraïta, R' Yehouda déduit sa loi d'un verset, alors que dans la première Beraïta il la déduisait d'un *kal va'homer* ! – ? –

La Guemara explique :

R' Yehouda a dit son *kal va'homer* aux [Sages] au début, ופרוכה – et ils l'ont réfuté,^[28] והדר אמר להו קל וחומר ברשא – et il leur a dit ensuite sa preuve à partir du verset.^[29]

La Guemara note à présent une ambiguïté dans la deuxième Beraïta :

Il semble que l'opinion de R' Yehouda soit la même que celle du Tana Kama^[30] ! Que vient-il rajouter ?

La Guemara répond :

La différence qu'il y a entre eux, est la

NOTES

18. Si le mari est digne de confiance pour s'isoler avec son épouse quand elle lui est interdite par une interdiction sévère (punissable par *karèt*), il est certainement digne confiance quand elle ne lui est interdite que par une interdiction ordinaire.

19. La gravité même de l'interdit de *nidda* retient le mari et l'empêche de fauter (*Rachi*). Par conséquent, il est autorisé à s'isoler avec son épouse quand elle est *nidda*.

20. Étant donné que la transgression de *sota* est moins grave, le facteur de dissuasion est plus faible, et donc deux accompagnateurs sont nécessaires durant le voyage jusqu'à Jérusalem.

21. Nombres 5:15.

22. Voir note 29 ci-dessous.

23. À la fin de la période de séparation, la femme s'immerge dans un *mikvé* et redevient permise à son mari. Assuré qu'il seront à nouveau réunis, le mari est capable de contrôler ses pulsions lorsqu'elle lui est interdite (*Rachi*).

24. Puisque cette éventualité existe, on craint que le mari ne soit saisi par le désir et finisse par avoir un rapport avec elle en chemin (*Rachi*). Il est donc plus logique de lui faire confiance dans le cas d'une *nidda* que dans le cas d'une *sota*.

25. Proverbes 9:17.

26. La nature de l'homme le pousse à désirer et à poursuivre ce qui lui est interdit (*Rachi*). En citant ce verset, les Sages étayaient leur opinion de ne pas faire confiance à l'époux dans le cas d'une *sota*. Ils ont d'abord expliqué que la possibilité qu'elle devienne interdite de façon permanente pourrait l'accabler de désir. À présent, ils anticipent la question : mais puisqu'ils ont déjà connu une vie de couple, sa passion

ne sera peut-être pas si intense ? À cela, les Sages répondent : à présent qu'elle lui est interdite, son désir sera éveillé – car les *eaux volées sont douces* (*Tossefot* ; voir *Chita Mekoubéset* ; cf *Rachachi*).

27. La Guemara va expliquer la différence entre l'opinion de R' Yehouda et celle du Tana Kama.

28. La Guemara fait allusion à la réfutation de R' Yossé par les Sages dans la deuxième Beraïta, alors que R' Yossé avait avancé le *kal va'homer* à partir de la femme *nidda*, que R' Yehouda avait proposé dans la première Beraïta. Dans cette réfutation, les Sages ont fait valoir qu'il est plus logique de faire confiance au mari dans le cas de la *nidda*, qui redeviendra permise par la suite, que dans le cas d'une *sota*, qui risque de rester interdite à tout jamais (*Rachi*, *Tossefot*). [Voir *Tossefot*, qui démontre que la première réplique des Sages au *kal va'homer* ("Le fait même que l'interdiction de *nidda* soit plus sévère explique pourquoi on peut davantage faire confiance au mari dans ce cas") n'est pas convaincant, car on constate souvent que les gens font plus attention aux interdictions moins strictes, et R' Yehouda n'aurait certainement pas accepté leur argument.]

29. Les commentateurs déduisent du fait que R' Yehouda cite un verset pour permettre le *yi'houd* avec une *sota*, que l'interdiction de *yi'houd* s'applique sur le plan Biblique, même à une femme qui n'est interdite que par un commandement négatif – voir notes 7 et 9 ci-dessus (*Hazon Ich*, *Even HaEzer* 34:6 ; *Kéren Ora* ; voir aussi *Beit Chemouel*, *Even HaEzer* 117:8 ; *A'hiEzer*, *Even HaEzer* 9:1).

30. Car ils citent le même verset Biblique (*Et l'homme amènera sa femme au Cohen*) pour montrer que le mari de la *sota* est digne de confiance pour ce qui est de s'abstenir d'avoir un rapport avec elle en chemin.

réserve qu'a émise le Tana Kama : "MAIS LES SAGES ONT DIT [qu'à titre de précaution, les juges locaux doivent fournir au mari une escorte de deux érudits en Torah, de peur qu'il n'ait un rapport

avec sa femme en chemin]." Selon le Tana Kama, les Sages ont décrété que le mari doit être escorté ; selon R' Yehouda, ils n'ont pas pris un tel décret.^[31]

Michna La Michna poursuit sa description de la procédure des eaux amères :
 והיו מעלין אותה לבית דין הגדול שבירושלים – Ils (le mari et l'escorte)^[32] la faisaient monter au Grand Tribunal à Jérusalem,^[33] ומאימין עליה – et [les juges] tentaient de l'intimider afin qu'elle reconnaisse sa culpabilité,^[34] כדרך שמאימין על עדי נפשות – de la manière dont ils intimident les témoins dans une affaire où la peine capitale est en jeu, pour s'assurer de la validité de leur témoignage.^[35] ואומר לה – Ils lui disent :
 "Ma fille, – הרבה יין עושה – le vin cause beaucoup d'indécence^[36] ; הרבה שחוק עושה – la légèreté cause beaucoup d'indécence ; הרבה ילדות עושה – la puérilité cause beaucoup d'indécence^[37] ; עשי לשמו הגדול שנתב בקרושה – Agis pour Son Grand Nom Qui est écrit avec sainteté et reconnais ta culpabilité, שלא ימחה על המים – afin qu'Il ne soit pas effacé sur l'eau.^[40] כדי לשומען – Et on raconte ensuite devant elle, des choses qu'elle n'est pas digne d'entendre – היא וכל משפחת בית אביה – ni elle, ni toute la famille de son père.^[42] אם – Si, en réponse à tout cela, elle dit : "Je suis souillée", – שוברת כתובתה ויוצאת – elle écrit un reçu pour sa ketouba^[43] et sort.^[44] ואם אמרה שהירה אני – Mais si elle dit : "Je suis pure",^[45] מעלין אותה לשער – ils la font monter à la Porte de l'Est, שער פתח שער נקנור – qui se trouve directement en face de la Porte de Nikanor,^[46] ששם משקין את הסוטות – car c'est là-bas, à la porte de Nikanor, qu'ils font boire aux sotot présumées, les eaux amères,^[47] ומטהרין את היולדות – et c'est là-bas qu'ils purifient les femmes qui ont

NOTES

31. Voir *Min'ha 'Haréva*, qui explique le désaccord.

32. *Méiri* ; voir fin de note 34 ci-dessous.

33. Le Grand Tribunal (ou Sanhédrin) était composé de soixante et onze juges, et il siégeait dans la *Lichkat HaGazit* ("Chambre de la Pierre Taillée"). Il s'agissait d'une salle construite dans le mur de la Cour principale du Temple.

34. Avant d'autoriser la *sota* à boire, le tribunal tente de susciter des aveux (sincères) de sa culpabilité pour éviter d'avoir à effacer le Saint Nom de Dieu dans les eaux amères (voir Michna plus loin). [Une fois qu'elle avoue, les eaux amères ne lui sont pas administrées et elle ne reçoit aucun châtement (car une punition ne peut provenir que de la déposition de deux témoins et jamais d'un aveu) ; son mari divorce d'elle et elle perd sa *ketouba*.]

Pour l'effrayer, le tribunal devait décrire en détail le sort terrible de la *sota* qui est confondue par les eaux amères – voir la Michna plus loin, 20a (*Méiri*). [Selon certains, le tribunal séparait la *sota* de son mari, afin qu'elle ne soit pas gênée d'avouer son adultère (*Rambam, Hilkhos Sota* 3:2, avec *Mirkévet HaMichné* ; voir aussi *Aroukh HaChoul'han, Even HaEzer* 178:52).

35. Voir Michna *Sanhédrin* 37a pour plus de détails (*Rachi*). Voir *Tossefot Yom Tov* ; cf. *Min'hat Kenaot*.

36. Le *Messorat HaChass* corrige en ואומר, et c'est cette version qui figure dans les Michnayot. Notre traduction suit cette correction.

37. Voir plus haut, 2a note 19. Voir *Maharcha* ici.

38. Le manque de maturité entraîne généralement une jeune personne à fauter (voir *Tiféret Tzion* sur *Rachi*).

39. Les voisins se trouvant en permanence dans son entourage, il leur est facile de l'inciter à fauter (*Rachi*).

Le tribunal mentionne ces quatre causes possibles (vin, légèreté, etc) pour faire comprendre à la *sota* que les soupçons de son époux ne sont pas infondés, et par conséquent nier sa culpabilité aura pour seul effet de devoir affronter une mort révoltante (voir *Rachi* ci-dessus דיה הרבה עושה ; cf. *Tiféret Israël*).

40. Dans le cadre de la cérémonie des "eaux amères", un Cohen décrit le terrible sort qui attend une *sota* coupable une fois qu'elle a bu. Le Cohen écrit ensuite les versets Bibliques décrivant cela, sur un morceau de parchemin, puis efface cette écriture – y compris le Nom de Dieu – dans les eaux amères. La *sota* boit ensuite cette eau (*Nombres* 5:19-24).

On exhorte donc la *sota* à avouer, afin d'empêcher la profanation du Saint Nom de Dieu.

41. Le *Ba'h* (voir aussi *Rachi*) corrige cela en שאינה (et ואומר – voir note 36 ci-dessus). Notre traduction suit sa correction. Voir *Rachach*.

42. Ils lui racontent des histoires au sujet de justes (comme Yehouda et Réouven) qui ont fauté et n'ont pas eu honte d'avouer leur méfait (comme nous le verrons dans la Guemara ci-dessous, 7b). Ils exhortent ensuite la *sota* à ne pas avoir honte, elle non plus, à admettre son péché. Même si elle n'est pas digne d'être comparée à ces justes, on lui raconte

ces hauts faits afin qu'elle avoue (voir *Rachi* ; cf. *Rambam, Commentaire sur la Michna*).

La Michna considère que sa famille aussi est indigne parce que, sans doute, leur moralité est d'un niveau semblable à la sienne (*Tiféret Israël* ; cf. *Méiri*).

43. Elle écrit pour son mari un document attestant qu'elle a commis l'adultère et qu'elle a donc perdu le droit de percevoir le montant de sa *ketouba* (contrat de mariage). Ce reçu protégera le mari si elle tente plus tard de réclamer sa *ketouba* (*Rachi*).

44. [Son mari la répudie (voir *Dvar Chaoul* 12:2-4 en détail, ainsi que l'Introduction Générale, note 1).] Toutefois, bien que la mise en garde et l'isolement constituent des preuves circonstancielles qu'elle a effectivement fauté, elle n'est pas mise à mort sur son propre aveu, car elle n'a pas reçu la mise en garde requise avant de commettre la faute (*Rachi*, tel qu'expliqué par *Min'ha 'Haréva* ; voir là-bas en détail ; cf. *Rachach*).

45. Si elle soutient qu'elle est innocente.

46. Le Mont du Temple était entouré par une muraille qui comportait plusieurs ouvertures. L'une d'elles était située directement en face de la Porte de Nikanor, qui était l'entrée est de la Cour principale du Temple. Par conséquent, toute personne qui entrait dans le Temple passait d'abord par la Porte de l'Est pour accéder au Mont du Temple, puis monter jusqu'à atteindre la *Ezrat Nachim* ("Cour des Femmes"), traverser cette Cour jusqu'à la Porte de Nikanor, puis entrer par la Porte de Nikanor dans la *Ezrat Israel* ("Cour des Israél"), qui se trouvait dans le Temple proprement dit (*Rachi* ; voir *Middot* 1:3-4 ; 2:1,5,6). Voir note suivante.

Nikanor était un grand homme qui ramena d'Alexandrie de somptueuses portes de cuivre pour l'entrée du Temple qui par la suite, prit son nom. La Guemara (*Yoma* 38a) raconte les miracles dont il fut l'objet quand il transporta ces portes à Jérusalem (*Rachi*).

47. Après l'avoir présentée devant le Sanhédrin, on faisait descendre la *sota* jusqu'à la Porte de l'Est puis on la faisait remonter jusqu'à la Porte de Nikanor (*Rachi* ; cf. *Tossefot Yom Tov*, citant *Kaftor VaFérah*). Plus loin (8a), la Guemara expliquera la raison pour laquelle elle était promenée de cette manière.

C'est la Porte de Nikanor qui a été choisie pour administrer les eaux amères, parce que la Torah déclare (*Nombres* 5:18) que le Cohen placera la femme "devant Dieu" quand elle devra boire les eaux. Puisque la Porte de Nikanor était l'entrée de la Cour principale du Temple [et qu'elle était située juste en face de l'entrée du Saint des Saints], s'y tenir revenait à se tenir "devant Dieu" (voir *Rachi* ; voir plus loin, 8a note 4).

La *sota* n'entrait pas dans le Temple proprement dit quand elle buvait les eaux ; elle se trouvait dans l'embrasement de la Porte de Nikanor, qui n'a jamais été sanctifiée [voir note 49 ci-dessous pour en connaître la raison] (*Rachi*). [La raison pour laquelle la *sota* n'était pas autorisée à entrer dans la partie sanctifiée du Temple n'est pas claire. Certains suggèrent que, ses cheveux étant découverts et sa poitrine dénudée (voir Michna plus loin), il était inconvenant qu'elle se trouve dans une partie sanctifiée (voir *Min'ha 'Haréva*, qui aborde cette question).]

accouché,^[48] ומטהרין את המצורעין — et là-bas, qu'ils purifient les *metsoraim*.^[49]

La Michna poursuit sa description de la cérémonie des “eaux amères” :

Un Cohen saisit alors ses vêtements — אם נקרעו נקרעו — s'ils se déchirent, ils se déchirent^[50] ; ואם נפרמו נפרמו — s'ils sont en lambeaux, ils sont en lambeaux^[51] — עד שהוא מגלה את לבה — et il les déchire jusqu'à ce qu'il découvre sa poitrine^[52] ; וסותר את שערָה — et il défait ensuite ses cheveux.^[53]

Une opinion opposée :

R' Yehouda dit : אם היתה לבה נאה — si sa poitrine était avenante, לא היה מגלהו — il ne la découvrirait pas ; ואם היתה שערָה נאה — et si ses cheveux étaient beaux, לא היה סותר — il ne les défaisait pas.^[54]

La Michna reprend sa description de la cérémonie des “eaux amères” :

Si elle était habillée en blanc, היתה מהבסה בלבנים — [le Cohen] l'habillait en noir.^[55] היתה עליה בלי זהב — Si elle portait des ornements d'or,

NOTES

48. [Quand elle accouche, une femme devient *tamei* — pendant une semaine après la naissance d'un garçon et deux semaines après celle d'une fille. Après cette période de *touma*, elle s'immerge dans un *mikvé* et devient *tahor* (et permise à son mari). Elle n'a toutefois pas le droit de consommer la viande des sacrifices, ni d'entrer dans la Cour du Temple, tant qu'elle n'a pas offert le sacrifice prescrit par la Torah. Elle l'apporte le quarante et unième jour suivant la naissance d'un garçon, et le quatre-vingt unième jour suivant celle d'une fille (voir *Lévitique* 12:1 et suiv.)] Plus bas (8a), la Guemara expliquera que la Michna signifie que la femme devait se tenir près de la Cour du Temple au moment où son sacrifice était offert (*Rachi*). Voir note suivante.

49. Un *metsora* est une personne qui a contracté une affection de la peau qui entre dans la catégorie générale de *tsaraat* ; ce type d'affliction rend la personne *tamei*. Quand un *metsora* estime que sa *tsaraat* a guéri, il va se faire examiner par un Cohen. Si ce dernier décide qu'il est en effet guéri, le processus de purification commence (voir une description complète dans le *Lévitique* Ch. 14). Il se poursuit pendant sept jours, période pendant laquelle le *metsora* peut toujours transmettre la *touma* à d'autres personnes et aux ustensiles. Le septième jour, il se plonge dans un *mikvé*. À la tombée de la nuit, il est *tahor*, mais il ne peut toujours pas consommer la viande des sacrifices, ni entrer dans la Cour du Temple avant d'avoir apporté les offrandes prescrites, le jour suivant.

Or, le service de ces offrandes comprend l'application d'huile et du sang de l'offrande sur l'oreille, la main et le pied du *metsora*. Cela soulève une difficulté, car (a) un *metsora* ne peut pas entrer dans le Temple tant que sa purification n'est pas terminée, et (b) le sang ne peut pas être apporté à l'extérieur pour le *metsora*, car les sacrifices qui sortent de l'enceinte du Temple sont invalidés. Pour résoudre ce problème, la zone située à l'intérieur de la porte de Nikanor n'a pas été sanctifiée. Le *metsora* pouvait ainsi rester dans cette zone et avancer sa main droite et son pied droit dans la Cour du Temple, de sorte que les applications nécessaires puissent être réalisées, car la Torah permet au *metsora* d'introduire partiellement ses membres dans la Cour [voir cependant *Zeva'him* 32a, b] (*Rachi* ; voir toutefois les '*Hidouchei HaGriz*).

50. Le Cohen saisit l'encolure du vêtement de la *sota* [dans un geste de colère et d'avilissement (*Méiri*)]. Il n'a pas à prendre soin d'éviter de déchirer ses vêtements. Il les saisit et tire — et s'ils se déchirent, ils se déchirent (*Rachi*).

51. פריקה est un plus grand dommage que קריעה (déchirure). Il s'agit d'une déchirure en plusieurs morceaux, comme dans פרים סילקא, *émincer les betteraves* (*Chabbat* 74b) [*Rachi*].

52. Plus bas (8a), la Guemara déduit de l'Écriture que le Cohen découvrait le corps de la femme de cette façon (*Rachi*).

Il ressort de la Guemara ci-dessous (8b) que l'intention était de dégrader la *sota* publiquement, afin de dissuader les autres femmes mariées de se mettre dans des situations compromettantes, comme cette femme l'avait fait. [Même si les “eaux amères” prouvent en définitive que la *sota* n'a pas commis d'adultère, elle a néanmoins agi avec un grand manque de pudeur en s'isolant avec un autre homme. Cela justifie la procédure dégradante à laquelle elle est à présent soumise (*Rachi* sur *Sanhédrin* 45a).]

53. Il découvre sa chevelure, comme cela est indiqué explicitement dans les *Nombres* 5:18, et défait ses tresses, comme la Guemara le déduit ci-dessous, 8a (voir *Rachi*).

54. Bien que la loi Biblique demande que le Cohen découvre la poitrine et les cheveux de la *sota*, R' Yehouda craignait qu'agir ainsi avec une femme attirante puisse générer des pensées malsaines dans l'esprit des spectateurs. Il a donc statué qu'il ne soit pas fait ainsi, conformément au principe selon lequel le Sanhédrin est habilité à suspendre un commandement Biblique lorsque la transgression qui en résulte a lieu d'une manière passive [שב ואל תעשה] (*Tossefot*, imprimé ci-dessous, 8a ד"ה א ; voir aussi *Yevamot* 90a). Voir toutefois *Hagahot Radal* ici ; cf. *Tossefot Chants* plus loin, 8b ד"ה חבל ד'.

55. Cela, et ce qui suit, avait pour but de démoraliser la *sota* de sorte que si elle était effectivement coupable, elle avoue et que le Nom de Dieu ne soit pas effacé en vain.

וקטליאות נזמים וטבעות — des colliers,^[1] des boucles de nez^[2] ou des bagues, מעבירין ממנה כדי לנוללה — ils les lui retirent afin de la rendre repoussante. ואחר כך מביא קבל מצרי — Ensuite, [le Cohen] apporte une corde de fibres de palmier^[3] וקושרו למעלה מן־דיה — et la noue au-dessus de sa poitrine.^[4] וכל הרוצה לראות — Et quiconque veut voir בא לראות — peut venir voir, חוץ מעבדיה ושפחותיה — sauf ses esclaves et ses servantes, à qui il est interdit d'assister à la cérémonie, מפני שלבה גס בהן — car son cœur est raffermi par leur présence.^[5] ונאמר, ונוסרו כל הנשים ולא תעשינה — Et toutes les femmes ont le droit de la voir,^[6] וכל הנשים מותרות לראותה — car il est dit : “*Et toutes les femmes en tireront la leçon et n’imiteront point votre inconduite*”^[7]; c'est-à-dire que la dégradation de la *sota* dissuadera les autres femmes d'agir pareillement de façon immorale.

Guemara La Michna a déclaré que la *sota* est emmenée au Grand Tribunal à Jérusalem. La Guemara demande :

מנהגי מילי — D'où cette loi est-elle déduite^[8] ?

La Guemara répond :

אמר רבי חניא בר גמדיא אמר רבי יוסי ברבי חניא — R' 'Hiya bar Gamda a dit au nom de R' Yossé le fils de R' 'Hanina : אהיא — elle est déduite par une *guezaira chava* à partir du mot commun “*torah*”/“*torah*”, comme suit : וקשה, וקשה — elle est déduite par une *guezaira chava* à partir du mot commun “*torah*”/“*torah*”, comme suit : בתיב הקא, וקשה — il est écrit ici, à propos d'une *sota*,^[9] “*Et le Cohen fera pour elle toute cette 'torah'*” (loi) ; ותיב

— et il est écrit là-bas, à propos du Grand Tribunal^[10] : “*Selon la 'torah' (loi) qu'ils t'enseignent, tu feras ; tu ne dévieras pas des paroles qu'ils te diront, ni à droite ni à gauche*”. — **Tout comme là-bas**, dans le passage de *zaken mamré*, le verset parle du tribunal de **soixante-et-onze** juges,^[11] — **ici aussi**, dans le passage de la *sota*, le verset parle du tribunal de **soixante-et-onze** juges.

La Michna disait ensuite :

— **ET [LES JUGES] tentaient de L'INTIMIDER etc.**

NOTES

1. Ce sont des ornements en demi-cercle portés par les femmes autour du cou comme un fermoir pour fixer leurs vêtements (*Rachi*). [Voir aussi Michna *Chabbat* 57a avec Guemara là-bas 57b, où un *katta* est décrit comme une bavette ornementale qu'une femme portait serrée autour de sa gorge pour faire ressortir la peau sous le menton et donner ainsi à son visage une apparence plus avenante (*Rachi ad loc.*). Voir aussi *Rambam Commentaire sur la Michna* ici.]

2. Notre traduction suit le *Rambam, Commentaire sur la Michna* (voir aussi *Genèse* 24:47). נזמים peut aussi signifier des boucles d'oreilles (voir *Rambam, Commentaire sur la Michna Kélim* 11:8 ; *Melékhet Chlomo* ici).

3. Une corde faite de צורי הדקל (*tsourei hadékel*) — des fibres qui poussent autour de la base du palmier (*Rachi*). Ce matériau a été couramment utilisé comme ficelle. Voir *Tossefot Yom Tov*, qui cite *Erouvin* 58a à l'appui de *Rachi*.

Autre explication : קבל מצרי est une corde égyptienne. Les Sages ont exigé son utilisation parce que les Egyptiens étaient connus pour leur mœurs dévoyées, comme indiqué dans l'Écriture (voir par exemple *Lévitique* 18:3). L'utilisation de ce type de corde indique que la *sota*, elle aussi, a agi de façon dévoyée (*Rambam, Commentaire sur la Michna*, citant le *Yerouchalmi*). Voir le *Méiri*, qui pense comme *Rachi*, mais qui dit qu'ils utilisaient ce type de corde en raison de sa connotation “égyptienne”.

4. Puisque le Cohen déchirait les vêtements de la *sota* pour découvrir sa poitrine, il était nécessaire d'attacher ses vêtements afin qu'ils ne tombent pas sur le sol. Par conséquent, son vêtement était tiré vers le haut et attaché au niveau des aisselles (*Rachi*, de la Guemara ci-dessus, 8b).

[Une lecture simple de la Michna indique que le Cohen déchire d'abord ses vêtements pour découvrir sa poitrine, puis que la *sota* se change et enfle des vêtements noirs (si elle était vêtue de blanc), et enfin que le Cohen noue une corde autour de sa poitrine pour éviter que son vêtement ne tombe. Cette séquence est manifestement erronée : puisque le deuxième vêtement (noir) n'a jamais été déchiré, il n'est pas nécessaire de le maintenir en place. L'enchaînement réel des événements est donné par le *Rambam (Hilkhot Sota* 3:4,11) : elle commence par se changer et enfle un vêtement noir que le Cohen déchire ensuite, et enfin, il maintient le vêtement déchiré en place avec la corde.]

5. Lorsqu'elle se trouve dans un état de grande tension nerveuse, une personne s'enhardit lorsqu'elle voit des membres de sa maisonnée. Par conséquent, si les serviteurs de la *sota* étaient autorisés à assister à la cérémonie, elle pourrait reprendre courage, résister aux intimidations du tribunal et refuser ainsi d'admettre sa culpabilité. Or, le tribunal cherche précisément à obtenir ses aveux, pour éviter d'avoir à effacer le Saint Nom de Dieu dans les eaux amères (*Rachi* ; voir *Yalkout Yechayahou*).

6. Il y a une contradiction apparente dans la Michna. Elle enseigne d'abord que “quiconque veut regarder” peut le faire, ce qui implique que

même les hommes y sont autorisés ; elle déclare ensuite que “toutes les femmes sont autorisées à regarder” à titre pédagogique (comme la Guemara va l'expliquer), ce qui exclut apparemment les hommes. Plus loin (8b), la Guemara abordera cette difficulté (*Rachi*).

7. Il s'agit d'un verset d'*Ezéchiel* (23:48) [*Rachi*]. Dans ce chapitre, le peuple juif est réprimandé pour avoir adopté les pratiques idolâtres de diverses nations étrangères. Le prophète le compare à une femme qui commet l'adultère sans distinction, avec de nombreux partenaires. Le chapitre s'achève par la promesse Divine que les Juifs qui ont agi ainsi seront punis pour leur manque de foi, et que leur malheur devra servir de leçon pour tous ceux qui seraient tentés d'imiter leurs voies. Pour transmettre ce message, le prophète déclare : *Et toutes les femmes* [c'est-à-dire les autres nations] *en tireront la leçon et n'imiteront point votre inconduite (Radak)*.

8. Il ne fait aucun doute que les eaux amères doivent être administrées à Jérusalem, car la Torah dit (*Nombres* 5:18) ה' יתן אתהאשה לפני ה', *Le Cohen placera la femme debout devant Dieu*, [à savoir à la Porte de Nikanor ; voir ci-dessus, 7a note 46 et ci-dessous, 8a note 4]. Néanmoins, pourquoi le Grand Tribunal doit-il prendre part à cette cérémonie ? Dans le traité *Sanhédrin* (86b), la Michna enseigne que trois tribunaux siégeaient à Jérusalem : un tribunal de vingt-trois juges était situé à la porte orientale de la Cour des Femmes (voir *Rachi ad loc.*) ; un autre tribunal de vingt-trois juges siégeait à l'entrée de la Cour du Temple [près de la porte reliant la Cour des Femmes à la Cour principale du Temple (ibid.)] ; et le Grand Tribunal (ou *Sanhédrin*), composé de soixante-et-onze juges, était situé dans la *Lichkat HaGazit* (Chambre de la Pierre Taillée). Pourquoi les deux autres tribunaux n'étaient-ils pas qualifiés pour administrer les eaux amères ? (*Rachi*).

9. *Nombres* 5:30.

10. *Deutéronome* 17:11. Ce verset apparaît dans le passage du *zaken mamré* (un ancien qui se rebelle) — un sage ayant reçu la *semikha* (ordination rabbinique), qui se rebelle contre l'opinion du Grand Tribunal et s'entête à statuer conformément à sa propre opinion. La sanction pour le refus délibéré d'un juge de suivre les décisions du Grand Tribunal est la mort par strangulation. Voir *Sanhédrin* 86b-89a et *Rambam, Hilkhot Mamrim* ch. 3 et 4.

11. On trouve, dans le passage du *zaken mamré (Deutéronome* 17:10) : *Tu feras selon la parole qu'ils te diront, à partir de ce lieu que Hachem choisira*. L'expression *à partir de ce lieu* indique un endroit “spécial”, à savoir la Chambre de la Pierre Taillée (*Lichkat HaGazit*), et enseigne que l'ancien qui se rebelle n'est exécuté que s'il conteste une décision qui a été rendue dans la *Lichkat HaGazit*. Puisque seul le Grand Tribunal siégeait dans la *Lichkat HaGazit*, la “*torah*” (loi) mentionnée dans le passage du *zaken mamré* doit être une décision du Grand Tribunal composé de soixante-et-onze juges (*Rachi*, qui cite *Sanhédrin* 14b, selon lequel un ancien qui s'est rebellé contre le *Sanhédrin* alors qu'il siégeait en dehors de la *Lichkat HaGazit* n'est pas exécuté).

(afin qu'elle reconnaisse sa culpabilité et qu'elle ne boive pas les eaux amères).

La Guemara note une contradiction apparente :

וְרַמְיָהוּ – Mais oppose [notre Michna avec la Beraïta suivante] : כְּדָרְךָ שְׁמַאיִמִין עֲלֶיהָ שְׁלֵא תִשְׁתֶּה – TOUT COMME ILS essayent de L'INTIMIDER POUR QU'ELLE NE BOIVE PAS, כִּךְ אוֹמְרִים – AINSI LA POUSSENT-ILS À BOIRE. בְּתִי אִם בְּרוּר לָךְ הַדְּבָר שֶׁתּוֹרָה אֵת – Car ILS LUI DISENT : MA FILLE, S'IL EST CLAIR POUR TOI QUE TU ES PURE (c'est-à-dire innocente), עֲמִידוֹ עַל בּוֹרְיִיךָ וְשִׁתִּי – alors, APPUIE-TOI SUR TON INNOCENCE ET BOIS les eaux amères. לְפִי שֶׁאֵין מַיִם הַמְרִים דּוֹמִין – QUI REPOSE SUR UNE POMMADE SÈCHE עַל בֶּשֶׂר חַי – S'IL Y A LÀ-BAS UNE PLAIE ouverte, מְחַלְחֵל וְיֹוֹרֵד – [LA POMMADE] PÉNÈTRE ET DESCEND dans la plaie et la soigne. אֵין שֶׁם מְכָה – Et S'IL N'Y A LÀ-BAS PAS DE PLAIE ouverte, אֵינוֹ מוֹעִיל כְּלוֹם – ELLE N'A AUCUN EFFET. De même, les eaux amères n'ont un effet que si la femme a commis l'adultère. Dans le cas contraire, elles n'ont aucun effet néfaste. Ainsi, selon cette Beraïta, on dissuade la *sota* de boire les eaux amères si elle est coupable, mais on l'encourage à le faire si elle est innocente. Cela est en contradiction avec la Michna, qui enseigne seulement que l'on dissuade la femme de boire les eaux amères.^[12] – ? –

La Guemara répond :

בְּאֵן קוֹדֵם שְׁנִמְחָקָה מְגִילָה – Ce n'est pas une difficulté ! – Ici, notre Michna parle avant que le rouleau ne soit effacé. On la dissuade de boire les eaux amères afin d'éviter que le Nom de Dieu ne soit effacé.^[13] בְּאֵן לְאַחַר שְׁנִמְחָקָה מְגִילָה – Ici, la Beraïta parle après que le rouleau a été effacé. On l'encourage donc à boire les eaux amères.^[14]

La Michna a enseigné ensuite :

וְאֹמֵר לְפָנֶיהָ וְכו' – ET ON RACONTE ensuite DEVANT ELLE, etc. (des choses qu'elle n'est pas digne d'entendre – ni elle, ni toute la famille de son père).

La Guemara révèle la nature de ces “choses” :

אֹמֵר לְפָנֶיהָ – Les Sages ont enseigné dans une Beraïta : וּמַעֲשִׂים – ON RACONTE DEVANT ELLE DES RÉCITS, שְׂאִירְעוּ בְּתוֹבִים הָרִאשׁוֹנִים – ET DES FAITS QUI SE SONT PRODUITS à l'époque dont il est question DANS LES PREMIERS ÉCRITS (c'est-à-dire dans la Torah).^[15] כְּגוֹן „אֲשֶׁר-הִקְבִּימוּ יְגִידוֹ וְלֹא כִּהְדּוּ – PAR EXEMPLE, ils lui présentent une exégèse du verset^[16] : “LES SAGES LE DISENT ; CE N'ÉTAIT PAS DISSIMULÉ DE LEURS PÈRES”. יְהוּדָה הוֹדָה וְלֹא בּוֹשׁ – Cela fait allusion à JUDA, le fils de Jacob, qui A AVOUÉ avoir fauté avec Tamar ET qui N'A PAS EU HONTE d'avouer.^[17] מָה הָיָה סוֹפוֹ – QUELLE FUT SA FIN ? Qu'a-t-il mérité pour avoir eu le courage de faire des aveux ? נֶחַל חַיֵּי הָעוֹלָם – IL A HÉRITÉ DE LA VIE DANS LE MONDE À VENIR. רְאוּבֵן – De même, RUBEN A AVOUÉ avoir fauté avec Bilha, ET N'A PAS EU HONTE d'avouer.^[18] מָה הָיָה סוֹפוֹ – QUELLE FUT SA FIN ? Qu'a-t-il mérité pour avoir eu le courage de faire des aveux ? נֶחַל חַיֵּי הָעוֹלָם – IL A HÉRITÉ DE LA VIE DANS LE MONDE À VENIR. וְיָמָה שְׂכָרָן – ET QUELLE FUT LEUR RÉCOMPENSE pour avoir avoué leur faute ?

La Guemara interrompt la Beraïta pour exprimer son étonnement :

– Tu demandes : “Quelle fut leur récompense ?” ?! – C'est comme tu viens de dire, que Juda et Ruben ont hérité de la vie dans le Monde à Venir ! – ? –

La Guemara explique la question de la Beraïta :

– La Beraïta demande en fait : “Quelle fut leur récompense dans ce monde ?”

La Beraïta poursuit :

„לָהֶם לְבָדֵם נִתְּנָה הָאָרֶץ וְלֹא-עֶבֶר זָר בְּתוֹכָם” – Juda et Ruben ont été récompensés avec ce qui est écrit dans le verset suivant du Livre

NOTES

12. Cela pourrait vouloir dire qu'il faut agir ainsi même si elle est innocente, afin d'éviter d'avoir à effacer le Nom de Dieu. [On l'encouragerait à refuser de boire ; voir Michna 20a.] Voir *Tiféret Tzion* ; cf. *Dvar Chaoul* 11:4.

13. Et la Michna pourrait donc signifier que l'on ne fait que la décourager en lui disant que si elle est coupable, elle ferait mieux d'avouer son inculpation et de ne pas boire (voir *Tiféret Tzion* et *Dvar Chaoul* *ibid.* ; voir toutefois *Kéren Ora*).

14. Une fois que le Nom Divin a été effacé, on l'encourage avec des mots de réconfort à boire les eaux amères si elle est vraiment innocente ; car si elle a peur et refuse de boire, elle restera interdite à son mari et sera l'objet, elle et ses enfants, de calomnies. Pour apaiser ses craintes, on explique que les eaux amères n'ont aucun effet néfaste sur une personne innocente (*Rachi*).

Voir *Tossefot* plus loin, 14b אי משום ד'יהוה

15. Ils lui racontaient des faits qui sont cités dans la Torah (*Rachi*) [et auxquels il est fait allusion – par exégèse – dans les écrits ultérieurs]. Voir plus loin.

16. *Job* 15:18.

17. Les événements qui ont conduit aux aveux de Juda sont rapportés dans la *Genèse* Ch. 38. Tamar avait épousé le fils aîné de Juda, Er, qui mourut sans enfant peu après. Tamar fut ensuite donnée en mariage au deuxième fils de Yehouda, Onan, conformément à la pratique de *yiboum* (voir *Ramban* ad loc.). Peu après, Onan mourut à son tour sans enfant et Yehouda retint son plus jeune fils, Chéla. Finalement, Tamar eut recours à un stratagème pour avoir des enfants avec Juda. Feignant d'être une prostituée, elle attira Juda (qui ne l'avait pas reconnue) pour qu'il cohabite avec elle et tomba enceinte à la suite de cette union. Lorsque Juda fut informé de sa grossesse, il lui apparut clairement qu'elle s'était prostituée. Il la condamna donc à mort par le feu (voir *Beréchet Rabba* 85:10, cité par *Rachi* sur *Beréchet* 38:24 et *Ramban* ad loc. sur la raison pour laquelle il a prononcé précisément cette sentence). Alors que Tamar était conduite à son exécution, elle fit parvenir à Juda les objets qu'il lui avait

donnés en gage pour son salaire de prostituée, espérant qu'il avouerait leur liaison et annulerait sa condamnation. [Elle aurait pu sauver sa vie en disant simplement la vérité sur sa grossesse, mais cela aurait humilié Juda en public. Pour éviter cela, elle lui donna un indice que personne d'autre ne pourrait comprendre.] En réalisant la vérité, Juda avoua immédiatement que c'était lui qui était responsable de la grossesse de Tamar [צָרָקָה מִמֶּנִּי, elle a raison ; c'est de moi ! (Ibid. v. 26)], bien que son aveu lui ait vraisemblablement causé une honte considérable. [L'épisode de Juda et Tamar est repris en détail plus loin dans la Guemara, 10b.]

Le verset cité ici, *les sages le disent ; ce n'était pas dissimulé de leurs pères*, fait allusion à cet incident comme suit : “Les Sages le disent” – c'est-à-dire admettent leur culpabilité – “et ne dissimulent pas (leurs fautes) de leurs pères” – même si cela leur cause une grande honte (*Rachi*).

18. Cet épisode est relaté dans la *Genèse* (35:22) : *Et Ruben alla et cohabita avec Bilha, la concubine de son père*. Ruben aussi avoua son méfait, bien que cela lui ait causé un profond embarras, et le verset de *Job* fait aussi allusion à cet épisode. [Ci-dessous, la Guemara examinera comment nous savons que Ruben a avoué.]

Or, les Sages (*Chabbat* 55b) nous enseignent que le verset ci-dessus concernant Ruben ne doit pas être pris au sens littéral. Voici ce qui s'est réellement passé : après la mort de Rachel, Yaakov enleva son lit de sa tente et le plaça dans celle de Bilha, servante de Rachel, laissant ainsi de côté Léa, la mère de Ruben. Ce dernier sentit que sa mère avait été méprisée, et déplaça impétueusement le lit de son père. Le niveau de droiture de Ruben était tel qu'une faute minime de cette nature pouvait être assimilée à un acte d'adultère commis par une personne de niveau inférieur. Toutefois, le *Ramban* (*Hilkhot Sota* 3:2) et le *Smag* écrivent tous deux que lorsqu'il racontait cet incident à une *sota*, le tribunal donnait l'impression que Ruben avait effectivement cohabité avec Bilha. Le *Rama* (réponse §11) explique qu'un récit littéral aura un impact plus important sur la *sota*, et qu'elle sera ainsi plus disposée à admettre sa culpabilité et le Nom Divin ne sera pas effacé (voir là-bas).

de Job : “À EUX SEULS, LA TERRE A ÉTÉ DONNÉE ; AUCUN ÉTRANGER NE PASSA PARMİ EUX”.^[19]

La Beraïta a affirmé que Juda et Ruben ont tous deux avoué. La Guemara conteste cela :

בְּשִׁלְמָא בִּיהוּדָה – [Cette Beraïta] est compréhensible dans [le cas de] Juda, אֲשַׁכְּחֵן דְּאוּרִי – car nous trouvons en effet explicitement indiqué qu’il a avoué sa faute, וַיְבַרְךְ יְהוָה וַיֹּאמֶר, דְּכַתִּיב, וַיְבַרְךְ יְהוָה וַיֹּאמֶר, וַיְבַרְךְ יְהוָה וַיֹּאמֶר – car il est écrit^[20] : “*Juda reconnut* [son sceau, sa tunique et son bâton] *et il dit* : ‘*Elle* [Tamar] *a raison ; il* [l’enfant] *est de moi.*’ ” אֵלָא רְאוּבֵן מְנַלֵּן דְּאוּרִי – Mais en ce qui concerne Ruben, d’où savons-nous qu’il a avoué ?

La Guemara répond :

דְּאָמַר רַבִּי שְׁמוּאֵל בְּרַי יְהוֹנָן – Car R’ Chemouel bar Na’hmani a dit au nom de R’ Yo’hanan^[21] : מאי דכתיב, וַיְבַרְךְ יְהוָה וַיֹּאמֶר – quel est le sens de ce qui est écrit dans la bénédiction qu’a donnée Moïse au Peuple Juif avant sa mort^[22] : “*Que Ruben vive et ne meure pas. . . Et ceci est pour Juda*”^[23] ? Il explique : כָּל אוֹתָן שָׁהוּ יִשְׂרָאֵל בְּמִדְבָּר – toutes ces quarante années où les enfants d’Israël étaient dans le désert, הָיוּ עֲצֻמוֹתָיו שֶׁל יְהוָה מְגוֹלְגָלִין בְּאָרוֹן – les ossements de Juda roulaient dans son cercueil, alors que le squelette de tous les autres frères étaient intacts^[24] ; עַד שֶׁעָמַד מֹשֶׁה וּבִקֵּשׁ עָלָיו רַחֲמִים – et cette situation s’est poursuivie jusqu’à ce que Moïse se tienne en prière et implore la miséricorde Divine pour [Juda]. אָמַר – [Moïse] a dit devant [Dieu] : רְבוּנוּ שֶׁל עוֹלָם – Maître de l’Univers, מִי גָרַם לְרְאוּבֵן שְׁהוּדָה – qui a fait que Ruben avoue sa faute dans l’incident du lit de son père ? – הָיָה יְהוָה – C’était précisément Juda^[25] ! Mais alors que le squelette de Ruben est intact,^[26] מִיִּדְּךָ, שְׁמַע הַ קוֹל – “*Et ceci est pour Juda*”^[27] ! ? – וַיֹּאמֶר יְהוָה – Moïse a immédiatement^[28] prié^[29] : “*Écoute, Hachem, la voix de Juda*” et permets à ses restes de trouver le repos dans

le cercueil. עַל אִיבְרִיהּ לְשָׁפָא – Sa prière a été acceptée, et les membres [de Juda] sont revenus dans leurs articulations.^[30] – וְלֹא הָיָה קָא מְעִילִין לִיהּ לְמַתִּיבְתָא דְרַקִּיעָא – Mais ils n’ont toujours pas admis [Juda] dans la maison d’étude Céleste,^[31] et Moïse a donc prié : וַאֲלֵ-עִמּוֹ תְּבִיאֵנוּ, – “*Et ramène-le à son peuple*”. Cette prière aussi fut acceptée, et Juda a été admis à la maison d’étude Céleste. וְלֹא הָיָה קָא יָדַע מִשְׁקַל וּמִטְרַח בְּשִׁמְעָתָא – Toutefois, il ne savait pas comment débattre de la loi avec les Sages ; il n’était toujours pas considéré comme leur égal spirituel. Moïse a donc prié : וַיְדַבֵּר רַב לִי, – “*Que ses mains se battent pour lui*” dans la “bataille de la Torah” ; c’est-à-dire qu’il puisse s’engager dans des débats talmudiques avec ses pairs. Cette prière aussi fut acceptée. לֹא הָיָה קָא סָלְקָא לִיהּ שְׁמַעְתָּא אֲלִיבָא – Mais il ne pouvait pas conclure des discussions légales conformément à la loi.^[32] Moïse a donc rajouté : וַיְעֹזֵר, – “*Et sois une aide contre ses adversaires*”, pour permettre à Juda de triompher en décidant la loi.

La Guemara a une autre question concernant la Beraïta :

בְּשִׁלְמָא יְהוּדָה דְּאוּרִי – Il est compréhensible en ce qui concerne Juda, qu’il ait publiquement avoué sa faute ; כִּי הִיבִי דְלָא תִישְׁרַף – il le fit afin que Tamar ne soit pas brûlée pour s’être prostituée. אֵלָא רְאוּבֵן לָמָּה לִיהּ דְּאוּרִי – Mais pourquoi était-il nécessaire que Ruben avoue sa faute en public ? וְהָאָמַר רַב – Et pourtant, Rav Chéchet a dit : חֲצִיפָה עָלַי (בר ישראל) – je considère qu’il est impertinent, celui qui détaille ses transgressions en public^[33] ! – ? –

La Guemara répond :

כִּי הִיבִי דְלָא לִישְׁדוּ אַחֵוּהּ – Ruben a avoué publiquement de sorte que ses frères ne soient pas soupçonnés par leur père Jacob d’avoir commis la faute de déplacer son lit.^[34]

NOTES

19. Job 15:19. C’est-à-dire que chacun mérita un privilège unique en Erets Israel. Yehouda acquit la monarchie [voir Genèse 49:10 et Tossefta Berakhot 4:16], et Ruben fut la première des tribus à recevoir sa part de la Terre, en Transjordanie [Voir Nombres Ch. 32] (Rachi).

La conclusion du verset (*aucun étranger ne passa parmi eux*) fait allusion au fait que ces deux tribus ont reçu leurs bénédictions de Moïse l’une après l’autre (dans le Deutéronome 33:6-7), de sorte que “aucun étranger” – c’est-à-dire aucune autre tribu – n’a reçu sa bénédiction entre les leurs (Rachi, d’après le Midrach R’ Tan’houma [Hakadoum VeHayachan sur Parachat Vayéchev, p. 77 dans éd. Echkoll]). Voir aussi Rachi sur Deutéronome 33:7, avec Maskil LeDavid ad loc., cité dans Yalkout Yechayahou.

20. Genèse 38:26.

21. Le Messorat HaChass corrige ceci en “R’ Yonathan” et c’est ce qui figure dans Ein Yaakov.

22. Deutéronome 33:6-7.

23. Pourquoi Moïse a-t-il placé la bénédiction de Juda immédiatement après celle de Ruben, et pourquoi celle de Juda commence-t-elle avec l’expression inhabituelle, *Et ceci est pour Juda* ? (Rachi ici et sur Makot 11b).

24. Les dépouilles de tous les fils de Jacob ont été emportées d’Égypte quand les enfants d’Israël ont été libérés de l’esclavage, comme le laisse entendre le verset de l’Exode 13:19 : *Moïse prit les ossements de Joseph avec lui*, car il (Joseph) avait adjuré les enfants d’Israël en disant : “*Dieu Se souviendra sûrement de vous, et vous remontrerez mes ossements d’ici avec vous*”. Le terme *avec vous* est interprété comme “avec vos propres restes” (Rachi).

Alors que les dépouilles des autres fils sont restées intactes et au repos, les os de Juda roulaient dans son cercueil. C’est parce qu’il s’était lui-même banni pour tous les temps (c’est-à-dire dans ce monde et dans l’autre) s’il ne réussissait pas à ramener Benjamin à Jacob (voir Genèse 43:9). La Guemara (Makot 11b) déduit de cet épisode qu’un bannissement soumis à une condition nécessite une annulation même si la condition n’a jamais été remplie. Bien que Benjamin ait été ramené à Jacob, Juda a néanmoins été soumis à son bannissement parce que celui-ci

n’avait jamais été annulé (Rachi, modifié par Messorat HaChass ; voir Yalkout Yechayahou).

25. Les Sages savent par tradition orale que Ruben n’a avoué sa faute d’avoir perturbé le lit de son père qu’après avoir vu Juda avouer la sienne dans l’incident avec Tamar (Rachi ; Rachi écrit que cette tradition est également rapportée dans le Midrach R’ Tan’houma ; voir aussi Ba’h §1).

26. La première moitié de la bénédiction de Moïse citée par la Guemara, *Que Ruben vive*, laisse entendre que la dépouille de Ruben était intacte, comme s’il était encore en vie ! (Rachi).

Ce verset est donc la source Biblique montrant que Ruben a bien confessé sa faute, et la question de la Guemara trouve donc ici sa réponse.

27. Cette partie de la bénédiction exprime un profond étonnement que les ossements de Juda, par contre, ne trouvent aucun repos dans le cercueil (Rachi). Juda méritait certainement un meilleur sort ! Voir Tosseftot Chantz.

28. Le Ba’h §2 supprime le mot בְּיָד, immédiatement.

29. À partir d’ici, la Guemara interprète le reste de la bénédiction de Juda (Deutéronome 33:7).

30. Le mot פָּא signifie détaché. Par conséquent, le sens de לְשָׁפָא est : “à l’endroit d’où ils s’étaient détachés” (Rachi).

31. [Bien que la dépouille de Juda ait trouvé le repos, ce n’était pas le cas de son âme, et on lui refusait toujours l’entrée dans la maison d’étude Céleste] où il pourrait s’engager dans des discussions de Torah avec les autres Sages (Rachi).

32. Juda ne méritait pas de voir ses arguments acceptés par les Sages de la maison d’étude (Rachi).

33. Car en agissant ainsi, il démontre qu’il n’est pas gêné par sa conduite (Rachi).

Les mots ישראל בר ne figurent dans aucune des éditions anciennes. Voir Rachi et Dikdouket Sofrim HaChalem.

34. Voir ‘Hokhmat Chelomo sur Ora’h Haïm 607:2, et Min’hat ‘Hinoukha 364:10 ; voir également Héarot LeMassékhet Sota.

La Michna disait :

אם אָמרה טמאה אָני וכו' – SI après les intimidations du tribunal, ELLE DIT : “JE SUIS SOUILLÉE” etc., (elle écrit un reçu pour sa *ketouba* et sort).

La Guemara déduit de la Michna :

שְׁמַעְתָּ מִיָּנָה כּוֹתֵבִין שׁוֹבֵר – Apprends de cela que [les créanciers] peuvent écrire un reçu au lieu de rendre le document original.^[35]

La Guemara rejette cette interprétation :

אָמר אַבְי – Abayé a dit : הַנִּי מְקַרְעַת – lis, dans la Michna : “Elle déchire sa *ketouba*”. La Michna peut donc être en accord avec l’opinion selon laquelle on n’autorise pas le créancier à écrire un reçu.

La Guemara objecte :

אָמר לִיה רְבֵא – Rava a dit à [Abayé] : וְהָא שׁוֹבֵרָת קְתַנִּי – et pourtant, [la Michna] enseigne explicitement : ELLE ÉCRIT UN

REÇU. Tu ne peux pas changer le texte arbitrairement ! – ? –

Rava propose à présent une autre réfutation :

אֵלָא אָמר רְבֵא – Plutôt, Rava a dit : בְּמָקוֹם שֶׁאֵין כּוֹתֵבִין כְּתוּבָה – on parle dans la Michna d’un endroit où la coutume est de ne pas écrire de *ketouba*.^[36] Puisqu’il n’y a pas de *ketouba*, une femme divorcée encaisse normalement le montant correspondant en produisant son *guet*, et d’après toutes les opinions le mari n’a pas d’autre choix que d’accepter un reçu.^[37]

La Michna disait ensuite :

וְאִם אָמרה טְהוֹרָה אָני – MAIS SI ELLE DIT : “JE SUIS PURE”, מַעֲלִין אוֹתָהּ לְשַׁעְרֵי מִזְרַח – ILS LA FONT MONTER À LA PORTE DE L’EST [(au pied du Mont du Temple), qui se trouvait en face de la Porte de Nikanor].

La Guemara demande :

מַעֲלִין אוֹתָהּ – Tu dis : “ILS LA FONT MONTER” ?

NOTES

35. Généralement, quand un emprunteur rembourse une dette qui a été inscrite dans un document, le prêteur le lui rend. Si celui-ci ne peut pas produire le document, l’emprunteur court le risque de devoir payer sa dette une seconde fois, si le document est présenté à nouveau. Dans ce cas, il y a un différend sur la façon de procéder (voir *Bava Batra* 170b-171b). Selon une opinion, il est permis au prêteur de donner un reçu à la place du document de prêt. Bien que cela oblige l’emprunteur à conserver le reçu, il est obligé d’accepter cette responsabilité et doit rembourser la dette. D’autres soutiennent que l’emprunteur peut exiger le document lui-même et refuser d’accepter un reçu à la place ; il ne peut pas être forcé à rembourser tant que le document de prêt ne lui est pas restitué. La Guemara déclare que puisque notre Michna permet à la femme de donner à son mari un reçu au lieu de la *ketouba* elle-même, elle conforte l’opinion selon laquelle il est permis à un créancier (dans ce cas, la femme) de donner un reçu plutôt que le document original (*Rachi*).

36. Même si un homme ne donne pas à son épouse un document garantissant le respect des obligations de la *ketouba*, il est malgré tout obligé de les remplir, car les Sages ont fait de ces obligations une condition

de chaque mariage. En fait, il y a des endroits où l’on n’écrit jamais de *ketouba* ; dans ce cas, les gens comptent sur la condition imposée par les Sages et paient le montant approprié de la *ketouba* (cent ou deux cents *zouz*). Puisqu’il n’y a pas de document de *ketouba* à présenter, une femme divorcée présente simplement son *guet* (acte de divorce), et une veuve produit des témoins pour attester que son mari est mort, et elle encaisse sa *ketouba* (*Rachi*).

37. Le reçu n’est pas nécessaire pour empêcher une femme divorcée d’encaisser deux fois sa *ketouba*, car on déchire le *guet* au moment du paiement. Toutefois, puisqu’elle peut affirmer plus tard avoir été veuve et encaisser à nouveau le montant de la *ketouba* en produisant des témoins de la mort de son mari, le seul moyen de protéger la succession de celui-ci est de lui écrire un reçu. Dans ce cas, le reçu est un avantage pour lui, car il lui assure une protection [et il est donc prêt à le conserver] (*Rachi*). [Dans notre cas où la femme a perdu son droit au paiement de la *ketouba*, dans un lieu où on n’écrit pas de *ketouba*, le mari n’a pas d’autre choix que d’accepter un reçu pour éviter qu’elle ne soit encaissée plus tard (voir *Tossefot*).]

אֵלָא יוֹלְדָה – Pourtant, elle se trouve déjà là-bas, dans la salle du Grand Sanhédrin, qui est à proximité de la Porte de Nikanor.^[1] – ? –

La Guemara répond :

La Michna veut dire qu'on la fait monter et qu'on la fait descendre le Mont du Temple afin de la fatiguer et d'affaiblir sa résistance pour qu'elle finisse par avouer.^[2] – Cette méthode d'intimidation était également utilisée ailleurs, car il a été enseigné dans une Beraïta : בית רבי שמעון בן אלעזר אומר – R' CHIMON BEN ÉLAZAR DIT : – lorsqu'il examine les témoins d'une affaire où la peine capitale est en jeu, LE TRIBUNAL DÉPLACE LES TÉMOINS D'UN ENDROIT À L'AUTRE,^[3] כדי שתטרה דעתן עליהן – AFIN QUE LEUR ESPRIT SE TROUBLE, DE SORTE QU'ILS RETIRENT leur témoignage s'il n'est pas véridique.

La Michna disait :

CAR c'est LÀ-BAS, à la Porte de Nikanor, qu'ILS FONT BOIRE AUX SOTOT présumées, les eaux amères, etc. [et c'est là-bas qu'ils purifient les femmes qui ont accouché et les metsoraïm].

La Guemara demande :

Il est compréhensible que les sotot boivent les eaux amères à la Porte de Nikanor, והעמידו בהן את רבתיב, והעמידו בהן את רבתיב, והעמידו בהן את רבתיב – car il est écrit : “Le Cohen placera la femme devant Hachem”^[4]. – Pour les metsoraïm aussi, il est compréhensible que leur purification ait lieu à la Porte de Nikanor, רבתיב, והעמידו בהן המטהר וגו' – car il est écrit : “Le Cohen qui purifie placera”, etc. [celui qui se purifie. . . ‘devant

Hachem’, à l’entrée de la Tente d’Assignation”].^[5] אֵלָא יוֹלְדָה – Mais en ce qui concerne l'accouchée, pour quelle raison sa purification doit-elle avoir lieu à la Porte de Nikanor ? Si tu dis que c'est parce que [celles qui ont accouché] doivent venir au Temple et se tenir près de leurs offrandes,^[6] דתנא – comme cela a été enseigné dans une Beraïta : אין קרבנו של אדם קרב אלא אם כן – עומד על גביי – L'OFFRANDE D'UN HOMME N'EST APPROCHÉE QUE S'IL SE TIENT SUR ELLE^[7] ; – אי הכי – s'il en est ainsi, si telle est effectivement la raison, זבין וזבות נמי – alors, les zavim et les zavot^[8] devraient aussi se tenir à la Porte de Nikanor durant leur purification, pourtant la Michna ne les mentionne pas. – ? –

La Guemara répond :

Oui, il en est effectivement ainsi ! Les zavim et les zavot doivent en effet se rendre à la Porte de Nikanor tout comme l'accouchée, ותנא חרא מינייהו נקט – mais le Tana a choisi de ne mentionner que l'un d'eux (l'accouchée), car cela suffit pour enseigner que celui qui ne peut pas entrer dans la Cour doit se tenir “sur son offrande” en se rendant à la Porte de Nikanor.^[9]

La Guemara cite une Beraïta en rapport avec la loi selon laquelle la prodédure de la sota est réalisée dans une zone spécifique de la Cour :

Les Sages ont enseigné dans une Beraïta : אין משקין שתי טוטות באחת – ON NE FAIT PAS BOIRE les eaux À DEUX SOTOT EN MÊME TEMPS,^[10] – כדי שלא יהא גס בהבירתה – AFIN QUE LE CŒUR DE [L'UNE] NE SOIT PAS RAFFERMI PAR la présence de SA COMPAGNE.^[11] – רבי יהודה אומר – R' YEHOUDA DIT : לא מן השם הוא זה – CECI N'EST PAS LA RAISON pour laquelle deux sotot

NOTES

1. La Michna a indiqué précédemment qu'elle était amenée dans un premier temps devant le Grand Sanhédrin, qui tentait de l'intimider pour qu'elle avoue. Or, le Grand Sanhédrin siégeait dans la salle de la Pierre Taillée, qui était construite dans le mur-même de la Cour du Temple, en partie dans la zone consacrée de la Cour et en partie en dehors de cette zone (Rachi, citant Yoma 25a ; voir Tossefot HaRoch). Etant donné que la sota se trouvait déjà dans les quartiers du Sanhédrin au sommet du Mont du Temple, pourquoi la Michna dit-elle qu'ils devaient la faire monter “jusqu'à la Porte de l'Est”, qui se trouvait au pied du Mont du Temple ?
2. Peut-être les difficultés et les mauvais traitements vont-ils susciter en elle une anxiété à propos des effets potentiels des eaux amères, de sorte qu'elle fera le choix d'avouer, si elle est effectivement coupable (Rachi). [Apparemment, la Guemara aurait dû dire qu'on la fait “descendre et monter”, plutôt que “monter et descendre” – car elle se trouvait déjà au sommet du Mont du Temple. Peut-être la Guemara fait-elle allusion au début du processus, et signifie simplement qu'on la fait d'abord monter devant le Grand Sanhédrin, puis qu'on la fait redescendre vers l'entrée du Mont du Temple. Autre explication : cela signifie qu'après avoir quitté la Salle de la Pierre Taillée, on la fait monter et descendre plusieurs fois pour l'épuiser (Hagahot Radal). Rachi sur les Nombres 5:18, ainsi que Rambam, Hilkhot Sota 3:3 semblent suivre cette dernière interprétation. Voir Kéren Ora et Dvar Chaoul 13:1.]
3. Les juges commencent leur interrogatoire dans une salle, puis déplacent les témoins dans une autre partie de la salle, puis les amènent dans une autre pièce pour poursuivre leur interrogatoire (Rachi).
4. Nombres 5:18 (voir Kéren Ora et Meromei Sadé). La Porte de Nikanor était considérée comme étant “devant Hachem”, parce que c'était l'entrée principale de la Cour (Rachi) et qu'elle se trouvait directement en face du Saint des Saints (Rambam, Hilkhot Sota 3:3). Pour plus de détails sur ce point, voir 'Hidouchei HaGriz al HaRambam, Hilkhot Me'housrei Kappara pp. 112-114, et Dvar Chaoul 13:2.
5. Lévitique 14:11.
6. Il s'agit des offrandes d'oiseau qu'elles apportent quarante et un jours après la naissance d'un garçon et quatre-vingt-un jours après la naissance d'une fille. Ces offrandes leur permettent de consommer des sacrifices et de pénétrer dans la Cour du Temple (Rachi, voir 7a note 48).
7. Cette exigence est déduite d'un verset concernant l'offrande tamid :

1. Vous garderez [le sacrifice] pour [l'offrir à Moi en son temps désigné (Nombres 28:2). “Garder” un sacrifice signifie se tenir à proximité quand il est offert (Sifrei ad loc.). [Pour le tamid et les autres offrandes collectives, des représentants du peuple tout entier – appelés מקדמות, stations, – étaient postés dans le Temple (voir Taanit 26a).] Celui qui apportait une offrande personnelle entraînait normalement dans la Cour avec son offrande afin de satisfaire à cette exigence. En revanche, il est interdit à une accouchée d'entrer dans la Cour avant que ses offrandes n'aient été offertes ! Elle ne peut se rendre que jusqu'à la Porte de Nikanor, qui est le point le plus proche de la Cour qui ne possède pas son caractère sacré (voir 7a note 47). Peut-être doit-elle se tenir à cet endroit afin de satisfaire à l'exigence de “garder” son offrande (Rachi).
8. Un zav (pl. zavim) est un homme qui a connu un certain type d'émission génitale similaire (mais pas identique) à un écoulement de semence. Une zava (pl. zavot) est une femme qui a connu des saignements utérins hors de la période de menstruation. Le zav et la zava sont tous deux tamei. Si le zav a eu trois de ces émissions en un jour ou pendant deux ou trois jours consécutifs, et la zava a connu de tels saignements pendant trois jours consécutifs, ils doivent apporter des offrandes dans le cadre de leur processus de purification (voir Lévitique Ch. 15). Tant qu'ils n'ont pas apporté ces offrandes, il leur est interdit d'entrer dans le Temple proprement dit (Rachi).
9. La Guemara semble avoir conclu qu'une accouchée ainsi qu'un zav et une zava doivent se tenir à la porte de Nikanor lorsque leurs sacrifices sont offerts. Cela contredit toutefois une Michna du traité Chekalim (6:5 7:7 avec Barténora) et une Beraïta du traité Erouvin (32a), qui enseignent que ces personnes pouvaient se contenter de déposer de l'argent pour leurs offrandes dans une urne spéciale prévue à cet effet dans le Temple et compter sur les Cohanim pour qu'ils achètent les offrandes et les apportent en leur nom ! Pour une analyse de ce point, voir Tossefot Yom Tov, Chekalim 7:7 ; Guevourot Ari, Taanit 26a ; Hécheq Chlomo et Torat Hakenaot ici.
10. Tossefot (ד"ה אין משקין) comprend que cela signifie qu'elles ne doivent même pas se trouver toutes les deux en même temps dans la Cour. Voir Maharcha sur Tossefot (ד"ה איכא ביניהו) et Michné LaMélék, Hilkhot Sota 3:1.
11. Peut-être que l'une d'elles est effectivement innocente et va donc naturellement résister aux pressions destinées à la faire avouer, et lorsque

ne peuvent pas boire les eaux en même temps. אֵלָא אָמַר קָרָא — אֵיבָא בִּינְיֹהוּ רוּתָהָּ — **Il y a une différence entre eux** au sujet d'une femme qui tremble de peur, mais qui clame malgré tout son innocence. Le Tana Kama permettrait qu'on lui administre les eaux avec une autre *sota*, car il n'y a pas lieu de craindre que son cœur soit raffermi. En revanche, R' Yehouda l'interdirait même dans ce cas, car on ne peut pas limiter une loi tirée d'un verset en se fondant sur sa logique.^[16]

La Guemara analyse la première opinion :

אֵתָהּ, — **PLUTÔT**, la raison est que L'ÉCRITURE DIT : “*Le Cohen LA^[12] fera jurer*” לְבָרָה — et le mot *la* implique “ELLE SEULE”.

La Guemara répond :

אֵתָהּ, — **Et le Tana Kama — il est pourtant bien écrit “la”**, comme le dit R' Yehouda. Pourquoi invoque-t-il une autre raison pour expliquer cette loi^[13] ?

La Guemara répond :

אֵתָהּ קָמָא רַבִּי שְׁמַעוֹן הָיָא — **Le Tana Kama de cette Beraïta n'est autre que R' Chimon, qui interprète la raison du verset pour définir les limites de sa loi.**^[14] וְמָה טַעַם — **Et il dit son enseignement en utilisant le principe de “pour quelle raison ?”** comme suit : מָה טַעַם, אֵתָהּ לְבָרָה — **pour quelle raison la Torah précise-t-elle la et exige-t-elle qu'on lui administre les eaux à elle seule ?** כְּדִי שְׁלֵא הָיָא לְבָהּ גַּם בְּחִבְרָתָהּ — **C'est afin que son cœur ne soit pas raffermi par la présence de sa compagne.** R' Yehouda soutient, quant à lui, que l'on ne peut pas supposer que cette loi est fondée sur cette logique, mais qu'elle doit être considérée comme un décret de l'Écriture.

La Guemara demande :

מָה בִּינְיֹהוּ — **Quelle est la différence pratique entre eux** (le Tana Kama et R' Yehouda)^[15] ?

La Guemara répond :

אֵיבָא בִּינְיֹהוּ רוּתָהָּ — **Mais peut-on faire boire une femme qui tremble en même temps qu'une autre femme ?** וְהָאֵין עוֹשִׂין — **Et pourtant, il existe un principe selon lequel on n'accomplit pas des mitsvot par paquets**^[17] ! (דַּתְנִין) — **Car il a été enseigné dans une Beraïta**^[18] : אֵין מִשְׁקִין — **ON NE DOIT PAS FAIRE BOIRE DEUX SOTOT EN MÊME TEMPS,** וְאֵין מְטַהְרִין שְׁנֵי מִצּוֹרְעֵין בְּאַחַת — **NI PURIFIER DEUX METSORA'IM EN MÊME TEMPS,**^[19] וְאֵין מְטַהְרִין שְׁנֵי עֲבָדִים בְּאַחַת — **NI PERCER les oreilles de DEUX ESCLAVES EN MÊME TEMPS,**^[20] וְאֵין מְטַהְרִין שְׁנֵי עֲבָדִים בְּאַחַת — **NI BRISER LA NUQUE DE DEUX GÉNISSES EN MÊME TEMPS,**^[21] לְפִי שְׁאֵין עוֹשִׂין מִצּוֹת הַבִּילוֹת הַבִּילוֹת — **PARCE QUE L'ON NE PEUT PAS ACCOMPLIR LES MITSVOT PAR PAQUETS.** Cette considération s'applique dans toutes les circonstances — même dans le cas où la *sota* tremble de peur.^[22] — ? —

La Guemara se demande comment cela peut être permis même d'après le Tana Kama :

אֵין מִשְׁקִין — **Mais peut-on faire boire une femme qui tremble en même temps qu'une autre femme ?** וְהָאֵין עוֹשִׂין — **Et pourtant, il existe un principe selon lequel on n'accomplit pas des mitsvot par paquets**^[17] ! (דַּתְנִין) — **Car il a été enseigné dans une Beraïta**^[18] : אֵין מִשְׁקִין — **ON NE DOIT PAS FAIRE BOIRE DEUX SOTOT EN MÊME TEMPS,** וְאֵין מְטַהְרִין שְׁנֵי מִצּוֹרְעֵין בְּאַחַת — **NI PURIFIER DEUX METSORA'IM EN MÊME TEMPS,**^[19] וְאֵין מְטַהְרִין שְׁנֵי עֲבָדִים בְּאַחַת — **NI PERCER les oreilles de DEUX ESCLAVES EN MÊME TEMPS,**^[20] וְאֵין מְטַהְרִין שְׁנֵי עֲבָדִים בְּאַחַת — **NI BRISER LA NUQUE DE DEUX GÉNISSES EN MÊME TEMPS,**^[21] לְפִי שְׁאֵין עוֹשִׂין מִצּוֹת הַבִּילוֹת הַבִּילוֹת — **PARCE QUE L'ON NE PEUT PAS ACCOMPLIR LES MITSVOT PAR PAQUETS.** Cette considération s'applique dans toutes les circonstances — même dans le cas où la *sota* tremble de peur.^[22] — ? —

NOTES

l'autre — qui est en fait coupable — verra cela, son ego va l'encourager à supporter l'humiliation et à persister dans son refus d'avouer comme l'autre (*Rachi*).

12. *Nombres* 5:19 [הַשְׂבִיעֵי אֶתָהּ הַבֹּהֶן] (*Rachi*). Une autre version de cette Beraïta, citée dans *Nedarim* 73a, cite le verset (ibid. v. 27) : הַשְׂקָה אֶתָהּ : הַמִּים, et il “lui” fera boire les eaux. Le mot הַשְׂקָה, écrit avec un *mapik hei*, est équivalent à — הַשְׂקָה אֶתָהּ (voir *Ran* là-bas). Une autre version encore, figurant dans la *Tossefta* 1:4, cite le verset (ibid. v. 16) : הַקָּרִיב : אֶתָהּ הַבֹּהֶן, *Le Cohen l'approchera*. [Pour une discussion au sujet de ces différentes versions, voir *Gulyon HaChass*. Voir aussi *Maharcha* et *Mitspé Etan*.]

13. [D'après la raison invoquée par le Tana Kama, l'interdiction de faire boire deux *sotot* en même temps semble être une simple injonction rabbinique, or, R' Yehouda a clairement cité une source dans l'Écriture !]

14. La Guemara fait ici allusion à un différend entre R' Chimon et les Sages cité dans le traité *Bava Metsia* (115a) au sujet de l'interdiction : *Tu ne prendras point en gage le vêtement de la veuve* (*Deutéronome* 24:17). La Torah interdit donc à un prêteur d'exiger un gage d'une veuve. Les Sages pensent que cette interdiction s'applique à toutes les veuves, indépendamment de leur situation financière, tandis que R' Chimon soutient que cette interdiction ne s'applique que lorsque la veuve est pauvre, mais pas si elle est riche. Car R' Chimon pense que le fondement de cette interdiction est le suivant : un prêteur est obligé de restituer le gage chaque jour si le débiteur en a besoin (ibid. v. 13 ; voir *Bava Metsia* 114b). Si un prêteur exigeait un gage de la veuve et que la veuve ait besoin de cet objet, il serait forcé de se rendre régulièrement au domicile de la veuve pour lui rendre l'objet. Les gens qui assisteraient aux allées et venues constantes du prêteur risqueraient de penser que la veuve entretient avec lui une relation illicite. La Torah interdit donc au prêteur de prendre un gage à la veuve. Ce raisonnement ne s'applique toutefois que si la veuve est pauvre, et doit récupérer le gage chaque jour, mais pas si elle est riche, et n'a [probablement] pas besoin du gage. Par conséquent, R' Chimon statue que l'interdiction de prendre un gage à une veuve ne s'applique pas si elle est riche (*Rachi* ici et *Sanhédrin* 21a).

L'argumentation de R' Chimon sur ce verset repose sur l'hypothèse que le domaine d'application des lois de la Torah peut être défini par l'examen de leur fondement logique ; la mitsva ne s'applique que lorsque le fondement rationnel est pertinent. Les Sages rejettent cette hypothèse et soutiennent que nous n'avons pas le droit de rechercher la logique sous-tendant les mitsvot pour définir les limites de la loi.

15. Quelle différence y a-t-il si l'on suppose, comme le Tana Kama (R' Chimon), que la logique fonde la loi, ou que l'on accepte l'opinion de R' Yehouda selon laquelle la loi est considérée comme un décret Biblique ? (*Rachi*).

16. *Rachi*. [*Rachi* laisse entendre qu'il suffit que l'une des *sotot* tremble de peur, comme l'indique le mot רוּתָהָּ, une femme qui tremble, qui est au singulier. La raison semble être que son effroi élimine non seulement le risque qu'elle ne devienne trop confiante, mais aussi celui que l'autre femme ne s'enhardisse en assistant à son refus d'avouer (*Hagahot Radal*, *Dvar Chaoul* 14:3). Toutefois, *Tosseft HaRoch* conteste l'explication de *Rachi* et corrige le texte en רוּתָהוֹן, femmes qui tremblent, au pluriel.]

17. Bien qu'il n'y ait aucun risque que la femme ne s'enhardisse, nous devons respecter la loi selon laquelle on ne peut pas accomplir plusieurs mitsvot à la fois. La raison de ce principe est que cette façon d'agir peut donner l'impression que l'on cherche à se débarrasser des mitsvot en accomplissant ensemble (*Rachi* ; cf. *Tosseft* sur *Mo'ed Katan* 8b לִפִּי דְרֵיהּ לִפִּי דְרֵיהּ, qui explique que c'est parce qu'il faut concentrer toute son attention sur chaque mitsva séparément).

18. La correction suit *Messorat HaChass*.

19. La Beraïta fait allusion à l'étape finale de la purification du *metsora*, lorsqu'il apporte ses offrandes à la Porte de Nikanor et qu'un Cohen applique l'huile et le sang de son offrande sur son oreille, son pouce et son orteil (voir 7a note 49). On ne peut pas accomplir ce rituel pour deux *metsora'im* en même temps. Voir *Tiféret Israël*, *Boaz*, *Négaïm* Ch. 3 §2.

20. Un serviteur hébreu travaille normalement durant une période de six ans à la fin de laquelle il redevient libre. S'il veut rester avec son maître au-delà de cette période de six ans, il peut, dans certaines circonstances, s'assujettir avec le consentement de son maître, jusqu'à l'arrivée de l'année du *Yovel* (voir *Exode* 21:5-6 et *Deutéronome* 15:16-17). Il doit alors se soumettre à une cérémonie appelée רֵצִיָּה, *retsia* (littéralement : perçage), au cours de laquelle le maître perce l'oreille du serviteur avec un poinçon ou un outil équivalent, contre une porte, en présence de trois juges. Cela ne peut pas être fait sur deux esclaves à la fois.

21. La Torah (*Deutéronome* 21:1-9 ; voir plus loin, Ch. 9) ordonne que si l'on découvre le cadavre de quelqu'un qui a été assassiné et que l'on ne sache pas qui l'a tué, les anciens de la ville la plus proche du cadavre doivent amener une génisse dans une vallée inculte, lui briser la nuque, se laver les mains au-dessus d'elle, puis déclarer qu'ils ne sont pas responsables de ce meurtre. Cette génisse est appelée *égla aroufa* (génisse à la nuque brisée). Dans le cas où il serait nécessaire de procéder à deux cérémonies de ce genre, le tribunal ne les fera pas en même temps.

22. *Tosseft* soulève une objection : le principe selon lequel les mitsvot ne peuvent pas être accomplies par paquets est simplement d'origine rabbinique, alors que le Tana Kama et R' Yehouda sont en discussion sur l'interprétation d'un verset ! Le *Torat HaKenaot* explique que la question de la Guemara porte sur le fait qu'en pratique, R' Chimon permettrait d'administrer les eaux à deux *sotot* en même temps si l'une d'elles tremble de peur. Cf. *Mitspé Etan*.

La Guemara répond :

אָמַר אַבַּי — **Abayé a dit,** וְאִיתִימָא רַב בְּהֵנָּא — **et certains disent** c'est **Rav Kahana** qui a dit : לֹא קִשְׁיָא — **il n'y a pas de difficulté.** כָּאֵן בְּכֵהֵן אָהָד — **Ici,** dans la dernière Beraïta, il s'agit du cas où les eaux sont administrées par **un seul Cohen.** S'il administrait les eaux à deux *sotot* en même temps, il accomplirait deux mitsvot en paquet.^[23] כָּאֵן בְּשֵׁנֵי בְּהֵנִים — **Mais ici,** pour le Tana Kama de la première Beraïta, il s'agit du cas où les eaux sont administrées par **deux Cohanim.** Dans ce cas, il n'y a pas lieu de considérer que les mitsvot sont réalisées par paquets, et par conséquent, le Tana Kama soutient qu'il est permis d'administrer les eaux à deux *sotot* en même temps si l'une d'elles tremble de peur.^[24]

La Michna enseignait :

וְהִכְהִין אוֹהוּ בְּבִגְדֵיהֶּ — **UN COHEN SAISIT** ensuite **SES VÊTEMENTS.** S'ils se déchirent, ils se déchirent ; s'ils sont en lambeaux, ils sont en lambeaux ; et il les déchire jusqu'à ce qu'il découvre sa poitrine ; et il défait ensuite ses cheveux.

La Guemara cite la source de cet enseignement :

וּפָרַע — **Les Sages ont enseigné dans une Beraïta :** אֶת־רֹאשׁ הָאִשָּׁה — **le verset dit :** “IL DÉCOUVRE LA TÊTE DE LA FEMME”.^[25] אֵין לִי אֶלֶּא רֹאשָׁה — **et une lecture simple de ce verset, JE SAIS SEULEMENT que SA TÊTE doit être découverte.** גּוֹפָה מִיָּנִין — **D'OÙ** déduit-on que **SON CORPS** doit aussi être découvert ? תְּלַמּוּד לּוֹמַר „הָאִשָּׁה” — **LA TORAH DIT,** dans ce verset : “LA FEMME”.^[26] אִם כֵּן מָה תְּלַמּוּד לּוֹמַר וּפָרַע אֶת רֹאשָׁה — **S'IL EN EST AINSI,** si même son corps est dénudé, **POURQUOI LA TORAH DOIT-ELLE PRÉCISER qu'IL DOIT DÉCOUVRIR SA TÊTE**^[27] ? מְלַמְד שֶׁהֵבֵן ? סוֹתֵר אֶת שַׁעְרָה — **CELA ENSEIGNE QUE LE COHEN DOIT DÉFAIRE SA CHEVELURE.**^[28]

La Michna disait ensuite :

אִם הָיָה לָבָה וְכוּ — **SI SA**

POITRINE ÉTAIT AVENANTE, etc. [il ne la découvrait pas ; et si ses cheveux étaient beaux, il ne les défaisait pas].

La Guemara analyse le désaccord entre R' Yehouda et les Sages : לְמִימְרָא דְרַבִּי יְהוּדָה חֵיִישׁ לְהַרְהוּרָא — **Est-ce à dire que R' Yehouda craint que de mauvaises pensées** soient éveillées parmi les spectateurs, וְרַבָּנָן לֹא חֵיִישִׁי — **alors que les Sages ne craignent pas** ce risque ? וְהָאִיפְכָא שְׁמַעִינָן לָהּ — **Et pourtant,** dans une autre Beraïta, **nous avons entendu [ces] Tanaïm adopter des positions inverses !** דְּהֵנֵיאָ — **Car il a été enseigné dans une Beraïta,** à propos de la procédure de mise à mort par lapidation : הָאִישׁ הָאֵלֶּיךָ — **si le condamné est UN HOMME, ILS** enlèvent ses vêtements et **COUVRENT** ses parties génitales **DEVANT** avec **UN MORCEAU DE TISSU.**^[29] וְהָאִשָּׁה שְׁנֵי פְרָקִים אָהָד מִלְּפָנֶיהָ — **ET si le condamné est UNE FEMME,** ils enlèvent ses vêtements et la couvrent avec **DEUX MORCEAUX DE TISSU, UN DEVANT ET UN DERRIÈRE,** מִפְּנֵי שְׁבוּלָה עָרְוָה — **CAR TOUT EN ELLE EST NUDITÉ.**^[30] דְּרַבִּי רַבִּי יְהוּדָה — **Ce sont LES PAROLES DE R' YEHOUDA.** וְחֻכְמַיִם אֹמְרִים — **MAIS LES SAGES DISENT :** הָאִישׁ וְאֵין הָאִשָּׁה נִסְקָלָת — **seul UN HOMME EST LAPIDÉ NU,** עָרוּמָה — **MAIS UNE FEMME N'EST PAS LAPIDÉE NUE.**^[31] Ici, les Sages interdisent de retirer les vêtements de la femme, car cela pourrait éveiller de mauvaises pensées parmi les gens qui assistent à l'exécution.^[32] En revanche, R' Yehouda qui statue que ses vêtements doivent être retirés, ne craint pas cette éventualité.^[33] Cela est en contradiction avec les positions adoptées par ces Tanaïm au sujet de l'obligation de dénuder la poitrine d'une *sota* avenante ! — ? —

La Guemara répond :

אָמַר רַבָּה — **Rabba a dit :** הֵכָּא טַעְמָא מַאי — **ici,** dans le cas d'une *sota,* **quelle est la raison** pour laquelle R' Yehouda ne permet pas de découvrir la poitrine d'une *sota* avenante ? שְׁמָא תִּצְא מִבֵּית דִּין — **Il craint que peut-être, elle sortira du tribunal innocente,**^[34] וְיִתְגַּרְוּ בָּהּ פְּרָחֵי כְּהֹנֵה — **et que les jeunes Cohanim** qui étaient présents **s'excitent** en la voyant et la poursuivent

NOTES

23. De même, [pour des *metsoraïm*, la Beraïta parle de leur purification par un seul Cohen, et] dans le cas des esclaves, elle parle d'un seul maître qui les présente devant un même tribunal (*Rachi*, *Méiri* ; cf. *Tossefot* avec *Maharcha*, *Rachach* et *Hagahot Radal* ; voir aussi *Min'hat HaKenaot* et *Kérem Nota*).

24. Cette explication suit *Rachi*. Cf. *Maguen Avraham* 147:11.

25. *Nombres* 5:18.

26. Le verset aurait pu dire plus simplement : וּפָרַע אֶת־רֹאשָׁה, *il découvrir sa tête*. En précisant *la femme*, il fait allusion au fait que son corps aussi doit être découvert.

27. [Si l'on va jusqu'à découvrir sa poitrine, il est évident que l'on ne laisse pas sa tête couverte !]

28. La mention spécifique de la tête enseigne qu'un degré supplémentaire dans l'acte de “découvrir” est nécessaire pour la tête : le Cohen doit non seulement lui enlever son couvre-chef, mais aussi défaire ses tresses (*Rachi*).

29. Nous avons traduit le mot פֶּרֶק par *un morceau de tissu*, comme *Rachi* l'explique ici. Autre possibilité : cela pourrait signifier *une petite partie de son corps* (voir *Rachi* sur *Sanhédrin* 45a). Dans les deux cas, l'idée est que la région génitale du condamné doit être recouverte lorsque ses vêtements sont retirés avant la lapidation.

30. Étant donné que la zone génitale de la femme est visible même de dos, un second morceau de tissu doit être ajouté pour la couvrir à l'arrière également (*Rachi* ; voir *Hagahot Radal*).

31. Seul un homme est déshabillé — à part le morceau de tissu couvrant ses parties génitales — avant d'être lapidé ; en revanche, une femme est lapidée avec ses vêtements (*Méiri* ; *Rambam*, *Hilkhot Sanhédrin* 15:1).

32. L'exigence que le condamné soit nu au moment de la lapidation est d'ordre Biblique, comme cela ressort du verset (*Lévitique* 24:14) : וְרָגְמוּ אוֹתוֹ, *et ils “le” lapideront*, ce qui sous-entend que seule la personne “elle-même” doit être lapidée — mais pas ses vêtements. Étant donné que la Torah mentionne cela dans le contexte d'un homme et non d'une

femme, les Sages déduisent qu'un homme doit être nu quand il est lapidé, mais qu'une femme peut rester habillée (Guemara *Sanhédrin* 45b et plus loin, 23b ; voir *Rachi* sur 23b et voir en outre *Yad Rama* sur *Sanhédrin* ibid. et *Malbim* sur le *Lévitique* 24:14.). Cette déduction n'interdit toutefois pas de lapider une femme qui est dévêtue ; elle exempte simplement une femme de l'obligation de se dévêtir. Il semble donc que l'on devrait pousser la femme à se déshabiller pour s'assurer qu'elle meure rapidement et avec un minimum de souffrance. [Comme on le verra ci-dessous (8b), le tribunal a l'obligation d'exécuter les condamnés de la manière la plus douce possible.] Les Sages ont néanmoins statué qu'une femme doit être habillée quand elle est lapidée. Il est donc évident qu'ils craignaient que les spectateurs aient de mauvaises pensées si son corps était dénudé (*Rachi* sur *Sanhédrin* 45a et voir *Maharcha* sur 8b).

33. La position de R' Yehouda est fondée sur l'idée selon laquelle, bien que l'Écriture mentionne l'obligation de se dévêtir dans le contexte d'un homme, ce n'est pas pour *exclure* une femme de cette obligation. Au contraire, en vertu du principe général selon lequel הַשְׁקָדָה הַכְּתוּבָה אֵשֶׁה לְאִישׁ לְאִשׁ, *L'Écriture a mis sur [un même pied d'égalité] les femmes et les hommes en ce qui concerne toutes les méthodes d'exécution mentionnées dans la Torah*, on déduit que l'obligation d'être dévêtu s'applique également à une femme (voir *Sanhédrin* ibid. avec *Rachi* ; cf. *Tossefot* sur *Bava Kama* 15a et voir *Méiri*). La Guemara prend cela comme une indication que R' Yehouda ne craint pas le risque que cela éveille de mauvaises pensées parmi les spectateurs. Dans le cas contraire, R' Yehouda aurait probablement expliqué que l'obligation d'être nu concerne uniquement un homme. Bien que la Torah applique en général les mêmes méthodes d'exécution aux hommes et aux femmes, l'exigence particulière d'être dévêtu aurait été considérée comme une exception à cette règle (*Dvar Chaoul* 15:6 ; voir *Aroukh LaNer*, *Sanhédrin* 45a ; voir aussi *Rachach* sur *Tossefot* *האיש* *הוא*).

34. Elle va survivre à l'épreuve des eaux amères et quitter le Temple en vie (*Rachi*).

par la suite.^[35] **התם היא מסתלקא** – Mais là-bas, dans le cas de la lapidation, [la femme] a péri après avoir été dénudée, et par conséquent, il n'y a aucune crainte que les spectateurs agissent plus tard de façon immorale avec elle.^[36]

La Guemara poursuit :

וכי תימא – Et si tu dis : **אתי לאיגרוי באחרנייתא** – peut-être ceux qui assistent à la mort de la condamnée seront-ils excités en la voyant dévêtue et agiront de façon immorale avec d'autres [femmes], **האמר רבא** – on peut répondre : mais cette crainte n'a aucune base, car **Rava a dit** : **גמירי דאין יצר הרע שולט אלא** – nous tenons par tradition de nos maîtres, que le Mauvais Penchant n'a de prise que sur ce qu'un individu voit de ses propres yeux.^[37]

La réponse que Rabba vient de donner a levé la contradiction entre les deux enseignements de R' Yehouda. En revanche, elle n'explique pas celle qui existe entre les deux enseignements des Sages. La Guemara objecte donc :

אמר רבא – Rava a dit : **דרבי יהודה אדרבי יהודה קשיא** – supposes-tu qu'il y a une contradiction entre [les deux enseignements] de R' Yehouda, **דרבנן אדרבנן לא קשיא** – mais pas entre [les deux enseignements] des Sages ?! Pourquoi as-tu donné une explication pour la première contradiction et pas pour la seconde ? **אלא אמר רבא** – Plutôt, Rava a dit : **דרבי יהודה אדרבי יהודה לא קשיא** – [les deux enseignements] de R' Yehouda ne sont pas contradictoires, **כדשנינן** – comme nous avons répondu.

NOTES

35. Rabba parle des “jeunes” Cohanim [non pas parce que les autres sont à l'abri de l'excitation, mais] parce que c'était surtout les jeunes Cohanim qui se trouvaient dans la Cour du Temple et qui étaient donc susceptibles d'assister au rituel de la *sota* (*Rachi*).

36. [Voir *Messorat HaChass*. R' Yehouda ne tient compte du risque que de mauvaises pensées soient éveillées, pour déterminer la méthode de l'exécution d'une procédure judiciaire, que lorsque ces pensées pourraient se traduire en actes. C'est pourquoi, dans le cas d'une *sota* avenante, puisqu'il est possible qu'elle survive à l'épreuve, R' Yehouda interdit d'exposer sa nudité, de crainte que les Cohanim témoins de la procédure essayent plus tard de la séduire (voir 7a note 54). En revanche, dans le cas de la lapidation où il n'est pas possible qu'un observateur commette plus tard une faute avec elle, R' Yehouda interprète le verset comme exigeant qu'une femme soit exécutée dévêtue, tout comme un homme.]

37. Voir une femme dénudée peut conduire un homme à la poursuivre par la suite, mais cela ne déclenche pas un désir pour d'autres femmes

(voir *Tossefot* גמירי מ"ה *Mélo HaRoim* ; voir aussi *Techouvot 'Hatam Sofer*, *Yoré Déa* §184 ויעימות ד"ה ועתה נבוא וד"ה ויתגור)

[*Tossefot* (ד"ה ויתגור) s'interroge : puisque même R' Yehouda reconnaît que l'Écriture exige que la *sota* soit dénudée, pourquoi interdit-il totalement cela quand elle est agréable ? Il suffirait d'étendre un drap entre la *sota* et le public de sorte que l'exigence du verset soit respectée et que le risque de mauvaises pensées soit éliminé ! Quant au Cohen qui la découvre, qu'il tourne son visage dans une autre direction. En vérité, le *Sifrei* (ad loc.) enseigne que c'est justement ainsi que l'on procédait ! *Tossefot* répond que (comme indiqué ci-dessous) la *sota* était découverte afin de l'humilier et d'en faire un exemple de ce qui advient lorsque l'on adopte un comportement immoral. R' Yehouda pense que cet objectif ne serait pas atteint si cette procédure était réalisée derrière un drap, et donc, quand il n'est pas possible de la dénuder publiquement, elle est complètement omise (cf. *Kéren Ora* ici et *Aroukh LaNer* sur *Sanhédrin* ibid.)]

Et [les deux enseignements] des Sages ne sont pas non plus contradictoires : **הבא טעמא** – **Ici**, dans le cas de la *sota*, quelle est la raison pour laquelle les Sages exigent qu'elle soit dévêtue et humiliée ? **משום, וְנִסְרוּ** – **C'est à cause du verset** qui dit : **“Et toutes les femmes en tireront la leçon et n'imiteront point votre inconduite”**.^[1] Cette considération l'emporte sur la crainte que les hommes présents aient de mauvaises pensées. **התם** – Mais là-bas, dans le cas de la lapidation, il n'est pas nécessaire d'humilier la femme condamnée, **אין לך ויסור גדול מזה** – car il n'y a pas de plus grande leçon pour les spectateurs que celle-ci, c'est-à-dire le fait-même qu'elle soit exécutée. Elle est donc lapidée avec ses vêtements, car il n'y a aucune raison pour la dévêtir.^[2]

La Guemara anticipe une objection possible : **Et si tu dis** – **qu'on lui fasse les deux** – qu'on l'exécute et qu'on l'humilie – car cela aura un effet dissuasif encore plus fort. **אמר רב נחמן אמר רבה בר אבון** – On peut répondre ce que **Rav Na'hman a dit au nom de Rabba bar Avouha** : **אמר קרא** – le verset dit : **“וְאִהְבַת לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ”**, – **“Tu aimeras ton prochain comme toi-même”**,^[3] **ברור לו מיתה** – il s'ensuit que si ton prochain a été condamné à mort, **tu dois lui choisir une mort favorable**.^[4]

La Guemara suggère à présent que le principe de Rav Na'hman se trouve en fait au cœur du différend entre les Sages et R' Yehouda :

Disons que cette [loi] de Rav Na'hman – l'obligation de choisir une mort “favorable” pour le condamné – est l'objet de ce désaccord entre **Tanaïm** : les Sages, qui statuent qu'une femme est lapidée habillée, acceptent la règle selon laquelle on doit choisir une mort “favorable” pour le condamné, tandis que R' Yehouda, qui soutient qu'elle est lapidée dévêtue, ne souscrit pas à ce principe.^[5] – ? –

La Guemara répond : **Non !** On peut dire **que tout le monde accepte [le principe] de Rav Na'hman**, **והבא בקא** – **et ici, [les Sages et R' Yehouda] sont en désaccord sur cette question** : **מר סבר בזיוניה עדיף ליה טפי מצערך דגופיה** – un maître [les Sages] pense que son avilissement personnel est

une considération **plus importante pour lui que la souffrance de son corps**, **וּמַר סָבַר צְעָרָא דְגוּפִיהָ עָדִיף לִיה טְפִי מִבְּזוּיָהּ** – et l'autre maître [R' Yehouda] soutient que la **souffrance de son corps est une considération plus importante pour lui que son avilissement personnel**.^[6]

La Michna disait ensuite : **היתה מבושה לבנים וכו' – SI ELLE ÉTAIT HABILLÉE EN BLANC, etc.** [le Cohen l'habillait en noir].

Une Beraïta précise cette loi : **אם היו שחורים נאים לה – SI LES [VÊTEMENTS] NOIRS LUI ALLAIENT BIEN, מִכְסִין אותה בגדים – ILS LA RECOUVRERAIENT AVEC d'autres VÊTEMENTS LAIDS.**

La Michna disait ensuite : **היו עליה כלי זהב וכו' – SI ELLE PORTAIT DES ORNEMENTS D'OR, etc.,** ils les lui retireraient afin de la rendre repoussante.

La Guemara se demande pourquoi la Michna doit dire cela : **השתא נזולי – Il est évident** qu'il faut enlever ses bijoux ! **מנוויל לה – Si déjà [le Cohen] l'avilit** en déchirant ses vêtements et en défaisant ses cheveux, **הני מביעני – est-il nécessaire** de préciser que **ceux-là** (ses bijoux) doivent être retirés ?

La Guemara répond : **Tu aurais pu dire** qu'avec ses bijoux, **elle subit une plus grande humiliation** en étant dévêtue que sans eux, **כדאמרי אינשי – comme les gens disent** : **שליח – Il est entièrement dévêtu, mais il porte des chaussures**!^[7] **[La Michna] nous informe** donc qu'il faut lui enlever ses bijoux.^[8]

La Michna poursuivait : **וְאַחַר כֵּן מְבִיא חֶבֶל וכו' – ENSUITE, [LE COHEN] APPORTE UNE CORDE** (faite de fibres de palmier) **etc.** [et la noue au-dessus de sa poitrine].

Cet enseignement de la Michna est analysé : **R' Abba a demandé à Rav Houna** : **חֶבֶל הַמַּצְרִי מֵהוּ שׁוֹעֵבֵב בְּסוּטָה – est-ce que la corde faite de fibres de palmier est indispensable à la procédure de la sota**?^[9] **La corde**

NOTES

1. *Ezéchiel* 23:48 (voir plus haut, 7b note 7). La Guemara tire de cette métaphore une allusion selon laquelle il convient de punir une femme adultère en public, afin de dissuader les autres femmes d'agir ainsi – et elle comprend que c'est la raison pour laquelle les Sages insistent sur la nécessité de découvrir chaque *sota* en public. Si la *sota* est coupable, sa mort atroce par les eaux amères constituera en soi un moyen efficace de dissuader les autres femmes d'adopter un comportement immoral. Mais si elle est innocente, elle survivra à l'épreuve, et il est donc nécessaire de faire comprendre aux autres femmes qu'il est impératif d'éviter le genre de conduite impudique qui l'a amenée à être soupçonnée d'adultère. Cet objectif est atteint par l'humiliation de se retrouver dénuée en public (*Rachi* ici et sur *Sanhédrin* 45a). Et bien que la leçon soit destinée aux femmes, son humiliation n'est complète que si sa nudité est honteusement exposée en présence d'hommes (*Tossefot* sur 8a ויתגרר sur 8a).

2. Ainsi, en dernière analyse, la raison pour laquelle une condamnée est lapidée avec ses vêtements n'est pas nécessairement à cause du risque que de mauvaises pensées soient éveillées (*Rachi* sur *Sanhédrin* *ibid.*). C'est plutôt parce que ce type d'exécution est tout simplement à son avantage, comme la Guemara va l'expliquer.

3. *Lévitique* 19:18.

4. Une mort accompagnée du minimum d'humiliation (voir *Rachi* sur *Sanhédrin* *ibid.*). [On applique ce principe quand il n'y a aucune raison d'ajouter une humiliation à sa punition.]

5. [Si R' Yehouda pensait qu'il est important de choisir une mort favorable pour le condamné, il aurait sans doute expliqué que l'exigence de le dévêtir mentionnée dans le verset, s'applique uniquement à un homme. Bien que la Torah applique en général, les mêmes méthodes d'exécution

aux hommes et aux femmes, l'exigence particulière de se dévêtir aurait été considérée comme une exception à cette règle. Voir 8a note 33.]

6. Le désaccord entre ces Tanaïm ne porte pas sur le point de savoir s'il est nécessaire de choisir une mort favorable pour le condamné ; il porte plutôt sur ce qui constitue une mort “favorable”. Selon les Sages, une personne préférerait la douleur physique à l'humiliation. Ainsi, puisqu'il est humiliant pour une femme d'être dévêtue en public, les Sages ont statué qu'elle doit rester habillée lorsqu'elle est exécutée, bien que cela prolonge un peu son agonie. En revanche, R' Yehouda soutient qu'il est préférable d'écourter la souffrance, même au prix d'une humiliation ; il statue par conséquent, qu'une femme doit être déshabillée, car cela réduira son agonie physique (*Rachi*). [Néanmoins, si le risque de mauvaises pensées était un facteur, cela repousserait la considération de donner à la femme une mort “favorable”, et R' Yehouda ne permettrait pas qu'elle soit dévêtue. Il faut donc dire, comme ci-dessus, qu'il n'y a pas lieu de craindre les mauvaises pensées, car la femme périt par lapidation (*Maharcha*).]

7. Les gens se moquent d'une personne qui est nue et insiste pour porter des chaussures, car ils considèrent cela comme incongru et étrange. De même, si la *sota* portait des bijoux avec ses vêtements déchirés et ses cheveux ébouriffés, cela constituerait peut-être une humiliation encore plus grande (*Rachi* ; voir *Dvar Chaoul* 15:9).

8. Parce que malgré les quelques railleries que cela pourrait occasionner, les bijoux pourraient améliorer son apparence (voir *Kérem Nota*).

9. Est-il indispensable d'attacher le vêtement de la *sota* précisément avec ce genre de corde ? *Tossefot* (ד"ה תניא) affirme que cela ne signifie pas que si le Cohen utilisait une autre corde, la procédure des eaux amères

est-elle apportée essentiellement **pour que ses vêtements ne tombent pas**, **ובצלצול קטן נמי סגי** – et par conséquent, **même une petite ceinture est suffisante**, car elle peut soutenir son vêtement ? **או דילמא משום דאמר מר** – **Ou peut-être**, la corde est-elle apportée essentiellement **parce que le maître a dit** dans une Beraïta : **היא חגרה לו בצלצול** – ELLE (la *sota*) S'EST CEINTE POUR LUI (l'homme qui est soupçonné d'adultère) AVEC UNE CEINTURE, **לפיכך כהן מביא חבל המצרי** – PAR CONSÉQUENT, LE COHEN APPORTE UNE CORDE FAITE DE FIBRES DE PALMIER, **ומדרייה לה למעלה מדריה** – ET L'ATTACHE AU-DESSUS DE SA POITRINE^[10] – **et par conséquent**, la corde faite de fibres de palmier est **indispensable** à la procédure.^[11] – ? –

Rav Houna répond :

אמר ליה – Il a dit à [R' Abba] : **תניתיה – Nous avons appris** la réponse à **cette question dans la Beraïta** suivante : **ואחר כך – מביא חבל המצרי וקושרו לה למעלה מדריה** – ET ENSUITE, IL APPORTE UNE CORDE FAITE DE FIBRES DE PALMIER ET L'ATTACHE AU-DESSUS DE SA POITRINE, **כדי שלא ישמטו בגדיה מעליה** – AFIN QUE SES VÊTEMENTS NE GLISSENT PAS.^[12]

La Michna concluait :

ET QUICONQUE VEUT LA VOIR PEUT VOIR, etc. [sauf ses esclaves et ses servantes, parce que son cœur est raffermi par leur présence. Et toutes les femmes ont le droit de la voir, car il est dit : “*Et toutes les femmes en tireront la leçon et n’imiteront point votre inconduite*”].

La Guemara s'étonne :

אמרת כל הרוצה – Cela est contradictoire ! **הא גופא קשיא**

D’abord, tu dis : QUICONQUE VEUT LA VOIR PEUT VOIR. – **אִלְמָא לֹא שָׁנָא גְבֵרִי וְלֹא שָׁנָא נְשִׂי** – Il n’y a donc aucune **différence entre les hommes et les femmes**, tout le monde est autorisé à assister à la cérémonie. **וְהָרַךְ תְּנִי – Mais ensuite**, immédiatement après, [le Tana] enseigne : **כָּל הַנְּשִׂימ מוּתָרוֹת – TOUTES LES FEMMES ONT LE DROIT DE LA VOIR**, ce qui implique que **נְשִׂימ אֵין אָנְשִׂימ לֹא – les femmes, oui**, elles sont bien autorisées à assister à la cérémonie, mais **les hommes, non.** – ? –

La Guemara répond :

אמר אביי – Abayé a dit : **תרגמה אנשים – interprète** le premier enseignement (“quiconque veut la voir peut la voir”) ainsi : il se rapporte **aux femmes** seulement.^[13]

Cette interprétation est rejetée :

אמר ליה רבא – Rava a dit à [Abayé] : **והא כל הרוצה לראות בה – et pourtant**, [la Michna] enseigne : **QUICONQUE VEUT LA VOIR PEUT VOIR !** Comment peux-tu dire que cela ne concerne que les femmes ?

Rava propose donc une autre explication :

Plutôt, Rava a dit : **אִלְמָא אָמַר רַבָּא – la clause, QUICONQUE VEUT LA VOIR PEUT VOIR, רואה – שָׁנָא גְבֵרִי וְלֹא שָׁנָא נְשִׂי – renvoie à la fois aux hommes et aux femmes.** **Et la clause suivante enseigne** que tandis que les hommes sont simplement autorisés à la voir, **les femmes sont obligées de la regarder**, **ונסרו, שנאמר „וְנִסְרוּ וְנִסְרוּ” – car il est dit : “Et toutes les femmes en tireront la leçon et n’imiteront point votre inconduite”.**^[14]

Michna **בה מודדין לו – Selon la mesure avec laquelle un homme mesure** ses actes, **במדה שאדם מודד – avec elle, ils** (le Tribunal Céleste) **le mesurent** en retour.^[15] Ce principe est illustré par le traitement qu’inflige la Torah à la *sota*. **Elle s’est parée pour la faute** d’adultère ; **המקום נוולה – L’Omniprésent l’a avilie.**^[16] **Elle s’est découverte pour la faute ;** **המקום גלה – L’Omniprésent a révélé sa faute** devant tout le monde.^[17] **בדרך התחילה בעבירה תחילה ואחר כך הבטן – Elle**

NOTES

serait inefficace, car la Torah ne mentionne nulle part la nécessité d’une corde faite de fibres de palmier (ni de toute autre corde) ! La question est plutôt de savoir si l’exigence est suffisamment importante pour que le Cohen retarde la procédure dans le cas où aucune corde de ce genre n’est disponible, le temps de s’en procurer une, ou s’il convient d’utiliser une ceinture ordinaire à la place. Voir ci-dessous, notes 11 et 12.

10. Il s’agit là de l’une des façons dont la *sota* est punie “mesure pour mesure” (voir la Michna ci-dessous). Cette Beraïta, qui contient de nombreux autres exemples, est citée intégralement ci-dessous, après la Michna.

11. Certes, la raison invoquée par la Beraïta pour expliquer pourquoi on utilise une corde faite de fibres de palmier, est valable, et c’est pourquoi il est sûrement *préférable* d’en utiliser une. La question est de savoir si telle est la raison *principale* pour laquelle on apporte une corde. Cherche-t-on avant tout à retenir son vêtement et utilise-t-on incidemment une corde de fibres de palmier à cet effet, pour ajouter à sa dégradation, ou souhaite-t-on plutôt *principalement* l’avilir avec une telle corde et attache-t-on, par conséquent ses vêtements déchirés avec elle. Si le but principal est de retenir son vêtement, si aucune corde en fibres de palmier n’est immédiatement disponible, le Cohen utilisera simplement une ceinture ordinaire. Mais si le but premier est de l’avilir “mesure pour mesure”, le Cohen devra tout faire pour se procurer une telle corde (*Tossefot* ריה תניא, basé sur *Rachi* ריה תניא ; voir note suivante).

12. Cette Beraïta prouve que la corde est utilisée principalement pour éviter que son vêtement ne tombe [et par conséquent, même une ceinture ordinaire suffirait] (*Rachi*). L’autre Beraïta explique simplement pourquoi une corde en fibres de palmier est préférable (voir *Tossefot*).

13. Selon Abayé, les hommes ne peuvent pas assister à la procédure, sans doute parce que de mauvaises pensées pourraient les assaillir. Néanmoins, les Cohanim qui étaient présents [au moins ceux qui étaient impliqués dans la procédure] ont regardé, et c’est à cause de ces

Cohanim que R’ Yehouda interdit de découvrir la poitrine d’une *sota* avenante (*Dvar Chaoul* 15:11 ; voir là-bas, une autre explication).

14. La Michna déclare que les femmes sont “autorisées” à regarder – non qu’elles sont “obligées” de regarder – parce qu’elle tient à signifier clairement que lorsqu’elle conclut “à l’exception de ses esclaves et de ses servantes”, cela veut dire qu’il leur est *interdit* de regarder. Elle compte sur notre étonnement à propos de cette contradiction interne pour déduire que les femmes sont en fait obligées de regarder (*Tossefot HaRoch* ; cf. *Melékhet Chlomo* et *Tiféret Israel* sur la Michna, *Malbim* sur les *Nombres* 5:18, *Dvar Chaoul* 15:12).

15. [De la manière dont un homme se conduit, ainsi le jugement Divin se conduit-il avec lui. C’est le principe de *mesure pour mesure*. Notre Michna et celle qui suit (ci-dessous, 9b) donnent des exemples de ce principe, en commençant par le traitement réservé à la *sota*.]

Dieu traite un individu de cette façon afin qu’il reconnaisse que ce qui lui arrive est une récompense ou une punition dirigée par la Providence Divine (voir *Séfer Ikarim*, cité par *Guéon Yaakov* dans *Ein Yaakov*, et *Drachot HaRan* §3 p. 42). De même, lorsque quelqu’un voit qu’une autre personne est punie mesure pour mesure à cause de sa faute, il sera plus vigilant dans ses actions (*Séfer Hassidim* §92). En outre, quand une personne souffre d’une punition particulière mesure pour mesure, elle est plus facilement à même de déterminer le méfait qu’elle a commis et qui en est à l’origine, ce qui facilite son repentir (*Néfech Ha’Haïm* 4:29 et *Roua’h Haïm* 4:14). Voir aussi *Si’hot Moussar* de R’ *Haïm Chmoulevitz* (5732:11).

16. Elle s’est parée de ses atours afin de commettre l’adultère ; la Torah a donc ordonné que le Cohen la rende débraillée en déchirant ses vêtements et en détachant ses cheveux (*Rav*).

17. La *sota* s’est installée dans les lieux publics pour rencontrer un homme, au lieu de rester dans l’intimité de sa maison ; mesure pour mesure, Dieu la fait apparaître à la porte de Nikanor et révèle publiquement sa faute (*Barténora, Rambam*).

a fauté d'abord avec la cuisse puis avec le ventre ; **cuisset doit être frappée d'abord, et le ventre ensuite.**^[18] **לפיכך תלקה היורף תחילה ואחר כך הבטן – c'est pourquoi la cuisset doit être frappée d'abord, et le ventre ensuite.**^[18] **ושאר כל הגוף לא פלט – Et le reste du corps n'est pas épargné non plus.**^[19]

Guemara La Guemara développe le principe de *mesure pour mesure* :

אף על גב דמדה בטילה – Rav Yossef a dit : – bien que la mesure exacte des quatre modes d'exécution par un tribunal terrestre ait cessé d'exister,^[20] **במדה לא בטיל – le principe "selon la mesure" mentionné dans notre Michna n'a pas cessé.**^[21]

La Guemara cite un autre endroit où cette idée est évoquée : **וכן תני רבי חייא – et ainsi R' 'Hiya a enseigné une Beraïta qui dit :** **מיום שקרבו בית – DEPUIS LE JOUR OÙ LE TEMPLE A ÉTÉ DÉTRUIT,** **אף על המקדש – BIEN QUE LE Grand SANHÉDRIN AIT CESSÉ de fonctionner en son lieu traditionnel dans le Temple,** **ארבע מיתות – LES QUATRE types d'EXÉCUTIONS N'ONT PAS CESSÉ.**

La Guemara objecte : **והא בטלו – Mais elles ont bien cessé** puisqu'il n'y a plus de Grand Sanhédrin qui siège dans le Temple^[22] ! – ? –

La Guemara explique : **אלא דין ארבע מיתות לא בטלו – La Beraïta signifie plutôt que même si le tribunal ne peut plus imposer la peine de mort, la punition Divine équivalente aux quatre types d'exécutions n'a pas cessé**^[23] : **מי שנתחייב סקילה – celui qui est passible de mort par lapidation,** **או נפל מן הגג או היה דורסו – soit tombe d'un toit, soit est piétiné par une bête féroce**^[24] ; **מי שנתחייב – celui qui est passible d'être brûlé,** **או נפל בדליקה – soit tombe dans un feu, soit est mordu par un**

serpent^[25] ; **מי שנתחייב הריגה – celui qui est passible de mort par décapitation** **או נמסר למלכות או ליסטין באין עליו – est soit remis aux autorités pour être tué, soit des bandits viennent contre lui et le tuent**^[26] ; **מי שנתחייב הניקה – et celui qui est passible de mort par strangulation,** **או טובע בנהר או מת בסרוני – soit se noie dans une rivière, soit meurt de diphtérie.**^[27]

La Guemara développe encore le principe de mesure pour mesure :

היה רבי אומר – Il a été enseigné dans une Beraïta : **מנין שבמדה שאדם מודד בה – RABBI AVAIT COUTUME DE DIRE**^[28] : **מנין שבמדה שאדם מודד בה – D'OÙ sait-on que SELON LA MESURE AVEC LAQUELLE L'HOMME MESURE ses actions, ILS (le Tribunal Céleste) MESURENT POUR LUI en retour ?** **שנאמר, „בסאסאה בשלחה תריבדה” – CAR IL EST DIT : „AVEC UNE MESURE PRÉCISE, TU L'AFFRONTERAS QUAND TU LA RENVERRAS”.**^[29] **אין לי אלא סאה – De ce verset, J'AI une source SEULEMENT pour une faute importante, représentée par UN SÉA.**^[30] **מנין לרבות תרוב ורובי תרוב – D'OÙ sais-je QU'IL FAUT INCLURE de petites transgressions, représentées par UN TARKAV**^[31] **ET UN DEMI-TARKAV, קב ורובי קב – UN KAV ET UN DEMI-KAV, רובע ורובע – UN ROVA (quart d'un kav) ET UN DEMI-ROVA ?** **תומן – Et D'OÙ sais-je que ce principe s'applique également aux plus petites transgressions, représentées par UN TOMEN ET UN OUKHLA**^[32] ? **כי כל-סאון סאן ברעש” – [LE VERSET] DIT : „CAR TOUTE MESURE EST MESURÉE DANS LE BRUIT”.**^[33] **וימנן שקל פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון גדול – ET D'OÙ**

NOTES

18. Pendant l'acte d'adultère, la cuisset est la première partie du corps à recevoir du plaisir, car c'est la première partie du corps qui rentre en contact avec le corps de l'adultère ; c'est ensuite son ventre qui reçoit du plaisir. Par conséquent, le Cohen la maudit (*Nombres* 5:21) : „*Lorsque Hachem fera tomber ta cuisset et distendra ton ventre, en mentionnant dans la malédiction, d'abord la cuisset, puis le ventre (Rachi ; voir toutefois la Guemara ci-dessous, 9b).*

19. Puisque le reste du corps de la *sota* tire aussi du plaisir de son adultère, son corps tout entier est frappé quand elle boit les eaux amères (*Méiri*, voir aussi *Maharcha*).

20. La Torah impose quatre modes d'exécution pour les différents crimes capitaux : la lapidation, la mort par le feu, la décapitation et la strangulation (voir Michna, *Sanhédrin* 49b). Toutefois, les tribunaux ne peuvent plus imposer la peine capitale, car un Sanhédrin ne peut condamner une personne à mort que si le Grand Sanhédrin siège dans la Salle de la Pierre Taillée dans le Temple (*Sanhédrin* 41a).

21. Ceux qui transgressent la loi seront punis dans une mesure similaire à la forme de mort à laquelle ils auraient été condamnés à l'époque du Temple (*Rachi*).

[Rav Yossef dit cela ici pour mettre les femmes en garde contre l'adultère. En effet, même si la procédure de la *sota* n'a plus lieu de nos jours, une femme adultère subira néanmoins un sort similaire (*Iyoun Yaakov*).]

22. Comment Rav Yossef et la Beraïta peuvent-ils dire que la peine capitale demeure en vigueur après la destruction du Temple ?

23. Bien qu'un Sanhédrin ne puisse plus condamner un coupable à la peine capitale prévue pour son crime, Dieu le punit néanmoins en le faisant périr d'une façon équivalente (*Rachi*). [Voir *Tossefot* sur *Ketoubot* 30a et *Sanhédrin* 37b sur la raison pour laquelle il semble y avoir des exceptions à ce principe.]

Tossefot note que ce principe était aussi valable à l'époque où le Grand Sanhédrin siégeait dans le Temple et où les tribunaux pouvaient décréter la peine capitale. Par exemple, dans les cas où il n'y avait pas de témoins d'un crime, le tribunal ne pouvait pas exécuter l'accusé ; il était néanmoins (s'il était coupable) voué à une mort similaire, des mains du Ciel.

La Guemara explique à présent le type de mort qui attend une personne passible de chacun des quatre types de peine capitale.

24. Dans une exécution par lapidation, le condamné est d'abord précipité du haut d'une plate-forme élevée. [C'est seulement s'il survit à la chute qu'on le lapide – voir Michna, *Sanhédrin* 45a.] Après la destruction du Temple, la Providence Divine inflige un châtement similaire au coupable, en provoquant sa chute d'un toit ou son piétinement à terre par un animal sauvage (voir *Rachi*).

25. Le venin du serpent le tue en le “brûlant” de l'intérieur (*Rachi*). [Cela ressemble de très près à la façon dont le tribunal procédait : on versait du plomb en fusion dans la gorge du condamné, ce qui lui brûlait les entrailles.]

26. Un tel individu meurt soit de la main de bandits qui tuent leurs victimes avec une épée ou de la main des autorités qui exécutent par décapitation (voir *Rachi* ici et sur *Sanhédrin* 37b *עליו ליסטין באין עליו*).

27. *Rachi*, tel que rendu par le *Targoum HaLaaz*. Cette maladie peut contracter la gorge au point d'empêcher l'air de circuler, provoquant ainsi la mort par suffocation.

28. [Dans le traité *Sanhédrin* (100a), la Guemara cite cette Beraïta au nom de R' Méir. Cela ressort également de notre Guemara, plus loin (15b), qui fait référence à cette Beraïta (voir *Messorat HaChass*).]

29. *Isaïe* 27:8. Quand il est nécessaire de punir Israël (“de le renvoyer”), Dieu le fait (“l'affrontera”) avec la mesure par laquelle Israël a fauté [le mot *בסאסאה* dérive de *סאס*, *séa*, une mesure de volume] (*Rachi*).

30. Un *séa* représente le volume de cent quarante-quatre œufs.

31. Un *tarkav* est un demi *séa*, ou trois *kavs*. Le mot *tarkav* comprend les mots *trei* et *kav*, et doit être interprété comme “deux (*kavs*) plus un *kav*” (*Rachi*).

32. Ce sont de petites mesures, mentionnées dans le traité *Bava Batra* 90a (*Rachi* ; voir *Rachbam* là-bas). Voir aussi plus haut, 5a.

33. *Isaïe* 9:4. [Cette traduction suit l'interprétation présentée dans la Beraïta ; voir les commentateurs là-bas pour la traduction littérale.] L'expression superflue *כי כל*, *car toute*, inclut même les petites transgressions (*Maharcha* ; voir là-bas pour une autre explication ; cf. *HaMaguïa* dans *Ein Yaakov*).

sait-on que CHAQUE *PEROUTA* S'ADDITIONNE POUR ATTEINDRE UN GRAND MONTANT^[34] ? "אחת לאחת למצא השבוע" – [LE VERSET] DIT^[35] : "[AJOUTER] L'UN À L'AUTRE POUR DÉTERMINER LE MONTANT".

La Beraïta explique comment ce principe s'applique à une *sota* : וכן מצאו בסוטה – ET AINSI TROUVE-T-ON AVEC UNE *SOTA*, שבמדדה – QU'AVEC LA MESURE AVEC LAQUELLE ELLE A MESURÉ, מדרו לה – ILS MESURENT POUR ELLE : היא עמדה – ELLE S'EST TENUE SUR LE PAS DE SA

PORTE DE SA MAISON POUR ÊTRE VUE PAR [L'ADULTÈRE], לפיכך – C'EST POURQUOI UN COHEN LA PLACE À LA PORTE DE NIKANOR ET RÉVÈLE SA HONTE À TOUS.^[36] היא פרסה לו סודרין נאין על ראשה – ELLE A TENDU POUR LUI DE BEAUX FOULARDS SUR SA TÊTE, מן על ראשה ומניחו תחת רגליה – C'EST POURQUOI UN COHEN LUI ENLÈVE LE VOILE DE SA TÊTE ET LE PLACE SOUS LES PIEDS [DE LA *SOTA*].^[37] היא קשטה לו פניה – ELLE S'EST MAQUILLÉ SON VISAGE POUR LUI, לפיכך – C'EST POURQUOI

NOTES

34. Même si quelqu'un n'est pas puni la première ou la deuxième fois où il commet une transgression, cela ne signifie pas que ses actions sont ignorées. Chacune est comptabilisée et additionnée jusqu'à ce que le seuil de la punition soit atteint (*Rachi*).

Cela concerne les petites fautes. Un tel péché est considéré comme une *perouta*, car une *perouta* est la plus petite pièce de monnaie, et le montant minimum qui est considéré comme de l'argent. De même, ces actions sont les plus petites pouvant être considérées comme une

transgression (*Ben Yehoyada*).

35. *Écclésiaste* 7:27.

36. La porte de Nikanor était utilisée pour accéder à la Cour du Temple. Par conséquent, en la plaçant à cette porte, on rendait sa transgression publique (*Netivot HaKodech* ; voir aussi *Rachi* sur les *Nombres* 5:18).

37. Voir *Rachi* sur 8a ד"ה ופרע ; voir aussi *Netivot HaKodech*.

היא כְּחֵלָה לוֹ — SON VISAGE DEVIENT JAUNÂTRE.^[1] לְפִיכֶךָ עֵינֶיהָ — ELLE S'EST MAQUILLÉ LES YEUX POUR LUI, בּוֹלְטוֹת — C'EST POURQUOI SES YEUX SONT EXORBITÉS. הִיא — ELLE A TRESSÉ SES CHEVEUX POUR LUI, לְפִיכֶךָ בְּהֵן סוֹתֵר אֶת שְׂעָרָה — C'EST POURQUOI UN COHEN LUI DÉFAIT LES CHEVEUX.^[2] הִיא — ELLE LUI A INDIGUÉ AVEC UN DOIGT de venir à elle, לְפִיכֶךָ צִיפּוֹרְנֶיהָ נוֹשְׂרוֹת — C'EST POURQUOI SES ONGLES TOMBENT.^[3] הִיא — ELLE S'EST CEINTE POUR LUI AVEC UNE CEINTURE, לְפִיכֶךָ בְּהֵן מְבִיא חֶבֶל — C'EST POURQUOI UN COHEN APPORTE UNE CORDE faite de fibres de palmier, וְקוֹשֵׁר לָהּ לְמַעַלָּה מִדְּרִיבָהּ — ET L'ATTACHE AU-DESSUS DE SA POITRINE.^[4] הִיא — ELLE LUI A TENDU SA CUISSE, לְפִיכֶךָ יָרִיבָהּ נּוֹפֶלֶת — C'EST POURQUOI SA CUISSE S'EFFONDRE. הִיא — ELLE L'A ACCEPTÉ SUR SON VENTRE, לְפִיכֶךָ בִּטְנָהּ צָבָה — C'EST POURQUOI SON VENTRE GONFLE.^[5] הִיא — ELLE L'A NOURRI AVEC DES DOUCEURS DU MONDE, לְפִיכֶךָ קָרְבָּנָהּ מֵאֵבֶל בְּהֵמָה — C'EST POURQUOI SON OFFRANDE EST constituée d'orge, une NOURRITURE ANIMALE.^[6] הִיא — ELLE LUI A SERVI DU VIN FIN DANS DES COUPES RAFFINÉES, לְפִיכֶךָ בְּהֵן — C'EST POURQUOI UN COHEN LUI FAIT BOIRE DES EAUX AMÈRES DANS UN GOBELET EN TERRE.^[7] „יֵשֵׁב בְּסֵתֶר עֲלִיּוֹן” שֵׁם — הִיא עֲשֵׂתָהּ בְּסֵתֶר — „CELUI QUI SIÈGE EN SECRET, LÀ-HAUT”,^[8] תּוֹרֵנָה שׁוֹנֵאֵמֶר — „עֵינַי נֹאפֶה שְׂמֵרָה נִשְׁפָּה לֹא־” — „LES YEUX DE L'ADULTÈRE GUETTENT LE CRÉPUSCULE, DISANT : ‘AUCUN ŒIL NE ME VERRA !’ ETC.”. הִיא — הִיא עֲשֵׂתָהּ בְּסֵתֶר — ELLE A AGI EN SECRET, לְפִיכֶךָ בְּגִלּוֹי — L'OMNIPRÉSENT L'A RÉVÉLÉE AU GRAND JOUR, שְׁנֹאֵמֶר „תִּבְסַח שְׁנֹאֵהּ בְּמִשְׁאֵן תִּגְלֶה” — „COMME IL EST DIT : ‘CELUI QUI CACHE UNE

CHOSE HAÏE [de Dieu] DANS L'OBSCURITÉ, VERRA SA MÉCHANCETÉ RÉVÉLÉE DEVANT L'ASSEMBLÉE”.^[11]

Ayant achevé de citer la Beraïta, la Guemara analyse à présent les trois sources de la Beraïta relatives à la punition Divine : **Or, puisque [la Beraïta] le déduit de “[ajouter] l'un à l'autre pour déterminer le montant”,**^[12] „בִּי כִלְסִיאוֹן סֹאֵן בְּרַעַשׁ” לְמָהּ לִי — **pourquoi ai-je besoin de l'autre verset, “Car toute mesure est mesurée dans le bruit”**^[13] ?

La Guemara répond : **Pour le type de mesure.**^[14]

La Guemara demande : **Mais une fois que [la Beraïta] le déduit de “Car toute mesure est mesurée dans le bruit”,** „בְּסִסְאָהּ בְּשִׁלְחָהּ תְּרִיבְנָהּ” לְמָהּ לִי — **pourquoi ai-je besoin de “Avec une mesure précise, tu l'affronteras quand tu la renverras”**^[15] ?

La Guemara répond : **Ce verset est nécessaire pour cet enseignement de Rav 'Hinana bar Pappa.** — **Car Rav 'Hinana bar Pappa a dit : le Saint, Béni soit-Il, ne punit pas une nation avant que son temps d'être renvoyée (c'est-à-dire d'être complètement détruite) ne soit arrivé, „בְּסִסְאָהּ בְּשִׁלְחָהּ” — „comme il est dit : “Avec une mesure précise. . . quand tu la renverras, etc.”.**^[16]

La Guemara conteste cette interprétation : **Et pourtant, Rava a dit : pourquoi trois coupes sont-elles mentionnées à propos de l'Égypte**^[17] ? **Une, que [l'Égypte] a bue pendant les jours de**

NOTES

- La Michna dit plus loin (20a), qu'elle n'a même pas terminé de boire les eaux que son visage jaunît et que ses yeux deviennent exorbités (*Rachi*).
- Michna ci-dessus, 7a.
- Notre Michna déclare que tout son corps est affecté par les eaux de *sota*.
- Michna ci-dessus, 7b.
- Voir notre Michna, 8b et note 18 là-bas.
- Voir Michna plus loin, 14a.
- Il s'agit du récipient le plus vil et le plus répugnant (*Rachi* ; voir *Zeva'him* 20b). [Néanmoins, nous apprendrons plus loin (15b) que le récipient doit être neuf (voir *Netivot HaKodech*).]
- D'après *Psaumes* 91:1. [Au sens littéral, ce verset parle d'une personne qui se réfugie sous la protection de Dieu, Qui est Très-Haut. Dans l'interprétation que donne notre Guemara, tout le verset fait allusion à Dieu.]
- Dieu “prend le temps” de la punir. Cette expression se trouve dans l'Écriture (*Lévitique* 17:10 et 20:5) et signifie que Dieu “se détourne”, pour ainsi dire, de toutes Ses préoccupations pour s'occuper du pécheur (*Rachi*).
- Job* 24:15. Le verset s'achève ainsi : „וְסֵתֶר פְּנֵינִי נִשְׁפָּה”, ce qui, au sens simple, signifie : *et il porte son attention à [faute en] secret*. C'est-à-dire que l'adultère, assuré que “aucun œil ne me verra”, tourne son attention à fauter en secret. La Beraïta interprète cependant la fin du verset ainsi : Et Dieu, Qui siège en secret, tourne Son attention vers le fauteur.
- Proverbes* 26:26. [La traduction du verset suit *Rachi*.] Si quelqu'un transgresse en secret une des lois de Dieu, sa transgression finira par être connue de tous.
- Écclésiaste* 7:27.
- Isaïe* 9:4. Selon la Beraïta, ce verset fait allusion aux petites transgressions. Mais puisque le verset de l'*Écclésiaste* enseigne que l'on est puni même pour les petites fautes [de la “taille” d'une *peroutal*], pourquoi a-t-on besoin du verset d'*Isaïe* ? Le verset de l'*Écclésiaste* devrait suffire

(*Rachi*).

14. Dieu punit d'une manière qui ressemble à la faute commise (*Rachi*). Le verset de l'*Écclésiaste* enseigne seulement que même les plus petites fautes finiront par être punies, mais il ne fait aucune mention du principe selon lequel le châtement interviendra mesure pour mesure. La Beraïta a donc besoin du verset d'*Isaïe* pour enseigner que la punition est infligée de cette façon.

15. *Isaïe* 27:8. La Beraïta a d'abord cité ce verset et a ensuite précisé que seules les grandes fautes peuvent être déduites. Elle a ensuite cité le verset, *Car toute mesure* (ibid. 9:4), pour enseigner que même les petits péchés sont punis mesure pour mesure. Pourquoi était-il alors nécessaire de citer le premier verset (*Avec une mesure précise. . .*) ?

16. Ce verset (*Avec une mesure précise. . .*) n'est donc pas nécessaire pour enseigner le principe de “mesure pour mesure”. Il enseigne en revanche, qu'une nation dans son ensemble n'est punie qu'au moment où elle mérite d'être complètement détruite. [Néanmoins, en utilisant le terme *בְּסִסְאָהּ*, avec une mesure précise, le verset fait accessoirement allusion au principe de “mesure pour mesure”. C'est pour cet enseignement que la Beraïta cite ce verset — même si l'objectif principal de celui-ci est d'enseigner autre chose (*Min'hat Sota*).

[Voir le *Maharal* qui explique pourquoi on aurait pu penser qu'une nation (ou un roi — voir ci-dessous) est traitée différemment d'une personne (voir notes 29 et 30) à cet égard.]

17. Le maître-échanton de Pharaon, en décrivant son rêve à Joseph (*Genèse* 40:11), mentionne le mot “coupe” à trois reprises (*Rachi*). Souvent, dans la Bible, la coupe est utilisée comme une métaphore de la punition (voir, par exemple, *Isaïe* 51:17). Rava considère donc que les trois coupes symbolisent trois punitions majeures qui vont s'abattre sur la nation égyptienne.

[Il est intéressant de noter que, dans le traité *Pessa'him*, *Rachi* considère cela comme la source de la coutume de boire quatre verres de vin au *séder* de *Pessa'h* (la quatrième coupe est ajoutée pour les Actions de Grâce après le repas). Voir *Sdei 'Hemed* (*Hamets OuMatsa* 15:6) pour un échange entre l'auteur et l'un des ses contemporains, *R' Haiim Berlin*, à ce sujet. Voir aussi *Maharsha* ici.]

Moïse,^[18] וְאַחַת שְׁשָׁתָּה בַיּוֹם פָּרַעַה נֹכַח — une, qu'elle a bue pendant les jours de Pharaon Nekho,^[19] וְאַחַת שְׁעִתִּידָה — et une, qu'elle boira dans le futur avec ses compagnes.^[20] Cela prouve donc que l'Égypte n'a pas été complètement détruite par son premier châtement. — ? —

La Guemara avance, et rejette immédiatement, une réponse possible :

וְכִי תִימָא הֵנָּךְ אָזְרוּ — Et si tu dis que ces [premiers Égyptiens] ont été en fait complètement anéantis,^[21] וְהָיָה אַחֲרָיִנִי נִיחָה — et ces autres "Égyptiens" étaient en fait des gens d'autres nationalités qui se sont par la suite installés en Égypte, et qui ont été plus tard anéantis — וְהִתְנַיָּא — et pourtant, il a été enseigné le contraire dans une Beraita : אָמַר רַבִּי יְהוּדָה — R' YEHOUDA A DIT : מִיָּמִין גַּר הַמִּצְרִי הָיָה לִי חֵבֵר מִתְלַמְּדֵי רַבִּי עֲקִיבָא — MINYAMIN, UN ÉGYPTIEN CONVERTI, ÉTAIT L'UN DE MES COLLÈGUES PARMI LES ÉLÈVES DE R' AKIVA. אָמַר מִיָּמִין גַּר הַמִּצְרִי — MINYAMIN, L'ÉGYPTIEN CONVERTI, A DIT : אֲנִי מִצְרִי רִאשׁוֹן וְנִשְׂאֵתִי מִצְרִית רִאשׁוֹנָה — "JE SUIS UN converti ÉGYPTIEN DE PREMIÈRE GÉNÉRATION,^[22] ET JE ME SUIS MARIÉ AVEC UNE convertie ÉGYPTIENNE DE PREMIÈRE GÉNÉRATION. JE MARIERAI MON FILS AVEC UNE ÉGYPTIENNE DE DEUXIÈME GÉNÉRATION, c'est-à-dire à la fille d'Égyptiens convertis, בְּרִי שִׁיְהֵא בְּרִי מוֹתֵר לְבָא בְּקֶהֱל — AFIN QUE LE FILS DE MON FILS SOIT AUTORISÉ À ENTRER DANS L'ASSEMBLÉE."^[23] Cela prouve donc qu'à l'époque des Tanaïm, les Égyptiens d'origine vivaient encore en Égypte. — ? —

La Guemara propose donc une autre réponse :

Plutôt, si cela a été dit, cela a été dit ainsi : אָמַר רַב חִינָנָא בַר פָּפָא — Rav 'Hinana bar Pappa a dit : אין הקדוש ברוך הוא נפצע מן המדוך עד שתתמלא סאתו שפאמר — comme il est dit : "Après que ses désirs ont été satisfaits, le malheur s'abattrait sur lui, etc."^[30]

Béni soit-il, ne punit pas un roi avant que son temps d'être renvoyé ne soit arrivé, „בְּסֵאֶפְאָה בְּשִׁלְחָה תְּרִיבְנָה וְגו' " — comme il est dit : "Avec une mesure précise, tu l'affronteras quand tu la renverras, etc."

La Guemara cite une autre source Biblique pour l'enseignement de cet Amora :

אִמַּיְמַר מִתְנִי לְהָא דְרַב חִינָנָא בַר פָּפָא אֵהָא — Ameimar a donné cet enseignement de Rav 'Hinana bar Pappa à propos de ce verset : מֵאִי דְכֶתִיב — quel est le sens de ce qui est écrit^[24] : „בִּי אֲנִי ה' לֹא שִׁנִּיתִי וְאַתֶּם בְּנֵי־יַעֲקֹב לֹא בְלִיתֶם" — "Car Moi, Hachem, Je n'ai pas changé, et vous, fils de Jacob, vous n'avez pas été anéantis". „אֲנִי ה' לֹא שִׁנִּיתִי" — La première partie de la phrase est interprétée ainsi : "Moi, Hachem, je n'ai pas "répété,"^[25] ce qui signifie que „לֹא הִבִּיתִי לְאַוְמָה וְשִׁנִּיתִי לָהּ — Je n'ai pas frappé une nation et frappé une fois encore.^[26] „וְאַתֶּם בְּנֵי־יַעֲקֹב לֹא בְלִיתֶם" — Et lorsque le verset conclut : "et vous, fils de Jacob, vous n'avez pas été anéantis", il fait allusion à „הֵינִי דְכֶתִיב — "J'épuiserai Mes flèches contre eux".^[27] „חֲצִי אֶכְלָה בָם" — ce qui est écrit^[27] : "Mes flèches s'épuiseront, et ils ne seront pas anéantis."^[28]

La Guemara discute de la méthode Divine pour punir un individu :

אִין הַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא — Rav Hammouna a dit : אין הקדוש ברוך הוא נפצע מן המדוך עד שתתמלא סאתו שפאמר — comme il est dit : "Après que ses désirs ont été satisfaits, le malheur s'abattrait sur lui, etc."^[30]

NOTES

18. Les Égyptiens furent punis au moment de l'Exode, lorsque les enfants d'Israël quittèrent l'Égypte.

19. Nabuchodonosor, le roi de Babylone, a vaincu l'Égypte pendant le règne du Pharaon Nekho — comme le rapporte Jérémie Ch. 46 (Rachi).

20. À l'époque du Messie (Rachi).

21. C'est-à-dire qu'ils sont tous morts au cours de l'Exode d'Égypte. [L'armée de Pharaon qui s'était lancée à la poursuite des enfants d'Israël, s'est noyée dans la mer Rouge, et les Égyptiens qui sont restés en Égypte ont été frappés par Dieu et sont morts au même instant que les soldats (Béour HaGra, Even HaEzer 4:18 ; d'après Rachi sur l'Exode 14:25).]

22. C'est-à-dire que Minyamin s'est lui-même converti. La Torah ne permet qu'aux égyptiens de troisième génération d'épouser un Juif ordinaire (voir Deutéronome 23:8-9). Minyamin a appliqué cette loi à sa propre situation (Rachi).

23. [Le fils de son fils sera un égyptien de troisième génération, qui est autorisé à se marier dans l'assemblée d'Israël.] Le fils de Minyamin était un égyptien de deuxième génération, à savoir le fils d'un converti égyptien. S'il se mariait avec une convertie égyptienne de première génération, ses enfants seraient des égyptiens de deuxième génération du côté de leur mère, et n'auraient donc pas le droit de se marier dans l'assemblée. Comme l'enseigne la Guemara (Yevamot 78a), les descendants de ceux qui n'ont pas le droit d'entrer dans l'assemblée sont classés en fonction de celui des deux parents qui est le plus disqualifié. [Par exemple, si un homme égyptien de deuxième génération se marie avec une femme égyptienne de première génération, les enfants sont considérés comme des égyptiens de deuxième génération conformément à leur lignée maternelle, et non comme des Égyptiens de troisième génération conformément à leur lignée paternelle.] Cela prouve donc que le peuple égyptien d'origine n'a pas complètement disparu, et que ceux qui vivaient en Égypte à l'époque des Tanaïm étaient bien les descendants des Égyptiens d'origine, avec lesquels un Juif n'a pas le droit de se marier (Rachi ; voir Iyei HaYam, cité par 'Hidouchei Guéonim dans Ein Yaakov).

[Rachi cite la Tossefta, qui souligne que R' Akiva n'est pas d'accord avec l'affirmation de son élève Minyamin. Selon R' Akiva, Minyamin lui-même était autorisé à épouser une Juive ordinaire. En effet, à

l'époque du Premier Temple, Sanhérv, roi d'Assyrie, avait conquis une grande partie du monde habité, exilant les peuples et les réinstallant dans d'autres pays. Partant de ce constat, la Guemara, dans le traité Berakhot (28a), autorise le mariage d'un converti ammonite avec une Juive ordinaire en partant du principe que le converti n'était pas un descendant du peuple de Amon qui n'a pas le droit d'entrer dans l'assemblée d'Israël. Ainsi, bien que Minyamin soit né en Égypte, cela ne signifie pas nécessairement qu'il était un descendant du peuple égyptien dont les convertis sont interdits jusqu'à la troisième génération. La question que pose notre Guemara à partir du cas de Minyamin, reste néanmoins valable. En effet, R' Akiva faisait seulement valoir que tous les peuples ont été déplacés, mais pas que tous les Égyptiens ont été anéantis. Ainsi, d'après Minyamin et R' Akiva, il y a encore des Égyptiens dispersés dans le monde (voir Tosseftot). Voir Min'ha 'Hareiva pour un large débat sur cette question.]

24. Malachie 3:6.

25. Le terme שִׁנִּיתִי est interprété comme étant dérivé de מְשֻׁבָּה, répétition.

26. Selon Ameimar, c'est ce verset qui a inspiré l'enseignement de Rav 'Hinana bar Pappa selon lequel Dieu ne punit pas une nation avant qu'elle ne mérite d'être complètement détruite. Selon cette version également, Rava a ensuite soulevé une objection à partir des trois coupes mentionnées par le maître échanson de Pharaon pour prouver qu'apparemment, l'Égypte a survécu à sa première punition majeure (voir Tosseftot ; cf. Maharcha).

27. Deutéronome 32:23.

28. Le châtement que Dieu infligera au peuple d'Israël s'achèvera sans qu'il ne soit détruit (Rachi).

[Dans sa traduction littérale, ce verset peut aussi être compris ainsi : tout comme Dieu ne change pas, l'existence des Juifs non plus ne changera pas (Méiri).]

29. Dieu permet à une mauvaise personne de réaliser tous ses désirs dans ce monde, avant de le punir dans le Monde à Venir (Rachi, tel que compris par le Maharcha ; voir note suivante).

30. Job 20:22. Cela s'applique uniquement aux personnes mauvaises [comme en témoigne le contexte du verset] ; Dieu ne prend pas la peine de les punir jusqu'à ce qu'ils méritent un châtement éternel. Mais pour les justes, c'est le contraire qui est vrai : Dieu les punit immédiatement

La Guemara cite une autre interprétation faite par Rav 'Hinana bar Pappa :

דָּרַשׁ רַב חִינָנָא בַּר פַּפְּא – Rav 'Hinana bar Pappa a interprété : רַבְּנֵי צְדִיקִים – quel est le sens de ce qui est écrit^[31] : „רַבְּנֵי צְדִיקִים – „Entonnez, ô Justes, des chants pour Hachem ; aux hommes droits, il sied de louer”. אֵל תִּקְרִי – Ne lis pas la louange “sied” [“nava’], אֵלָּא נֹהַ – „נֹהַ תְּהִלָּה – lis plutôt, “un palais de” [“nevei”] louange.^[32] זֶה מֹשֶׁה – Cela fait allusion à Moïse et David, שְׁלֹא שָׁלְטוּ שׁוֹנְאֵיהֶם – car leurs ennemis n’ont jamais dominé leurs œuvres.^[33] דָּוִד דְּבָתִּיב, טַבְּעוּ בְּאֶרְץ שְׁעָרֶיהָ – Nous savons cela au sujet de David, car il est écrit : “*Ses portes se sont enfoncées dans le sol*”.^[34] מֹשֶׁה – La même chose est vraie pour Moïse, דָּאֵמַר מַר – car le maître a dit : מִשְׁנֵבְנָה מְקֻדָּשׁ רֵאשׁוֹן – lorsque le Premier Temple a été construit, נִגְנָו אֶהֱל מוֹעֵד – la Tente d’Assignation a été cachée ; קָרְשׁוֹ קָרְסוֹ – ses planches, ses agrafes וּבְרִיחָיו וְעַמּוּדָיו – ses traverses, ses piliers – et ses socles.^[35]

La Guemara demande :

וְהֵיכָא – Où le Tabernacle est-il caché ?

La Guemara répond :

אָמַר רַב חֲסִדָּא אָמַר אַבְימי – Rav 'Hisda a dit au nom de Avimi : תַּחַת מְחִילוֹת שֶׁל הֵיכָל – sous les tunnels du Sanctuaire du Temple.^[36]

La Guemara retourne au châtement de la sota :

וְהוּא רַבְּנֵי – Les Sages ont enseigné dans une Beraïta : טוֹטָה – LA SOTA A POSÉ SES YEUX SUR CELUI QUI NE LUI CONVIENT PAS. נִתְּנָה עֵינֶיהָ כְּמִי שְׂאִינוּ רְאוּי לָהּ – CE QU’ELLE RECHERCHAIT NE LUI A PAS ÉTÉ DONNÉ,^[37] וְיָמָה שְׁבִידָה נִטְלוּהוּ מִמֶּנָּה – ET CE QUI ÉTAIT DANS SA MAIN, ON LUI A PRIS.^[38] עֵינָיו כְּמָה שְׂאִינוּ שָׁלוּ – CAR QUICONQUE POSE SES YEUX SUR CE QUI N’EST PAS À LUI, מָה שְׂמַבְקֵשׁ אֵין נוֹתֵינֵן לוֹ – CE QU’IL CHERCHE, ON NE LUI DONNE PAS, וְיָמָה שְׁבִידוֹ נוֹטְלִין הֵימָנוּ – ET CE QU’IL A DANS SA MAIN, ON LUI PREND.^[39]

NOTES

dans ce monde pour leur permettre de recevoir leur pleine récompense dans le Monde à Venir (*Méiri* ; voir aussi *Maharcha*).

Le *Méiri* ajoute que c’est ce raisonnement qui sous-tend la Guemara précédente, qui a fait la distinction entre Israël et les autres peuples : Dieu ne punit pas les nations mauvaises immédiatement, mais attend le moment où elles méritent une destruction totale. En revanche, Il punit Israël peu à peu afin qu’il n’en vienne jamais à mériter une destruction totale.

31. *Psaumes* 33:1.

32. Les Justes loueront Dieu pour les édifices qu’ils construisent (*Rachi*).

33. Les ennemis d’Israël n’ont jamais retiré aucun profit des œuvres de Moïse ou de David (*Rachi*).

34. *Lamentations* 2:9. Ce verset fait allusion à la ville que David a construite pour lui-même. Ses portes, faites de métaux précieux, se sont enfoncées dans le sol de sorte que les ennemis ne puissent pas les emporter et les utiliser. Et les ennemis n’étaient pas intéressés par les objets en bois (*Rachi* ; cf. *Rachi* sur le verset).

Autre interprétation : le verset parle des portes du Temple. Bien

que David n’ait pas construit le Temple (c’est son fils Salomon qui l’a fait), il a préparé l’or et l’argent en vue de sa construction et a acheté la ville. Ses portes en particulier sont associées à David (voir *Chabbat* 31a). Notre Guemara est donc justifiée quand elle affirme que les portes du Temple ont été sauvées en hommage à David (*Maharcha* ; cf. *Iyoun Yaakov*, *Ben Yehoyada*, et *Torat HaKenaot*).

35. [Le chapitre 26 de l’*Exode* décrit comment ces éléments furent utilisés dans la construction du Tabernacle dans le désert.] Voir *Ben Yehoyada* pour comprendre pourquoi ces éléments du *Michkan* sont distingués ici ; voir aussi *Min’ha’Hareiva*.

36. Lorsque le Temple a été construit à Jérusalem, le Tabernacle a été caché dans des tunnels souterrains. [Voir *Min’ha’Hareiva*.]

37. Elle devient interdite à l’adultère [même si elle finit par divorcer ou si elle devient veuve] (*Rachi*).

38. Si elle boit les eaux amères, elle mourra ; et si elle avoue, elle devient interdite à son mari et perd sa *ketouba* (*Rachi*).

39. [Voir *Iyoun Yaacov* qui cherche à savoir si cela s’applique également à l’adultère.]

ET AINSI TROUVE-T-ON À PROPOS DU SERPENT ORIGINEL, — **וְכֵן מִצִּינוּ בְּחֹשׁ הַקְּדֻמוֹנִי שֶׁנֶּתַן עֵינָיו בְּמַה שְּׂאִינוּ רְאוּ לוֹ — QUI A POSÉ SES YEUX SUR CE QUI NE LUI ÉTAIT PAS APPROPRIÉ.**^[1] **מִה שְּׂבִיקֶשׁ — CE QU'IL A RECHERCHÉ, ON NE LUI A PAS DONNÉ, — וְכֵן מִצִּינוּ בְּחֹשׁ הַקְּדֻמוֹנִי שֶׁנֶּתַן עֵינָיו בְּמַה שְּׂאִינוּ רְאוּ לוֹ — ET CE QUI ÉTAIT DANS SA MAIN, ON LE LUI A PRIS.**^[2] **אֲמַר הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא — LE SAINT, BÉNI SOIT-IL, A DIT : J'AVAIS DIT QUE [LE SERPENT] SOIT LE ROI SUR TOUS LES ANIMAUX ET LES BÊTES SAUVAGES,**^[3] **— מַאֲכָלוֹ מִמֶּנּוּ וְעַכְשָׁיו אֲרֻרוֹ הוּא מִכָּל הַבְּהֵמָה וּמִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה — MAIS À PRÉSENT, IL EST LE PLUS MAUDIT DE TOUS LES ANIMAUX ET DE TOUTES LES BÊTES DES CHAMPS.**^[4] **אֲנִי אֲמַרְתִּי יְהִלֶּךְ בְּקוֹמָה וְקוֹפֵה — J'AVAIS DIT QUE [LE SERPENT] MARCHE EN SE TENANT DRESSÉ.**^[5] **אֲנִי עֹבֵר עָלָיו — À PRÉSENT, QU'IL MARCHE SUR SON VENTRE.**^[4] **אֲנִי אֲמַרְתִּי יְהִי מִמֶּנּוּ מִמֶּנּוּ מִמֶּנּוּ — J'AVAIS DIT QUE LA NOURRITURE [DU SERPENT] SOIT la même que la NOURRITURE DE L'HOMME ; — עֹבֵר עָלָיו הוּא — À PRÉSENT, QU'IL MANGE DE LA POUSSIÈRE.**^[4] **אֲמַרְתִּי אֲמַרְתִּי אֲמַרְתִּי אֲמַרְתִּי אֲמַרְתִּי אֲמַרְתִּי — [LE SERPENT] A DIT : "JE VAIS TUER ADAM ET ÉPOUSER ÈVE".**^[6] **אֲנִי עֹבֵר עָלָיו — À PRÉSENT, "JE FERAI RÉGNER LA HAINE ENTRE TOI ET LA FEMME, ET ENTRE TA POSTÉRITÉ ET SA POSTÉRITÉ."**^[7]

La Beraïta cite dix autres exemples illustrant ce principe : **בְּקִינָה וְכִרְחָ וּבְלֵעָם וְדוֹאֵג וְאֶחֱיוֹתָפֵל — ET AINSI TROUVE-T-ON KORA'H, BILAM, DOËG, A'HITOPHEL, GUÉ'HAZI, ABSALON, ADONIAS, OUZZIA ET HAMAN, — שְׁנֵתָנוּ עֵינֵיהֶם בְּמַה שְּׂאִינוּ רְאוּ לָהֶם — QU'ILS ONT POSÉ LEURS YEUX SUR CE QUI N'ÉTAIT PAS APTE POUR EUX. — מִה שְּׂבִיקֶשׁ — CE QU'ILS CHERCHAIENT NE LEUR A PAS ÉTÉ DONNÉ,**

ET CE QUI ÉTAIT DANS LEURS MAINS LEUR A ÉTÉ ENLEVÉ.^[8]

La Michna disait : **בְּיָרֵךְ הַתְּחִילָה בְּעִבְרָה וְכֵן — ELLE A FAUTÉ D'ABORD AVEC SA CUISSE, etc. et ensuite avec son ventre ; c'est pourquoi la cuisse doit être frappée d'abord et le ventre ensuite.**

La Guemara cherche une source à cela : **אֵילִימָא מִשּׁוּם — D'où apprend-on ces paroles ? — בְּתַתּוּ הַתְּחִילָה בְּעִבְרָה וְכֵן — Si tu dis, parce qu'il est écrit au sujet du serment que le Cohen imposait à la sota^[9] : "Lorsque Hachem fera effondrer ta cuisse et gonfler ton ventre", — וְכֵן תְּחִילָה בְּעִבְרָה — et pourtant, il est aussi écrit, à propos du châtement proprement dit^[10] : "Son ventre gonflera et sa cuisse s'effondrera". Ce verset mentionne la punition du ventre avant celle de la cuisse. — ? —**

La Guemara répond : **אֲבָיָה אָמַר — Abayé a dit : — בִּי לֵיִט — quand [le Cohen] dit la malédiction, — לֵיִט תְּחִילָה יָרֵךְ — il maudit d'abord la cuisse, — וְהָרַר בְּטֶן לֵיִט — et maudit ensuite le ventre.**^[11] **וְיִמָּא בִּי בְּרָקִי — Mais quand les eaux testent, — בִּי אֲוֶרְחִיָּהוּ בְּרָקִי — elles testent normalement : — בְּטֶן בְּרִישָׁא וְהָרַר יָרֵךְ — le ventre d'abord, puis la cuisse.**^[12]

La Guemara demande : **בְּקִלְלָה נִמְי בְּתִיב, לְצִבּוֹת בְּטֶן וְלִנְפֵל יָרֵךְ — Mais dans la malédiction que le Cohen récite, il est aussi écrit^[13] : "Que ces eaux de malédiction pénètrent dans tes entrailles pour faire gonfler le ventre**

NOTES

1. [Avant que le serpent ne soit puni pour avoir encouragé Ève à manger de l'Arbre de la Connaissance, il était doté d'un certain niveau d'intelligence et disposait du pouvoir de la parole. Dans le traité *Sanhédrin* (59b), la Guemara rapporte que s'ils n'avaient pas été maudits, les serpents auraient été les serviteurs de l'homme (voir *Maharal* et *Maharcha* là-bas). C'est après avoir convaincu Ève d'enfreindre le commandement Divin, que le serpent a définitivement perdu sa stature originelle et a été contraint de ramper sur le ventre.]

Lorsque la Torah rapporte les paroles d'Ève sur la façon dont elle a été séduite pour manger de l'Arbre de la Connaissance, elle emploie un terme qui évoque les relations conjugales. Car le mot **הַשֵּׂאִינִי** — du verset **הַקְּדוֹשׁ הַשֵּׂאִינִי, le serpent m'a égarée (Genèse 3:13)** — a la même racine que le mot **נִשְׂאִין, mariage**. La Torah nous enseigne donc que lorsque le serpent a entraîné Ève à manger, il s'est "accouplé" avec elle (*Rachi* ici et sur *Chabbat* 146a ; voir aussi *Rachi* sur *Genèse* 3:1 ; voir *Maharats 'Hayot*). [Le *Pardès Rimonim* (cité par *Chaaarei Zohar* sur *Chabbat* là-bas) affirme de façon catégorique que cela ne doit pas être pris dans son sens simple, à savoir que le serpent aurait effectivement cohabité avec Ève.]

2. Le serpent a perdu sa station debout (*Rachi*).

[Bien que le serpent ait aussi perdu d'autres qualités dont il avait été pourvu lors de sa création, comme la Guemara va l'expliquer, le changement d'une créature pouvant se tenir debout et dotée de mains et de pieds en une créature forcée de ramper sur le sol, est celui qui est le plus frappant (*Torat HaKenaot*).]

3. C'est pourquoi le serpent a été créé le plus rusé de tous les animaux (*Rachi*, d'après *Genèse* 3:1).

4. D'après *Genèse* 3:14.

5. Cela est fondé sur la formulation de la malédiction qui suit. De chaque détail de la malédiction, on peut déduire à quoi le serpent ressemblait auparavant (*Rachi*).

6. Le serpent espérait qu'Ève commencerait par donner à manger à Adam le fruit de l'Arbre de la Connaissance, entraînant ainsi sa mort. Il aurait été alors libre de se marier avec elle (*Rachi* sur *Genèse* 3:15 ; cf. *Maharcha* et *Iyoun Yaakov*).

7. *Genèse* 3:15.

8. Les dix incidents sont les suivants :

(1) Abel, le frère de Caïn, est né avec deux sœurs jumelles [tandis que Caïn lui-même est né avec une seule sœur jumelle] (comme on le déduit de la *Genèse* 4:2). Caïn voulut épouser la sœur jumelle supplémentaire

qui était née avec Abel (*Rachi* ; cf. *Maharacha*, *Maharats 'Hayot*, et *Iyoun Yaakov*). Quand Caïn tua Abel pour atteindre cet objectif, il fut lui-même maudit.

(2) Kora'h voulait servir comme Cohen, et en conséquence, il fut englouti par la terre (*Rachi* ; cf. *Méiri* ; voir *Nombres* Ch. 16).

(3) Bilam voulait gagner l'argent de Balak en maudissant Israël, mais il a été tué quand il est allé chercher son salaire pour le conseil qu'il avait donné et qui entraîna la mort de 24.000 hommes parmi les enfants d'Israël (*Rachi* ; voir *Nombres* Ch. 22, avec *Sanhédrin* 106a).

(4) Doëg était l'un des plus grands érudits en Torah, et lorsqu'il est devenu jaloux de David à cause de ses connaissances en Torah, il a tenté de le dénigrer aux yeux du roi Saül. Il a été puni par une mort précoce (*Rachi* ; voir *Samuel I* 21:8 avec *Sanhédrin* 93b et 101b).

(5) A'hitophel a cherché à devenir roi à l'époque de David, mais lui aussi, a connu une mort précoce (*Rachi*, voir *Sanhédrin* 101b).

(6) Gué'hazi a posé les yeux sur les biens de Naaman, le général d'Aram [contre la volonté d'Élitcha], et il a été puni de la *tsaraat* pour les avoir pris (*Rachi*, voir *Rois II* Ch. 5).

(7) Absalon a voulu usurper le royaume de David, son père, mais il a perdu la vie pendant la rébellion. [Cette histoire sera développée ci-dessous, 10b-11a.]

(8) Adonias, fils de David, a voulu se marier avec Avichag, la servante de celui-ci, et a tenté de s'emparer du trône ; le roi Salomon l'a fait exécuter (*Rachi* ; voir *Rois I* Ch. 2).

(9) Le roi Ouzzia voulait servir comme Cohen, mais il a été frappé de la *tsaraat* sur le front (*Rachi*, voir *Chroniques II* Ch. 26).

(10) Haman voulait détruire le peuple d'Israël (*Méiri*), mais il a lui-même perdu ses hautes fonctions et a été tué (Voir *Emet LeYaakov* qui note qu'apparemment, la référence à Haman ne figurait pas dans le texte de *Rachi*).

[Voir *Ben Yehoyada* et *Radal* pour les raisons pour lesquelles Gué'hazi, qui a vécu après Absalon et Adonias, est mentionné avant eux.]

9. *Nombres* 5:21.

10. *Ibid.* v. 27.

11. [Comme cela est indiqué dans le verset 21.] Puisque la malédiction fait partie du châtement, il ressort que la *sota* est d'abord punie en entendant que sa cuisse s'effondrera (*Rachi*).

12. Les eaux pénètrent d'abord dans l'estomac, y causent des dommages, puis se répandent dans la cuisse (*Rachi*).

13. Verset 22.

et effronder la cuisse”. Pourquoi le ventre est-il mentionné en premier dans cette partie de la malédiction ?

La Guemara répond :

הוא דמונע לה בהן דבטן ברישא והדר ירה – C'est afin que le Cohen

lui fasse savoir que le ventre sera effectivement frappé en premier et la cuisse ensuite, שלא להוציא לעז על מים המרים – pour ne pas faire sortir de mauvais renom sur les eaux amères, quand la punition se produira d'abord sur le ventre.^[14]

Michna Après avoir analysé le principe de *mesure pour mesure* dans le cas de la *sota*, la Michna donne d'autres exemples :

– **Samson a suivi ses yeux**,^[15] שמשון הלך אחר עיניו – **c'est pourquoi les Philistins lui ont crevé les yeux**, ויאחזוהו פלשתים וינקרו את עיניו, – **comme il est dit : “Les Philistins se saisirent de lui et lui crevèrent les yeux”**.^[16] – **Absalon s'est enorgueilli de sa chevelure**,^[17] ויגדל שערו – **c'est pourquoi il a été pendu par sa chevelure**.^[18] – **Et parce qu'il a cohabité avec dix concubines de son père**,^[19] – **c'est pourquoi dix lances lui furent enfoncées**, ויטבו עשרה (אנשים) [נערים] נשאי כלי יואב, – **comme il est dit : “Dix jeunes gens, les armuriers de Joab, l'encerclèrent, et ils frappèrent Absalon et le tuèrent”**.^[20] – **Et parce qu'il a volé trois vols**,^[21] – **le cœur de son père, le cœur du tribunal et le cœur d'Israël**,^[22] ויגנב את לב ישראל – **comme il est dit**^[23] : **“Absalon vola le cœur des hommes d'Israël”**, לפיכך – **et parce qu'il a volé trois vols**, ויטבו עשרה שבתים בכפו ויתקעם – **c'est pourquoi trois javelots lui furent enfoncés**, – **comme il est dit : “Il prit en main trois javelots et les enfonça dans le cœur de Absalon”**.^[24]

La Michna explique à présent que de même que le principe de *mesure pour mesure* s'applique au châtement, il s'applique aussi à la récompense : une personne est récompensée pour une bonne action de la façon dont cette bonne action a été accomplie^[25] :

– **Myriam a attendu une heure son frère Moïse**,^[26] – **comme il est dit**^[27] : **“Et sa sœur se tint à distance”**, לפיכך – **Et de même, au sujet du bien** : מרים המתונה למשה שעה אחת – **c'est pourquoi tout le peuple d'Israël l'attendit pendant sept jours dans le désert**, ויהם לא נסע עד האספ מרים, – **comme il est dit : “Et le peuple ne se mit pas en route jusqu'à ce que Myriam soit réintégrée”**.^[28]

NOTES

14. Si le Cohen ne répétait pas la malédiction dans l'ordre dans lequel elle allait effectivement se produire, ceux qui souhaitent nier le caractère divin des eaux amères pourraient dire que la femme n'a pas été punie en les buvant (*Rachi*).

15. [L'étude de cette Michna et de la Guemara qui suit va véritablement permettre de comprendre que Samson fut un grand tsaddik dont les actions étaient motivées par l'amour du Ciel. Ses erreurs racontées dans la Bible n'étaient pas celles d'une personne ordinaire, et doivent être comprises dans le contexte de la haute stature de ce dirigeant du peuple juif.] On apprendra plus loin quelles étaient les vraies raisons qui ont conduit Samson à épouser des femmes philistines. Notre Michna affirme toutefois que Samson a été puni parce que ses décisions ont été influencées dans une faible mesure par le désir physique (voir *Radak* sur *Juges* 13:4). La Guemara va déduire cela ci-dessous (*Rachi*).

16. *Juges* 16:21. Sa faute ayant été causée par les yeux, il a été puni mesure pour mesure en perdant les yeux. [Voir cependant ci-dessous, 10a note 9.]

17. Absalon, le fils du roi David, était d'une beauté tout à fait exceptionnelle, et il en tirait beaucoup de fierté, surtout de sa longue et belle chevelure. Cette vanité l'a finalement conduit à vouloir s'emparer du trône de son père (voir Guemara ci-dessous, 10b, et note 45 là-bas).

[La chevelure d'Absalon était longue parce qu'il était *nazir*, comme Samson. Voir la *Maharal* qui analyse le fait que la Michna a utilisé les exemples de Samson et d'Absalon pour illustrer le principe de *mesure pour mesure*.]

18. Voir *Samuel II* 18:9 et la Guemara ci-dessous.

19. Lorsque le roi David fut chassé de Jérusalem au début de l'insurrection d'Absalon, il laissa sa maison entre les mains de ses dix concubines. Absalon vint alors et cohabita avec les concubines de son père (ibid. 16:22), pour montrer au peuple qu'il n'y avait aucune chance de compromis et de réconciliation avec son père, dans l'espoir que cela convaincrait ceux qui hésitaient encore à le soutenir dans son ascension vers la monarchie (voir *Rachi* là-bas).

20. Ibid. 18:15. Quand Joab, général de David, trouva Absalon suspendu à l'arbre, il lui enfonça trois javelots dans le corps, puis dix jeunes hommes, qui portaient les armes de Joab, encerclèrent Absalon et le tuèrent. Ainsi, pour avoir souillé les dix concubines de son père, le corps d'Absalon fut frappé par dix porteurs d'armes, mesure pour mesure.

21. [Selon d'autres versions : לבבות, cœurs (voir *Messorat HaChass*) ; les deux versions sont porteuses du même sens.]

22. Absalon a demandé à son père, le roi David, une lettre indiquant que, par ordre du roi, Absalon avait le droit de choisir deux hommes pour être à son service. Grâce à cette lettre, Absalon a enrôlé deux à deux des hommes parmi les plus méritants d'Israël – des hommes qui étaient chefs des tribunaux – en disant à chaque paire que c'était eux qu'il avait choisis. Il a continué à employer ce subterfuge, jusqu'à avoir sous son commandement deux cents de ces personnes. En rendant publique son association avec ces éminents personnages, il impressionna tout le pays. Il avait ainsi trompé son père, le pouvoir judiciaire, et le peuple dans son ensemble (*Rachi* d'après le *Yerouchalmi*). [Il a volé le cœur d'Israël en les convainquant qu'il était le seul à se préoccuper véritablement de leur bien-être, et qu'ils devaient par conséquent le couronner comme roi.]

23. Ibid. 15:6. Ce verset démontre qu'il a trompé le peuple (voir aussi les versets 4 et 5). Les versets 7 à 10 décrivent comment il a trompé son père, et le verset 11 fait allusion aux deux cents sages du Sanhédrin (voir *Rachi*). [Ce passage est omis dans certains textes (voir *Messorat HaChass*), apparemment parce que cela prouve seulement qu'Absalon a volé le cœur d'Israël.]

24. Ibid. 18:14. Puisque Absalon a volé trois cœurs, le sien a été transpercé à trois reprises, mesure pour mesure.

[Le *Anaf Yossef* demande pourquoi la Michna inverse la séquence des événements, et parle des trois javelots qui ont transpercé le cœur d'Absalon après les dix coups qui lui ont été portés par les écuyers, alors qu'en fait, Joab a attaqué Absalon en premier. Voir là-bas pour une réponse à cette question.]

25. Bien que la Michna précise que le principe de *mesure pour mesure* s'applique à la fois à la récompense et à la punition, la Guemara ci-dessous (11a) fera remarquer qu'il existe une différence entre la façon dont ce principe est appliqué à une récompense et celle dont il est appliqué à une punition.

26. Au moment de la naissance de Moïse en Égypte, il y avait un décret selon lequel tous les nourrissons hébreux mâles devaient être jetés dans le Nil (*Exode* 1:22). Peu de temps après la naissance de Moïse, sa mère, Yohkéved, plaça ce dernier dans un panier en osier, qu'elle déposa parmi les roseaux au bord de la rivière. Le verset (*Exode* 2:4) rapporte que Myriam se tint à distance pour voir ce qui allait se produire.

27. *Exode* 2:4.

28. *Nombres* 12:15. Bien des années plus tard, Myriam fut récompensée pour sa bonne action, mesure pour mesure. Pendant le séjour des enfants d'Israël dans le désert après l'Exode, Myriam fut frappée de

Un autre exemple :

Joseph a eu le mérite d'enterrer son père – et aucun de ses frères n'était plus grand que lui,^[29] – comme il est dit^[30] : “Joseph monta pour enterrer son père. . . et montèrent avec lui, des chars et des cavaliers”. Joseph a été récompensé mesure pour mesure pour cette bonne action, car qui a été traité avec un plus grand honneur que Joseph, – car c'est nul autre que Moïse qui s'est occupé de lui^[31] ? Moïse a mérité de s'occuper des ossements de Joseph, – et il n'y avait personne en Israël qui fût plus grand que lui, – comme il est dit^[32] : “Moïse prit les ossements de Joseph avec lui”. Moïse aussi a été récompensé mesure pour mesure, car qui a été traité avec un plus grand honneur que Moïse, – car c'est nul autre que l'Omniprésent Qui S'est occupé de lui, – comme il est dit^[33] : “Il l'a enterré dans la vallée”. Et ce n'est pas à propos de Moïse seulement qu'ils ont dit cela, – mais au sujet de tous les justes également – c'est-à-dire, que Dieu Lui-même S'occupe des Justes après leur mort, – comme il est dit : “Ta vertu marchera devant toi, et la gloire de Hachem te recueillera”.^[34]

Guemara La Guemara cite une Beraïta qui développe ce que la Michna a enseigné au sujet de Samson : Les Sages ont enseigné dans une Beraïta : SAMSON S'EST REBELLÉ contre Dieu AVEC SES YEUX, – et pourtant, il est écrit : “Son père et sa mère ne savaient pas que cela venait de Hachem”. – ? – La Guemara répond : Quand il est allé la choisir, néanmoins, ses motivations n'étaient pas complètement pures, car – il a suivi ce qui était convenable à ses yeux.^[37]

La Guemara demande : Mais en est-il vraiment ainsi que Samson s'est égaré en épousant une femme de Timnat ? – Et pourtant, il est écrit : “Son père et sa mère ne savaient pas que cela venait de Hachem”. – ? – La Guemara répond : Quand il est allé la choisir, néanmoins, ses motivations n'étaient pas complètement pures, car – il a suivi ce qui était convenable à ses yeux.^[37]

NOTES

tsaraat pour avoir parlé de façon désobligeante de Moïse. La loi exige que la personne atteinte de *tsaraat* reste isolée en dehors du camp jusqu'à ce qu'elle soit guérie. Myriam resta dans cet état pendant sept jours. Durant cette période, les enfants d'Israël ne poursuivirent pas leur chemin ; ils attendirent, par respect pour Myriam, qu'elle soit guérie et qu'elle puisse réintégrer le camp. Ce respect accordé à Myriam était la récompense qu'elle méritait pour avoir attendu et observé ce qui allait arriver à son frère Moïse lorsqu'il fut placé parmi les roseaux. Cet incident démontre clairement que le principe de mesure pour mesure s'applique également à la récompense Divine.

29. Avant de mourir, Jacob a demandé à son fils Joseph de l'enterrer en Erets Israel, dans la grotte des Patriarches où Abraham et Isaac avaient été enterrés. Lorsque Jacob est mort, Joseph a accompli cette dernière requête et s'est occupé de l'enterrement de son père en Erets Israel. Il a lui-même pris la tête du convoi funèbre, comme il est dit dans le verset cité ci-dessous.

À cette époque, la stature de Joseph était supérieure à celle de tous ses frères, car il était vice-roi d'Égypte (*Rachi*).

30. *Genèse* 50:7,9.

31. Puisque Joseph a accordé à son père le grand honneur de s'occuper personnellement de son enterrement, il a mérité que Moïse, le plus grand de tous les enfants d'Israël s'occupe de ses restes – mesure pour mesure (*Rachi*).

32. *Exode* 13:19.

33. *Deutéronome* 34:6. Moïse, le plus grand de tous les hommes, a eu le privilège que se soit le Tout-Puissant Lui-même Qui S'occupe de son enterrement. Moïse a mérité ce grand honneur et privilège parce qu'il s'est occupé lui-même de sortir les restes de Joseph d'Égypte. Moïse ayant accordé un grand honneur à Joseph en s'occupant personnellement de lui, a mérité que ce soit Dieu Lui-même Qui l'enterre (*Rachi*).

34. *Isaïe* 58:8. Non seulement Dieu Lui-même S'est occupé de l'enterrement de Moïse, mais Il S'occupe aussi de tous les Justes qui meurent – en amenant leur âme à leur place éternelle et en les récompensant. [En revanche, Il ne s'occupe pas Lui-même de leur corps. C'est seulement pour Moïse, que Dieu S'est occupé Lui-même de l'enterrement proprement dit (*Maharsha* ; voir aussi *Tossefot Yom Tov*).]

35. *Juges* 14:3. Quand Samson se rendit à la ville de Timnat, il remarqua une femme philistine avec laquelle il désira se marier (voir ci-dessous,

note 37). En rentrant chez lui, il demanda à ses parents d'organiser le mariage.

[Il s'agit de la première des trois femmes philistines avec lesquelles Samson s'est lié. Plus tard, il rencontra une femme de Gaza, et enfin, Delila de Na'hal Sorek, qui provoqua sa chute.]

36. *Ibid.* v. 4. Cela signifie que Dieu voulait que Samson désire la femme de Timnat, pour l'aider dans son combat contre les Philistins (*Rachi* ; voir note suivante).

37. La motivation principale de Samson, quand il a épousé une Philistine, était de trouver un prétexte pour lutter contre les Philistins. À cette époque, ceux-ci dominaient les Juifs, et ces derniers n'avaient pas suffisamment de mérite pour les combattre. C'est donc à Samson qu'a échu le mérite de combattre seul contre les Philistins. Son plan était de vivre parmi eux et de trouver des raisons personnelles de les attaquer. [Cela ne risquait pas de provoquer des représailles contre les Juifs, car les Philistins verraient ses actes comme ceux d'un illuminé, agissant de toute évidence en solitaire.] Par exemple, lorsque la femme de Timnat a été, plus tard, donnée en mariage par son père à un autre homme, Samson a saisi ce prétexte pour incendier les récoltes des Philistins en utilisant des renards. Quand ils ont riposté en brûlant vifs la femme et son père, il a répondu par une deuxième attaque. Ainsi, ses motivations qui l'ont conduit à épouser cette Philistine étaient bonnes. Toutefois, lorsque Samson a déclaré que la femme de Timnat convenait “à ses yeux”, il a démontré qu'un certain désir physique faisait partie de ses considérations. À cause de cette imperfection, il a été ensuite puni (*Radak* sur *Juges* 13:4).

Le *Radak* souligne également que, puisque Samson a été blâmé seulement pour avoir suivi ses yeux, il est évident que le fait-même d'épouser une Philistine n'était pas en soi interdit. Or, il est interdit d'épouser une non-Juive ; il faut donc en conclure que la femme de Timnat s'est convertie au judaïsme avant que Samson ne l'épouse. [Seules les femmes des sept nations de Canaan sont interdites, même si elles se convertissent – voir *Maharsha*.] Tel est également le point de vue du *Rambam* (*Hilkhot Issourei Bia* 13:14-16) et du *Séfer 'Hassidim* §167, (cf. *Tossefot Chantz*).

[Des commentateurs plus tardifs attribuent des motifs encore plus sublimes aux actions de Samson. Voir par exemple, *Ben Yehoyada*, *R' Tsadok HaCohen* dans *Israel Kedochim* p. 10a et suivantes, et *Mikhtav MeEliyahu* vol. II pp. 266 et suivantes]

בְּעֵזָה — RABBI DIT : LE DÉBUT DE SA DÉCADENCE EUT LIEU À GAZA ; לְפִיכֵךְ לָקָה בְּעֵזָה — C'EST POURQUOI IL A ÉTÉ FRAPPÉ À GAZA. תְּחִילַת קַלְקוּלוֹ בְּעֵזָה — On sait que LE DÉBUT DE SA DÉCADENCE EUT LIEU À GAZA, וְנִלְכָּךְ שִׁמְשׁוֹן עֲזָתָהּ וַיֵּרָא שָׁם — CAR IL EST ÉCRIT^[38] : “SAMSON ALLA À GAZA ET IL VIT LÀ-BAS UNE PROSTITUÉE ETC”. לְפִיכֵךְ לָקָה בְּעֵזָה — C'EST POURQUOI IL A ÉTÉ FRAPPÉ À GAZA. וַיִּוְרִיּוּ אוֹתוֹ עֲזָתָהּ — COMME IL EST ÉCRIT^[39] : “ILS LE FIRENT DESCENDRE À GAZA et ils l'entravèrent avec des chaînes de cuivre”.

La Guemara demande :

וַיִּוְרִיּוּ שִׁמְשׁוֹן תְּמַנְתָּהּ — Et pourtant, il est écrit avant cela : “Samson descendit à Timnat”.^[40] Pourquoi ne fut-il pas puni à Timnat, mesure pour mesure ?

La Guemara répond :

תְּחִילַת קַלְקוּלוֹ מִיְהוּא בְּעֵזָה הָיָה — Le début de sa décadence, néanmoins, était à Gaza.^[41]

La Guemara discute à présent de la troisième et dernière femme philistine avec laquelle Samson s'est lié :

וַיְהִי אַחֲרֵיכֵן וַיֵּאָהֵב אִשָּׁה בְּנַחַל שׁוֹרֵק וּשְׁמָהּ דְּלִילָה — Le verset dit^[42] : “Il advint après cela, qu'il s'éprit d'une femme à Na'hal Sorek ; son nom était Delila”.

Une Beraïta discute de la pertinence du nom Delila :

רַבִּי אֹמֵר — RABBI DIT : Il a été enseigné dans une Beraïta : אֵילִמְלֵא לֹא נִקְרָא שְׁמָהּ דְּלִילָה — même SI SON NOM N'AVAIT PAS ÉTÉ DELILA, רְאוּיָהּ הָיְתָה שֶׁתִּקְרָא דְּלִילָה — IL AURAIT ÉTÉ APPROPRIÉ QU'ELLE S'APPELLE DELILA,^[43] car le mot hébreu *delila* suggère un déracinement. וַיִּדְלָקָה אֶת לְבוֹ — ELLE [DELILA] A DÉRACINÉ SA FORCE, וַיִּדְלָקָה אֶת לְבוֹ — ELLE A DÉRACINÉ SON

CŒUR, וַיִּדְלָקָה אֶת מַעֲשָׂיו — et ELLE A DÉRACINÉ SES ACTIONS.^[44] וַיִּדְלָקָה אֶת כּוֹחַ דְּכַתִּיב, וַיִּסְרַח כּוֹחַ — ELLE A DÉRACINÉ SA FORCE, וַיִּסְרַח כּוֹחַ — COMME IL EST ÉCRIT : “SA FORCE L'A QUITTÉ”.^[45] וַיִּדְלָקָה אֶת לְבוֹ דְּכַתִּיב, וַתֵּרָא דְּלִילָה בֵּי — ELLE A DÉRACINÉ SON CŒUR, וַתֵּרָא דְּלִילָה בֵּי — COMME IL EST ÉCRIT^[46] : “DELILA VIT QU'IL LUI AVAIT RACONTÉ TOUT [CE QU'IL Y AVAIT DANS] SON CŒUR”. וַיִּדְלָקָה אֶת מַעֲשָׂיו — ELLE A DÉRACINÉ SES ACTIONS, דְּאִיסְתַּלַּק שְׂכִינָהּ מִיְמִינָה — CAR LA PRÉSENCE DIVINE L'A QUITTÉ, וַיִּדְעַ בֵּי — COMME IL EST ÉCRIT : “MAIS IL NE SAVAIT PAS QUE HACHEM L'AVAIT QUITTÉ”.^[47]

La Guemara analyse un verset cité par la Beraïta :

וַתֵּרָא דְּלִילָה בִּיהִגִּיד לָהּ אֶת־כָּל־לְבוֹ — Le verset dit : “Delila vit qu'il lui avait raconté tout [ce qui était dans] son cœur”.

La Guemara demande :

מָנָא יָדְעָה — Comment le savait-elle^[48] ?

La Guemara propose deux explications possibles :

רַבִּי חַנִּינְיָא אָמַר — Rav Hanin a dit au nom de Rav : אֲבִי אָמַר — des paroles vraies sont reconnaissables.^[49] אָמַר — Abayé a dit : בְּאוֹתוֹ צְדִיק דְּלֹא מִפִּיק שָׁם שְׁמִים לְבִטְלָה — elle savait à propos de ce Juste (Samson) qu'il ne prononcerait pas le Nom du Ciel en vain.^[50] וַיִּוְרִי אֵלֵיהֶם — Par conséquent, dès qu'il a dit : “Je suis un nazir de Dieu”,^[51] אָמְרָהּ הִשְׁתָּא וַיֵּאָדָּא קוּשְׁטָא קְאָמַר — elle s'est dit : “Maintenant, il dit certainement la vérité”.

La Guemara analyse un autre verset cité dans ce passage, qui décrit les initiatives prises par Delila pour persuader Samson de lui révéler la source de sa force :

NOTES

38. Ibid. 16:1. Le verset conclut : וַיִּבָּא אֵלֶיהָ, ce qui signifie apparemment, *il a cohabité avec elle*. Pour cette faute, il a ensuite été puni à Gaza.

39. Ibid. v. 21. Cela se produisit suite à la trahison de Delila qui le livra aux mains des Philistins.

40. Ibid. 14:1. L'incident avec la femme de Timnat précéda l'épisode avec la femme de Gaza (*Rachi*). Or, la Guemara vient juste de dire que c'est parce qu'il a suivi ses yeux à Gaza, qu'il y a ensuite été puni.

41. Bien que l'incident à Timnat ait eu lieu plus tôt, il n'était pas considéré comme une faute grave, parce que Samson a épousé cette femme et n'a pas cohabité avec elle hors mariage [ce qu'il a apparemment fait avec la femme de Gaza] (*Rachi*). [L'incident à Gaza est rapporté après un verset où il est dit que Samson fut juge en Israël pendant vingt ans (15:20). Apparemment, après vingt années de calme relatif suite aux attaques de Samson contre les Philistins qui ont résulté de son mariage avec la femme de Timnat, Samson a jugé nécessaire une fois de plus, d'aller vivre parmi les Philistins afin de pouvoir les attaquer de l'intérieur. Toutefois, la Beraïta considère cela comme une grave erreur, qui a rapidement conduit à la chute de Samson dans les mains de Delila. Ainsi, bien que Samson eût déjà commis une erreur plus tôt à Timnat, cette dernière n'a pas conduit à sa chute immédiate comme celle de Gaza.]

[Il convient de noter que le *Targoum Yonathan* sur ce verset s'oppose apparemment au point de vue de Rabbi, car le *Targoum* traduit וַיִּזְנֶה par *aubergiste* [de la même racine que וַיִּזְנֶה, *nourriture*], et non par *prostituée*. En conséquence, le verset signifie simplement que Samson s'est rendu à l'auberge de la femme, et non qu'il a cohabité avec elle. Il doit donc y avoir une autre raison pour laquelle il a été puni à Gaza. [Cela est conforme à la façon dont *Rachi* comprend le *Targoum* dans un verset similaire, à propos de Ra'hav (voir *Josué* 2:1). Toutefois, le *Radak* soutient là-bas que le *Targoum* traduit le mot וַיִּזְנֶה par un euphémisme — c'est-à-dire qu'une prostituée peut être appelée une “aubergiste” dans le sens où, tout comme une aubergiste fournit à qui le souhaite une chambre et des repas moyennant paiement, une prostituée fournit ses services à qui le souhaite moyennant paiement. Selon cet avis, il est possible de dire que le *Targoum* ne s'oppose pas à l'opinion de Rabbi.]

La conclusion de l'épisode à Gaza sera citée ci-dessous, 10a (voir note 7 là-bas).

42. *Juges* 16:4.

43. Delila est la seule des trois femmes de Samson dont on connaît le

nom. C'est pourquoi la Guemara l'explique (*Maharcha*).

44. Cela ne signifie pas que Delila ait toujours été mal intentionnée et qu'elle ait piégé Samson en l'épousant afin de pouvoir le trahir. Au contraire, elle a d'abord été juste, attirée par les qualités spirituelles de Samson, et s'est même convertie au judaïsme pour l'épouser. Ce n'est que plus tard, après avoir été soudoyée par les gouverneurs des Philistins, qu'elle a déchu et accepté de trahir Samson (voir *Israel Kedochim*, p. 13a).

45. Ibid. v. 19. Une fois ses cheveux coupés, Samson a perdu sa force. Voir ci-dessous, 10a note 31.

46. Ibid. v. 18.

47. Ibid. v. 20. Jusqu'à la trahison de Delila, Samson avait été béni par l'assistance Divine dans son combat solitaire contre les Philistins.

[R' *Tsadok HaCohen* note que le terme וַיִּדְלָקָה renvoie généralement à quelque chose qui, bien que presque complètement coupé de sa source, y reste rattaché par un lien ténu (voir Michna 'Houllin 127a). Ici aussi, bien que Delila ait réussi à porter atteinte à la force, au cœur et aux actions de Samson, elle ne pouvait pas le détruire complètement, parce qu'il conservait encore une partie de sa sainteté. Ainsi, quand sa chevelure commença à repousser, il retrouva sa force (*Israel Kedochim* 11a).]

48. Samson avait déjà donné plusieurs fausses explications quant à la source de sa force (*Rachi*). Pourquoi était-elle si sûre que cette explication était vraie ?

49. Des paroles vraies sonnent juste parce qu'elles expliquent des observations restées jusqu'ici inexplicables. Quand Delila a entendu que Samson était *nazir*, elle a enfin compris pourquoi ses cheveux étaient si longs et pourquoi il ne buvait jamais de vin. Elle a donc naturellement pensé que sa dernière explication sur l'origine de sa grande force était vraie (*Rachi*).

50. [R' *Tsadok HaCohen* souligne (*Israel Kedochim*, p. 16b) que bien que notre Michna utilise Samson comme exemple de punition mesure pour mesure et que la Guemara décrive à présent son erreur fatale avec Delila, elle parle toujours de lui comme d'un juste. Ce terme ne serait certainement pas utilisé pour désigner une personne ordinaire ayant vécu une vie frivole. Il est donc évident que les légers faux-pas de Samson sont amplifiés eu égard à son niveau élevé de droiture.]

51. Ibid. v. 17.

„וַיְהִי כִּי-הִצִּיקָהּ לוֹ בְּדַבְרֶיהָ כָּל-הַיָּמִים וְתֹאמַרְהוּ” – *“Et ce fut après qu'elle l'eut tourmenté avec ses paroles tous les jours, et qu'elle l'eut harcelé, il en fut exaspéré à mort”*.^[52]

La Guemara demande :

„וְתֹאמַרְהוּ” – מַאי – **Qu'est-ce** que le verset veut dire par *“qu'elle l'eut harcelé”* ? Qu'est-ce que Delila a bien pu faire pour lui causer autant d'anxiété ?

La Guemara répond :

– אָמַר רַבִּי יִצְחָק דְּבִי רַבִּי אַמִּי – **R' Its'hak de la yechiva de R' Ami a dit :** בְּשַׁעַת גְּמֹר בִּיאָה נִשְׁמָטָה מִתַּחְתָּיו – **au moment où le rapport culminait, elle se retirait d'en dessous de lui.**^[53]

La Guemara fait une brève digression pour discuter du verset dans lequel la mère de Samson (Tslalponit) reçut des instructions en vue de la nezirout de Samson^[54] :

– „וַעֲתָה הַשְּׁמָרִי נָא וְאַל-תִּשְׁתֵּי יַיִן וְשָׁכַר וְאַל-תֹּאכַל כָּל-טָמֵא” – *“Et à présent, prends bien soin, et ne bois pas de vin ni de vin vieux, et ne mange rien de toute chose impure”*.^[55]

La Guemara demande :

– מַאי – כָּל-טָמֵא” – **Qu'est-ce** que le verset veut dire par *“toute chose impure”* ? – Et de plus, jusqu'à présent, la mère de Samson mangeait-elle des choses impures ? Sûrement pas^[56] !

La Guemara répond :

– אָמַר רַבִּי יִצְחָק דְּבִי רַבִּי אַמִּי – **R' Its'hak de la yechiva de R' Ami a dit :** – דְּבָרִים הָאֲסוּרִים בְּנֹזֵר – cela fait allusion à des choses qui sont interdites à un nazir.^[57]

La Guemara parle de l'un des miracles qui se sont produits pour Samson :

– „וַיִּבְקַע אֱלֹהִים אֶת-הַמַּכְתֵּשׁ אֲשֶׁר-בְּלַחֲי” – *“Dieu fendit la cavité qui était dans la mâchoire, et il en sortit de l'eau et il but”*.^[58]

La Guemara explique pourquoi Samson fut sauvé de la mort d'une façon aussi inhabituelle :

– אָמַר רַבִּי יִצְחָק דְּבִי רַבִּי אַמִּי – **R' Its'hak de la yechiva de R' Ami a dit :** – הוּא אֵינָה לְדָבָר טָמֵא – [Samson] désirait une chose impure^[59] ; – לְפִיכָךְ נִתְּלוּ חַיָּו בְּדָבָר טָמֵא – par conséquent, sa vie a été rendue dépendante d'une chose impure.^[60]

La Guemara aborde les débuts de l'expérience prophétique de Samson :

– „וַתִּחַל רוּחַ הַיְיָ” – Le verset dit : *“L'esprit de Hachem commença à résonner en lui dans le camp de Dan, entre Tsor'a et Ehtaol”*.^[61]

La Guemara explique ce que cela signifie :

– אָמַר רַבִּי חָמָא בְּרַבִּי חַנִּינָא – **R' Hama le fils de R' Hanina a dit :** – הִלְתָּה נְבוֹאָתוֹ שֶׁל יַעֲקֹב אֲבִינוֹ – la prophétie de notre père Jacob s'est réalisée,^[62] – וְהֵי דִן נִחַשׁ עַל-יַדְרָךְ” – **car il est écrit :** *“Dan sera un serpent sur le chemin”*.^[63]

Le verset des Juges, décrivant Samson, poursuit :

– „לְפַעֲמוֹ בְּמַחְנֵה דָן” – *“à résonner en lui dans le camp de Dan”*.

La Guemara explique :

– אָמַר רַבִּי יִצְחָק דְּבִי רַבִּי אַמִּי – **R' Its'hak de la yechiva de R' Ami a dit :** – מְלֻמֵּד שֶׁהֵי תֵּהָ שְׂכִינָה מְקַשְׁקֶשֶׁת לְפָנָיו בְּזוּג – cela enseigne que la Présence Divine retentissait devant lui comme une cloche, pour l'escorter dans ses déplacements. – לְפַעֲמוֹ בְּמַחְנֵה – **Car il est écrit ici :** *“de résonner en lui dans le camp de Dan”*, – וְכֵתִיב הֵם, פְּעֻמֹת וְרִמְזָן” – et il est écrit, au sujet de la tunique du Cohen Gadol^[64] : *“Une cloche et une grenade”*. Tout comme le son de la cloche accompagnait le Cohen Gadol dans ses déplacements, la Présence Divine escortait Samson.^[65]

Le verset conclut :

– „בֵּין צָרְעָה וּבֵין אֶשְׁתָּאוּל” – *“entre Tsor'a et Ehtaol”*.

La Guemara explique le sens de ces deux points de repère :

– אָמַר רַבִּי אַסִּי – **R' Assi a dit :** – צָרְעָה וְאֶשְׁתָּאוּל שְׁנֵי הָרִים גְּדוֹלִים הָיוּ – **Tsor'a et Ehtaol étaient deux grandes montagnes, et Samson les déracina et les réduisit en poussière l'une contre l'autre.**^[66]

NOTES

52. Ibid. v. 16.

53. Cette initiative, prise par Delila au moment où l'excitation de Samson atteignait son paroxysme, lui causait une grande anxiété (*Rachi*). Selon le *Alchikh* (voir aussi *Ben Yehoyada*), Samson était angoissé car à cause d'elle, il déversait sa semence en vain.

54. [Ce passage est enseigné ici, probablement parce que le verset cité est interprété par R' Its'hak de la yechiva de R' Ami, qui est l'auteur de l'enseignement précédent.]

55. Ibid. 13:4. Un ange est apparu à Tslalponit qui était alors stérile et l'a informée qu'elle aurait un fils (Samson). Dans ce verset, il lui donne des instructions auxquelles elle devra se conformer au cours de sa grossesse, parce que son fils sera nazir.

56. Le terme “impur” connote quelque chose qu'il est interdit de manger. Pourquoi fallait-il mettre la mère de Samson en garde de ne pas manger des aliments interdits ? Cf. *Maharcha*.

57. Par exemple, de l'eau dans laquelle des raisins ont été trempés et qui a à présent le goût du vin. La mère de Samson a été mise en garde de s'abstenir même de cette eau (*Rachi* ; voir *Min'hat Kenaot* et *Min'ha Hareiva*).

Puisque Dieu savait que Samson serait lié avec des femmes philistines, Il désirait lui donner le maximum de chances de ne pas être entaché par ces liaisons. Il a donc ordonné à la mère de Samson de s'abstenir de tous les produits dérivés du raisin de sorte que même dans la matrice, Samson soit protégé des propriétés sensuelles du vin (voir *Bamidbar Rabba* 10:5).

58. Ibid. 15:19. [Cela s'est produit après que Samson eut tué mille Philistins avec une mâchoire d'âne, lorsque ceux-ci tentèrent de le capturer après l'épisode de Timnat. Après sa victoire, Samson a ressenti une soif intense, au point que sa vie fut réellement en danger. Il a prié et Dieu lui a répondu en faisant couler miraculeusement de l'eau de la

mâchoire.] L'eau est apparue dans un creux de la mâchoire à l'emplacement d'une dent (*Rachi*).

59. Il voulait épouser la fille d'un idolâtre (*Rachi*). Bien qu'elle se soit convertie, les parents de Samson restaient néanmoins opposés à ce mariage, parce que, eu égard à son statut de nazir, il n'aurait pas dû épouser un convertie philistine (*Netivot HaKodech* ; voir aussi *Min'hat Yaakov*).

Le *Maharcha* explique cette Guemara différemment : Samson a choisi de tuer les Philistins avec une mâchoire d'âne plutôt qu'à main nue ; sa vie est donc devenue dépendante d'elle. [Voir là-bas pour une autre interprétation de notre Guemara, avec *Torat HaKenaot* et *Min'ha Hareiva*.]

60. Sans la mâchoire de l'âne, il serait mort de soif (*Rachi*).

61. Ibid. 13:25.

62. [Le terme וַתִּחַל (littéralement : cela commença) est interprété ainsi : elle s'est réalisée.] *L'esprit de Hachem* fait allusion à la prophétie que Jacob avait reçue (*Rachi* ; voir *Maharcha*).

63. *Genèse* 49:17. Cette description renvoie aux tactiques de combat de Samson contre les Philistins : un serpent se camoufle pour se fondre dans son environnement. Samson aussi, se faisait passer pour un traître de la nation juive, pour pouvoir attaquer les Philistins sans risque de représailles contre les Juifs.

[Le Midrach interprète la fin de la bénédiction de Jacob, *En Ton salut, j'espère, ô Dieu*, comme une indication que Jacob pensait que Samson serait le Messie (voir *Berechit Rabba* 98:14).]

64. *Exode* 39:26.

65. *Rachi* ; voir *Iyoun Yaakov*.

66. Le verset mentionne Tsor'a et Ehtaol pour enseigner que c'est la perfection spirituelle qu'il a atteinte (*L'esprit de Hachem*), qui a donné à Samson la force physique de réaliser cet exploit prodigieux. Voir ci-dessous, 10a note 14.

La Guemara revient aux débuts de Samson :

”וְהוּא יָחַל לְהוֹשִׁיעַ אֶת־יִשְׂרָאֵל” – L’ange dit à la mère de Samson :
 “*Et il entendra de sauver Israël de la main des Philistins*”.⁶⁷

La Guemara explique :

אָמַר רַבִּי הָמָא בְּרַבִּי הַנִּינָא – R’ Hama le fils de R’ Hanina a dit :

NOTES

67. *Juges* 13:5. D’après le sens simple, cela signifie que Samson aurait été le premier juge à lutter contre les Philistins. Bien que le juge précédent Chamgar ait obtenu quelques succès limités contre ces derniers

(voir *Juges* 3:31), Samson fut le premier à leur causer de grandes pertes (*Ramban* sur *Genèse* 49:16). La Guemara présente maintenant une interprétation allégorique du verset.

הוחל שבועתו של אבימלק – le serment d'Avimélekh, roi des Philistins, a été profané [il est devenu nul et caduque],^[1] דכתוב – „אם תשקר לי ולניני ולנכדי” – car il est écrit qu'Avimélekh fit l'alliance suivante avec Avraham : “Jure-moi ici par Dieu que tu n'agiras pas faussement avec moi, ni avec mon fils, ni avec mon petit-fils”^[2] Puisque les Philistins furent les premiers à enfreindre l'alliance en soumettant les Juifs, Samson n'était plus lié par elle non plus.^[3]

Le verset dit à propos de Samson :

“וַיְגַדֵּל הַנַּעַר וַיְבָרְכֵהוּ ה'” – “L'enfant grandit et Hachem le bénit”^[4]

La Guemara demande :

במה ברכו – Avec quoi [Dieu] a-t-il béni [Samson]^[5] ?

La Guemara répond :

אמר רב יהודה אמר רב – Rav Yehouda a dit au nom de Rav : אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב – Il l'a béni par rapport à son membre. אָמַרְתּוּ – C'est-à-dire que son membre était comme celui des gens ordinaires, כְּבָנֵי אָדָם – mais sa semence était comme un torrent puissant.^[6]

La Guemara analyse la prière que Samson a adressée à Dieu :

„וַיִּקְרָא שְׁמוֹן אֱלֹהֵי וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהִים זְכַרְנִי וְנָח וְחָנְנִי נָא אַךְ הַפַּעַם הַזֶּה...” – Le verset dit : “Samson

invoqua Hachem et dit : ‘Hachem ! Seigneur ! Souviens-Toi de moi et rends-moi fort juste pour cette fois... et je me vengerai des Philistins pour un de mes deux yeux’.”^[7]

La Guemara explique :

אמר רב – Rav a dit : אָמַר רַב – Maître de l'Univers ! זָכוֹר לִי עֶשְׂרִים (וּשְׁתַּיִם) שָׁנָה שֶׁשָּׁפַטְתִּי אֶת יִשְׂרָאֵל – Souviens-Toi pour moi des vingt-deux années^[8] durant lesquelles j'ai jugé Israël, וְלֹא אָמַרְתִּי לְאַחַד מֵהֶם הֶעֱבַר לִי מִקַּל מִמְּקוֹם – et je n'ai jamais dit à l'un d'entre eux : ‘Déplace pour moi un bâton d'un endroit à un autre’.^[9]

La Guemara relate un incident antérieur qui s'est produit au cours des luttes entre Samson et les Philistins :

“וַיִּלְכַּד שְׁמוֹן וְלָכַד שְׁלֹשׁ-מֵאוֹת שׁוּעָלִים” – “Samson alla et captura trois cents renards”.^[10]

La Guemara demande :

מאי שנא שועלים – Pourquoi a-t-il choisi des renards pour détruire les champs des Philistins^[11] ?

La Guemara répond :

אמר רבי אבוב בר נגדי אמר רבי חייא בר אבא – R' Ayvou bar Nagdi a dit au nom de R' 'Hiya bar Abba : אָמַר שְׁמוֹן – Samson a dit : יָבֵא מִי שְׁחוֹזֵר לְאַחֲרָיו – que vienne [un animal] qui recule^[12] – et punisse les Philistins, qui sont revenus sur leur serment.^[13]

NOTES

1. Le mot יחל figurant dans le verset des *Juges* (13:5), est interprété comme dans celui des *Nombres* (30:3) : לא יחל דברו... il ne profanera pas sa parole (*Rachi*). Dans ce contexte, la Guemara signifie que le serment imposé à Abraham par Avimélekh n'était plus en vigueur, et Samson avait donc le droit de combattre les Philistins.

2. *Genèse* 21:23. Puisque les Philistins avaient attaqué les Juifs les premiers (*Radak* sur *Choftim* 13:5), ces derniers n'étaient plus liés par le traité conclu par Abraham.

[Selon de nombreux commentateurs, cette Guemara est la source de la loi (*Yoré Déa* 236:6) selon laquelle si deux individus se lient mutuellement par un serment, et que l'un d'eux viole ensuite le serment, le second n'est plus lié par celui-ci, même sans annulation formelle (voir *Nekoudat HaKessef* et *Béour Hagra* là-bas ; cf. *Taz* là-bas, voir aussi *Michkenot Yaakov*, *Hochen Michpat* §61, et *Min'ha 'Hareiva* en détail).]

3. [Les commentateurs discutent d'un autre facteur qui aurait apparemment dû rendre le traité caduc : il était censé n'être en vigueur que durant la vie des enfants et des petits-enfants d'Avimélekh (voir *Beréchit Rabba* 54:2 ; *Mekhilta*, *Bechala'h* ; voir aussi *Houllin* 60b avec *Rachi*). Le *Maharcha* écrit que l'un des petits-enfants d'Avimélekh devait être encore en vie à cette époque, et par conséquent, la seule raison pour laquelle ce traité a été annulé est parce que les Philistins l'ont violé. Cependant, d'autres commentateurs trouvent qu'il est difficile d'imaginer que l'un des petits-enfants d'Avimélekh ait été encore en vie plus de sept cents ans après que le traité avait été conclu. Voir *Michkenot Yaakov*, *Hochen Michpat* ibid. et *Maharats 'Hayot* pour plus ample discussion sur cette question.]

4. *Juges* 13:24.

5. Le terme “bénédition” connote une multiplication qui procure un sentiment de satiété à son bénéficiaire [voir *Exode* 23:25]. Or, on ne trouve nulle part que les biens de Samson aient augmenté au point de le rendre riche (*Rachi*). [Voir dans le *Nefech Ha'Haïm* 2:2, une discussion sur la façon dont cette définition de “bénédition” intervient dans la compréhension de celles que l'on adresse régulièrement à Dieu.]

6. Ainsi, l'objet des désirs de Samson était augmenté (*Rachi*). [La plupart des gens cherchent à accroître leurs possessions matérielles ; pour eux, la richesse serait une bénédiction. Samson, quant à lui, avait compris que son rôle exigeait de lui qu'il s'engage dans des relations avec des femmes philistines pour sauver le peuple juif des attaques (voir ci-dessus) ; il a été béni d'une capacité supérieure pour mener à bien son plan.] Voir *Ben Yehoyada* pour une meilleure compréhension de cette bénédiction.

7. *Juges* 16:28. Quelque temps après que les Philistins eurent capturé Samson, ils le firent sortir de prison et ils l'amènèrent dans un stade pour leur divertissement. Samson pria pour que Dieu lui donne la force de détruire le stade, qui contenait des milliers de spectateurs philistins.

8. D'autres versions omettent le mot “deux”, car le verset (*Juges* 15:20) dit que Samson fut juge en Israël pendant vingt ans (voir *Techowot HaRachba* §88, cité par *Messorat HaChass*). Voir toutefois le *Maharcha* qui suggère une justification de notre version.

9. Dans le traité *Chabbat* (10a), la Guemara déclare que celui qui juge fidèlement est considéré par l'Écriture comme un partenaire de Dieu dans la Création. Samson a donc demandé que le mérite d'avoir jugé Israël fidèlement pendant de nombreuses années lui permette de vaincre miraculeusement les Philistins (voir *Min'hat Sota*). N'ayant pas été agréé pour ce seul mérite, Samson a demandé que cela lui soit compté comme la récompense pour la perte de l'un de ses yeux, tandis qu'il recevrait la récompense pour la perte de l'autre œil dans le monde à venir (*Rachi*, d'après le *Yerouchalmi*, tel que compris par *Min'hat Sota*).

[Cela semble difficile à comprendre, parce que ci-dessus (9b), la Guemara a déclaré que Samson a été puni pour s'être rebellé avec les yeux. Comment pouvait-il à présent demander une récompense pour leur perte ? Le *Maharcha* explique que Samson voulait dire ici que la perte d'un œil devait compter comme une punition pour ses manquements antérieurs, et qu'il devait donc être habilité à se venger des Philistins, en récompense de la perte de l'autre œil. Samson a déclaré en outre (comme le dit notre Guemara) qu'il avait pris un soin extrême à ne jamais accepter quelque forme de pots de vin que ce fût quand il était juge. La perte de ses yeux ne pouvait donc pas être attribuée à la corruption [qui “aveugle les yeux du sage” – voir *Deutéronome* 16:19] (voir aussi *Iyoun Yaakov*.)]

10. *Juges* 15:4. Il s'agit de l'incident qui a eu lieu lorsque Samson était lié à la femme de Timnat. Quand il découvrit que son épouse avait été donnée à un autre homme, il captura trois cents renards et attacha des torches à leur queue. Il les lâcha ensuite dans les champs des Philistins pour les incendier.

11. Les renards sont rusés et difficiles à capturer. Pourquoi alors Samson a-t-il choisi d'utiliser ces animaux pour répandre le feu ? Il aurait pu prendre n'importe quel animal (*Iyoun Yaakov*).

12. Quand un renard est chassé, il ne se retourne pas pour s'enfuir mais recule (*Rachi*).

13. Voir plus haut, note 2. Le *Maharcha* ajoute qu'en attachant les queues des renards ensemble, Samson a aussi laissé entendre que les Philistins avaient fait “volte-face” à propos de leur serment.

La Guemara illustre la grande force de Samson :

אמר רבי שמעון – Il a été enseigné dans une Beraïta : – תניא – R' CHIMON LE PIEUX A DIT : – הָהָסִיד בֵּין כְּתִיפָיו שֶׁל שָׁמְשׁוֹן שְׁשִׁים – אָמַר הוּא – IL Y AVAIT SOIXANTE AMOT ENTRE LES ÉPAULES DE SAMSON.^[14] – שָׁמְשׁוֹן, וַיִּשְׁכַּב שָׁמְשׁוֹן עַד-חֲצֵי הַלַּיְלָה וְקָם בְּחֲצֵי הַלַּיְלָה – וַיֵּאָחַז בְּדַלְתוֹת שַׁעַר-הָעִיר וּבִשְׂתֵי הַמְּזוּזוֹת וַיִּסְעַם עִם-הַבְּרִיחַ וַיִּשָּׁם עַל-כַּתְפָּיו – CAR IL EST DIT : “SAMSON RESTA ALLONGÉ JUSQU’À MINUIT, IL SE LEVA À MINUIT ET SAISIT LES BATTANTS DE LA PORTE DE LA VILLE AINSI QUE LES DEUX POTEAUX, ET IL LES ARRACHA AVEC LA BARRE, ET IL LES PLAÇA SUR SES ÉPAULES”,^[15] – וַגְּמַרֵּי דְרַאָן דְּלָתוֹת – ET NOUS SAVONS PAR TRADITION, QUE LES BATTANTS DE LA PORTE DE GAZA N’ONT PAS MOINS DE SOIXANTE AMOT de large.

La Guemara discute de la captivité de Samson :

“Et il broyait en prison”.^[16] – וַיְהִי טוֹחַן בְּבֵית הָאֲסוּרִים

La Guemara développe :

אמר רבי יוחנן – R’ Yo’hanan a dit : – אין טחינה אלא לשון עבירה – dans ce contexte, le mot “broyage” n’est rien d’autre qu’un terme de péché [c’est-à-dire d’adultère]. – Et ainsi il est dit ailleurs dans l’Écriture^[17] : “Que ma femme broie pour un autre homme et que des étrangers s’agenouillent sur elle”. – מַלְמֹד שֶׁכֵּל אָחָד וְאָחָד הֵבִיא לוֹ אֶת אִשְׁתּוֹ – C’est enseigné que chaque [Philistin] amenait sa femme à [Samson] dans la prison, – כְּדִי שֶׁתַּעֲבֹר הַיְמִנּוֹ – pour qu’elle devienne enceinte de lui.^[18]

אמר רב פפא – Rav Pappa a dit : – הֵינּוּ דְאִמְרֵי אִינְשֵׁי – cela est conforme à ce que les gens ont l’habitude de dire : – קַמֵּי דְשִׁתֵּי – devant un buveur de vin, apporte du vin ; – קַמֵּי דְרַבֵּי דְחַמְרָא – devant un jardinier, qui a l’habitude de manger des légumes, apporte un panier de légumes.^[19] De la même manière, Samson, qui était impliqué dans des relations avec des Philistines, a finalement été amené à rentrer en contact avec encore plus de femmes philistines.

La Guemara fait une digression pour interpréter un verset cité

plus haut :

Et R’ Yo’hanan a dit : – ואמר רבי יוחנן – tout homme qui commet un adultère, sa femme aussi commet un adultère contre lui, – שָׁמְשׁוֹן, אִם-נִפְתָּה לְבִי עַל-אִשָּׁה וְעַל- – comme il est dit^[20] : “Si mon cœur a [jamais] été séduit par une femme, ou si j’ai jamais guetté à la porte de mon prochain” ; – וְכַתִּיב, תִּטְחֹן לְאָחֵר אִשְׁתִּי וְעַלֶּיהָ יִכְרַעַן אַחֲרָיו – et il est écrit dans le verset suivant : “Que ma femme broie pour un autre homme et que des étrangers s’agenouillent sur elle”.^[21] – וְהֵינּוּ דְאִמְרֵי אִינְשֵׁי – Et c’est ce que les gens disent : – וַאֲיִתְתִּיהָ בִּי אִיהוּ בִּי קְאָרִי – lui est avec les grosses citrouilles – בּוֹצְצֵי – et sa femme est avec les petites citrouilles.^[22]

La Guemara revient à Samson :

אמר רבי יוחנן – Et R’ Yo’hanan a dit : – שְׁמִשׁוֹן דָּן אֶת יִשְׂרָאֵל – Samson a jugé Israël comme leur Père dans les Cieux, – שָׁמְשׁוֹן, דָּן יְדִין עִמּוֹ בְּאֲחֵר וְגוֹ” – comme il est dit^[23] : “Dan jugera son peuple, comme un”, etc. Ceci peut être interprété ainsi : Samson, de la tribu de Dan, jugea les Juifs comme Dieu, Qui est Un.^[24]

Toujours au sujet de Samson :

אמר רבי יוחנן – Et R’ Yo’hanan a dit : – שְׁמִשׁוֹן עַל שְׁמוֹ שֶׁל הַקְּדוֹשׁ – Samson est nommé d’après le Nom du Saint, Béni soit-Il, – שָׁמְשׁוֹן, בִּי שְׁמֵי וּמִגֵּן ה’ אֱלֹהִים וְגוֹ” – comme il est dit : “Car Hachem, le Seigneur, est un mur [chémech] et un bouclier”.^[25] Le mot hébreu pour “mur” est *chémech*, dont le nom de Samson (*Chimchon* en hébreu) est dérivé.

La Guemara demande :

אֵלָּא מַעֲתָה לֹא יִמְחָה – Mais à présent, s’il en est ainsi, le mot [chémech] ne devrait pas pouvoir être effacé, s’il s’agit de l’un des Noms de Dieu.^[26] – ? –

La Guemara répond :

אֵלָּא מַעֲיֵן שְׁמוֹ שֶׁל הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא – Plutôt, R’ Yo’hanan veut dire que le nom de Samson est déduit du mot *chémech*, qui est semblable à un Nom du Saint, Béni soit-Il, dans le sens où il

NOTES

14. Cela ne peut pas être compris au sens littéral, car une personne de cette taille (27-36 mètres de largeur d’épaules) ne pourrait pas vivre en société. Cela signifie plutôt qu’il pouvait porter un fardeau de 60 amot de large sur ses épaules – un exploit nécessitant une force remarquable (*Ben Yehoyada*, voir aussi *Maharal*, cf. *Maharcha*).

15. Ibid. 16:3. Lorsqu’à Gaza, les Philistins apprirent que Samson résidait dans la maison de la prostituée, ils attendirent à la porte de la ville toute la nuit, pour l’attaquer et le tuer au petit matin, quand il quitterait la ville. Toutefois, dans une démonstration incroyable de force, Samson se leva à minuit et arracha les portes de la ville ! Cela contribua certainement à dissuader les Philistins d’attaquer Israël.

16. Ibid. 16:21. Après que Delila l’eut trahi, les Philistins crevèrent les yeux de Samson et l’emprisonnèrent

17. *Job* 31:10.

18. La plupart des commentateurs soutiennent que ce passage ne doit pas être pris au pied de la lettre. Après tout, R’ Yo’hanan lui-même dit plus bas que Samson jugea Israël comme Dieu Lui-même, et que le nom de Samson est similaire à un nom par lequel Dieu est connu. Comment aurait-il pu se livrer à de tels actes ? Diverses explications de ce passage sont données par les commentateurs. *Le Alchikh* écrit que les Philistins amenaient leurs épouses voir Samson, afin que leurs pensées au sujet de ses forces les amènent à concevoir des enfants forts. [Les pensées des parents au moment où ils s’unissent jouent un rôle déterminant dans la nature de l’enfant qui est conçu. On peut voir cela dans le fait que Jacob (voir *Genèse* 30:37-42) plaça des rameaux striés devant les brebis au moment de leur accouplement afin de faire naître des agneaux rayés (*Iguéret HaKodech*, attribué à *Ramban*, Ch. 5 ; *Maharcha* sur *Bava Metsia* 84a ; voir aussi *Rabbeinou Be’hayé* et *Sforno* sur *Genèse* 30:39). Voir le *Maharal* pour une autre approche de notre Guemara.

19. Il est sage d’amener aux gens des cadeaux auxquels ils sont habitués (voir *Rachi*).

20. *Job* 31:9.

21. *Job* décrivait sa droiture : s’il avait jamais été séduit par une autre femme, son épouse aussi, aurait été soupçonnée d’adultère. [Voir *Min’hat Sota*.]

Bien qu’un homme marié ne transgresse pas techniquement l’interdit d’adultère en ayant un rapport avec une autre femme (selon la loi Biblique, un homme a le droit d’avoir plusieurs épouses), en affaiblissant l’union avec son épouse à travers une relation extraconjugale, il ouvre les portes à l’infidélité de sa femme [avec ses conséquences plus graves] (voir *Maharal* ; voir aussi *Ben Yehoyada*).

22. Autrement dit, ils sont tous deux impliqués dans les mêmes activités (*Rachi*).

23. *Genèse* 49:16.

24. [Dans son sens simple, le verset signifie que Dan *vengera* son peuple (une allusion à Samson – voir *Rachi* sur *Genèse* *ibid.*), et conduira les tribus d’Israël à s’unir en une seule entité. Ici, la Guemara interprète toutefois le mot *juder*, dans le sens de *juder*, et *juder* comme une référence à Dieu.]

25. *Psaumes* 84:12. *Chémech* est traduit ici par “mur”, conformément à un usage similaire dans *Isaïe* 54:12 (*Rachi* ; voir aussi *Rachbam* sur *Bava Batra* 75a ; cf. *Rachi* sur *Isaïe* là-bas).

26. La Guemara suppose que R’ Yo’hanan veut dire que *chémech* est l’un des Noms par lesquels Dieu est en fait appelé (*Rachi*). En tant que tel, il ne devrait pas être permis d’effacer ce mot dans le verset des *Psaumes* (*Ben Yehoyada*). [Voir *Tossefot* ; voir aussi *Rachach*.]

décrit un aspect de Dieu.^[27] מזה הקדוש ברוך הוא מגין על כל העולם – Tout comme le Saint, Béni soit-Il, protège le monde entier, – ainsi Samson protégea-t-il Israël dans sa génération.

Toujours au sujet de Samson :

בלעם חיגר ברגלו אחת – Et R' Yo'hanan a dit : – ואמר רבי יוחנן שנאמר, ויולך שפיר, – Bilam était boiteux de l'un de ses pieds, – comme il est dit : “Il s'en alla en boitant” (chéfi).^[28] שמשון חיגר בשתי רגליו היה – Samson était boiteux de ses deux pieds, – שנאמר, שפינף עלי-ארה, – comme il est dit : “Dan sera un serpent sur le chemin, rampant (chefifon) le long du chemin”.^[29]

La Guemara cite une Beraïta qui parle de la force phénoménale de Samson :

חמשה – Les Sages ont enseigné dans une Beraïta : – תנו רבנן נברא מעין דווגמא של מעלה – les CINQ hommes suivants FURENT CRÉÉS AVEC un aspect de RESSEMBLANCE AVEC Celui qui est EN HAUT,^[30] – ET TOUS FURENT FRAPPÉS DANS CES domaines dans lesquels ils excellaient. – שמשון בכחו – SAMSON ressemblait au Très Haut PAR SA FORCE,^[31] – שאול בצוארו – SAÛL, PAR SON COU,^[32] – אבשלום בשערו – ABSALON, PAR SES CHEVEUX,^[33] – אסא ברגליו – ASSA, PAR SES JAMBES.^[34]

La Guemara montre comment chacun a été frappé :

דכתיב, ונסר, – Samson fut frappé dans sa force, – שמשון בכחו – כחו מעליו – comme il est écrit^[35] : “Sa force le quitta”. – וניקח שאול את-החרב, – Saül fut frappé à son cou, – בצוארו – ויפל עליה – comme il est écrit : “Saül saisit l'épée et tomba dessus”.^[36] – אבשלום בשערו – Absalon fut frappé dans ses

cheveux, – כדבעינן למימר קמן – comme nous allons le dire.^[37] דכתיב, ואת – Sédécias fut frappé dans ses yeux, – צדקיהו בעיניו – comme il est écrit : “et les yeux de Sédécias il les aveugla”.^[38] – אסא ברגליו – Assa fut frappé dans ses jambes, – דכתיב – comme il est écrit^[39] : “רק לעת וקנתו חלה – את-רגליו” – “Mais au temps de sa vieillesse, il eut une maladie des jambes”. – ואמר רב יהודה אמר רב – Et Rav Yehouda a dit au nom de Rav : – שפאחזתו פדגרא – il fut saisi d'une maladie appelée podagra.^[40]

La Guemara décrit cette maladie :

אמר ליה מר זוטרא בריה דרב נחמן לרב נחמן – Mar Zoutra le fils de Rav Na'hman a demandé à son père, Rav Na'hman : – היכי דמי אמר – à quoi ressemble cette maladie de podagra ? – פדגרא – Il lui a dit : c'est comme une aiguille qui pénètre dans la chair vive.

La Guemara demande :

Comment [Rav Na'hman] savait-il cela ?

La Guemara propose trois réponses :

– איבא דאמרי מיהש הוה חש ביה – Il y a ceux qui disent qu'il a souffert lui-même de cette [maladie], et qu'il en connaissait par conséquent les symptômes. – ואיבא דאמרי מרביה שמוע ליה – Et il y a ceux qui disent qu'il l'a entendu de son maître. – ואיבא – Et il y a ceux qui disent que Rav Na'hman fut gratifié par le Ciel d'un savoir à ce sujet, comme dit le verset : “Le secret de Hachem est [révélé] à ceux qui Le craignent, et Son alliance pour leur faire savoir”.^[41]

La Guemara développe la chute d'Assa :

– מפני מה נענש אסא – pourquoi Assa a-t-il été puni ? – פדגרא – Rava a expliqué : – פדגרא – Rava a expliqué : – מפני מה נענש אסא – Pourquoi Assa a-t-il été puni ? – מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים

NOTES

27. R' Yo'hanan ne veut pas dire que *chémech* soit véritablement un Nom de Dieu. Plutôt, le terme *chémech* est une description de la façon dont Dieu protège le monde. Samson a été appelé ainsi parce qu'il a été comparable à Dieu dans cette caractéristique, en ceci qu'il a aussi agi comme protecteur des Juifs. Il est donc approprié que son nom soit apparenté au terme de protection utilisé pour décrire Dieu (voir *Rif* sur *Ein Yaakov*).

28. *Nombres* 23:3. Le mot שפיר (*chéfi*), qui signifie normalement *seul*, est traduit par R' Yo'hanan comme *boitant*, du mot שפף qui signifie *glissé* ou *disloqué* (voir *Rachi*).

Le *Maharcha* (dans la Guemara similaire du traité *Sanhédrin* 105a) suggère que cela renvoie au fait que la jambe de Bilam avait été écrasée lorsque son ânesse l'avait pressée contre un mur, alors qu'il faisait route vers Moab (ibid. 22:25). En dépit de sa douleur, Bilam était si désireux de maudire les Juifs qu'il poursuivit sa route jusqu'à Moab. Ce verset décrit comment il boitait aux côtés du roi Balak dans sa grande douleur, en essayant de trouver un moyen de maudire le peuple juif.

29. *Genèse* 49:17. [Ce verset est la bénédiction que Jacob donna, avant sa mort, à son fils Dan. C'est une allusion aux descendants de ce dernier, en particulier à Samson, qui faisait partie de la tribu de Dan.] R' Yo'hanan voit dans le doublement de la consonne “פ” du mot שפינף (*chefifon*) une allusion à une “double claudication” (*Rachi*), dépeignant un mouvement rampant. Samson, à cause de son infirmité, devait ramper le long du chemin comme une vipère.

Le *Maharcha* (sur la Guemara analogue dans *Sanhédrin* 105a) suggère que cela est dit par opposition à Bilam. Malgré son handicap, Bilam a persévéré dans le but de nuire aux Juifs. Samson, quant à lui, a lutté contre son handicap pour sauver les Juifs.

30. Chacun de ces cinq hommes possédait une caractéristique dans laquelle il surpassait n'importe quel autre mortel (*Rachi*). De cette façon, ils étaient dans un certain sens comparables à Dieu (voir *Maharcha*). Autre explication : dans cette caractéristique, ils ressemblaient à Adam qui a été formé par Dieu Lui-même (*Kéren Ora* et *Ets Yossef*).

31. Cela ne signifie pas simplement que Samson était fort physiquement. On constate que le verset dit toujours que “L'Esprit de Dieu descendit sur lui” avant qu'il n'accomplisse une démonstration de force

(voir *Juges* 14:6,19). Celle-ci provenait en fait de la spiritualité de sa *nezirout*. C'est pourquoi, lorsqu'elle a été compromise quand Delila a coupé sa chevelure, il a perdu sa force (voir *Bamidbar Rabba* 14:9).

32. Le verset (*Samuel I* 10:23) dit que personne n'arrivait à dépasser les épaules de Saül (*Rachi*).

33. Voir plus haut, 9b note 17.

34. Il n'existe, dans l'Ecriture, aucune preuve de la supériorité des yeux de Sédécias ou des jambes d'Assa. Le Tana avait appris de son maître que chacun excellait dans ce domaine particulier (*Rachi*). Voir dans le *Maharcha*, *Kéren Ora* et *Hagahot Yavetz*, diverses suggestions quant aux sources de la vue perçante de Sédécias et des jambes véloces d'Assa.

[Sédécias a dirigé le peuple à la fin de l'époque du Premier Temple, alors qu'Assa (petit-fils de Ré'havam et arrière-petit-fils de Salomon) a gouverné beaucoup plus tôt. Voir dans *Ben Yehoyada* la raison pour laquelle la Beraïta mentionne Sédécias d'abord ; voir aussi *Emet LeYaakov*.]

35. *Juges* 16:19.

36. *Samuel I* 31:4. La Guemara suppose que l'épée a frappé la partie du corps où le coup est normalement administré – à savoir, le cou (*Rachi*).

37. Ci-dessous, 10b.

38. *Rois II* 25:7. Lorsque Nabuchodonosor captura Sédécias, il tua ses enfants devant lui puis lui creva les yeux.

39. *Rois I* 15:23.

40. [Dans la terminologie moderne, cette maladie est appelée la goutte. C'est une maladie douloureuse des articulations.]

41. *Psaumes* 25:14. Parfois, un Sage est capable de décrire un phénomène naturel dont il n'a pourtant aucune expérience personnelle. Le Talmud a coutume de citer ce verset pour expliquer un tel savoir, laissant ainsi entendre que le Sage a reçu cette information grâce à une sorte d'inspiration Divine. Voir plus haut, 4b, et *Nidda* 20b.

[Le *Ben Yehoyada* se demande pourquoi la Guemara cherche ce qui est à l'origine des connaissances de Rav Na'hman sur cette maladie, alors que le Talmud est rempli de déclarations de sages sur des sujets médicaux qui ne sont jamais remises en question. Voir là-bas pour une explication.]

qu'il a mis les érudits en Torah au service du roi, שנאמר "והמלך אסא השמיע את-כל-יהודה אין נקי" – comme il est dit : *"Le roi Assa convoqua alors tout Juda, personne ne fut exempté"*.^[42] אמר – Que signifie *"personne n'était exempté"*? אמר – Rav Yehouda a dit au nom de Rav : אפילו – même un jeune marié était pris de sa chambre et une jeune épouse de son dais nuptial.^[43] Et il a certainement mobilisé aussi les érudits en Torah.^[44]

La Guemara revient à Samson : "Il est écrit^[45] : *"Samson descendit à Timnat"*. – Et il est écrit à propos de Juda : *"Voici, ton beau-père monte à Timnat"*.^[46] Faut-il descendre ou monter pour atteindre Timnat ?

La Guemara propose trois réponses possibles : שמשון שנתגה בה כתיב ביה – R' Elazar a dit : אמר רבי אלעזר – R' Samson, qui a chuté à [Timnat], il est écrit que son voyage à Timnat fut une descente ; יהודה שנתעלה בה כתיב – mais pour Juda, qui s'est élevé là-bas, il est écrit que son voyage à Timnat fut une montée.^[47] רבי שמואל בר שתי תמנאות – R' Chemouel bar Na'hmani a dit : – il y avait deux Timnat. – On atteignait l'une par une descente, et l'autre, par une montée.^[48] Rav Pappa a dit : – il n'y avait qu'une seule Timnat ; דאיתי מהאי גיסא וירידה – mais celui qui venait de cette direction, il y arrivait après une descente,

– et celui qui venait de cette autre direction, il y arrivait après une montée.^[49] בגין וירדוניה ובי – בארי ושוקא דירוש – C'est comme le cas de Vardonya, Bei Barei, et du marché de Narach, qui sont tous situés à mi-versant des collines babyloniennes.

Ayant mentionné l'histoire de Juda et Tamar, la Guemara fait une digression pour la développer : "Le verset dit^[50] : *"Tamar s'assit au carrefour, qui est sur la route de Timnat"*. – אמר רבי אלכסנדר – R' Alexandri a dit : en utilisant l'expression *péta'h einayim* [littéralement : ouverture des yeux] pour dire carrefour,^[51] מלמד – [la Torah] enseigne qu'elle vint et s'assit à "l'ouverture" de notre père Abraham, שיהלכה וישבה לה בפתחו של אברהם אבינו – à l'endroit que tous les "yeux" espéraient voir.^[52] – Rav Hanin a dit au nom de Rav : מקום הוא ששמו עינים – il existe un endroit dont le nom est Einayim ; – וכן הוא אמר, תפוח וזה עינים – et ainsi est-il dit : *"Tapoua'h et Einam"*.^[53] – R' Chemouel bar Na'hmani a dit : שנתגה עינים לך בריה בשתבעה – [Tamar] donna un éclairage (*einayim*) à ses paroles lorsque [Juda] l'a sollicitée.^[54] – [Juda] lui dit : *"Peut-être es-tu une idolâtre ?"*^[55] – אמרה ליה גיורת אני – Elle lui dit : *"Je suis une convertie"*.^[56] – R' Juda dit : *"Peut-être es-tu mariée ?"*^[57] – אמרה ליה פנויה אני – Elle lui dit : *"Je suis libre"*.^[58] – שמוא קיבל בך אביר קידושין – R' Juda dit :

NOTES

42. *Rois I* 15:22. Baasa, le roi d'Israël, avait attaqué Juda et son roi, Assa. Baasa encercla le village de Rama pour empêcher quiconque d'aider Assa. Quand Baasa leva le siège, Assa convoqua tout le peuple de Juda pour enlever les pierres et le bois que Baasa avait accumulés à Rama (voir *Rachi*).

43. En général, un jeune marié est exempté de service public, comme prévu dans le *Deutéronome* (24:5) : *Quand un homme épousera une nouvelle femme... il sera libre pour sa maison pendant un an (Rachi)*. Mais dans ce cas, Assa déclara que même un jeune marié n'était pas exempté.

44. Nous avons expliqué la Guemara conformément à *Aroukh*, (cité par *Messorat HaChass*). En revanche, le *Maharcha* comprend que la preuve au sujet des érudits en Torah doit être tirée de l'expression *tout Juda*. La Guemara interprète alors l'expression *personne ne fut exempté* comme incluant les jeunes mariés et les jeunes épouses. [Voir *Hidouchei Gueonim* sur *Ein Yaakov* pour une analyse de l'opinion du *Maharcha*.]

45. *Juges* 14:1.

46. *Genèse* 38:13. [Après que Joseph eut été vendu en esclavage, Juda quitta la compagnie de ses frères et se maria. Son fils aîné grandit et épousa une femme nommée Tamar, puis il mourut peu de temps après. Le deuxième fils de Juda épousa alors Tamar, et lui aussi mourut peu après. Juda, craignant que Tamar ne soit en partie responsable de la perte de ses deux maris, repoussa le mariage de Tamar avec son jeune fils, Chéla. Réalisant que Juda ne lui permettrait pas de se marier avec Chéla, mais décidée à avoir une descendance de Juda, Tamar se posta à un carrefour en se faisant passer pour une prostituée et attira Juda pour qu'il cohabite avec elle. Elle conçut des jumeaux, Pérets et Zéra'h (voir le commentaire de *Rachi* sur la Bible).]

Puisque Juda et Samson se trouvaient tous deux en Erets Israel, il est difficile de comprendre pourquoi l'Écriture dit que Juda monta à Timnat et que Samson y descendit (*Rachi*).

47. [En apparence les deux incidents semblent similaires : Juda et Samson sont allés à Timnat pour s'engager dans une relation inhabituelle. Ils diffèrent toutefois en ceci :] Samson a épousé une philistine, avec laquelle un Juif ne peut généralement pas se marier [à moins qu'elle ne se convertisse]. Mais l'incident de Juda a abouti à la naissance de Perets et Zéra'h dont descendront des rois et des prophètes (*Rachi* ; voir *Min'ha 'Hareiva*). [La Guemara va expliquer ci-dessous pourquoi Juda n'a transgressé aucune loi dans sa relation avec Tamar.]

48. [La Timnat de l'époque de Juda se trouvait au sommet d'une colline, tandis que celle de l'époque de Samson se trouvait dans une vallée.]

49. Timnat était construite sur la pente d'une colline. Quelqu'un venant

du sommet devait descendre pour s'y rendre, tandis que quelqu'un venant du pied de la colline devait monter (*Rachi*)

50. *Ibid.* v. 14.

51. Un carrefour est plus simplement désigné par l'expression פֶּתַח דְּרָכִים, *séparation des routes* (voir plus loin, 21a). La Guemara interprète donc l'expression inhabituelle פֶּתַח עֵינַיִם, qui signifie littéralement "ouverture des yeux". [Cette expression désigne un "carrefour" parce que c'est un point où le voyageur doit ouvrir les yeux et décider quelle direction il doit prendre (*Sifteï 'Hakhamim* sur le verset ; cf. *Sforno* et *Rachbam* là-bas).]

52. Les gens appréciaient cet endroit parce qu'ils étaient toujours les bienvenus quand ils s'y arrêtaient (*Rachi*).

53. *Josué* 15:34. Selon cette opinion, le verset signifie que Tamar était assise à l'entrée de la ville d'Einayim. [Le mot hébreu עֵינַיִם n'est pas traduit par "yeux", mais il s'agit du nom de la ville.]

54. Tamar a avancé des arguments convaincants pour expliquer pourquoi elle était permise à Juda (voir *Rachi*).

55. Bien que cet épisode ait eu lieu avant le don de la Torah au Sinaï, Abraham [et ses descendants] respectaient même les lois rabbiniques [voir *Yoma* 28b] (*Maharcha*, voir aussi *Ben Yehoyada*). Juda ne voulait donc pas avoir de rapport avec une idolâtre. [L'interdiction exacte dépend du fait que cet acte soit accompli ou non en vue d'un mariage (voir *Rambam, Hilkhot Issourei Bia* 12:1-2 ; *Maharcha*). *Min'ha 'Hareiva* discute de cette question en détail.]

56. Elle a dit qu'elle n'était pas idolâtre et était donc permise à Juda (*Rachi*).

La nature de la conversion avant le don de la Torah n'est pas claire. Le *Ben Yehoyada* écrit que cela signifie renoncer à l'idolâtrie et à accepter les sept lois Noa'hides. Toutefois, le *Hidouchei HaGriz* cite diverses sources indiquant que la conversion complète existait déjà à cette époque. Voir aussi *Parachat Derakhim* §1 en détail.

57. Si Tamar était convertie (voir note précédente), elle serait alors soumise à l'interdit d'adultère. Et même si elle était encore techniquement considérée comme une non-Juive [et que l'interdit d'adultère proprement dit ne soit pas transgressé avec elle, puisque cet interdit ne s'applique pas à une idolâtre mariée], un rapport avec elle serait néanmoins interdit selon la loi Biblique (voir *Tossefot* sur *Sanhédrin* 52b [ב] et sur *Kiddouchin* 21b אשה 8:3 ; cf. *Rachba* sur *Kiddouchin* là-bas et *Rambam, Hilkhot Melakhim* 8:3 ; voir *Min'hat 'Hinoukh* 35:17 [édition Makhon], *Iyoun Yaakov*, et *Netivot HaKodech*).

58. Et elle était donc permise à tout homme (*Rachi*).

“Peut-être ton père a-t-il accepté des *kiddouchin* pour toi ?”^[59]
 אָמְרָה לִיָּהּ יְתוּמָה אֲנִי – Elle lui dit : “Je suis orpheline”.^[60] שָׁמְאָה
 אָתָּה – Juda dit : “Peut-être es-tu *tamei*, car tu es *nidda* ?”
 אָמְרָה לִיָּהּ טוֹהֲרָה אֲנִי – Elle lui dit : “Je suis *tehora*” [je ne suis pas *nidda*].^[61]

La Guemara fait une nouvelle digression pour parler d'Abraham :

וַיֵּטַע אֶשֶׁל בְּבֵּאֵר שֶׁבַע – “*Il planta un ‘éché*l’ à Beer Chava”.^[62]
 רֵיִשׁ לְקִישׁ – Reich Lakich a dit : וַיֵּטַע בּוֹ – אָמַר רֵיִשׁ לְקִישׁ
 כָּל מִינֵי מְגֻדִים – cela enseigne qu’il fit un verger et qu’il y planta
 toutes sortes de fruits délicats pour que ses invités puissent en profiter.^[63]

La Guemara cite un désaccord à propos de ce terme :
 רַבִּי יְהוּדָה וְרַבִּי נַחֲמִיָּה – R’ Yehouda et R’ Ne’hémya sont en désaccord :
 חָדָר אָמַר פְּרָדֵס – l’un a dit que c’était un verger,^[64]
 וְחָדָר אָמַר פּוֹנְדֵק – et l’autre a dit que c’était une auberge dans laquelle les voyageurs pouvaient s’arrêter.^[65]

La Guemara analyse le désaccord :
 בְּשִׁלְמָא לְמַאן דְּאָמַר פְּרָדֵס – Cela est compréhensible d’après celui qui a dit que c’était un verger,
 וַיֵּטַע – car c’est pour cela qu’il est écrit, “*il planta*”.
 אֲלָא לְמַאן דְּאָמַר פּוֹנְדֵק – Mais d’après celui qui a dit que c’était une auberge,
 וַיֵּטַע – qu’est-ce que le verset signifie en disant “*il planta*” ?

La Guemara répond que ce terme peut aussi être utilisé pour établir une habitation :

כְּדָבָרֵיב, וַיֵּטַע אֶהְלִי אֶפְרָיִם וְגוֹ” – Comme il est écrit à propos d’un des rois du Livre de *Daniel*^[66] : “*Il dressera les tentes de son palais*”.

La Guemara interprète la fin du verset cité à propos d’Abraham :

וַיִּקְרָא שֵׁם הָאֵל עוֹלָם – “*Il proclama là-bas, le Nom de Hachem, Dieu de l’Univers*”.
 אָמַר רֵיִשׁ לְקִישׁ – Reich Lakich a dit : אֵל תִּיקְרִי, וַיִּקְרָא – ne lis pas “*Il proclama*”,

NOTES

59. Son père a peut-être accepté pour elle des *kiddouchin* d’un autre homme. Elle serait alors légalement mariée [et interdite à Juda] à son insu.

[Cet échange est difficile à comprendre, car il y a un principe selon lequel un converti est considéré comme un nouveau-né, sans liens familiaux. Par conséquent, si avant le don de la Torah, une conversion était considérée comme une véritable conversion, son père n’aurait apparemment pas eu le pouvoir de la donner en mariage. Le *Iyoum Yaakov* cite cependant une opinion de *Tossefot* selon laquelle ce principe n’est pas absolu ; il est donc possible que le père conserve les droits sur sa fille s’ils se sont convertis ensemble. Voir aussi *Min’ha Hareiva* pour plus d’explications sur cette opinion.]

60. Le père de Tamar est mort quand elle était mineure. Il n’y avait ainsi aucun risque qu’elle fût légalement mariée, parce que seul le père a le droit de donner sa fille mineure en mariage ; sa mère et ses frères n’ont pas ce pouvoir selon la loi Biblique [voir ci-dessous, 23b] (*Rachi*).

Rachi note que grâce à cette réponse, Tamar a enlevé un autre obstacle à son mariage avec Juda. Tamar était la belle-fille de Juda, et une union entre un homme et sa belle-fille est interdite. Toutefois, comme lorsque sa mère ou ses frères l’ont mariée aux fils de Juda, Er et Onan, ce mariage n’était pas légal selon la loi Biblique, Tamar n’a pas été interdite à Juda en tant que sa belle-fille.

Rachi ajoute que selon cette Guemara, on ne peut pas dire que le père de Tamar était Sem, le fils de Noé. [Cette opinion est soutenue par *Béréchit Rabba* 85:10.] Nous savons en effet, que Sem est mort lorsque Jacob avait 50 ans, et à l’époque de l’épisode de Juda et Tamar, il en avait déjà plus de 110. Tamar n’aurait donc pas été mineure à l’époque

de son mariage avec Er et Onan (*Rachi* ; cf. *Gour Aryé* sur *Genèse* 38:15 ; voir *Levouch HaOra* là-bas ; voir aussi *Hidouchei HaGriz*).

61. Elle s’est immergée dans un *mikvé* après la fin de ses dernières règles (voir *Kérem Nota*). Tamar a donc réussi à prouver à Juda qu’elle lui était permise.

Le *Mizra’hi* (*Genèse* *ibid.*) soulève un autre point qui aurait dû la lui interdire : il est interdit, selon la loi Biblique, d’avoir une relation avec une prostituée (voir *Deutéronome* 23:18, *Rambam, Hilkhot Ichout* 1:4, avec *Raavad* et commentateurs). Comment Juda a-t-il pu faire cela ? Le *Mizra’hi* suggère que Juda n’avait pas l’intention d’avoir un simple rapport ; il voulait en fait lui donner ainsi des *kiddouchin* (cf. *Maharcha, Min’ha Hareiva*).

[Le *Mizra’hi* cite également un *Midrach* selon lequel Juda allait renoncer à avoir un rapport avec Tamar, mais qu’un ange l’a contraint à agir ainsi pour engendrer la lignée royale qui devait résulter de cette union. Cette opinion est développée par R’ *Tsadok HaCohen* dans son *Takanat HaChavin* (73b).]

62. *Genèse* 21:33.

63. Cela correspond au sens habituel de אֶשֶׁל, un arbre (voir *Samuel I* 22:6, 31:13).

64. Cela correspond à l’opinion que Reich Lakich vient de mentionner.

65. D’après cette opinion, le terme אֶשֶׁל est une contraction de אָכַל וְשָׁתָה, אָכַל וְשָׁתָה לְיָדָה, manger, boire, accompagner. C’était un endroit où les invités recevaient de la nourriture et des boissons, et étaient accompagnés quand ils repartaient (*Rachi*, voir *Ben Yehoyada*).

66. *Daniel* 11:45.

אֵלָא וַיִּקְרֵא – mais, lis “il fit invoquer” (*vayakri*). מְלִמֵּד – Cela enseigne que notre père Abraham faisait en sorte que le Nom du Saint Béni soit-II soit invoqué בְּפִהּ כָּל עוֹבֵר וְשֹׁב – dans la bouche de tout passant.^[1] בֵּינָר – Comment Abraham a-t-il accompli cela ? לְאַחַר שֶׁאָבְלוּ וְשָׂרוּ – Après que [les voyageurs] avaient mangé et bu, עָמְדוּ לְבָרְכוּ – ils se levaient pour bénir [Abraham]. אָמַר לָהֶם – Il leur disait : וְכִי מִשְׁלִי – “Est-ce de ma [nourriture] que vous avez mangé ? Bien sûr que non ! מִשָּׁל אֱלֹהֵי עוֹלָם אָבְלָתֶם – Vous avez mangé [la nourriture] du Seigneur du monde. הוֹדוּ וְשִׁבְחוּ וּבְרַכּוּ – Vous devriez plutôt remercier, louer et bénir Celui Qui parla et fit que le monde existe”.^[2]

La Guemara retourne à l'histoire de Juda et Tamar :

“וַיִּרְאֶה יְהוּדָה וַיַּחֲשֶׁבֶהָ לְזוֹנָה כִּי כִסְתָהּ פְּנֵיהָ” – “*Et Juda l'aperçut et pensa que c'était une prostituée, parce qu'elle avait couvert son visage*”.^[3]

La Guemara demande :

מִשּׁוּם דְּכִסְתָהּ פְּנֵיהָ חֲשָׁבָה לְזוֹנָה – Parce qu'elle avait couvert son visage, il pensa que c'était une prostituée ?! Cela ne peut pas être le sens du verset.^[4] – ? –

La Guemara répond :

– שְׂכֵסְתָהּ פְּנֵיהָ בְּבֵית הַמֵּינָה – R' Élazar a dit : le verset veut dire que, parce que [Tamar] avait toujours couvert son visage dans la maison de son beau-père par pudeur, Juda ne la reconnut pas.^[5]

La Guemara corrobore cette interprétation :

– דָּאִמַר רַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר נַחְמָנִי אָמַר רַבִּי יוֹנָתָן כָּל בְּלָה שְׁהִיא צְנוּעָה – Car R' Chemouël bar Na'hmani a dit au nom de R' Yonathan : כל בלה שהיא צנועה

– toute belle-fille qui est pudique dans la maison de son beau-père – זוכה ויוצאין ממנה מלכים ונביאים – aura le mérite que descendent d'elle des rois et des prophètes.^[6] D'où sait-on cela ? מתמר – De Tamar.^[7] נביאים – On sait que des prophètes descendent d'elle, car il est écrit : “*Vision d'Isaïe, fils de Amots*”.^[8] On sait que les rois de David descendent aussi de Tamar.^[9] Et R' Lévi a dit pour expliquer cela : דבר זה מסורת בדינינו מאבותינו – ce propos est une tradition dans nos mains, qui nous a été transmise de nos pères : אמוץ ואמציה אחים הוו – Amots et Amatsia étaient frères. Puisqu'Amatsia, comme tous les rois de Juda, était un descendant de Tamar, son frère Amots l'était aussi ; le prophète Isaïe, fils de Amots, faisait donc également partie de ses descendants.^[10]

Le verset décrit la situation de Tamar après qu'elle eut été condamnée à mort pour adultère :

– “*Comme on la sortait (moutsèt)*”^[11] (pour l'exécuter, elle envoya à son beau-père, Juda, les gages qu'il lui avait laissés). Le terme *moutsèt*, “sortait”, est ambigu, parce qu'il peut être aussi traduit par, “elle fut trouvée”.^[12] La Guemara affirme alors : – [le verset] aurait dû dire : “*Elle fut mitoutsèt*”, ce qui signifie clairement “elle fut sortie”.^[13]

La Guemara explique pourquoi ce terme ambigu est utilisé :

– אָמַר רַבִּי אֱלֶזָר – R' Élazar a dit : après que ses signes d'identification furent trouvés,^[14] בא סמאל – l'ange Samaël vint et les éloigna d'elle, afin qu'elle ne puisse pas les envoyer à Juda.^[15] בא גבריאל וקירבן – l'ange

NOTES

1. Le verset signifie donc qu'Abraham enseignait aux gens à invoquer le Nom de Dieu (*Rachi*), et pas seulement qu'il L'invoquait lui-même.

Cette interprétation est fondée sur le fait que si le verset voulait simplement dire qu'Abraham a invoqué le Nom de Dieu, pourquoi devrait-il mentionner au préalable l'installation d'une auberge ou la plantation d'un verger ? La Guemara comprend donc qu'Abraham a dû amener les autres à invoquer le Nom de Dieu par une utilisation appropriée de ses biens (*Maharcha*).

2. [Le Midrach ajoute un autre détail sur la stratégie de motivation utilisée par Abraham : si les passants refusaient de bénir Dieu, Abraham leur présentait l'addition pour la nourriture et la boisson – avec des prix correspondant à ceux d'une auberge en plein désert. Les visiteurs choisissaient alors de faire une bénédiction plutôt que de payer le prix du repas (*Tossefot Chantz*). Apparemment, Abraham pensait que même une bénédiction prononcée du bout des lèvres finirait par les conduire vers une reconnaissance plus sincère de Dieu (מותר שלא לשקח בא לשקח) (*Torat HaKenaot* ; voir là-bas une conséquence halakhique de ce Midrach).

3. *Genèse* 38:15.

4. Un visage couvert est une marque de réserve, qui n'est sûrement pas celle d'une prostituée. Le verset ne peut donc pas dire que Juda pensait que c'était une prostituée parce que son visage était couvert (*Mizra'hi* ; voir aussi *Maharcha*).

5. Étant donné que Juda n'a jamais vu son visage pendant tout le temps où elle se trouvait dans sa maison, il ne la reconnut pas à ce moment-là (*Rachi*) ; voir aussi une autre explication dans *Hagahot Haba'h*). Le verset ne signifie donc pas que Juda pensait que c'était une prostituée parce qu'elle avait le visage couvert au moment de leur rencontre ; il signifie plutôt que parce que Tamar avait toujours gardé son visage couvert dans la maison de Juda, il n'avait aucun moyen de la reconnaître à présent. Il a donc supposé que c'était une prostituée parce qu'elles attendent généralement aux carrefours (d'après *Rachi* ici et sur le verset ; voir aussi *Ramban* là-bas qui explique *Rachi*). Selon cette conclusion, le verset indique deux points : (a) Juda pensait que c'était une prostituée parce qu'elle était assise à la croisée des chemins ; (b) il ne pouvait pas reconnaître qu'il s'agissait de sa belle-fille parce qu'elle avait toujours couvert son visage dans sa maison.

6. Ou au moins, des hommes aptes à de telles fonctions (*Méiri* ; voir dans le *Ben Yehoyada* deux explications possibles de la façon dont cette récompense est accordée “mesure pour mesure” pour la pudeur).

7. La pudeur de Tamar dans la maison de Juda, lui a permis d'attirer ce dernier pour qu'il cohabite avec elle, comme la Guemara vient de l'indiquer. De cette union naquirent Pérets et Zéra'h, dont descendent des rois et des prophètes, comme la Guemara va l'expliquer.

8. *Isaïe* 1:1. La Guemara va expliquer comment nous savons qu'Isaïe était un descendant de Tamar.

9. David fut le fondateur de la principale dynastie royale en Israël. Le lien entre Pérets, le fils de Tamar, et David est détaillé dans le livre de *Ruth* (4:18-22).

10. En précisant qu'Amots et Amatsia étaient frères, on nous apprend que Tamar a mérité de compter le prophète Isaïe parmi ses descendants.

[La Guemara dit que des “prophètes” (au pluriel) descendent de Tamar, laissant entendre qu'Isaïe n'était pas le seul prophète parmi ses descendants. Dans le traité *Meguilá* (15a), la Guemara fait remarquer que partout, dans l'Écriture, où le nom d'un prophète est suivi de celui de son père dans le cadre de l'une de ses prophéties, on peut supposer que le père était aussi un prophète. Ainsi, le père d'Isaïe, Amots, doit également avoir été un prophète, car il est écrit (*Isaïe* 1:1) : חוון ישעיהו : בן אמוץ, *Vision d'Isaïe fils de Amots* (voir *Rachi* ici avec *Min'hat Sota* ; *Tourei Even* et *Sfat Emet* sur *Meguilá* 10b).]

11. *Genèse* 38:25.

12. Le terme *moutsèt* est lié à *metsia* [une trouvaille] (*Rachi*).

13. *Mitoutsèt* est grammaticalement lié à *hotsaa* [sortie] (*Rachi*).

14. Le sceau, la tunique, et le bâton que Juda lui avait donnés en gage (*Rachi* ; voir *Genèse* 38:18).

15. Chaque nation a un ange qui intercède en son nom devant le Tribunal Céleste. Samaël représente Édom. En tant que tel, il voulait que Tamar, la mère potentielle de la lignée royale de David, soit tuée, parce que David est destiné à vaincre Édom dans le futur. Pour cette raison, il a enlevé les gages afin que Tamar ne puisse pas les utiliser pour se disculper (*Rachi* ici et sur *Soucca* 29a ; voir *Derekh Hachem* 2:4:8).

Gabriel vint alors et les rapprocha d'elle à nouveau.^[16] Le verset utilise par conséquent un terme qui évoque une “trouvaille”.

La Guemara trouve d'autres allusions à cet incident dans un verset des *Psaumes* :

“היינו דבתיב, למנצח עליונת אלם רחקים לרוד מבתיב” – Et c'est ce qui se trouve en allusion dans ce qui est écrit : “*Au chef des chantes, sur la colombe de silence éloignée, par David, un mikhtam*”.^[17] אמר רבי יוחנן – R' Yo'hanan a dit : משעה שנתרחקו סימניה – dans ce verset, la “colombe” est une allusion à Tamar ; car depuis le moment où ses signes d'identification furent éloignés, נעשית ביונה אילמת – elle devint comme une colombe silencieuse.^[18]

La Guemara explique la fin de ce verset :

“לרוד מבתיב” – “*Par David, un mikhtam*”.^[19] שצא ממנה דוד – Le verset parlant de Tamar s'achève avec cette expression, parce que David, qui était humble [*makh*] et parfait dans ses voies [*tam*] pour tous,^[20] descendait de [Tamar]. דבר אחר – Une autre explication du terme *mikhtam* : “מבתיב, שיהיה מכה – *mikhtam* signifie que son membre, qui aurait dû normalement être blessé, était complet, שגולל – ce qui enseigne que [David] est né circoncis.”^[21] דבר אחר – Une autre explication de ce terme : “קשם” – שבקטנותו הקטין עצמו אצל מי שגולל ממנו ללמוד תורה

signifie que tout comme dans sa jeunesse, il se rabaisait devant quelqu'un de plus grand que lui, pour étudier la Torah, כן בגדולתו – ainsi aussi faisait-il dans sa grandeur.^[22]

La Guemara revient au passage de Tamar, avec la suite du verset cité plus haut :

“והיא שלחה אל-חמיה לאמר לאיש אשר-אלה לו אנכי הרה” – “*Elle envoya à son beau-père, en disant : ‘De l'homme à qui ceci appartient, je suis enceinte’.*”

La Guemara demande :

והיא ליה מימר – Qu'elle dise simplement à [son messenger] de dire à Juda qu'il était le père des enfants.^[23] – ? –

La Guemara répond :

אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב – Rav Zoutra bar Touviya a dit au nom de Rav, ואמרי לה אמר רב חנא בר בינא אמר רבי שמעון חסידא – et d'autres disent que c'est Rav 'Hana bar Bizna qui l'a dit au nom de R' Chimon 'Hassida, ואמרי לה אמר רבי יוחנן משיב – et d'autres disent que c'est R' Yo'hanan qui l'a dit au nom de R' Chimon ben Yo'hai : נוח לו לאדם שיפיל עצמו – il vaut mieux, pour un homme, se jeter dans une fournaise ardente – ואל ילבינו פני חבירו ברבים – plutôt que faire pâlir son prochain en public.^[24] מן-לן – D'où savons-nous cela ? מתמר – De Tamar.^[25]

NOTES

16. Gabriel est l'ange préposé au feu, qui vient souvent à l'aide du peuple juif et de ses dirigeants. Voir des exemples ci-dessous, 12b, 13b et 36a, *Pessa'him* 118a, *Yoma* 77a, et *Meguilá* 16a (voir *Maharcha*). Voir cependant *Targoum Yehonatan* et *Targoum Yerouchalmi* sur la *Genèse* 38:25.

17. *Psaumes* 56:1. La Guemara va expliquer le terme “*mikhtam*”. Elle s'intéresse à présent à l'expression “la colombe de silence éloignée.”

18. L'expression “la colombe de silence éloignée” fait allusion au silence de Tamar suite à l'éloignement de ses gages (*Rachi*). [Tamar est comparée ici à une colombe, parce que cet oiseau est le symbole du peuple juif (*Maharcha*, d'après *Berakhot* 53b ; voir aussi *Rachi* sur 11b ; cf. *Ben Yehoyada*.)]

19. Le terme *mikhtam* (*mikhtam*) signifie littéralement : un chant de grande valeur (*Ibn Ezra* et *Metsoudat Tsion* sur *Psaumes* 16:1). [Pour d'autres traductions, voir *Rachi* ad loc. ; *Targoum Yonathan ben Ouziel*, expliqué par *Tirguem Avraham de R' Avraham ben HaGra* sur l'*Exode* 28:9.] Dans le contexte de ce verset, le *mikhtam* est attribué à Tamar, dont David devait descendre (*Rachi*). La Guemara propose à présent trois explications sur la façon dont le terme *mikhtam* fait allusion à David.

20. D'après *Rachi*. [Le *Maharcha* cite les *Psaumes* (25:16) : *Car je suis seul et pauvre*, et (26:1) : *J'ai marché dans ma perfection*, comme sources de ces qualités de David.

21. Le membre de David était donc complet en ce sens qu'il n'était pas nécessaire d'enlever le prépuce (voir *Rachi*). Selon cette explication, le terme *mikhtam* est une contraction de *makato* (sa blessure) et *tam* (complet).

[Il convient de noter que le *Maharcha* trouve cette interprétation difficile à comprendre, à la lumière de l'incident qui est consigné dans le traité *Mena'hot* (43b) : une fois, alors que le roi David entra au bain, il fut bouleversé à l'idée de ne pouvoir en cet instant accomplir aucune *mistva* ; mais quand il se souvint de sa circoncision, il fut soulagé. Le *Maharcha* objecte que si David est né circoncis, quel réconfort pouvait-il tirer de sa circoncision ? Aucune circoncision ne fut jamais pratiquée sur lui ! Le *Maharcha* répond que bien que David n'ait pas accompli activement la *mitsva* de la circoncision, il fut néanmoins satisfait de ne pas être incirconcis, ce qui aurait constitué une transgression de la loi (voir là-bas pour plus de détails). Le *Min'ha 'Hareiva* explique en outre, en se fondant sur le principe selon lequel en plus de la *mitsva* de se faire circoncire physiquement, il y a aussi une *mitsva* constante de rester circoncis (voir *Beit Halévi* vol. II 47:4.) : bien que David soit né circoncis, il était néanmoins heureux à chaque seconde d'être circoncis, accomplissant ainsi une *mitsva*.

22. Même devenu roi, il continuait à s'abaisser pour apprendre la Torah de quelqu'un qu'il considérait comme plus grand que lui (*Rachi*). Dans le

traité *Berakhot* (4a), la Guemara indique que David, même en tant que roi, allait consulter son maître Méphibochet avant d'entreprendre toute chose (*Maharats 'Hayot*).

Selon cette interprétation, le terme *mikhtam* est une contraction de *tam* (complet) et *makhouto* (son humilité) : son humilité était complète, et n'a jamais été entamée jusqu'à la fin de ses jours (*Rachi*).

23. Elle aurait simplement dû dire au messenger de donner à Juda ses gages et de lui dire qu'elle était enceinte de lui (*Rachi*). Pourquoi le lui annoncer d'une façon aussi détournée ?

24. Dans le traité *Avot* (3:11 ; voir aussi *Sanhédrin* 99a et 107a), la Michna inclut celui qui humilie son prochain en public parmi ceux qui n'ont aucune part dans le Monde à Venir. De même, dans le traité *Bava Metsia* (58b), la Guemara inclut un tel individu parmi ceux qui descendent au Guehinam et n'en sortent pas facilement (voir *Tossefot* là-bas). De plus, la Guemara déclare qu'étant donné qu'il a fait blanchir d'humiliation le visage de la personne (פני חבירו) signifie littéralement : faire blanchir le visage de son prochain, on considère qu'il a versé son sang et l'a tué.

Le *Pri Megadim* (dans son *Matan Sekharan chel Mitsvot* §5) écrit que “public” dans ce contexte signifie mettre dans l'embarras en présence de trois personnes – deux spectateurs et soi-même (voir aussi *Techouvat Binyan Tsion* §172 ; cf. *Min'hat Sota* et *Kérem Nota*).

Le *Rambam* (*Hilkhot Déot* 6:8) déduit du verset (*Lévitique* 19:17) : *Reprends ton prochain et tu ne porteras pas de faute à cause de lui*, qu'il y a une interdiction de mettre quelqu'un dans l'embarras, même en privé ; faire cela en public est pire encore, et prive l'agresseur de sa part dans le Monde à Venir. Cette opinion, selon laquelle il existe une interdiction Biblique d'embarrasser son prochain en privé, est citée par le *Pri Megadim* (*Ora'h 'Haïm*, *Echel Avraham* 156:2) et *'Hafets 'Haïm* (Introduction, *lavin* §14). Toutefois, *R' Yerou'ham Fichel Perla* (dans son commentaire du *Séfer HaMitsvot de Rav Saadia Gaon* vol. I p. 171a-171b) cite d'autres Richonim qui écrivent que ce verset renvoie soit à celui qui ne réprimande pas un pécheur (voir, par exemple, *Rabbeinou Yona* dans *Chaarei Techouva* 1:50, 3:59 et 3:72), soit à celui qui humilie une personne en public (voir le commentaire de *Rachi* sur le verset et *Chaarei Techouva* 3:220). Selon leur opinion, il n'y aurait aucune source Biblique à l'interdiction de faire honte à quelqu'un en privé. [Le *Amoudei Arazim* sur *Séfer Yeréim* (37:3) suggère que le *Rambam* aussi veut dire qu'humilier son prochain en privé est seulement une interdiction rabbinique.] En tout cas, tous s'accordent à dire que la prescription selon laquelle il vaut mieux se jeter dans une fournaise plutôt que d'humilier son prochain ne s'applique que dans des situations publiques.

25. C'est la raison pour laquelle Tamar ne s'est pas défendue en disant simplement la vérité sur la paternité de ses enfants ; car, ce faisant, elle aurait humilié Juda en public. Elle lui a donc donné un indice que

Tamar poursuit :

“הַבְּרִיָּא” – **“Reconnais, je te prie, à qui le sceau, la tunique et le bâton appartiennent”**.^[26]

La Guemara interprète cette phrase :

אָמַר רַבִּי חָמָא בְּרַבִּי חֲנִינָא – R’ Hama le fils de R’ Hanina a dit : avec le mot “reconnais”, [Juda] annonça à son père Jacob, la mort prétendue de son fils Joseph ; בְּהִכָּרְתָּ – et, mesure pour mesure, c’est avec le mot “reconnais”, qu’ils^[27] lui annoncèrent son écart de conduite. בְּהִכָּרְתָּ בִישָׁר – Avec “reconnais” [Juda] annonça à son père, comme il est dit : “הַבְּרִיָּא בְּכֶן הוּא” – **“Reconnais, je te prie, est-ce la tunique de ton fils ?”**^[28] בִּישָׁרוֹ – Avec “reconnais”, ils lui annoncèrent son écart de conduite, comme il est dit : “הַבְּרִיָּא לְמִי” – **“Reconnais, je te prie, à qui le sceau, la tunique et le bâton appartiennent”**.^[29]

La Guemara analyse le message que Tamar a envoyé à Juda :

“נָא” – Tamar a dit : **“Reconnais, je te prie”**.

La Guemara explique :

אֵין, נָא – Dans ce contexte, l’expression **“je te prie”** n’est rien d’autre qu’un terme de requête.^[30] בְּבִקְשָׁה מִמֶּךָ הִכָּר פְּנֵי בּוֹרְאֵךְ – Elle dit à [Juda] : **Je t’en prie : reconnais la présence de ton Créateur, וְאַל תַּעֲלִים**

עֵינֶיךָ מִמֶּנִּי – et ne détourne pas tes yeux de moi.^[31]

La Torah mentionne la réponse de Juda :

“וַיֹּכֵר יְהוּדָה וַיֹּאמֶר צְדָקָה מִמֶּנִּי” – **“Juda reconnut, et il dit : ‘Elle a raison ; c’est de moi !’**”^[32]

La Guemara analyse cette réponse :

הֲיִינוּ דְאָמַר רַב חֲנִין בַּר בִּינָא אָמַר רַבִּי שְׁמַעוֹן חֲסִידָא – C’est ce que Rav Hanin bar Bizna a dit au nom de R’ Chimon Hassida^[33] : יוֹסֵף שְׁקִדֵּשׁ שָׁם שְׁמִים בְּסֵתֵר – Joseph, qui a sanctifié le Nom des Cieux en privé,^[34] יָבֵהּ וְהוֹסִיפוּ לוֹ אוֹת אֶחָת מִשְׁמוֹ שֶׁל הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ – mérita qu’on lui ajoute une lettre du Nom du Saint, Béni soit-Il, עֲדוּת בִּיהוֹסֵף שְׁמוֹ – comme il est écrit : **“Il fit [ce jour] un témoignage pour Joseph”**,^[35] où le nom de Joseph est orthographié avec un *hei* supplémentaire (*Yehoseph*). וְהוּדָה שְׁקִדֵּשׁ שָׁם שְׁמִים בְּפָרְהֶסְיָא – En revanche, Juda, qui a sanctifié le Nom des Cieux en public,^[36] יָבֵהּ וְנִקְרָא כּוֹלֵוֹ עַל שְׁמוֹ שֶׁל – mérita d’être appelé par un nom entièrement basé sur le Nom du Saint, Béni soit-Il.^[37]

La Guemara note une autre récompense que Juda a reçue pour son aveu public :

בֵּינוּ שְׁהוּדָה וְאָמַר, צְדָקָה מִמֶּנִּי – Dès que [Juda] avoua et dit : **“Elle a raison ; c’est de moi !”**, יָצְתָה בַת קוֹל וְאָמְרָה – une voix Céleste retentit et dit : אֶתָּה הַצֵּלְתָּ תִמְרָה וּשְׁנֵי כְנִיָּה מִן הָאוֹר – tu

NOTES

personne d’autre ne pouvait comprendre. Mais puisqu’elle était prête à mourir dans les flammes plutôt que de révéler publiquement l’identité du père s’il ne voulait pas avouer lui-même, nous pouvons en déduire qu’il est préférable de se jeter dans une fournaise ardente plutôt que faire honte à quelqu’un en public (voir *Rachi*).

[R’ *Yehochoua Leib Diskin*, dans son commentaire sur la Torah, note que le verset divise le message de Tamar à Juda en deux parties. Tout d’abord, la Torah dit que “Elle lui a envoyé un message, disant : ‘De l’homme à qui ceci appartient je suis enceinte’ ” ; puis la Torah ajoute que “Elle a dit : ‘S’il te plaît, reconnais à qui appartient ce sceau. . .’ ” Il en déduit que Tamar a envoyé deux messagers distincts à Juda : l’un, pour lui rendre son bâton et son sceau, et l’autre, pour lui dire qu’elle avait reçu un bâton et un sceau en gage du père de l’enfant. Tamar s’est assurée de la sorte, que même les messagers ne pourraient pas comprendre ce qui s’était passé à moins que Juda ne choisisse de révéler la vérité.]

[Une difficulté apparente : ici, la Guemara conclut apparemment que l’on doit renoncer à sa vie plutôt que de faire honte à quelqu’un en public. Pourquoi, alors, n’est-ce pas compté parmi les trois fautes capitales (le meurtre, l’idolâtrie et l’adultère) répertoriées dans le traité *Pessa’him* (25a), pour lesquelles il y a une obligation de renoncer à sa vie ? *Tossefot* répond que, puisque cela n’est pas écrit explicitement dans la Torah, cette loi n’est pas incluse avec les trois autres. *Le Pri Megadim* (cité dans la note précédente) cite cependant *Rabbeinou Yona (Chaarei Techouva 3:139)*, qui écrit que l’on est tenu de donner sa vie plutôt que de faire honte à quelqu’un en public, parce que mettre quelqu’un dans l’embarras équivaut à le tuer (voir note précédente). Par conséquent, cette transgression n’est pas répertoriée séparément puisqu’elle est incluse dans l’interdiction d’assassiner (voir aussi *Kérem Nota* et *Techouvot Binyan Tsiyon* §172 ; voir aussi *Meromei Sadé* et *Emet LeYaakov*). En revanche, le *Pnei Yehochoua (Bava Metsia 59a)* comprend que notre Guemara dit seulement qu’il est permis de donner sa vie plutôt que de faire honte en public, mais pas que cela est obligatoire. Cette supposition est fondée sur le fait que notre Guemara déclare qu’il “vaut mieux” [בְּיָחָד] pour un homme, se jeter dans une fournaise, mais il n’est pas obligé [דְּיָחָד] d’agir ainsi (voir *Min’ha ’Hareiva*). Bien que cette opinion semble être en conflit avec celle de *Tossefot* et de *Rabbeinou Yona*, sa source est peut-être le *Rambam (Hilkkot Yessodei HaTorah 5:2)*, qui répertorie seulement les trois fautes capitales comme celles pour lesquelles il faut donner sa vie, mais qui ne fait aucune mention de l’interdiction d’embarrasser quelqu’un en public (cf. *Mayim Haïm* sur le *Rambam* là-bas). Le *Méiri* aussi, indique que notre Guemara met simplement l’accent sur l’importance de ne pas faire honte à quelqu’un en public. Voir aussi *Hidouchei HaGriz* et *Netivot HaKodech*.]

26. *Genèse* 38:25.

27. [Le pluriel renvoie ici, soit aux messagers, soit aux Cieux.]

28. *Ibid.* 37:32. Après que les frères eurent vendu Joseph, ils prirent sa tunique et la trempèrent dans le sang d’un chevreau. Ils l’apportèrent ensuite à Jacob pour qu’il l’identifie, et en conclut que Joseph avait été tué par une bête sauvage. [Voir *Maharcha*, qui demande pourquoi cet acte est attribué spécifiquement à Juda.]

29. Ceci aussi était mesure pour mesure : Juda a trompé son père Jacob en l’amenant à conclure que le sang sur la tunique était celui de Joseph, lui causant ainsi une grande douleur ; Tamar aussi a révélé sa tromperie à Juda à travers les gages, lui causant ainsi une grande douleur (*Maharcha*).

30. [Le mot hébreu כָּאן peut aussi être traduit par “maintenant” (voir *Radak, Chorachim*). La Guemara déclare que dans ce contexte, il faut le comprendre dans le sens de “s’il te plaît”.]

31. Tamar craignait que Juda ne déclare qu’il ne reconnaissait pas les objets. Elle lui a donc rappelé que Dieu sait ce qu’il y a dans le cœur d’une personne (*Iyoun Yaakov*).

32. *Ibid.* 38:26.

33. Le R’ Chimon Hassida cité ici, qui est un Amora, ne doit pas être confondu avec R’ Chimon Hé’Hassid, qui a été cité ci-dessus (10a) dans une *Beraïta (Toldot Tanaim VeAmoraïm)*.

34. Joseph a réussi à résister au pouvoir de séduction de la femme de son maître, alors qu’il était seul avec elle (*Rachi* plus loin, 36b). Celui qui se retient de fauter, non par peur ou pour toute autre motivation extérieure, mais simplement parce que c’est la volonté de Dieu, sanctifie le Nom de Dieu (*Rambam, Hilkkot Yessodei HaTorah 5:10* ; voir *Maharats Hayot* ici).

35. *Psaumes* 81:6. Le nom de Joseph est orthographié יְהוֹסֵף dans ce verset, plutôt que יוֹסֵף.

36. En avouant en public, sa relation avec Tamar. [Plus loin (36b), la Guemara relate une autre action à travers laquelle Juda a sanctifié le Nom des Cieux (*Maharcha*).]

37. Le nom hébreu יְהוּדָה contient les quatre lettres du Tétragramme.

[Le *Maharcha* écrit que Rav Hanin fonde cette interprétation sur le fait que dans cette partie du verset, Juda est appelé par son nom, plutôt que “beau-père”, comme c’était le cas jusqu’à présent. Cela indique que le nom de Juda est lié à son aveu public. Cette interprétation est néanmoins difficile, parce que l’Écriture déclare que Léa a donné à Juda son nom à la naissance pour remercier (אוֹדָה) Dieu de lui avoir donné un quatrième fils. Cela est donc différent du *hei* qui a été ajouté plus tard au nom de Joseph. Le *Maharcha* suggère que si Juda avait été nommé ainsi pour la seule raison invoquée par Léa, son nom aurait pu être “Odéh”. Dieu a fait en sorte que Léa l’appelle “Yehouda” à cause de son aveu futur (voir également le *Rif* dans *Ein Yaakov*).]

as sauvé Tamar et ses deux fils du feu ; חייך שאני מציל בנכותך – par ta vie, Je jure que Je sauverai par ton mérite, trois de tes descendants du feu. – מאן נינהו – Qui sont-ils ? חנניה מישאל ועזריה – Ce sont 'Hananya, Mishaël, et Azaria.^[38]

Juda déclara :

„צדקה מומני“ – “*Elle a raison ; c'est de moi !*”

La Guemara demande :

מנא ידע – Comment savait-il que l'enfant était de lui ? Peut-être que d'autres hommes avaient eu un rapport avec elle et qu'elle avait conçu de l'un d'entre eux.^[39] – ? –

La Guemara répond :

ממנא – Une voix céleste retentit et dit : „ממנא“ – “*De Moi*” ces choses cachées ont émané.^[40]

Le verset qui contient la réponse de Juda s'achève ainsi :

„ולא יסוף עוד לדעתה“ – “*Et il ne s'abstint pas d'être intime avec elle*”.

La Guemara explique :

אמר שמואל סבא חמוה דרב שמואל בר אמי משמיה דרב שמואל בר אמי – Chemouel Sabba, le beau-père de Rav Chemouel bar Ami,^[41] a dit au nom de Rav Chemouel bar Ami : – une fois qu'il sut à son sujet, qu'elle était Juste et avait

agi au Nom du Ciel,^[42] – וְלֹא יִסּוּף עוֹד לְדַעְתָּהּ – Il est écrit ici : “*Et il ne ‘yassaf’ pas d'être intime avec elle*”. וְכִתְיִב הָתָם – Et il est écrit là-bas, à propos du son des Dix Commandements^[43] : “*une voix puissante qui n'a pas cessé*” (yassaf) où le terme signifiant “cesser” est “yassaf”. Cela prouve donc que yassaf signifie “cesser”.^[44]

La Guemara revient à notre Michna, pour développer le second exemple du principe de *mesure pour mesure* :

אֲבִשְׁלוֹם נִתְנָהּ בְּשַׁעְרוֹ וְכוּ – ABSALON S'EST ENORGUEILLI DE SA CHEVELURE, etc.^[45]

La Guemara cite une Beraïta qui présente la source nous apprenant qu'Absalon s'est enorgueilli de sa chevelure :

הָנוּ רַבָּנִן – Les Sages ont enseigné dans une Beraïta : אֲבִשְׁלוֹם בְּשַׁעְרוֹ מֵרַד – ABSALON S'EST REBELLÉ contre Dieu AVEC SA CHEVELURE, וְכִתְיִב מֵרַד – COMME IL EST DIT : “*ET IL N'Y AVAIT AUCUN HOMME AUSSI BEAU QU'ABSALON dans tout Israël, etc.*”^[46] וְגַלְחָה אֶת־רֵאשׁוֹ (וגר) וְהָיָה מִקֵּץ יָמִים לַיָּמִים – אֲשֶׁר יִגְלַח בִּינְכַבְדּוֹ עָלָיו וְגַלְחוֹ וְשָׁקַל אֶת־שַׁעַר רֵאשׁוֹ מֵאֲתֵימִים שְׁקָלִים בְּאֶבֶן – ET LORSQU'IL SE RASAIT LA TÊTE – À LA FIN DE CHAQUE ANNÉE, IL SE RASAIT LA TÊTE PARCE QU'ELLE DEVENAIT LOURDE SUR LUI ET IL LA RASAIT – LA CHEVELURE DE SA TÊTE PESAIT DEUX CENTS CHÉKELS SELON LE POIDS ROYAL”.^[47]

NOTES

38. L'incident de 'Hananya, Mishaël et Azaria est raconté dans le Livre de *Daniel* Ch. 3. En résumé, Nabuchodonosor avait érigé une colossale statue d'or dans la plaine de Doura et ordonna à tout le monde de se prosterner devant elle, sous peine d'être jeté dans une fournaise ardente. 'Hananya, Mishaël et Azaria refusèrent et furent jetés dans la fournaise que Nabuchodonosor avait ordonné de chauffer au maximum, spécialement pour l'occasion. La fournaise était tellement brûlante que ceux qui y avaient jeté 'Hananya, Mishaël et Azaria furent eux-mêmes tués par les flammes, mais – à la grande consternation de Nabuchodonosor – 'Hananya, Michaël et Azaria pouvaient être aperçus marchant dans la fournaise au milieu des flammes rugissantes, sains et saufs. La Guemara enseigne ici que le mérite de leur sauvetage des flammes provenait de l'aveu de Juda, qui a permis à Tamar d'échapper à une mort atroce. Le *Maharcha* note deux autres liens entre ces deux incidents : l'ange Gabriel contribua à sauver Tamar en lui rapportant les objets de Juda ; et c'est lui qui sauva 'Hananya, Mishaël et Azaria de la fournaise (voir *Pessa'him* 118a). De plus, Juda a reçu son nom [*Yehouda*] à cause de son aveu à Tamar, et l'on déduit de l'histoire de 'Hananya, Mishaël et Azaria, que tout membre du peuple d'Israël qui renie l'idolâtrie est appelé *Yehoudi* (voir *Meguilá* 13a).

39. *Rachi*, d'après *Makot* 23b (voir *Maharcha* et *Min'ha 'Hareiva*).

40. L'intention cachée de Dieu était que la lignée royale soit issue de Tamar, mais cela exigeait son union avec Juda, car Jacob a promis la royauté à Juda (*Genèse* 49:9). Dans le traité *Berakhot* (10a), la Guemara fait un usage similaire de ce terme (*Rachi* ; cf. *Rivan* sur *Makot* 23b). Selon cette interprétation, ce n'est pas Juda qui a déclaré que Tamar était enceinte de lui, mais la voix céleste.

41. [Il est intéressant de noter que cet Amora avait épousé une femme dont le père avait le même nom que le sien – Chemouel. Cela prouve qu'apparemment, à l'époque talmudique, on ne suivait pas la directive ultérieure édictée par *Rabbeinou Yehouda Hé'Hassid* d'éviter de tels mariages (*Iyoun Yaakov* ; voir aussi *Emet LeYaakov*). Toutefois, *Min'ha 'Hareiva* écrit que le nom complet du beau-père était Chemouel Sabba (Sabba est un nom propre ; il ne signifie pas “ancien” ici). Il a donc été autorisé à épouser la fille de Chemouel Sabba, puisqu'il s'appelait simplement Chemouel. R' Réouven Margolies (dans son commentaire sur *Tsavaot Rabbeinou Yehouda Hé'Hassid* §34) discute de cette question en détail.]

42. D'après *Rachi* (cf. *Maharcha* ; voir *Iyoun Yaakov* et *Bekhor Chor*).

43. *Deutéronome* 5:19.

44. Il convient de noter que *Rachi* sur les versets de la *Genèse* et du *Deutéronome* propose une autre explication de ces versets.

45. Pour mieux comprendre le contexte des versets qui vont être cités dans la Guemara, nous allons résumer brièvement l'histoire d'Absalon, telle qu'elle est relatée dans *Samuel II* Chs. 13-19 : après avoir tué son demi-frère Amnon qui avait violé sa sœur Tamar, Absalon s'enfuit chez la famille de sa mère à Guechour. [La mère d'Absalon, Maakha, que David captura dans une bataille et épousa, était la fille du roi païen Talmaï de Guechour – voir *Samuel II* 3:3 et *Sanhédrin* 107a.] Après trois ans, sur l'insistance de son général Yoav, David autorisa Absalon à revenir à Jérusalem, mais il ne lui donna pas la permission de lui rendre visite. Absalon fit demander à Yoav de lui organiser une entrevue avec David. Yoav n'ayant pas répondu, Absalon fit incendier ses récoltes. En fin de compte, Yoav organisa la rencontre entre David et Absalon. Durant cette période, Absalon réussit à se rendre populaire parmi la population [*Il vola le cœur du peuple d'Israël* – voir Guemara ci-dessus, 9b]. Plus tard, il entreprit sa rébellion en demandant à son père David l'autorisation d'offrir des sacrifices à Hébron. [C'est à ce moment-là qu'il reçut la lettre lui permettant de choisir deux hommes qui seraient à son service – voir ci-dessus, 9b note 22.] En arrivant à Hébron, Absalon se proclama roi, après quoi David prit la fuite de Jérusalem, laissant ses dix concubines prendre soin de son palais. De retour à Jérusalem, Absalon suivit les conseils de ses partisans et viola les concubines de son père. Dans la guerre civile qui suivit, l'armée d'Absalon fut défaite, et il fut lui-même tué après que ses cheveux se furent pris dans un arbre.

46. *Samuel II* 14:25. Le verset conclut : *depuis la plante de ses pieds jusqu'au sommet de sa tête, il n'y avait pas en lui un seul défaut*. R' *Tsadok HaCohen* écrit qu'il est impossible de comprendre que cela signifie simplement qu'il était beau physiquement, parce que cela ne revêt pas une importance telle que l'Écriture doive le signaler. Cela veut plutôt dire qu'il n'était entaché d'aucune faute, de la tête aux pieds. C'est cette droiture qui a conduit le peuple juif à accepter la possibilité qu'il soit leur véritable guide en remplacement de David, à cause de son erreur d'appréciation avec Batchéva (voir *Israël Kedochim* 25b-26a). Dans la même veine, le *Hagahot Yavets* écrit qu'Absalon a été induit en erreur par les éminentes personnalités qui le soutenaient et qui le poussaient à croire que David avait perdu ses droits à gouverner Israël à cause de son erreur d'appréciation.

47. *Ibid.* vs. 25-26. Absalon était un nazir perpétuel (*nazir olam*) qui coupe ses cheveux une fois par an (*Rachi*, d'après *Nazir* 4a ; voir *Radak* sur le verset). C'était une indication supplémentaire de la droiture apparente d'Absalon. Toutefois, cela représente aussi la source de sa grave erreur, car cela l'a conduit à s'enorgueillir, et à lui laisser croire qu'il pouvait remplacer son père sur le trône (*Béer Moché* sur le verset ; voir aussi *Ralbag* là-bas).

La Guemara interrompt la citation de la Beraïta pour en citer une autre qui explique ce que signifie “le poids royal” :

תָּנָא – Une autre Beraïta a enseigné : אָבִן שְׂאֵנְשֵׁי טְבֵרְיָא וְאֵנְשֵׁי הַנָּא – le poids de la chevelure d’Absalon était deux cents fois le poids de LA PIERRE AVEC LAQUELLE LES GENS DE TIBÉRIADE ET LES GENS DE TSIPPORI PESAIENT.^[48]

La Guemara reprend la citation de la première Beraïta : אָבִן שְׂאֵנְשֵׁי טְבֵרְיָא וְאֵנְשֵׁי הַנָּא – C’EST POURQUOI [ABSALON] FUT PENDU PAR SA CHEVELURE, וְיִקְרָא אֲבִשְׁלוֹם לְפָנָי עֲבָדֵי דְדוֹר וְאֲבִשְׁלוֹם רַבִּיב עַל-הַפֶּרֶד וְיִבְאָה הַפֶּרֶד תַּחַת שׁוֹבֵךְ הָאֵלָה הַגְּדוּלָה (וַיִּחְזֹק) רִאשׁוֹ בֵּין הָאֵלָה וַיִּתֵּן בֵּין הַשְּׂמַיִם וּבֵין הָאָרֶץ וְהַפֶּרֶד אֲשֶׁר-תַּחְתָּיו עָבָר׃ – COMME IL EST DIT : ‘ABSALON SE RETROUVA DEVANT LES SERVITEURS DE DAVID. ABSALON MONTAIT UN MULET, ET LE MULET PASSA SOUS LES BRANCHES ÉPAISSES D’UN GRAND ORME ; SA TÊTE SE TROUVA ENCHEVÊTRÉE DANS L’ORME, ET IL RESTA SUSPENDU ENTRE LES CIEUX ET LA TERRE, TANDIS QUE LE MULET QUI SE TROUVAIT SOUS LUI CONTINUA sa route’.^[49]

La Guemara décrit comment Absalon voulut se libérer : אָבִן שְׂאֵנְשֵׁי טְבֵרְיָא – Il prit son épée וְיִקְרָא אֲבִשְׁלוֹם לְפָנָי עֲבָדֵי דְדוֹר וְאֵנְשֵׁי הַנָּא – et il voulut couper [sa chevelure] pour se libérer de l’arbre. וְיִקְרָא אֲבִשְׁלוֹם לְפָנָי עֲבָדֵי דְדוֹר וְאֵנְשֵׁי הַנָּא – Une Beraïta de la yechiva de R’ Ichmaël a enseigné : באותה שעה נבקע שאול מתחתיו – À CE MOMENT-LÀ, LES PROFONDEURS S’OUVRIRENT SOUS LUI.^[50] Il ne put donc pas couper sa chevelure pour se libérer.

Le verset décrit la réaction de David à la mort de son fils Absalon :

וַיִּרְגַּז הַמֶּלֶךְ וַיַּעַל עַל-עֵלִית הַשָּׁעַר וַיִּבֶךְ וַיֹּאמֶר בְּלַחְתּוֹ בְּנֵי אֲבִשְׁלוֹם בְּנֵי בְנֵי אֲבִשְׁלוֹם מִיִּיתוּ מוֹתֵי אֲנִי תַחְתִּיר אֲבִשְׁלוֹם בְּנֵי בְנֵי . . . וְהַמֶּלֶךְ לֹאֵט אֶת-פָּנָיו וַיִּזְעַק הַמֶּלֶךְ קוֹל גְּדוֹל בְּנֵי אֲבִשְׁלוֹם אֲבִשְׁלוֹם בְּנֵי בְנֵי׃ – “Le roi trembla. Il monta dans le donjon de la porte et pleura ; et ainsi disait-il en marchant : ‘Mon fils, Absalon ! Mon fils, mon fils, Absalon ! Si seulement j’avais pu mourir à ta place ! Absalon, mon fils,

mon fils !’ . . . Le roi se voila le visage, et le roi criait d’une voix forte, ‘Mon fils, Absalon ! Absalon, mon fils, mon fils !’^[51]

La Guemara commente les nombreuses fois où David a dit “mon fils” :

הָיָה תְּמִנָּיָא „בְּנֵי” לְמָה – Ces huit mentions de “mon fils”, pourquoi David les fit-il ?

La Guemara répond :

שִׁבְעָה דְאִפְסְקִיָּה מִשְׁבְּעָה מְדוּרֵי גֵיהֶנָּם – Sept des mentions de “mon fils” pour faire monter [Absalon] des sept chambres du Guehinam.^[52] וְאֵיכָא דְאִמְרֵי דְקָרִיב – Et l’autre : רִישֵׁיהָ לְגַבֵּי גּוֹפִיָּה וְאִיכָא דְאִמְרֵי דְאִיִּיתִיָּה – certains disent que la tête [d’Absalon] fut rapportée près du reste de son corps^[53] ; וְאִיכָא דְאִמְרֵי דְאִיִּיתִיָּה – et certains disent que cela l’a amené au Monde à Venir.^[54]

Le verset dit qu’Absalon se fit ériger un monument : וַיִּבְנֶה אֲבִשְׁלוֹם לְקַח וַיִּצְבֹּלוּ בְּחַיָּוֵי – “Et Absalon prit et érigea pour lui-même de son vivant” . . .^[55]

La Guemara demande :

מַאי לְקַח – Qu’a-t-il pris ?

La Guemara répond :

אָמַר רֵיכְ לַכִּי – Reich Lakich a dit : שֶׁלְקָח מְקָח רַע לְעַצְמוֹ – il a pris un mauvais achat pour lui-même, c’est-à-dire qu’il a pris une mauvaise décision.^[56]

Le verset poursuit :

וְהָיָה כִּי יִבְנֶה אֲבִשְׁלוֹם לְקַח וַיִּצְבֹּלוּ בְּחַיָּוֵי – “Le pilier qui est dans la Vallée du Roi”, etc.

La Guemara développe :

אָמַר רַבִּי חֲנִינָא בַר פַּפָּא – R’ Hanina bar Pappa a dit : בְּעֵצָה – cela fait allusion au fait que tout l’épisode d’Absalon eut lieu sur le conseil profond du Roi de l’Univers.^[57]

NOTES

48. [La Beraïta enseigne que le “poids” mentionné dans le verset était exceptionnellement lourd, équivalant à celui utilisé à Tibériade et à Tsippori (voir Erouvin 83a, où il est indiqué qu’à Tsippori, les mesures étaient plus grandes que les mesures standards). Selon d’autres textes (voir Dikdoukei Sofrim ici), la Beraïta enseigne que le poids royal n’était pas celui qui était utilisé à Tibériade et à Tsippori, laissant ainsi entendre qu’il était encore plus lourd que les poids utilisés dans ces villes.]

49. Samuel II 18:9. Comme ses cheveux l’avaient mené à l’orgueil, sa mort a été provoquée par eux.

50. D’après une autre version, il a vu le Guehinam s’ouvrir sous ses pieds (voir Hagahot HaBa’h). [Le terme שאול utilisé dans notre Guemara fait aussi souvent allusion au Guehinam – voir Erouvin 19a.] Il préféra donc accepter son destin et se faire tuer par les serviteurs de son père afin d’expier ses erreurs. Autre explication : il espérait être capturé vivant et ramené à son père (Radal sur Pirkei DeRabbi Eliézer 53:31).

51. Samuel II 19:1 et 19:5.

52. [Dans le traité Erouvin (ibid.), la Guemara indique sept noms pour le Guehinam. Chacun représente une chambre particulière.]

53. La tête d’Absalon avait été jetée loin de son corps (Rachi). Grâce à la prière de David, sa tête quitta miraculeusement l’endroit où elle avait été jetée et fut réunie au reste du cadavre. [Voir dans Netivot HaKodech la signification de ce miracle.]

54. Ceci est apparemment difficile à comprendre, parce que dans le traité Sanhédrin (104a), la Guemara indique que, bien que le mérite

d’un fils puisse aider au statut de son père, celui d’un père ne peut pas aider le statut de son fils. Comment alors, David pouvait-il élever le niveau d’Absalon pour lui faire mériter le Monde à Venir ? Tossefot propose trois réponses : (a) Absalon étant mort d’une façon atroce, la prière de David pouvait être efficace. (b) La Guemara du traité Sanhédrin parle seulement d’enfants qui se sont rendus coupables d’idolâtrie ; les autres transgressions peuvent être atténuées par le mérite du père. (c) La Guemara du traité Sanhédrin signifie seulement qu’un fils n’est pas exempté de châtiment par égard à l’honneur de son père ; en revanche, la prière d’un père aide certainement. [Voir Maharcha, Torat HaKenaot, Min’ha Hareiva, Hagahot Yavets, Nitsoutsei Or, et Techovot Chevout Yaakov vol. II §93 pour plus ample discussion sur cette question, y compris comment cela s’applique à un père qui récite le Kaddich pour son fils décédé.]

55. Samuel II 18:18.

56. Le verset doit donc être compris ainsi : “Absalon prit pour lui l’autorité de son vivant et érigea un monument pour lui-même” (Rachi, tel que corrigé par Hagahot HaBa’h).

57. Dieu avait décrété après la liaison de David avec Batchéva, qu’une telle rébellion devait avoir lieu (Rachi). [Cette question est examinée plus en détail dans le traité Berakhot 7b.] Le terme עֵצָה (littéralement : vallée) est interprété pour exprimer la “profondeur”. Le verset enseigne donc qu’Absalon mena ses actions “sur le [conseil] profond du Roi [de l’Univers, Dieu].”

”הגני מקים עליך רעה מביאתך” – דכתב, „הגני מקים עליך רעה מביאתך” – Car il est écrit à propos de David : “Voici ! Je soulèverai le mal contre toi, de ta propre maison”.^[1]

La Guemara cite une interprétation comparable du terme עמק dans un autre contexte :

De la même manière, tu peux interpréter le verset qui dit : “וַיִּשְׁלַחְהוּ מֵעֵמֶק הַחֲבוּרִין” – “Il l’envoya ainsi de la vallée de Hébron”.^[2] – אָמַר רַבִּי חֲנִינְיָא בַּר פַּפְא – R’ Hanina bar Pappa a dit : בְּעֵצָה עֲמוּקָה שֶׁל אוֹתוֹ צָרִיק שֶׁקְבוֹר – בְּחֲבוּרִין – le verset fait allusion au conseil profond de ce Juste [Abraham] qui est enterré à Hébron.^[3] דְּכַתִּיב, וַיֵּרַד תְּרַע כִּי-גֵר – Car il est écrit concernant Abraham : “Sache bien que ta descendance sera étrangère sur une Terre qui ne leur appartient pas”.^[4]

La Guemara revient sur le verset à propos du monument d’Asbalon :

”Car il dit : ‘Je n’ai pas de fils’.”^[5]

La Guemara demande :

Mais [Asbalon] n’avait-il pas de fils ? והֲכֵתִיב – ולא הוּוּ לִיה בְּנֵי – Et pourtant, il est écrit^[6] : “Trois fils et une fille naquirent à Asbalon”. – ? –

La Guemara répond :

Rav Its’hak bar Avdimi a dit : אָמַר רַב יִצְחָק בַּר אַבְדִּימִי – cela signifie qu’il n’avait pas de fils digne de la royauté.^[7]

La Guemara suggère une autre explication :

Rav Hisda a dit : גְּמִירִי – nous savons par tradition – כל הַשּׁוֹרֵף תְּבוֹאָתוֹ שֶׁל חֲבִירוֹ – que quiconque incendie la récolte de son prochain – אינו מניח בן ליוֹרְשׁוֹ – ne laisse pas de fils pour hériter de lui.^[8] וַיֵּאָדוּ קָלְיָהּ – Or, on sait que [Asbalon] incendia la récolte de Joab – וַיֵּאָדוּ אֶל-עֲבָדָיו רֵאוּ חֶלְקֵת יוֹאָב – Comme il est écrit : דְּכַתִּיב – אֶל-יָדֵי וְלוֹ-שֵׁם שְׁעָרִים לְבוֹ וְהַצִּיתָהּ בְּאֵשׁ וַיִּצְתּוּ עַבְדֵי אֲבִי-הַחֶלְקָה

”Il dit alors à ses serviteurs : ‘Voyez le champ de Joab qui est à côté du mien, où il a de l’orge, allez et mettez-y le feu !’” Et les serviteurs d’Asbalon mirent le feu au champ”. Ainsi, bien qu’Asbalon ait eu des enfants, ils ne vécurent pas suffisamment pour hériter de lui.^[9]

La Guemara aborde à présent la section suivante de la Michna, qui applique le principe de mesure pour mesure à la récompense pour les bonnes actions :

– ET DE MÊME, AU SUJET DU BIEN, etc. Myriam a attendu une heure son frère Moïse ; c’est pourquoi tout le peuple d’Israël l’attendit pendant sept jours dans le désert.

La Guemara demande :

Mais est-ce comparable ? – הֲתָם הָרָא שְׁעָתָא – L’abbas, Myriam attendit Moïse juste une heure, הָרָא שְׁבַעָה – alors qu’ici, Israël patienta pendant sept jours pour elle.^[10] – ? –

La Guemara répond :

– dis que la Michna signifie : “Mais pour le bien, il n’en est pas ainsi.”^[11]

La Guemara objecte :

– Rava lui a dit : הָא וְכֵן לְעֵינֵי הַטּוֹבָה קִתְּנִי – mais [la Michna] a enseigné : ET DE MÊME, AU SUJET DU BIEN, ce qui signifie clairement que le principe de mesure pour mesure s’applique à la récompense de la même manière qu’à la punition. – ? –

Rava suggère par conséquent une autre réponse :

– Plutôt, Rava a dit : הֲבֵי קִתְּנִי – voici ce que [la Michna] enseigne : וְכֵן לְעֵינֵי הַטּוֹבָה – ET DE MÊME, AU SUJET DU BIEN, דְּבִאוּתָהּ מִדָּה – que la personne est récompensée avec une même mesure, c’est-à-dire d’une façon similaire^[12] ; – mais qu’en réalité la mesure de bonté de Dieu est plus grande que Sa mesure de châtiement, de sorte que la récompense est quantitativement plus grande que la bonne action elle-même.^[13]

NOTES

1. Samuel II 12:11. [Cette prophétie a été dite au roi David après l’épisode avec Batchéva.] Absalon a réalisé le plan Divin qui avait été prévu beaucoup plus tôt. Ainsi, le terme מִצְבָּת (littéralement : pilier) est interprété comme faisant allusion au plan établi par Dieu – d’après le verset des Psaumes (119:89) : Pour toujours, Hachem, Ta parole demeure établie (בְּצֵב) dans les cieus. [C’est ce terme qui a motivé l’interprétation de עמק (littéralement : vallée) en tant que conseil profond.] Et la phrase (Samuel II 18:18) : וַיִּקְרָא לְמִצְבֵּת עַל-שְׁמוֹ – signifie qu’il a lui-même suscité d’être appelé le mal qui devait s’élever de la maison de David pour accomplir le plan établi par Dieu. Lorsque le verset conclut לָהּ וַיִּקְרָא – Et il a été appelé Yad Absalon, cela est compris littéralement comme étant le nom de la colonne [yad signifie “un endroit” – voir les commentateurs sur ce verset] (Rachi).

2. Genèse 37:14. Ce verset se trouve dans le passage où Jacob envoie Joseph retrouver ses frères, un acte qui a abouti à la vente de Joseph, qui a finalement conduit à l’exil en Égypte (Rachi).

3. Le mot עמק ne peut pas être compris dans son sens habituel de vallée, parce que Hébron est situé sur une montagne. Ainsi, ici aussi, ce terme doit être traduit par “conseil” (Rachi sur la Genèse, d’après Béréchit Rabba 84:13).

4. Ibid. 15:13. Le verset concernant Joseph signifie donc qu’il a été envoyé pour être celui par lequel la prophétie faite à Abraham s’accomplirait.

5. Samuel II 18:18.

6. Ibid. 14:27.

7. [Il érigea donc un monument pour que les gens se souviennent plus facilement de lui.]

8. Car si quelqu’un détruit les semences d’autrui (les récoltes), sa semence (enfants) est détruite, mesure pour mesure (voir Maharal ; cf. Kérem Nota et Torat HaKenaot).

9. Ibid. v. 30. [Selon cette explication, le verset peut être compris au sens simple : Absalon érigea le monument, parce qu’il n’avait plus d’enfant à cette époque, car ils étaient tous morts.]

10. Cela prouve donc que la récompense pour le bien n’est pas donnée strictement mesure pour mesure [avec une quantité équivalente], mais dépasse le bien qui a été fait.

11. Alors qu’une personne est punie mesure pour mesure, elle est récompensée dans une plus grande mesure pour sa bonne action (Rachi). Ainsi, la punition et la récompense ne sont pas similaires.

12. La récompense aura une forme semblable à la bonne action qui a été réalisée (Rachi).

13. Rava explique pour quelle raison la récompense sera quantitativement plus grande que l’action. Il en est ainsi parce que la mesure que Dieu utilise pour récompenser quelqu’un est supérieure à celle qu’il utilise pour le punir ; une bonne action sera rétribuée avec une récompense encore plus grande que l’acte lui-même (Rachi). Par conséquent, dans le cas de Myriam, sa récompense pour avoir attendu Moïse était “mesure pour mesure” dans la forme, dans le sens où on l’a aussi attendue. Mais sa récompense a été quantitativement plus grande. Elle avait attendu seulement une heure, le peuple l’a attendue pendant sept jours.

Tossefot cite la Tossefta, qui déclare que la mesure de Dieu pour la récompense est cinq cents fois plus grande que Sa mesure pour la punition (voir aussi Rachi sur Yoma 76a). Par conséquent, si une mauvaise action est punie mesure pour mesure, une bonne action est rétribuée par une récompense cinq cents fois plus grande que l’acte lui-même. Tossefot calcule donc que Myriam doit en fait avoir attendu seulement quinze ou vingt minutes, car sa bonne action a été récompensée par une attente de sept jours. L’expression utilisée par la Michna, une heure, ne doit donc pas être prise au pied de la lettre, mais doit être comprise comme une brève période de temps. [Voir le Maharcha qui demande pourquoi Tossefot dit

La Guemara analyse le verset qui décrit l'action de Myriam :
 „וַתִּצְבֹּץ אֶחָתוּ מִרְחֹק” – „*Sa sœur se tint à distance pour savoir ce qui lui serait fait*”.^[14] פְּסוּק – אָמַר רַבִּי יִצְחָק – R' Its'hak a dit :
 „וְהָ בּוֹלוּ עַל שֵׁם שְׂכִינָהּ נִאָּמַר – tout ce verset est dit à propos de la Présence Divine.”^[15]

R' Its'hak montre comment chaque mot du verset fait allusion à la Présence Divine :

„וַתִּצְבֹּץ” – „*Elle se tint*”, – „וַיִּבְאֵהוּ ה' וַיִּתְיַצֵּב וְגו'” – „*car il est écrit*”^[16] : „*Dieu vint et Se tint*”, etc. „אֶחָתוּ” – „*sa sœur*”, – „וַתִּצְבֹּץ אֶחָתוּ” – „*car il est écrit*” : „*Dis à la sagesse* : „*Tu es ma sœur*.”^[17] „מִרְחֹק” – „*de loin*” – „מִרְחֹק” – „*car il est écrit*” : „*De loin, Hachem m'apparut*”^[18] – „כִּי אֵל דְּעוֹת ה'” – „*pour savoir*” – „(לדעת) [לדעה]” – „*car il est écrit*” : „*Parce que Hachem est un Dieu de savoir*”.^[19] „מָה” – „*qu'est-ce que*” – „מָה ה' אֱלֹהֶיךָ שָׂאֵל מֵעַמְךָ” – „*car il est écrit*” : „*Qu'est-ce que Hachem ton Seigneur demande de toi* ?”^[20] „וַעֲשֵׂה” – „*sera fait*”, – „כִּי לֹא יַעֲשֶׂה [ה'] אֱלֹהִים” – „*car il est écrit*” : „*Car Hachem le Seigneur n'accomplira rien*”.^[21] „לֹא” – „*à lui*” – „וַיִּקְרָא לֹא ה' שְׁלוֹם” – „*car il est écrit*” : „*Et il l'appela, 'Hachem, Paix*’.”^[22]

La Guemara amorce une analyse profonde du passage de la Torah qui décrit le début de l'exil en Egypte :

„וַיִּקָּם מֶלֶךְ חָדָשׁ וְגו'” – „*Et un nouveau roi se leva sur l'Égypte*”, etc.^[23] רַב וְשִׁמְוֵאל – Rav et Chemouel sont en désaccord sur le sens de ce verset : „חָדָשׁ אָמַר חָדָשׁ מִמֶּשׁ – un dit qu'il s'agit d'un roi véritablement nouveau. וְחָדָשׁ אָמַר שְׁנֵי חָדָשׁוֹ גְּזִירוֹתָיו – Et un dit que seuls ses décrets étaient nouveaux.”^[24]

La Guemara indique le fondement de chaque opinion :
 „מִיָּמֵינוּ דְּאָמַר חָדָשׁ מִמֶּשׁ – Celui qui dit que c'était un roi véritablement nouveau, déduit cela du fait „חָדָשׁ” – „qu'il est écrit” : „*un nouveau roi*”. – „וּמִיָּמֵינוּ דְּאָמַר שְׁנֵי חָדָשׁוֹ גְּזִירוֹתָיו – Et celui qui dit que seuls ses décrets étaient nouveaux, déduit cela du fait „חָדָשׁ” – „qu'il n'est écrit nul part que [le roi précédent] mourut et qu'[un nouveau] régna à sa place.”

Le verset poursuit :

„וְאִשָּׁר לֹא יָדָע אֶת־יוֹסֵף” – „... *qui ne connaissait pas Joseph*”.

La Guemara explique :

„וְהָ הָיָה דְּמִי כְּמֵאֵן דְּלֹא יָדָע לִיה לְכָל” – Cela signifie qu'il ressemblait à quelqu'un qui ne connaissait pas du tout Joseph. Il édicta de durs décrets contre les Hébreux, comme s'il n'avait jamais connu Joseph.^[25]

Le verset suivant déclare :

„וַיֹּאמֶר אֶל־עַמּוֹ הַגּוֹי עִם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל” – „*Il dit à son peuple : 'Voici ! le peuple, les enfants d'Israël, sont plus nombreux et plus forts que nous*.”^[26]

La Guemara développe :

„וַיִּבְרָא אֱלֹהִים” – Une Beraita a enseigné : „וַיִּבְרָא אֱלֹהִים” – IL FUT LE PREMIER À DONNER LA SUGGESTION d'agir contre les Hébreux ; „וַיִּבְרָא אֱלֹהִים” – C'EST POURQUOI IL FUT FRAPPÉ D'ABORD. „וַיִּבְרָא אֱלֹהִים” – IL FUT LE PREMIER À DONNER LA SUGGESTION, „וַיֹּאמֶר אֶל־עַמּוֹ” – „COMME IL EST ÉCRIT : „*IL DIT À SON PEUPLE*”. „וַיִּבְרָא אֱלֹהִים” – C'EST POURQUOI IL FUT FRAPPÉ D'ABORD, „וַיִּבְרָא אֱלֹהִים” – „COMME IL EST ÉCRIT : „*EN TOI ET DANS TON PEUPLE ET DANS TOUS TES SERVITEURS les grenouilles monteront*”.”^[27]

Pharaon dit ensuite :

„וְהָבֵה נְתַחֲבֵמָה לֹא” – „*Allons, agissons avec intelligence à son sujet*”.^[28]

La Guemara demande :

„לִיה לְהָבֵה מִיָּבֵעֵי לִיה – Il aurait dû dire : agissons avec intelligence “à leur sujet”^[29] ! – ? –

La Guemara répond :

„וַיֹּאמֶר רַבִּי חֲמַאי בְּרַבִּי חֲנִינָא – R' 'Hama le fils de R' 'Hanina a dit : „בֹּאוּ וְנַחֲבֵם לְמוֹשֵׁיָעִן שְׁלֵי יִשְׂרָאֵל” – Pharaon voulait dire : *allons, agissons avec intelligence au sujet du Sauveur d'Israël* [c'est-à-dire Dieu].^[30] „בְּמָה נְדוּנָם” – *Avec quoi peut-on juger [les Hébreux] sans craindre un châtement*^[31] ? – „וְנִדוּנָם בְּאֵשׁ” – Si nous

NOTES

que Myriam a dû attendre “quinze ou vingt minutes”, alors que vingt minutes correspondent presque exactement à un cinq-centième de sept jours. Voir là-bas et *Porat Yossef* pour des explications possibles. Voir dans *Min'ha 'Hareiva* une autre application de ce principe de *Tossefot*.)

Torat HaKenaot (voir aussi *Maharchal*) suggère une autre explication de notre Michna : l'expression “une heure” est bien à prendre littéralement, car Myriam a effectivement attendu une heure entière. Elle méritait donc que les Hébreux l'attendent jusqu'à trois semaines, si cela avait été nécessaire. Mais puisque sa *tsaraat* avait guéri, une plus longue attente n'était pas nécessaire.

14. *Exode* 2:4.

15. [Cela signifie que le verset est formulé de façon à nous enseigner que la Présence Divine Se tint avec Myriam, pour ainsi dire, jusqu'à ce que Moïse soit sauvé. Voir note 17.]

16. *Samuel I* 3:10.

17. *Proverbes* 7:4. La sagesse est associée à Dieu dans les *Proverbes* 2:6 (*Rachi*). Le mot “sœur” figurant dans ce verset est donc interprété comme une allusion à la sagesse de Dieu qu'Il révèle à l'homme par Sa Torah. Puisque Moïse était l'intermédiaire de Dieu pour transmettre la Torah au peuple juif, cette sagesse de Dieu veillait sur Moïse pour s'assurer qu'il survivrait (*Sia'h Its'hak* par R' *Its'hak Eizik 'Haver*, éd. Meir p. 317 ; voir là-bas une discussion détaillée de tout ce passage). La Guemara va expliquer à présent comment chaque mot du verset est utilisé ailleurs dans l'Écriture en référence à Dieu.

18. *Jérémie* 31:2.

19. *Samuel I* 2:3.

20. *Deutéronome* 10:12.

21. *Amos* 3:7.

22. *Juges* 6:24 [C'est-à-dire, Hachem est la source de notre paix.]

23. *Exode* 1:8.

24. La seconde opinion ne doit pas être comprise littéralement comme signifiant que le Pharaon de l'époque de Joseph était encore en vie, car il est peu probable qu'un impie soit gratifié d'une aussi longue vie. Elle signifie plutôt qu'il était le fils ou le petit-fils du Pharaon d'origine et que par conséquent, la lignée royale restait inchangée ; il est appelé nouveau seulement à cause de ses nouveaux décrets. L'autre opinion soutient en revanche que la dynastie d'origine s'était effondrée et que ce nouveau Pharaon n'avait pas de rapport avec celui de l'époque de Joseph (*Maharal* ; cf. *Iyoun Yaakov* ici et *Maharzu* sur *Chemot Rabba* 1:8). [Voir dans *Ben Yehoyada* sur *Erouvin* 53a une conséquence halakhique de ce désaccord.]

25. Dans le passage parallèle qui figure dans le traité *Erouvin* (53a), la Guemara suggère cette explication d'après l'opinion selon laquelle il s'agissait du même Pharaon (ou de la même dynastie – voir note précédente). Mais d'après l'opinion selon laquelle un nouveau régime avait pris le pouvoir, ce verset peut être compris littéralement, à savoir que le nouveau Pharaon ne connaissait pas Joseph.

26. *Exode* 1:9.

27. *Ibid.* 7:29.

28. *Ibid.* 1:10.

29. Bien que l'ensemble du verset soit au singulier, et se réfère au peuple juif comme une seule entité, le mot לו, à lui, est souvent interprété comme un terme de limitation. La Guemara demande donc pour quelle raison il est utilisé ici (*Maharal*).

30. Le singulier à lui (à son sujet) peut être interprété comme faisant allusion à ce qui fait du peuple juif une entité particulière – c'est-à-dire Dieu (*Maharal* ; cf. *Rif* dans *Ein Yaakov*).

31. Les Égyptiens savaient que Dieu punit les personnes mesure pour mesure, à cause du Déluge et de la destruction de Sodome. Ils ont donc cherché conseil sur la façon de déjouer Dieu (*Rachi*).

les jugeons avec le feu, Dieu nous punira certainement avec le feu, „ביִּדְבָר אֵשׁ – quel est le sens de ce qui est écrit^[37] : „Car [avec] ce qu'ils avaient projeté [zadou] contre eux”. . . [ils furent eux-mêmes punis.] Puisque l'Écriture a choisi le terme *zadou*, qui peut aussi faire référence à la cuisson,^[38] le verset fait l'allusion suivante : „בְּקִדְרָה שְׁבִישָׁלוּ בָּהּ נִתְבַּשְׁלוּ – dans la marmite dans laquelle [les Égyptiens] cuirent, ils furent eux-mêmes cuits.^[39] La Guemara s'interroge sur la base de cette allusion : „מאי משמע דהאי „זדו” לישאנא דקדירה הוא – Qu'est-ce qui laisse entendre que ce mot *zadou* est une expression de cuisson dans une marmite^[40] ? La Guemara répond : „Car il est écrit^[41] : „Jacob cuisina [vayazed] un plat [nazid]”. La Guemara reprend sa description des circonstances qui ont entouré le décret de Pharaon contre les Hébreux : „אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי סימאי – R' 'Hiya bar Abba a dit au nom de R' Simai : „שלושה היו באותה עצה – trois personnes étaient présentes lors de l'élaboration de ce conseil à Pharaon : Bilam, Job, et Yitro.^[42] Bilam, qui conseilla à Pharaon de noyer les enfants hébreux, fut tué^[43] ; Job, qui resta silencieux, et ne suggéra à Pharaon ni de les noyer ni de s'en abstenir, „נידון ביסורין – fut puni par des souffrances.^[44] Yitro, qui prit la fuite en signe de protestation,^[45] ses descendants méritèrent de siéger dans la Salle de la Pierre Taillée dans le Temple, en tant que membres du Sanhédrin,^[46] „ומשפחות סופרים ישיבי יעבץ תרעתים שמעתים

La Guemara prouve que les Égyptiens ont été punis “mesure pour mesure” :

„Et c'est ce que R' Élazar a dit : „מאי

NOTES

32. *Isaïe* 66:15. [Bien entendu, les Égyptiens n'ont pas cité ce verset de *Isaïe*. Ils savaient juste que Dieu punit des gens avec le feu, et la Guemara cite un verset à l'appui (*Ben Yehoyada* ; voir aussi *Iyoun Yaakov* et *Ets Yossef*).]

33. [Il semble difficile de comprendre pourquoi la Guemara doit citer deux versets pour prouver que Dieu juge par le feu. Le *Min'hat Sota* déduit du fait que *Rachi* ne mentionne que le second verset, que la version de la Guemara qu'il possédait ne citait que ce verset. Le *Ein Yaakov* aussi ne cite que ce seul verset. Voir toutefois la *Maharcha* qui explique pourquoi ces deux versets pourraient être nécessaires.]

34. *Isaïe* 54:9.

35. Dieu jura seulement qu'Il ne détruirait pas le monde entier par un nouveau déluge, mais Il peut en revanche punir une seule nation par l'eau (*Kéren Ora*).

36. *Exode* 14:27. Dans leur confusion, les Égyptiens pénétrèrent dans le fond marin du Yam Souf qui venait de s'ouvrir et s'y noyèrent (voir *Rachi* et *Or Ha'Haïm* sur le verset). [La noyade des Égyptiens n'a donc pas été causée par des eaux qui avaient quitté leur lieu naturel, mais ce sont les Égyptiens qui se sont précipités d'eux-mêmes dans la mer et s'y sont noyés.]

37. *Ibid.* 18:11.

38. Voir Guemara ci-dessous.

39. La cuisson est réalisée au moyen d'eau. Les Égyptiens ont été jetés dans la marmite d'eau (le *Yam Souf*) dans laquelle ils avaient eux-mêmes jeté les enfants hébreux (*Maharcha*).

40. Le simple sens de נִדוֹן est qu'ils ont agi méchamment (voir, par exemple, *Exode* 21:14). [Dans le vocabulaire rabbinique, le mot נִדוֹן renvoie à quelqu'un qui accomplit délibérément un acte interdit (*Radak*, *Chorachim* (ע' וז' חור).] La Guemara demande où ce terme est utilisé pour désigner une cuisson.

41. *Genèse* 25:29.

42. Il existe une tradition selon laquelle ces trois hommes étaient les conseillers de Pharaon à cette époque (*Ets Yossef* ; cf. *Iyoun Yaakov*).

[Le *Sfat Emet* (*Likoutim*) note que la Torah ne parle que de deux personnes qui donnèrent des conseils [en utilisant le mot נִדוֹן] : Yitro (*Exode* 18:19) et Bilam (*Nombres* 24:14). Dans ces cas aussi, le conseil de Yitro était bénéfique pour Israël tandis que celui de Bilam était nuisible.]

„ביִּדְבָר אֵשׁ – quel est le sens de ce qui est écrit^[37] : „Car [avec] ce qu'ils avaient projeté [zadou] contre eux”. . . [ils furent eux-mêmes punis.] Puisque l'Écriture a choisi le terme *zadou*, qui peut aussi faire référence à la cuisson,^[38] le verset fait l'allusion suivante : „בְּקִדְרָה שְׁבִישָׁלוּ בָּהּ נִתְבַּשְׁלוּ – dans la marmite dans laquelle [les Égyptiens] cuirent, ils furent eux-mêmes cuits.^[39]

La Guemara s'interroge sur la base de cette allusion : „מאי משמע דהאי „זדו” לישאנא דקדירה הוא – Qu'est-ce qui laisse entendre que ce mot *zadou* est une expression de cuisson dans une marmite^[40] ?

La Guemara répond : „Car il est écrit^[41] : „Jacob cuisina [vayazed] un plat [nazid]”.

La Guemara reprend sa description des circonstances qui ont entouré le décret de Pharaon contre les Hébreux :

„אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי סימאי – R' 'Hiya bar Abba a dit au nom de R' Simai : „שלושה היו באותה עצה – trois personnes étaient présentes lors de l'élaboration de ce conseil à Pharaon : Bilam, Job, et Yitro.^[42] Bilam, qui conseilla à Pharaon de noyer les enfants hébreux, fut tué^[43] ; Job, qui resta silencieux, et ne suggéra à Pharaon ni de les noyer ni de s'en abstenir, „נידון ביסורין – fut puni par des souffrances.^[44] Yitro, qui prit la fuite en signe de protestation,^[45] ses descendants méritèrent de siéger dans la Salle de la Pierre Taillée dans le Temple, en tant que membres du Sanhédrin,^[46] „ומשפחות סופרים ישיבי יעבץ תרעתים שמעתים

43. Il a été tué par le glaive au cours de la campagne des enfants d'Israël contre Midian (*Nombres* 31:8). [Cette punition était mesure pour mesure : pour avoir conseillé de tuer les Hébreux, il fut tué.]

[La Guemara a dit plus haut que Pharaon lui-même avait été le premier à proposer un tel plan. Notre Guemara appelle ce plan le conseil de Bilam, parce qu'il l'a approuvé (*Ets Yossef*).]

44. Voir *Job* Chs. 1-2. Celui qui a la possibilité de protester contre les méfaits des autres, mais garde le silence, est puni (*Ets Yossef*). La punition de la souffrance était mesure pour mesure, car celui qui est affligé par la souffrance crie de douleur ; c'était un juste châtiement pour ne pas avoir ouvert la bouche pour prendre la défense des enfants d'Israël (*Aroukh LaNer* sur *Sanhédrin* 106a). Même si Job n'a pas protesté parce qu'il savait qu'il ne réussirait pas à changer les résolutions de Pharaon, il a néanmoins été puni mesure pour mesure ; car on pleure quand on souffre, même si l'on sait que cela ne va pas atténuer la douleur. De même, Job aurait dû exprimer son opposition au plan de Pharaon, même s'il savait que cela ne le ferait pas changer d'avis (*Hidouchei HaGriz* ; voir aussi *R' 'Haïm Chmoulevitz* dans *Si'hot Moussar* 5733 §5 ; cf. *Anaf Yossef* et *Hagahot Einei Chemouel*). [Le *Zohar* (vol. 2, 33a) rapporte que Job dit à Pharaon d'épargner la vie des Hébreux, mais de prendre leurs biens et de les asservir. Pour cela, Job a été puni mesure pour mesure, car Dieu a donné plus tard presque les mêmes instructions à Satan à son sujet (*Job* 2:5 ; voir *Bava Batra* 16a).]

R' 'Haïm Chmoulevitz fait ressortir un autre point de cette Guemara. À première vue, il semblerait que la punition de Job ait été pire que celle de Bilam, car Job subit les pires souffrances tandis que Bilam eut une mort rapide. Cela semble injuste, car Bilam a certainement agi de façon plus mauvaise que Job en conseillant à Pharaon un plan pour vaincre Israël. *R' 'Haïm* déduit de cela que la vie est un don plus précieux quand bien même on doit souffrir. Job, qui est resté vivant, était donc dans une meilleure situation que Bilam, même s'il a dû subir de terribles souffrances.

45. Il s'est opposé au plan de Pharaon puis s'est enfui à Midian pour échapper à sa colère (*Iyoun Yaakov* ; cf. *Ben Yehoyada*).

46. Il s'agit également d'une récompense mesure pour mesure : en récompense pour avoir renoncé à sa fonction de conseiller de Pharaon, Yitro eut le mérite d'avoir des descendants membres du Sanhédrin qui conseillaient Israël (*Torat HaKenaot*).

“**comme il est dit**^[47] : “*Les familles de scribes, habitants de Yabets^[48] étaient les Tiratiens, les Chimatiens et les Soukatiens^[49] ; c'étaient les Kéniens qui sont issus de Hamath, père de la maison de Rékhav*”. ” **Et il est écrit** : “*Les enfants de Keni, beau-père de Moïse, etc. montèrent de la ville des palmiers*”.^[50] Cela prouve donc que les kéniens décrits dans le verset précédent comme des scribes [c'est-à-dire des Sages] étaient des descendants de Yitro.

La Guemara reprend son explication du discours de Pharaon : “*Si une guerre survient, il pourrait se joindre à nos ennemis et nous combattre et monter du pays*”.^[51]

La Guemara demande : “**Et nous partirions du pays**”^[52] – ? –

La Guemara répond : **R' Abba bar Kahana a dit** : **בְּאֵרֶם – c'est comme un homme qui se maudit lui-même, et applique sa malédiction à d'autres.**^[53]

Le verset suivant dit :

“*וַיִּשְׁמְרוּ עָלָיו שְׂרֵי מִסִּים*” – “*Ils nommèrent sur lui des chefs de corvée*”.^[54]

La Guemara demande : “**Il aurait dû dire** qu'ils nommèrent des chefs de corvée **sur eux**”. Pourquoi le verset dit “lui” au singulier^[55] ?

La Guemara répond : **Un Tana de la yéchiva de R' Élaraz le fils de R' Chimon a enseigné** : **מְלֻמַּד שֶׁהָבִיאוּ – CELA ENSEIGNE QU'ILS APPORTÈRENT UN MOULE À BRIQUES**^[56] – **וְהָלַךְ לוֹ לְפָרְעָה בְּצִנְאוֹרָו – ET LE SUSPENDIRENT AU COU DE PHARAON**^[57] ; **וְכָל אֶחָד וְאֶחָד מִיִּשְׂרָאֵל שָׁמְרָם לָהֶם – ET CHAQUE FOIS QU'UN ISRAËL DISAIT AUX [ÉGYP TIENS] : “JE SUIS D'UNE NATURE DÉLICATE et je ne suis pas apte à travailler**”, **אִמְרוּ לוֹ בְּלִמָּה אִסְטָנִים יוֹתֵר מִפְּרָעָה – ILS LUI DISAIENT : “ES-TU D'UNE NATURE PLUS DÉLICATE QUE PHARAON ?”** Le singulier “lui” utilisé dans le verset est donc une allusion à Pharaon.^[58]

La Guemara explique, selon cette interprétation, le terme qui désigne les “chefs de corvée” dans ce verset : “*שרי מסיים*” – Selon l'interprétation qui vient d'être donnée, l'expression “*chefs des corvée*” ne fait pas allusion à des officiers, mais à **une chose qui contraint.**^[59]

NOTES

47. *Chroniques I* 2:55.

48. D'après cette interprétation, Yabets ne doit pas être compris dans son sens littéral, comme un endroit où les familles des scribes ont vécu. Mais plutôt, ces familles étaient des disciples de Yabets, un grand érudit en Torah. La Guemara (*Temoura* 16a, basé sur *Chroniques I* 4:9-10) enseigne que Yabets avait prié pour être béni de la sagesse de la Torah et de nombreux disciples, et ces requêtes lui furent accordées (*Rachi*). [La Guemara (ibid.) identifie en outre Yabets comme Othniel Ben Kenaz, le premier des juges à avoir dirigé les enfants d'Israël après la mort de Josué (voir *Juges* 3:9).]

Selon notre Guemara, les familles des scribes qui étaient les disciples de Yabets étaient des descendants de Yitro, comme la Guemara va le prouver avec la fin du verset. Ils étaient appelés “scribes” parce qu'ils étaient membres du Sanhédrin [le terme *sofrim* est souvent utilisé pour désigner des Sages (voir *Kiddouchin* 30a)] (*Rachi*).

49. Le *Sifri* (sur *Nombres* 10:29) interprète les noms de ces trois peuples comme d'autres allusions à la vie de Yitro et de ses descendants :

a) Tiratiens : ils ont entendu le son de la “*teroua*” du chofar au Sinaï. Autre interprétation : *tira* signifie “porte” en araméen ; ils étaient assis aux portes de Jérusalem.

b) Chimatiens : ils ont écouté (*cham'ou*) les conseils de leur père. Notre verset décrit ces familles comme les descendants de Rékhav ; dans *Jérémie* (ch. 35) on voit comment Yonadav le fils de Rékhav avait ordonné à ses enfants de ne pas boire de vin, ni de construire des maisons pour y demeurer, ni de posséder des champs ou des vignes, mais de vivre une vie de simplicité sous des tentes (*Rachi*). [Cela, comme l'enseigne le *Sifri*, parce que, sachant qu'il avait déjà été décrété que le Temple devait être détruit, Yonadav vivait comme s'il avait déjà été détruit.]

c) Soukatiens : ils vivaient dans des cabanes (*souccot*) dans le désert [comme leur père le leur avait ordonné] (*Rachi*).

50. *Juges* 1:16. Ce verset identifie explicitement les kéniens comme les descendants de Yitro. Le verset cité précédemment fait donc allusion à la récompense accordée aux descendants de Yitro et identifie la famille de Rékhav aussi comme ses descendants (*Rachi* ; voir *Sifri*).

51. *Exode* 1:10.

52. La formulation du verset semble indiquer que Pharaon craignait que les Hébreux (*il* désigne le peuple juif) ne quittent l'Égypte. Or, si Pharaon avait peur d'eux, il aurait dû être soulagé qu'ils quittent le pays ; sa véritable inquiétude était qu'ils risquaient de chasser les Égyptiens de leur terre (*Rachi* ; cf. *Maharcha*). Pourquoi le verset ne dit-il pas cela explicitement ?

53. Pharaon craignait donc réellement que les Hébreux ne gagnent la guerre et ne forcent les Égyptiens à quitter leurs terres. Mais il ne voulait pas parler ouvertement d'une chose aussi mauvaise pour lui ; il

s'exprima donc de façon détournée.

[Il est intéressant de noter que les paroles de Pharaon se révélèrent finalement exactes. Les Hébreux quittèrent l'Égypte pour recevoir la Torah au Sinaï, et puis montèrent en Erets Israel (*Iyoun Yaakov*).]

54. Ibid. v. 11. [Tout au long du passage, le mot *lui* renvoie au peuple juif.]

55. Ici aussi, la question de la Guemara est fondée sur le fait que le terme *עָלָיו*, *sur lui*, est souvent utilisé comme un terme de limitation. La Guemara demande pour quelle raison il est utilisé dans ce contexte (*Maharal*).

56. C'était un moule rempli d'argile que l'on tassait pour former une brique (*Rachi*). [La Guemara explique ci-dessous que le terme *שרי מסיים* (littéralement : chefs de corvée) utilisé dans ce verset fait également allusion à ce moule à briques.]

57. Les versets précédents citent les décrets de Pharaon. Ce verset dit à présent qu'ils ont placé le moule *עָלָיו*, *sur lui* – à savoir sur Pharaon (*Rachi*).

58. Ce verset constitue une difficulté pour la Guemara citée plus haut, selon laquelle Pharaon avait agi avec sagesse en utilisant l'eau pour vaincre Israël sans crainte de représailles. Pourquoi l'Écriture indique-t-elle alors dans le verset suivant qu'il a asservi les Hébreux et les a forcés à construire pour lui ? Le *Iyoun Yaakov* répond que Pharaon tenta cette méthode de soumettre Israël d'abord, parce qu'il estimait que c'était son droit, en tant que roi, de les faire travailler pour lui. Lorsqu'il s'aperçut que cela ne les empêchait pas de se multiplier, il ordonna aux sages-femmes de tuer les nourrissons hébreux mâles, pensant qu'il ne serait pas puni pour les actes des sages-femmes juives. Constatant que cela non plus ne fonctionnait pas (parce que celles-ci désobéissaient à ses ordres), Pharaon eut recours à son projet de détruire Israël par l'eau [en ordonnant de noyer les nourrissons mâles] (cf. *Ben Yehoyada*).

59. Il s'agit du moule qui était accroché au cou de Pharaon. Il est appelé *שרי מסיים* (littéralement : chefs de corvée), parce que Pharaon l'utilisait comme symbole pour forcer les Hébreux à travailler (*Rachi* ; voir *Tiferet Tsion* qui explique que *שרי* exprime l'oppression [שר, un officier dispose de l'autorité nécessaire pour opprimer], et *מסיים* est à rapprocher de *משיב* qui signifie *placer*. Le moule forçait donc les Hébreux à travailler lorsqu'il était placé au cou de Pharaon). [La version de *Rachi* ne comportait apparemment pas le mot *לבינים* figurant entre parenthèses dans nos éditions (voir *Hagahot R' Sim'ha MiDessau*).]

[Le *Maharal* (dans *Gour Aryé*) trouve dans le fait que le verset utilise le singulier, une allusion au fait que les Égyptiens se rendent compte que le pouvoir des Hébreux résidait dans leur unité. Il déclare en outre que Pharaon plaça le moule à briques à son cou afin de s'assurer que tous les Hébreux suivraient son exemple comme *un seul*, s'assurant ainsi qu'il n'y aurait pas de rébellion.]

Le verset poursuit :

“למען ענתו בסבלותם” – “. . .afin de l'affliger avec leurs corvées”.

La Guemara demande :

[ענותם מיבעי ליה] – Il aurait dû dire : afin de *les affliger*.

La Guemara répond :

– Le verset signifie afin d'affliger Pharaon par les corvées d'Israël.^[60]

Le verset poursuit :

“וַיִּבְנֶן עָרֵי מִסְכְּנוֹת לְפָרְעֹה” – “. . .et il bâtit des villes d'approvisionnement [miskenot] pour Pharaon”.

La Guemara interprète le terme *miskenot* utilisé ici :

– Rav et Chemouel sont en désaccord : חַד אָמַר – Rav et Chemouel sont en désaccord : חַד אָמַר – L'un dit que [ces villes] mettaient en danger leurs propriétaires.^[61] – Et l'autre dit qu'elles appauvrissaient leurs propriétaires.^[62] – Car le maître a dit : כָּל הַעוֹסֵק בְּבִנְיָן – quiconque s'engage dans la construction devient pauvre.^[63]

Le verset conclut avec le nom des villes d'approvisionnement :

“אֶת־פִּתּוֹם וְאֶת־רַעְמָסֵס” – “. . .Pitom et Ramsès”.

Ces noms sont interprétés comme se référant à une seule et même ville :

– Rav et Chemouel sont en désaccord : חַד אָמַר – L'un dit que son nom était Pitom. – Et pourquoi était-elle appelée Ramsès ?

– car elle s'effritait [mitrossès] au fur et à mesure.^[64] – Et l'autre dit que son nom était Ramsès. – Et pourquoi était-elle appelée Pitom ? – Car la bouche des profondeurs [pi tehom] l'engloutissait au fur et à mesure.^[65]

Le verset suivant dit :

“וַיִּבְאֶשְׂר יַעֲנֵנו אֱתוֹ בֶן יִרְבֵּה וְבֶן יִפְרָץ” – “Mais autant ils l'affligeaient, ainsi il augmentait et ainsi il s'étendait”.^[66]

La Guemara s'interroge sur le temps des verbes :

– Il aurait dû dire : ainsi ils augmentaient et ainsi ils s'étendaient, au passé. – ? –

La Guemara répond :

– Reich Lakich a dit : רִיחַ הַקֹּדֶשׁ מְבַשְׂרָתָן – L'Esprit Divin les informa : “בֶּן יִרְבֵּה וְבֶן יִפְרָץ” – “ainsi il augmentera et ainsi il s'étendra”.^[67]

Le verset poursuit :

“וַיִּקְצוּ מִפְּנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל” – “Et ils étaient dégoûtés [vayakoutsou] à cause des enfants d'Israël”. – Cela enseigne que [les Hébreux] étaient comme des épines [kotsim] dans leurs yeux [des Égyptiens].^[68]

Le verset suivant dit^[69] :

– “Les Égyptiens asservirent les enfants d'Israël”.

NOTES

60. Le verset fait allusion au fait que Pharaon devait être puni pour avoir asservi les Hébreux (*Rachi*).

61. Parce que les Égyptiens forcèrent les Juifs à construire ces villes, ils furent ensuite mis en danger et se noyèrent dans la mer (*Rachi*). [Selon cette opinion, le terme *miskenot* est lié au mot hébreu *sakana* (danger).] [Dans le *Yalkout Chimoni*, il est ramené que lorsque les Égyptiens se précipitèrent dans la mer Rouge et furent sur le point d'être punis, l'ange tutélaire de l'Égypte plaida auprès de Dieu afin qu'Il épargne leur vie. Mais son appel fut rejeté lorsque l'ange Gabriel descendit sur terre et ramena devant Dieu, une brique à l'intérieur de laquelle un bébé juif était enseveli. (Les oppresseurs jetaient les enfants juifs dans les moules à briques si les Juifs ne remplissaient pas leurs quotas quotidiens.) Ainsi, la construction des villes mit véritablement en danger leurs propriétaires, car la brique fut ce qui scella le destin des Égyptiens.]

62. En raison de ce travail forcé, les Égyptiens perdirent plus tard tous leurs biens au profit des Hébreux (*Rachi*). [Le terme *miskénout* figure dans le *Deutéronome* (8:9) où il signifie “pauvreté”. Voir aussi l'*Éclésiaste* (4:13 et 9:15) pour une utilisation similaire de cette racine.]

63. Selon notre explication du différend entre Rav et Chemouel, cette maxime n'a pas sa place dans le texte [car le danger et la pauvreté cités ici ne sont pas directement liés à la construction], et est tirée d'une Guemara du traité *Yevamot* 63a (*Rachi*, première explication).

Autre explication : le différend entre Rav et Chmouel concerne la construction en général et pas le cas particulier des Hébreux en Égypte.

L'un soutient que construire est dangereux parce que l'on risque de tomber du bâtiment et de se tuer. L'autre soutient que la construction apauvrit celui qui s'y adonne, et cite la maxime pour renforcer sa position (*Rachi*, deuxième explication).

[Le *Méiri* (sur *Yevamot* 63a) explique que cette maxime met en garde d'éviter dans toute la mesure du possible de dépenser inutilement de l'argent dans la construction : si on voit un petit trou dans le mur, il convient de le boucher rapidement et ne pas le laisser s'élargir sous peine de devoir fortifier et plâtrer un pan entier. Et s'il s'est déjà élargi, il faut le réparer rapidement et ne pas attendre que tout le mur s'effondre et qu'il faille tout reconstruire, ce qui conduirait à la pauvreté.]

64. Chaque petite partie qu'ils construisaient s'effritait et tombait, et chaque nouvelle tentative donnait le même résultat (*Rachi*).

65. Tout ce qu'ils construisaient s'enfonçait dans le sol (*Rachi*).

Pharaon obligea les Hébreux à construire ces structures inutiles parce qu'il voulait qu'ils travaillent sans discontinuer, afin qu'ils ne puissent pas se rebeller contre lui (*Malbim*). [Autre explication : il leur imposait un travail sans but pour briser leur esprit.]

66. *Exode* 1:12.

67. L'Esprit Divin rassura Israël et prévint les Égyptiens que leur plan ne fonctionnerait pas, mais qu'au contraire les Hébreux augmenteraient en nombre malgré les efforts des Égyptiens (*Rachi*).

68. C'était comme si leurs yeux et leur corps étaient remplis d'épines quand ils voyaient Israël s'accroître (*Rachi*).

69. *Exode* 1:13.

“בְּפָרֶךְ – avec *“pharèkh”*.”

La Guemara présente deux explications de ce mot :

R' Élarzar a dit : c'est une contraction qui fait allusion au fait que l'esclavage débuta בְּפָרֶךְ – avec une bouche douce [phé rakh].^[1] **R' Chemouel bar Na'hmani a dit :** ce mot doit être pris littéralement et signifie בְּפָרֶיכָה – avec un travail brisant [pherikha].^[2]

Le verset suivant dit :

“*„Ils leur rendirent la vie amère par un travail difficile avec le mortier et les briques etc., et par tout travail dans les champs”*.”^[3]

La Guemara explique :

Rava a dit : בְּתַחֲלִילָה, „בְּחֶמְרָה וּבִלְבָנִים” – au début, les Égyptiens rendirent la vie des Hébreux amère “avec le mortier et les briques”, וּבְכֹל־עֲבֹדָה בְּשָׂדֶה – et à la fin, “et avec tout travail dans les champs”.^[4]

Le verset conclut :

“*„toutes leurs corvées par lesquelles ils les asservirent avec ‘pharèkh’.*”

Avant de commenter ce passage, la Guemara explique l'expression “un travail difficile”, mentionné dans le verset précédent^[5] : **R' Chemouel bar**

Na'hmani a dit au nom de R' Yonathan : cela signifie שָׂדֵי וְנָשִׁים לְנָשִׁים – que [les Égyptiens] échangeaient le travail des hommes pour le donner aux femmes ומְלֵאכֶת וְנָשִׁים לְאָנָשִׁים – et le travail des femmes pour le donner aux hommes.^[6]

La Guemara commente à présent le dernier mot de ce verset : **Même d'après celui qui a dit que là-bas,** dans le verset précédent, le terme “*pharèkh*” est une contraction indiquant que l'asservissement commença avec une bouche douce [phé rakh], הִכָּא וְדָא בְּפָרֶיכָה – ici, le terme “*pharèkh*” signifie certainement avec un travail qui brise.^[7]

La Guemara décrit comment échoua le premier plan de Pharaon pour empêcher les Hébreux de procréer :

Rav Avira a interprété : בְּשֶׁכֶר נָשִׁים צָרְקָנוּת – דָּרַשׁ רַב אַוִּירָא – Rav Avira a interprété : שָׂדֵי וְנָשִׁים בְּאֹתוֹ הָדוּר – par le mérite des femmes justes qui étaient dans cette génération, וְנָגְלוּ יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם – Israël fut libéré d'Égypte.^[8] בְּשָׂעָה שְׂדֵי לְכוֹת לְשָׂאוֹב מִיָּם – Lors que [les femmes] allaient puiser de l'eau, הַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא מִזְמֵן לָהֶם דְּגִים קְטָנִים – le Saint, Béni soit-Il, leur préparait des petits poissons dans leurs jarres. וְשֹׂאוֹבוֹת מִחֶצְהָ מִיָּם וּמִחֶצְהָ דְּגִים – Et quand elles tiraient les jarres, elle étaient moitié pleine d'eau et moitié pleine de poissons.^[9] וְנָאוֹת וְשׂוֹפְרוֹת שְׁתֵּי קַדִּירוֹת – Elles allaient et plaçaient deux marmites au-dessus du four,

NOTES

1. Pharaon commença l'asservissement en les amenant à travailler pour lui, avec des paroles encourageantes et en leur promettant un bon salaire, jusqu'à ce qu'il les ait habitués au travail (*Rachi*).

Pharaon réunit les Hébreux et leur demanda s'ils pouvaient lui faire une faveur durant un jour. Il prit un panier d'argile et une truie et se mit à poser des briques. Les Hébreux l'aiderent avec enthousiasme. À la fin de la journée, Pharaon ordonna à ses chefs de corvée de compter le nombre de briques qui avaient été posées. Il exigea alors qu'ils produisent la même quantité chaque jour (*Yalkout Chimoni* §163). Ce fut la première tentative de Pharaon pour stopper l'augmentation de la population des Hébreux. Les chefs de corvée leur demandaient de ne pas rentrer chez eux, mais de dormir sur place afin de pouvoir remplir leur quota le lendemain. Toutefois, cela ne les a pas empêchés de se multiplier, comme le dit le verset (*Exode* 1:12) : *Mais autant ils l'affligeaient, ainsi il augmentait* (*Chemot Rabba* 1:12).

En fait, les Hébreux commencèrent à travailler pour Pharaon après la mort de Jacob. [Puisque la durée totale de séjour des Hébreux en Égypte fut de deux cent dix ans, et que Jacob mourut dix-sept ans après son arrivée, le travail débuta cent quatre-vingt-treize ans avant la sortie d'Égypte.] Néanmoins, ce travail était intermittent et il ne fut donc pas considéré comme le début de l'esclavage. Ce n'est que lorsque Lévi, le dernier des fils de Jacob, mourut qu'un nouveau roi se leva sur l'Égypte et asservit les Hébreux en les forçant à construire ses villes de stockage. Étant donné que Lévi mourut quatre-vingt-quatorze ans après leur arrivée en Égypte, cette période débuta cent seize ans avant l'Exode (*Gour Aryé* sur *Genèse* 47:28 et *Exode* 6:16, basé sur *Rachi* dans les deux endroits ; cf. *Mizra'hi* là-bas). Selon R' Élarzar, le verset fait allusion au fait que cette période a commencé avec des paroles douces.

Rachi sur le *Cantique des Cantiques* (2:11) ajoute encore une autre date à l'esclavage : lorsque Myriam, la sœur de Moïse, naquit quatre-vingt six ans avant l'Exode, les Égyptiens intensifièrent l'oppression des Hébreux. Elle fut en fait nommée Myriam afin de refléter cette nouvelle situation (מֵרִיָּם a la même racine que *amertume*). [D'après le *Midrach Rabba* là-bas et *Pessikta Rabbati* (15:11) ; voir dans *Séder Olam Rabba* (§3) une opinion un peu différente.]

2. Un travail physique pénible qui brise le corps (*Rachi*). R' Chemouel bar Na'hmani suit le sens littéral du terme *phérakh*, qui signifie “cassure” (*Rachbam* sur *Exode* 1:13 ; voir aussi *Rachi* là-bas). [Le terme araméen פִּירְכָּא, *réfutation*, évoque aussi une tentative de briser une opinion.] Il soutient ainsi que ce verset fait allusion au travail physique éreintant que les Hébreux devaient effectuer.

3. *Exode* 1:14. Ce verset présente une nouvelle détérioration de la condition des Hébreux (voir *Sforno* là-bas). D'après la *Psikta Rabbati* (ibid.), ce verset marque la naissance de Myriam, car son premier mot *וַיִּמְרָר*, *ils rendirent amère*, est lié à מֵרִיָּם, *Myriam* (voir note 1). Par conséquent, ce

verset parle de la période qui débuta quatre-vingt six ans avant l'Exode. [Voir aussi *Maharzou* et *Rachach* sur *Chemot Rabba* 1:13.]

La Guemara éprouve une difficulté parce que les Hébreux furent forcés de travailler à la construction des villes de stockage de Pharaon, en utilisant du mortier et des briques. Pourquoi alors est-il fait mention du travail des champs ? (*Min'hat Sota*).

4. Travailler dans les champs est plus humiliant que construire. Ainsi, les Égyptiens assujettirent davantage les Hébreux en les forçant à travailler dans les champs (*Maharcha*, d'après *Chemot Rabba* 1:11 ; cf. *Midrach Tan'houma*, *Vayetsé* §9).

5. *Rachi* écrit qu'il faudrait ajouter au texte de la Guemara : avec un travail difficile, car elle commente à présent cette expression. Mais le *Maharcha* défend notre version (qui est identique à celle du *Midrach Tan'houma* ibid.) en proposant une autre explication ; voir là-bas, et voir *Meromei Sadé*.

6. Ils ordonnaient aux hommes de pétrir de la pâte et de l'enfourner, tandis que les femmes devaient couper du bois et puiser de l'eau, etc. (*Tan'houma* ibid.).

Cela rendait le travail plus difficile pour tous, car ils n'y étaient pas habitués (*Rachi*). Même si les hommes étaient habitués à accomplir des tâches qui exigeaient un effort physique plus intense, celles qu'ils devaient réaliser leur étaient plus pénibles car elles étaient inhabituelles pour eux. Quant aux femmes, elles devaient certainement souffrir de devoir accomplir un travail au-dessus de leurs forces.

7. Puisque ce verset commence par affirmer que les Égyptiens rendirent la vie des Hébreux amère, il ne peut pas faire allusions aux premières incitations au travail (*Rachi* ; cf. *Iyoun Yaakov*).

La Guemara a fait trois observations sur ce verset, basées sur la version de *Rachi* (voir ci-dessus, note 5) :

(1) *Ils leur rendirent la vie amère par un travail difficile*, en donnant aux hommes des travaux de femme et aux femmes des travaux d'homme.

(2) ... avec le mortier et les briques et par tout travail dans les champs – ils ont travaillé au début sur le mortier et les briques, et à la fin dans les champs.

(3) ... toutes leurs corvées par lesquelles ils les asservirent avec “*pharèkh*” – avec un travail éreintant.

8. C'est pour cette raison que les femmes sont, comme les hommes, concernées par les commandements de *Pessa'h*, bien qu'elles soient généralement dispensées des commandements positifs qui dépendent du temps (*Rachbam* sur *Pessa'him* 108b, *Or Zaroua* vol II, *Hilkhot Pessa'him* p. 59b ; cf. *Tossefot* sur *Pessa'him* là-bas).

9. [Voir *Iyoun Yaakov* pour une explication possible de la répétition apparente ici.]

naissance dans le champ sous un pommier,^[17] תחת, שְׁנָאָמֵר, "comme il est dit, *"Sous le pommier je t'ai éveillé"*, etc.^[18] – Ensuite, le Saint, Béni soit-Il envoyait des Cieux d'En Haut, מי שְׁמַנְקִיר – un ange qui nettoyait les nouveau-nés et qui les redressait^[19] – comme cette sage-femme qui redresse l'enfant, שְׁנָאָמֵר, ומולדותיך ביום הולדתך – comme il est dit : *"Et à propos de ta naissance, le jour où tu es née, ton cordon ombilical ne fut pas coupé, tu ne fus pas lavée dans l'eau pour adoucir [ta peau], etc., tu ne fus pas non plus enveloppée de langes"*.^[20] [L'ange] ramassait [pour les nouveau-nés] deux pierres rondes, אָחָד שֶׁל שֶׁמֶן וְאָחָד שֶׁל שְׁנָאָמֵר, וַיִּנְקְדוּהוּ דְבֶשׂ מִסְּלַע – une d'huile et une de miel,^[21] – comme il est dit : *"Il l'a nourri avec le miel d'une pierre, et l'huile, etc. d'un rocher solide"*.^[22] ובין שְׁמִבְרִין בְּהָן – Lorsque les Egyptiens découvraient [les bébés], וַנְעִשֶׂה לָהֶם נֶס וְנִבְלַעִין – Mais un miracle se produisait pour [les bébés] et ils se trouvaient enfouis dans le sol.^[23] ומביאין שוורים וחורשין על – [Les Egyptiens] amenaient des bœufs et ils labouraient au-dessus d'eux,^[24] שְׁנָאָמֵר, עַל-גְּבֵי חֲרָשׁוֹ חֲרָשִׁים וְגו' – comme

La Guemara note une autre récompense attribuée aux femmes vertueuses^[14] :

En récompense de *"vous vous étendez entre les bords"*, בְּשָׂכָר, תְּשַׁבְּבוּן בֵּין שְׂפֵתַיִם – Israël mérita le butin d'Égypte. בְּנִפְי יוֹנָה נִחְפָּה בְּכֶסֶף וְאִבְרוֹתֶיהָ בִּירְקָק – Car il est dit à la fin du verset : *"les ailes d'une colombe qui sont plaquées d'argent, et ses pennes d'or éclatant"*.^[15]

La Guemara reprend son récit sur la façon dont les Hébreux ont continué à se multiplier malgré la dureté du travail :

Lorsque les femmes devenaient enceintes, elles allaient dans leur maison. וכיון שמתעברות באות לבתיהם וכיון שמיגעין זמן – Et quand venait le temps pour elles d'accoucher, מולדיהן – elles portaient et donnaient

NOTES

10. Pour laver les pieds de leur mari dans les champs (*Rachi*).

11. Dans le traité *Ketoubot* (10b), la Guemara indique que ce traitement rajeunit un homme (*'Hida* dans *Roch David* p. 208 éd. Né'hamad).

Dans son commentaire sur la Torah (*Exode* 38:8), *Rachi* cite le *Midrach Tan'houma* (*Pekoudei* §9), qui ajoute que les femmes éveillaient davantage le désir de leur mari avec leurs miroirs de cuivre. Chaque femme se regardait avec son mari dans son miroir et l'attirait en disant : "Je suis plus belle que toi". Ces miroirs furent ensuite utilisés pour fabriquer le *kiyor* pour le Tabernacle. [Il faut noter que les femmes étaient certainement épuisées par les tâches éprouvantes qu'elles accomplissaient. Néanmoins, leur droiture et leur souci pour la survie d'Israël leur donnèrent la force de se parer et d'attirer leur mari, assurant ainsi la pérennité du peuple.]

12. Chaque champ avait un bord surélevé qui le délimitait. Le fossé formé par deux de ces bords offrait une intimité relative (*Rachi*).

13. *Psaumes* 68:14. Ainsi, puisque les femmes sont restées fidèles à leur mari et les ont soutenus, les Hébreux ont mérité d'être sauvés (*Maharcha*, voir aussi *Kérem Nota* et *'Hida* dans son *Devarim A'hadim* p. 15a). [Voir également ci-dessous, note 15.]

14. La Guemara vient juste de conclure qu'en prenant soin de leur mari, les femmes juives ont été à la source de la libération. La Guemara affirme à présent qu'en s'unissant avec leur mari dans les champs, elles ont fait mériter aux Hébreux les trésors de l'Égypte (*Min'hat Sota* ; cf. *Maharcha*).

15. Israël est comparé à une colombe (*Rachi*). Le passage indique donc qu'Israël (la colombe) était chargé avec des butins d'or et d'argent en sortant d'Égypte.

Toutefois ceci est apparemment difficile parce que nous avons appris ci-dessus (11a note 62) que les Hébreux ont obtenu le butin de l'Égypte en compensation de leur travail dans la construction des villes de stockage de Pharaon. Pourquoi alors, le mérite des femmes fut-il nécessaire ? De plus, pourquoi un mérite était-il nécessaire alors que Dieu avait promis à Abraham que ses descendants sortiraient d'Égypte avec une grande richesse ? (Voir *Genèse* 15:14). Le *Michné LaMélék* (dans son *Parachat Derakhim* §5) répond que la promesse de Dieu à Abraham était fondée sur l'hypothèse que les Hébreux seraient asservis pendant quatre cents ans comme l'indique le verset là-bas. Mais en fait, la durée totale de leur séjour en Égypte n'a été que deux cent dix ans, [et l'esclavage proprement dit n'a commencé que cent seize ans avant leur départ – voir ci-dessus, note 1]. Deux facteurs ont contribué à considérer la durée plus courte de leur séjour comme l'accomplissement du terme de quatre cents ans : (a) la dureté du travail, et (b) le nombre considérable d'Hébreux qui ont travaillé, en raison de l'énorme augmentation de la population. Ainsi, la Guemara ci-dessus indique que le dur labeur dans la construction des villes de stockage de Pharaon a fait mériter aux Hébreux les trésors de l'Égypte, même si les quatre

cents ans n'ont pas été achevés. Notre Guemara ajoute que grâce aux efforts des femmes, les Hébreux ont continué à procréer, réduisant ainsi la durée de l'exil. Ce facteur aussi, leur a permis de recevoir les butins de l'Égypte avant le terme prévu.

16. Une fois qu'elles étaient enceintes, elles restaient chez elles et ne s'unissaient plus à leur mari, car c'était une période de tristesse pour la nation (*Iyoun Yaakov*, d'après *Taanit* 11a ; voir aussi *'Hida* dans *Roch David* p. 208 éd. Né'hamad).

17. Cela représentait leur désir ardent de se rapprocher de Dieu, Qui est comparé à un pommier (voir *Cantique des Cantiques* 2:3), et de recevoir Sa Torah (*Iyoun Yaakov* ; cf. *Ben Yehoyada*).

18. *Cantique des Cantiques* 8:5. D'après cette interprétation, le verset signifie que Dieu a inspiré les enfants à quitter le ventre de leur mère sous un pommier (*Rachi*).

Voici la suite du verset : שְׁמַחַת חֶבְלֶיךָ אִמְךָ שָׂמָּה חֶבְלֶיךָ יִלְחָדְךָ ; là-bas, ta mère était dans la douleur pour toi ; là-bas, celle qui t'a enfanté était dans la douleur. Dans certaines versions de la Guemara, cette suite du verset ou une partie, figure dans le texte. Voir *Rachi* qui souligne que חֶבְלֶיךָ désigne les douleurs du travail de l'enfantement. Voir aussi *Messorat HaChass* et *Dikdoukei Sofrim HaChalem*.

19. Ils redressaient les membres des enfants qui s'étaient débilités pendant le travail de l'enfantement (*Rachi* ; voir *Chabbat* 129b).

Alors que notre Guemara ne fait que suggérer que cela était accompli par des anges, dans le *Ein Yaakov* et le *Midrach* (*Chemot Rabba* 1:12) cela est explicitement indiqué. En revanche, un autre *Midrach* (*Chemot Rabba* 23:8) dit que c'est Dieu Lui-même Qui prenait soin des nouveau-nés.

20. *Ezéchiel* 16:4. [Ce verset décrit la naissance d'Israël en tant que peuple, en Égypte.] Il n'y avait pas de sages-femmes là-bas pour couper le cordon ombilical [ou apporter d'autres soins aux nouveau-nés] (*Rachi*). Ces tâches ont été effectuées par les anges qui étaient envoyés par Dieu.

21. Les anges ramassaient des pierres pour les bébés qui pouvaient en téter miraculeusement de l'huile et du miel (*Maharzu* sur le *Midrach* ; cf. *Maharcha*).

22. *Deutéronome* 32:13. Bien que dans son contexte, le verset décrive les qualités d'Erets Israel, il est interprété comme une allusion à l'exil égyptien, car on ne trouve aucune référence d'un miel qui sortirait miraculeusement d'un rocher en Erets Israel (*Maharcha*).

23. [Après avoir expliqué pourquoi ce verset doit être compris littéralement comme une protection miraculeuse des bébés, le *Maharal* (ר"ה דרש) ajoute une seconde explication, qui comprend ce verset au sens figuré ; voir là-bas.]

24. Bien que les Égyptiens aient vu comment les bébés étaient sauvés miraculeusement, ils pensaient que c'était le résultat d'une sorcellerie

il est dit^[25] : “*Sur mon dos, des laboureurs ont labouré*”. לאחר שהולכין – Après que [les Egyptiens] s'éloignaient, היו מבצבצין ויוצאין בעשב השדה – [les bébés] jaillissaient et sortaient comme l'herbe des champs, שנאמר, רבבה בצמח השדה, – comme il est dit : “*Je t'ai multiplié comme la végétation des champs*”^[26] – וכיון שמתגדליו באין עדרים עדרים לבהיתון – Lorsque [les enfants] grandissaient, ils venaient troupeaux après troupeaux vers leurs maisons, שנאמר, ותרבי ותגדלי – ונתבאי בעדי עדיים – *tu as augmenté et grandi, et tu es venue avec des parures sur des parures*” – אל תקרי, בעדי עדיים – Ne lis pas comme cela est écrit : *ba'adi adayim* (parures après parures) ; אלא בעדרי – mais plutôt, lis comme si c'était écrit : “*be'edrei adarim*” (troupeaux après troupeaux).^[27] וכשנגלה הקדוש ברוך הוא – Aussi, lorsque le Saint, Béni soit-Il Se révéla sur la mer, הם הכירוהו תחלה – ils Le reconnurent en premier, שנאמר, וזה אלי ואנוהו – comme il est dit : “*c'est mon Dieu et je l'embellirai*”^[28].

La Guemara revient à son analyse du passage de l'*Exode* et cite la tentative suivante de Pharaon pour empêcher les Hébreux de procréer :

– ויאמר מלך מצרים למולדת העברית וגו' – “*Le roi d'Égypte dit aux sages-femmes juives, etc., dont le nom de la première était Chifra et le nom de la seconde était Pouah*”^[29].

La Guemara discute du lien entre les deux sages-femmes :

חד אמר – Rav et Chemouel sont en désaccord : אשה ובתה – l'un dit que c'était une femme et sa fille, וחד אמר בלה וחמותה – et l'autre dit que c'était une belle-fille et sa belle-mère.^[30] – מאן דאמר אשה ובתה – Celui qui dit que c'était une femme et sa fille, יוכבד ומרים – soutient qu'il s'agissait de Yokhévéd et Myriam.^[31] – ומאן דאמר בלה וחמותה – Mais

celui qui dit que c'était une belle-fille et sa belle-mère יוכבד ואלישבע – soutient qu'il s'agissait de Yokhévéd et Élichéva.^[32]

La Guemara apporte une preuve à l'appui de la première opinion :

– תניא במאן דאמר אשה ובתה – Il a été enseigné dans une Beraïta conformément à celui qui dit que c'était une femme et sa fille : – car il a été enseigné dans une Beraïta : “*שפרה*” – la sage-femme appelée CHIFRA mentionnée dans le verset, EST en fait YOKHÉVED. – ET POURQUOI EST-ELLE APPELÉE “CHIFRA” ? שמשפרת את הולד – PARCE QU'ELLE REDRESSAIT (*mechapéret*) LES membres de l'ENFANT après la naissance.^[33] – דבר אחר – AUTRE EXPLICATION : – elle était appelée “CHIFRA” PARCE QU'ISRAËL A AUGMENTÉ ET S'EST MULTIPLIÉ (*chéparou veravou*) PENDANT SES JOURS. – פועה – זו מרים – La sage-femme appelée POUAH dans le verset, C'EST MYRIAM. – ET POURQUOI EST-ELLE APPELÉE POUAH ? שְׁהִיְתָה פועה ומוציאה את – CAR ELLE MURMURAIT (*po'ah*) À L'ENFANT.^[34] – דבר אחר – AUTRE EXPLICATION : – פועה שְׁהִיְתָה פועה ברוח הקודש – elle est appelée POUAH PARCE QU'ELLE CRIAIT (*po'ah*) AVEC L'ESPRIT DIVIN – וְאומרת עתידה אמי שתלד בן שמושיע את ישראל – ET ELLE DISAIT : “MA MÈRE EST DESTINÉE À ENFANTER UN FILS QUI SAUVERA ISRAËL.”^[35]

Le verset suivant rapporte les instructions que Pharaon donna aux sages-femmes :

– ויאמר בילדכן את העבריות וגו' – “*Et il dit : 'Lorsque vous ferez accoucher les femmes [des] Hébreux etc., vous verrez sur les pierres ; si c'est un fils, faites-le périr, et si c'est une fille, qu'elle vive*”^[36].

La Guemara demande :

– מאי, אבנים – Quelles sont les pierres dont parle le verset ?

NOTES

(comme ils le supposèrent plus tard au sujet des premières plaies). Ils essayaient donc de tuer les bébés en labourant la terre au-dessus d'eux (*Maharcha*).

25. *Psaumes* 129:3.

26. *Ezéchiel* 16:7. Le verset est interprété ainsi : ils ont poussé du sol comme l'herbe des champs (*Rachi*). S'il visait uniquement à décrire le grand nombre de bébés, il aurait dû utiliser la métaphore habituelle du sable ou des étoiles. La comparaison avec des plantes est donc comprise comme la manière dont les bébés furent sauvés (*Maharcha* ; voir *Iyoun Yaakov*).

27. Le verset ne peut pas être compris littéralement, car il conclut : *et tu étais nue, entièrement nue* (*Maharcha*). Il est donc interprété comme s'il y avait écrit “troupeaux”, et la “parure” fait allégoriquement référence à la procréation miraculeuse d'Israël (*Tiféret Tsion* sur *Chemot Rabba* 1:12).

28. *Exode* 15:2. Parce qu'ils avaient déjà vu la Présence Divine (*Rachi* ; cf *Maharal* ; voir aussi *Maharzhou*).

Comme le premier plan de Pharaon pour empêcher les Hébreux de procréer avait échoué, il essaya une nouvelle tactique – comme la Guemara va l'expliquer (voir *Chemot Rabba* 1:13 avec *Yefei Toar*).

29. *Ibid.* 1:15. Puisque le verset les présente comme “la première” et “la deuxième,” il laisse entendre que ces deux femmes sont liées – la première femme étant principale et la deuxième étant secondaire (voir note suivante). La Guemara discute donc de la nature de cette relation (*Gour Aryé* sur le verset ; cf *Yefei Toar* *ibid.*).

Cela ne signifie pas que seules deux sages-femmes s'occupaient de toute la population juive. Il devait y avoir des centaines de sages-femmes, mais ces deux-là étaient les fonctionnaires royales en charge de toutes les autres. Pharaon les appela donc pour leur présenter son plan (*Ibn Ezra* sur le verset ; voir aussi *Maharzhou* sur *Chemot Rabba* *ibid.* ; cf *Sforno* sur le verset).

30. Les deux explications satisfont à l'exigence que l'une d'elles est principale – mère ou belle-mère – et l'autre, secondaire – fille ou belle-fille

(*Gour Aryé* *ibid.*). [Voir *Ben Yehoyada* et *Rachach* pour différentes raisons pour lesquelles la belle-fille est mentionnée avant la belle-mère dans la deuxième opinion.]

31. Puisque le verset indique que les deux sages-femmes étaient mère et fille, il veut sans doute les identifier. On peut donc supposer qu'il s'agit de Yokhévéd et de Myriam, car c'est le seul couple mère-fille de l'époque qui nous soit connu (*Gour Aryé*).

Bien que Myriam n'eût que cinq ans à l'époque, elle servait d'aide à sa mère (*Chemot Rabba* *ibid.*).

32. Élichéva (était la fille d'Aminadav et) épousa Aaron (*Rachi*), le fils de Yokhévéd. Élichéva était donc la belle-fille de Yokhévéd.

Selon cette opinion, il est peu probable que Myriam fût l'une des sages-femmes, car elle n'avait que cinq ans à l'époque [et il est difficile de dire qu'elle n'était qu'une aide]. Le verset doit donc faire allusion à Élichéva, la seule autre femme de l'époque nommée dans la Torah, et elle était secondaire par rapport à sa belle-mère Yokhévéd (*Maharcha*).

[Étant donné qu'Aaron n'avait que deux ans à l'époque, on doit supposer que son épouse était plus âgée que lui et qu'elle pouvait donc occuper une fonction de sage-femme (*Yefei Toar*).]

33. Voir plus haut, note 19. Autre explication : elle nettoyait le sang de l'accouchement (*Chemot Rabba* *ibid.*).

34. Elle émettait des sons doux pour jouer avec l'enfant (*Rachi*). [Nous avons modifié le texte de la Guemara pour refléter la version qu'avait [apparemment] *Rachi* ; voir aussi *Messorat HaChass*.]

35. Myriam prophétisait que sa mère donnerait naissance à Moïse, qui conduirait Israël hors d'Égypte. [Selon cette explication, le nom פועה est compris comme dans *Isaïe* (42:14) : *בְּיִלְדָה אֶפְעָה, je crierai comme une femme en couches* (*Rachi*)]

Voir dans *Chemot Rabba* (*ibid.*), plusieurs autres raisons pour lesquelles Yokhévéd et Myriam ont été appelées par ces noms.

36. *Exode* 1:16. Pharaon ordonna aux sages-femmes juives de tuer elles-mêmes les nouveau-nés, pour que Dieu les punisse, elles et pas lui [ou son peuple] (*Chemot Rabba* 1:14 ; voir *Rachach* là-bas).

La Guemara répond :

– R' Hanan a dit : סימן גדול מסר להן – [Pharaon] donna aux [sages-femmes] un grand signe [c'est-à-dire un signe infaillible] pour détecter un accouchement imminent.^[37] אמר להן – Il leur dit : בשעה שבורעת לילך – lorsqu'[une femme] s'agenouille pour enfanter, ויריכותיה מצטננות באבנים – ses cuisses deviennent aussi froides que des pierres.^[38]

Autre explication du terme “pierres” :

– Et certains disent que “pierres” fait allusion au siège d'accouchement, comme il est dit^[39] : ויארר בית, “Je descendis dans la maison du potier, et il était en train de travailler sur le tour” (littéralement : pierres). מה יוצר זה – Tout comme ce potier qui donne naissance וירר מבאן וירר מבאן וסדן באמצע – a une cuisse ici et une cuisse là, et un tour au milieu,^[40] אף אשה – ainsi aussi, une femme qui donne naissance וירר מבאן וירר מבאן והולך באמצע – a une cuisse ici et une cuisse là, et l'enfant au milieu.^[41]

Le verset poursuit :

– “Si c'est un fils, faites-le périr”.

La Guemara explique le sens caché des paroles de Pharaon :

– R' Hanina a dit : סימן גדול מסר להן – [Pharaon] donna aux [sages-femmes] un grand signe [c'est-à-dire un signe infaillible] pour connaître le sexe du bébé^[42] : בן פניו למטה – le visage d'un fils est tourné vers le bas à la naissance, בת פניה למעלה – alors que le visage d'une fille est tourné vers le haut.^[43]

L'Écriture cite la réponse des sages-femmes à cet ordre :

– “Mais les sages-femmes craignaient Dieu et elles ne firent pas comme [le roi d'Égypte] leur dit” etc.^[44]

La Guemara s'interroge sur l'utilisation du mot “aléhen” qui

signifie “à elles”, figurant à la fin du verset :

– Il aurait dû dire “lahen” pour signifier “à elles”, pas aleihen^[45] ! – ? –

La Guemara répond :

– R' Yossé le fils de R' Hanina a dit : מלמד שתבען לדרב עבירה – cela enseigne que [Pharaon] leur fit des avances pour un sujet de transgression [c'est-à-dire d'adultère]^[46] ולא נתבעו – et elles n'acceptèrent pas sa proposition.^[47]

Le verset conclut :

– “et elles gardèrent les garçons en vie”.

La Guemara développe :

– CE N'ÉTAIT PAS SUFFISANT POUR [LES SAGES-FEMMES] DE NE PAS TUER [LES BÉBÉS MÂLES], אלא שהיו מספיקות להם מים ומזון – MAIS ELLES LEUR FOURNISSAIENT en plus DE L'EAU ET DE LA NOURRITURE.^[48]

L'Écriture cite la raison que les sages-femmes présentèrent à Pharaon pour expliquer pourquoi elles n'avaient pas tué les nouveau-nés :

– “Les sages-femmes dirent à Pharaon : ‘Car pas comme les femmes [égyptiennes] etc. sont les femmes [des] Hébreux ; car elles sont hayot ; avant que les sages-femmes n'arrivent, elles ont donné naissance.’”^[49]

La Guemara demande :

– Qu'est ce que le terme hayot signifie dans ce contexte ? אי לימא חיות ממש – Si tu dis qu'il signifie de véritables sages-femmes, et les sages-femmes disaient donc à Pharaon que toutes les femmes juives étaient capables d'être leur propre sage-femme, et n'avaient donc besoin d'aucune assistance, cela est indéfendable^[50] ; אטו חיה מי לא צריכה חיה אחריתי לאולודה – car une sage-femme n'a-t-elle pas besoin d'une autre

NOTES

37. Pharaon donna aux sages-femmes ce signe d'une naissance imminente afin que les mères n'accouchent pas en leur absence, cachent leur bébé, et prétendent qu'elles avaient fait une fausse couche (Rachi ; voir note suivante).

38. Comme en général, une femme reste en travail pendant un certain temps avant d'accoucher, Pharaon donna aux sages-femmes un signe pour qu'elles sachent quand l'accouchement proprement dit était sur le point de débiter. Il dit aux sages-femmes que lorsque les cuisses de la mère devenaient froides, il était temps de retirer l'enfant et de le faire mourir s'il était de sexe masculin (Maharcha).

39. Jérémie 18:3.

40. Le tour du potier est un morceau de bois épais qu'il chevauche ; il est assis et façonne des pièces d'argile de différentes tailles, pour leur donner la forme souhaitée (voir Rachi).

41. Une femme prend la même position que le potier quand elle chevauche le siège d'accouchement en enfantant. C'est pourquoi son siège d'accouchement est appelé par le même terme que le tour du potier (Rachi). Selon cette version, Pharaon ne donna aucun signe aux sages-femmes (Maharcha, expliquant Rachi ; voir là-bas une autre explication).

42. La phrase vous verrez sur les pierres ; si c'est un fils, indique que les sages-femmes devaient déterminer si l'enfant était un garçon alors que la mère se trouvait encore sur le siège d'accouchement. Pharaon donna donc aux sages-femmes la possibilité de déterminer le sexe de l'enfant tandis que la mère était encore sur le siège sans même avoir à toucher l'enfant (Rachi, tel que compris par Min'hat Sota).

43. Un enfant mâle naît le visage tourné vers le bas adoptant ainsi la position qu'a l'homme pendant un rapport intime, tandis qu'un enfant de sexe féminin naît tourné vers le haut, ce qui correspond à la position de la femme (Rachi ; voir Nidda 31a). [Ce signe n'est plus fiable, car de nos jours, les bébés des deux sexes naissent indifféremment, le visage vers le haut ou vers le bas. Voir dans Ben Yehoyada une raison possible du changement de la nature de l'accouchement.]

Pharaon voulait que les sages-femmes tuent les bébés avant même la naissance, de sorte que les mères ne puissent pas réaliser ce qui s'était passé. Il leur a donc indiqué un moyen de reconnaître s'il s'agissait d'un garçon alors que le bébé ne faisait que commencer à sortir (Ets Yossef).

44. Exode 1:17.

45. Le terme אָלֵיֶהָ évoque les relations conjugales, comme dans la Genèse (29:23) : וַיִּבְרַח אֵלֶיהָ, il cohabita avec elle (Rachi, cf. Maharcha, Min'hat Sota, et Rif dans Ein Yaakov.). Pourquoi ce verset utilise-t-il un tel terme ?

46. Pharaon espérait établir cette relation avec elles afin d'augmenter les chances que ses ordres soient respectés (Maharal ; cf. Iyoun Yaakov et Parachat Derakhim §2, cité par Maharats 'Hayot).

47. [R' Tsadok HaCohen note que la Guemara ne dit pas ולא רצו, elles ne voulurent pas... fauter avec lui, car cela laisserait entendre qu'elles aient envisagé cette possibilité, même momentanément, et qu'elles aient décidé de ne pas la retenir. La Guemara dit littéralement “elles ne furent pas l'objet d'avances” : la pensée d'accepter ne leur est jamais venue à l'esprit, comme si la proposition n'avait jamais eu lieu (Dovèr Tsédek 62a).]

48. La Guemara déduit cela du fait que le verset ne dit pas simplement que les sages-femmes “n'ont pas tué” les enfants. Le terme “garder en vie” sous-entend qu'elles ont contribué activement à les maintenir en vie : elles les cachèrent chez elles et les élevèrent (Rachi). [Voir dans Chemot Rabba (1:15), d'autres façons dont les sages-femmes aidèrent les nouveau-nés.]

49. Exode 1:19.

50. Le terme חיה est utilisé par le Targoum Onkelos comme traduction de מְיֻדָּה, sage-femme (voir Rachi sur le verset). [Dans le Talmud, c'est le terme araméen qui signifie sage-femme.] Comme la Torah utilise occasionnellement des mots araméens (voir, par exemple, Deutéronome 33:2), on peut traduire aussi ce mot par sage-femme (Yefei Toar sur Chemot Rabba 1:16). [Une sage-femme est sans doute appelée parce qu'elle contribue à amener une nouvelle vie (חיים) au monde.]

sage-femme pour accoucher^[51] ? Comment les sages-femmes purent-elles avancer un tel argument ?

La Guemara propose donc une autre explication :

לוי אלא אמרו לו אומה זו כחיה נמשלה – Plutôt, [les sages-femmes] lui dirent : “Ce peuple est comparé à un animal sauvage”^[52]

גור אריה – Juda est appelé “un jeune lion”^[53] ; דן – il est écrit au sujet de Dan : “Dan sera un serpent”^[54] ;

נפתלי – Naftali est appelé “une biche qui s’élance”^[55] ;

יששכר – Issakhar est appelé “un âne à la forte ossature”^[56] ;

בנימין – à propos de Joseph, il est dit : “Le premier né de [son] taureau”^[57] ;

בנימין – Benjamin est appelé un “loup qui déchire sa proie”^[58] ;

דבתיב ביה כתיב ביה – [Ces tribus] pour lesquelles [une telle métaphore] est écrite, elle est écrite à [leur] sujet.

Et en ce qui concerne les [tribus] à propos desquelles [une telle métaphore] n’est pas écrite, elle s’applique malgré tout

– כתיב ביה – “Car il est écrit à propos du peuple juif dans son ensemble : “Oh, comme ta mère était une lionne accroupie parmi les lions”.

^[59] Les sages-femmes avancèrent donc l’explication suivante : tout comme les bêtes ne nécessitent pas la présence de sage-femme, les femmes juives non plus n’en ont pas besoin.^[60]

Le verset décrit la récompense des sages-femmes :

“Ce fut parce que les sages-femmes craignaient Dieu, qu’Il fit des maisons pour elles”^[61].

La Guemara s’interroge sur le sens de ce verset :

רַב וְשֵׁמוּאֵל – Rav et Chemouel sont en désaccord : רַב וְשֵׁמוּאֵל – l’un dit, Il fit pour elles les maisons de la Kéhouna et de la Lévia^[62] ;

וְאֵת הַבָּתִּים – et l’autre dit, Il fit pour elles les maisons de la royauté.^[63]

מֵאֵן דְּאָמַר בְּתֵי מַלְכוּת – fait allusion à Aaron et Moïse, qui sont les enfants de Yokhéved.^[64]

וְהַיְהוּדִים – celui qui dit qu’Il fit pour elles les maisons de la Kéhouna et de la Lévia

– fait allusion à David, parce qu’il est issu aussi de Myriam,^[65]

וְהַמִּצְרַיִם – “Lorsque Azouva mourut, Caleb épousa Ephrath”

– qui lui enfanta ‘Hour”. Cette “Ephrath” est une allusion à Myriam.^[67]

וְהַיְהוּדִים – Et il est écrit^[68] : “Et David était le fils d’un homme éphrathéen, etc”. David était le fils d’un homme qui descendait directement d’Ephrath, c’est-à-dire de Myriam.^[69]

NOTES

51. [Elles ne pouvaient pas vouloir dire que les femmes juives se faisaient accoucher les unes les autres, parce qu’elles prétendaient que les bébés naissaient avant l’arrivée de toute sage-femme.]

52. Selon cette explication, le terme חיה est traduit selon son sens littéral – un animal sauvage. La Guemara trouve à présent des sources Bibliques dans lesquelles Israël est comparé à des bêtes sauvages ; la plupart d’entre elles se trouvent dans les bénédictions que Jacob donna à ses fils avant sa mort.

Les allusions sont présentées dans l’ordre de naissance des tribus, mentionné dans la Genèse Chs. 29-30 (Maharcha).

53. Genèse 49:9.

54. Ibid. v. 17. [Voir plus haut, 9b, à propos de Samson.]

55. Ibid. v. 21.

56. Ibid. v. 14.

57. Deutéronome 33:17. Ce verset représente la bénédiction de Moïse à Joseph.

58. Genèse 49:27, il s’agit à nouveau de la bénédiction de Jacob.

59. Ezéchiel 19:2.

60. Après que les sages-femmes eurent défié les ordres de Pharaon, Dieu donna aux femmes juives l’aptitude d’accoucher sans l’aide de sages-femmes. Cela a permis de protéger les sages-femmes de la colère de Pharaon quand il s’est aperçu qu’elles n’avaient pas respecté ses ordres (Anaf Yossef). Elles pouvaient alors dire en toute sincérité que les naissances avaient lieu sans l’aide d’une sage-femme. Pharaon croyait à leur histoire, parce qu’il savait que les femmes sortaient dans les champs pour donner naissance à leurs enfants [comme la Guemara l’a dit plus haut : les Egyptiens tentaient de tuer les bébés en labourant au-dessus d’eux] (Iyoun Yaakov).

61. Exode 1:21.

62. Le terme “maison” peut renvoyer à des familles particulières, comme dans les Psaumes (135:19-20) : Maison d’Aaron. . . Maison de Lévi. Il est interprété dans ce sens ici aussi (Yefei Toar sur Chemot Rabba 1:17).

En récompense pour avoir nourri les enfants d’Israël, les sages-femmes reçurent les maisons de la Kéhouna et de la Lévia, dont les descendants seraient nourris par la terouma, le maasser et les autres droits octroyés au Cohen et au Lévi (Iyoun Yaakov ; cf. Ben Yehoyada).

63. Pour être roi, il faut craindre Dieu (voir Deutéronome 17:19 et Proverbes 24:21). Par conséquent, étant donné que les sages-femmes craignaient Dieu, elles méritèrent que la lignée royale descende d’elles (Iyoun Yaakov ; cf. Ben Yehoyada).

64. Rachi. Aaron, le fils de Yokhéved, servit comme Cohen et devint l’ancêtre de toute la lignée des Cohanim, tandis que son second fils, Moïse était un Lévi et commença une lignée de Léviim. [La récompense accordée à Yokhéved par Moïse est difficile à comprendre, parce que

Moïse n’était pas l’unique ancêtre des Léviim, et ses descendants ne diffèrent en rien des autres Léviim. Voir dans la Maharcha, une réponse possible à cette difficulté.]

65. Selon cette opinion, Myriam a également été récompensée pour avoir aidé sa mère (voir ci-dessus note 31). Elle a mérité de devenir un maillon essentiel dans la lignée du roi David, comme la Guemara va l’expliquer. [Voir dans la Maharal et Min’hat, Sota des explications sur le point de désaccord entre ces deux opinions.]

66. Chroniques I 2:19.

67. La Guemara comprend que les noms “Azouva” et “Ephrath” sont des pseudonymes d’une même femme – Myriam. Selon la Guemara qui suit, elle fut appelée Azouva quand elle fut malade. Lorsque le verset dit qu’elle “mourut,” cela signifie qu’elle a contracté la tsaraat, une terrible affection de la peau, et qu’à ce titre, elle était considérée comme morte (voir Nedarim 64b ; voir ci-dessus, 12a note 3 à propos du moment où Myriam contracta la tsaraat). Puis Myriam guérit complètement et porta désormais le nom “Ephrath,” parce que “grâce à elle, le peuple juif a fructifié (para) et s’est multiplié” (Chemot Rabba 1:17 ; cf. Pirkei DeRabbi Eliézer Ch. 45). [Apparemment, on lui attribue ce mérite parce qu’en tant que sage-femme, elle désobéit à Pharaon, qui lui avait ordonné de tuer les garçons.] Bien que Caleb eût déjà épousé Myriam quand elle était malade, il fit une seconde cérémonie de mariage avec elle (comme l’indiquent les mots וַיִּקַּח לוֹ, et [Caleb] épousa [Ephrath]), poussé par sa grande joie de voir qu’elle avait guéri (Chemot Rabba ibid. ; voir Rachi).

68. Samuel I 17:12.

69. Les Sages avaient une tradition orale selon laquelle David descendait de Myriam et ils trouvèrent des indices de cette lignée dans ces versets (Yefei Toar sur Chemot Rabba 1:17 ; cf. Emek HaNetsiv, Sifri Behaalotekha §20).

Le Maharcha souligne que bien qu’un homme appartenant à la tribu d’Ephraïm ou vivant sur le Mont Ephraïm soit appelé Ephrathéen (voir Juges 12:5 et Samuel I 1:1, respectivement), aucune de ces deux conditions ne s’appliquait à David. Ce dernier provient en effet de la tribu de Juda et a vécu dans le territoire de Juda. Il doit donc avoir été appelé Ephrathéen d’après la matriarche de la famille, Myriam/Ephrath. Il est vrai que la ville de Bethléhem dans Juda (où David a vécu) s’appelait également Ephrath, mais selon notre Guemara, elle était appelée ainsi d’après Myriam, [dont de nombreux descendants vivaient là-bas].

Le Maharcha affirme en outre qu’il semble curieux que la Guemara retrace la lignée de David jusqu’à Caleb, fils de Hetsron (voir ci-dessus) : dans la généalogie figurant à la fin de la Meguilat Ruth, l’Écriture dit que David était un descendant de Ram, le fils de Hetsron, et non de Caleb, fils de Hetsron. Peut-être notre Guemara veut-elle dire que David descendait de Caleb et Myriam du côté de sa mère, alors qu’il descendait de Ram du côté de son père.

La Guemara discute d'autres allusions à Caleb et Myriam dans les *Chroniques*^[70] :

וְכַלֵּב בֶּן־חֲצִרֹן הוֹלִיד אֶת־עֲזוּבָה אִשָּׁה וְאֵלָהּ וְאֶת־יְרִיעוֹת — *“Et Caleb fils de 'Hetsron engendra Azouva, épouse, et Yerioth. וְאֵלָהּ וְאֶת־יְרִיעוֹת — Et voici ses fils : Yecher, Chovav et Ardon”*.

La Guemara demande :

בְּכִיֶּיךָ הָיוּ — Pourquoi les *Chroniques* parlent-elles de Caleb comme le “fils de 'Hetsron” ? בְּכִיֶּיךָ הָיוּ — Il était le fils de Yefouné^[71] ! — ? —

La Guemara explique :

בֶּן שְׁפָנָה מְעַצֵּת מְרַגְלִים — Le nom de son père était bien 'Hetsron, mais Caleb était appelé “le fils de Yefouné” parce que Caleb était un fils qui se détourna (*fana*) du complot des explorateurs.^[72]

La Guemara demande encore :

וְאִבְהֵי בֶּן קְנֹז הוּא — *Toujours est-il que [Caleb] n'était pas le fils de 'Hetsron, mais plutôt le fils de Kenaz, וְיִלְכְּדָה עֲתֻנְיָאֵל דְּרַחֵיב, בְּכִיֶּיךָ אָחִי כְּלָב — comme il est écrit^[73] : “Otniel fils de Kenaz, le frère de Caleb, la conquit”*.^[74]

La Guemara explique :

אִמְרָא רָבָא — *Rava a dit : חוֹרְגוּ דְקְנֹז הוּא — [Caleb] était le beau-fils de Kenaz. Caleb et Otniel n'étaient frères que par leur mère.*^[75]

NOTES

70. *Chroniques I* 2:18.

Explication des versets des *Chroniques* décrivant la généalogie

La Guemara poursuit avec une série d'interprétations de versets des *Chroniques*. Ces versets ne représentent qu'une petite partie des tableaux généalogiques qui composent les neuf premiers chapitres des *Chroniques*. Les Sages interprètent ces chapitres d'une manière qui diffère nettement de leurs interprétations dans pratiquement tout le reste de l'Écriture. Dans ces neuf chapitres, si plusieurs noms différents sont présentés dans une série, ils peuvent être interprétés comme se référant à une même personne : les générations et les familles peuvent être mélangées au mépris apparent du sens clair du verset. En vérité, on trouve (*Meguilá* 13a) que lorsque R' Chimon ben Pazi introduisait son discours sur les *Chroniques*, il disait (comme s'il s'adressait au Livre) : “Toutes tes paroles sont identiques et on sait comment les interpréter,” c'est-à-dire qu'une seule personne est désignée par plusieurs noms différents, et bien que Dieu ait dissimulé cela, nous pouvons nous y investir jusqu'à être capables de déchiffrer ces paroles et d'en expliquer le sens exact (*Rachi ad loc.*).

Une clé pour comprendre ce style d'interprétation inhabituel se trouve dans l'importance des noms dans l'Écriture. Dans la Torah, un nom n'est pas simplement un identifiant arbitraire de celui qui le porte. Il s'agit plutôt d'un terme qui le décrit, une évaluation de son essence et de son destin (voir *Berakhot* 7b). Il y a même une providence particulière au moment de la nomination d'un nouveau-né pour que son nom lui soit adapté (*Or Ha'Haim* sur *Exode* 2:10). Mais à part ce nom, l'Écriture peut attribuer à une personne des noms qui n'ont jamais été et ne seront jamais utilisés dans la pratique. Ces différents noms peuvent avoir simplement pour but d'enseigner certaines facettes de son caractère ou de son importance historique.

[Il convient de noter également que les passages qui vont suivre apparaissent presque dans leur intégralité dans *Chemot Rabba* 1:17-25. Ces enseignements aggadiques ont été expliqués magistralement dans l'édition *Midrach HaMevouar* et nos explications sont fondées sur cet ouvrage.]

71. La Torah dit (*Nombres* 13:6) que Caleb le fils de Yefouné était l'un

des douze *meraglim*, ou explorateurs, et qu'il était de la tribu de Juda. [Voir la note suivante au sujet des explorateurs.]

72. Son véritable nom était Caleb le fils de 'Hetsron, mais il était appelé Caleb le fils de Yefouné en vertu de ses actes (*Rachi*).

Lorsque la génération de l'Exode fut sur le point d'entrer en Erets Israel sous la conduite de Moïse, le peuple hésita. Il choisit d'envoyer un contingent de douze explorateurs, un par tribu, pour visiter le pays et faire un rapport. Moïse les envoya et ils retournèrent au bout de quarante jours, mais seuls deux d'entre eux, Josué et Caleb, remplirent leur mission avec intégrité. Les dix autres furent séduits par leur mauvais penchant et présentèrent un rapport calomnieux sur la Terre. Une hystérie collective s'ensuivit et Dieu les jugea indignes d'entrer en Erets Israel. Ils furent condamnés à errer dans le désert pendant quarante années, jusqu'à la disparition de toute cette génération. Toutefois, Josué et Caleb furent exclus de ce décret : ils purent entrer dans la Terre et en prendre possession (voir *Nombres* Chapitres 13 et 14 ; voir ci-dessous, 34a-35a).

[Notre Guemara suppose que le Caleb mentionné dans les *Nombres* 13:6 et le Caleb mentionné dans les *Chroniques I* 2:18 et suivants sont une seule et même personne. Cela conduit à des difficultés d'ordre chronologique, nombreuses et considérables. Par exemple, on sait que Caleb avait quarante ans quand il fut envoyé en mission comme explorateur, la deuxième année après l'Exode (*Josué* 14:7). Son père 'Hetsron était déjà né lorsque Jacob descendit en Égypte (voir *Genèse* 46:8,12). Si, comme les Sages l'enseignent, le peuple hébreu resta en Égypte pendant 210 ans, 'Hetsron devait avoir environ 172 ans quand Caleb est né. Pour une résolution de cette difficulté, ainsi que d'autres, voir le *Radak* sur ces versets. Pour d'autres opinions et une analyse plus approfondie, voir l'éd. ArtScroll des *Chroniques I* 2:18-49.]

73. *Josué* 15:17 ; *Juges* 1:13.

74. [Ce Caleb est clairement Caleb ben Yefouné, dont nous avons établi qu'il s'agissait de Caleb ben 'Hetsron. Voir *Josué* 15:13-17.]

75. Caleb pouvait donc être le fils de 'Hetsron, tout en étant le frère du fils de Kenaz.

La Guemara trouve un appui à cette explication dans un autre verset :

דִּיקָא נְמִי דְרַתִּיב – On peut aussi déduire cela de la formulation d'un autre verset, **car il est écrit**^[1] : **הַקְּנוֹי**, – *Caleb le fils de Yefouné le Kenizéen*. Étant donné que Caleb est appelé le Kenizéen, et non pas “le fils de Kenaz”, cela sous-entend qu'il faisait partie de la maison de Kenaz, mais n'était pas un fils biologique de Kenaz. **שְׁמַע מִינָה** – **Apprends de cela** que Caleb était seulement un beau-fils de Kenaz.^[2]

La Gemara poursuit l'interprétation du verset des *Chroniques* cité plus haut :

עֲזוּבָה, – *Azouva* – c'est Myriam, que Caleb épousa. **וְלָמָּה נִקְרָא שְׁמָה עֲזוּבָה** – **Et pourquoi son nom est-il appelé Azouva** ici ? **שֶׁהִבֵּל עֲזוּבָה מִתְחִלָּתָהּ** – **Parce que tous les hommes l'ont abandonnée (azavouha) au début de son épreuve.**^[3] **הוּלִיד**, – Le verset dit que *Caleb fils de 'Hetsron engendra Azouva*. **וְהָלָא מִיַּנְסֵב הָיָה נְסִיב לָהּ** – **Et pourtant, la suite du passage prouve clairement qu'il se maria avec elle !** Car le verset suivant dit^[4] : *Lorsqu'Azouva mourut, Caleb épousa Ephrath*.^[5] Azouva était donc sa femme ! **אָמַר רַבִּי יוֹהָנָן** – **R' Yo'hanan a dit** pour expliquer cela : **כָּל הַנוֹשָׂא אִשָּׁה לְשָׁם** – **quiconque épouse une femme au nom du Ciel, שְׁמֵיהָ מְעַלָּה** – **quiconque épouse une femme au nom du Ciel, עָלָיו הַכְּתוּב בְּאֵילוּ יִלְדָּה** – **l'Écriture le lui compte comme s'il l'avait engendrée.**^[6]

La Guemara poursuit :

וְרִיעוּת, – Le verset se réfère ensuite à Myriam en l'appelant **“Yeriot”**, **שֶׁהָיָה פְּנִיָּה דוֹמִין לִירִיעוּת** – **parce que son teint était tellement pâle, qu'il ressemblait à des rideaux [non-teints] (yeriot).**^[7] **וְאֵלֶּה בְּנֵיהָ**, – **“Et voici ses fils (vaneiha) : Yécher, Chovav et Ardon”**. **אַל תִּקְרִי בְּנֵיהָ** – **Ne prononce pas vaneiha (ses fils) אֶלָּא בְּנֵיהָ** – **mais voneiha (ses bâtisseurs)**. C'est-à-dire que les noms qui suivent sont une allusion à son mari Caleb, qui la construisit et la développa en une femme et une mère accomplie, comme les autres femmes. **וְיֶשֶׁר**, – **Yécher, שִׁישֵׁר אֶת עַצְמוֹ** – **car [Caleb] s'est redressé (yichèr) et ne s'est pas**

égaré comme les Explorateurs ; **שׁוֹבֵב**, – *Chovav*, **אֶת יִצְרוֹ** – **car il a agi avec insubordination (chibèu) envers son mauvais penchant**, c'est-à-dire qu'il s'est rebellé contre le complot des Explorateurs ; **וְאַרְדוֹן**, – **et Ardon**, **אֶת שְׂרָדָה אֶת** – **car il a discipliné (rada) son mauvais penchant**, qui l'incitait à s'égarer en participant au complot des Explorateurs.^[8] **וְאִיבָא דְאִמְרֵי** – **Et il y a ceux qui disent** que Caleb est appelé Ardon^[9] **עַל שֶׁהָיָה פְּנִיָּה דוֹמִין לְאֵרֶד** – **parce qu'il permit au teint [de Myriam] de ressembler à celui d'une rose (véred), en l'aidant à se rétablir.**^[10]

La Guemara interprète un autre verset des *Chroniques*, au sujet de Caleb et Myriam^[11] :

וְלֹא שְׁחֹר אָבִי תְקוּעַ הָיָה שְׁתֵּי נָשִׁים, – **Ach'hour, le père de Tekoa, eut deux femmes**, **וְהֵלָּה וְנַעֲרָה**, – **'Hèla et Naara**. **וְהָיָה כִּי יִבְרָא** – **Quand l'Écriture dit Ach'hour, c'est une allusion à Caleb**. **וְלָמָּה נִקְרָא שְׁמוֹ אֶשְׁחֹר** – **Et pourquoi son nom était-il appelé Ach'hour ?** **שֶׁהוֹשְׁחָרוּ פְּנֵיו בְּתַעֲנוּיָו** – **Parce que son visage s'assombrit (houch'harou) à cause de ses nombreux jeûnes.**^[12] **אָבִי**, – **Il est appelé le père, car il devint comme un père pour [Myriam], en s'occupant de la soigner et de la nourrir correctement alors qu'elle était malade. תְּקוּעַ שְׁתֵּי נָשִׁים** – **Myriam devint comme deux femmes distinctes. וְהֵלָּה וְנַעֲרָה**, – **“Hèla et Naara” ; לא חִלְאַה וְנַעֲרָה הָיָה** – **non pas qu'elle était 'Hèla et Naara en même temps ; אֶלָּא בְּתַחֲלִילָה** – **mais au début, elle était 'Hèla (une femme malade),^[13] et à la fin elle était Naara (une jeune femme).**^[14]

La Guemara poursuit avec l'interprétation d'un autre verset^[15] : **וְכַנֵּי חִלְאַה עֲרַת וְצַהַר וְאֶתְנָן**, – **“Et les fils de 'Hèla étaient Tsérèt et Tsohar et Etnan”**. Ces “fils” sont des allusions à Myriam après qu'elle se fut complètement rétablie^[16] : **צַרְתָּ שְׁנַעֲשִׂית** – **elle était appelée Tsérèt, car la beauté de**

NOTES

1. *Josué* 14:6.

2. Caleb est appelé “le Kénizéen” parce qu'il grandit dans la maison de Kenaz et sous son influence, mais il n'était pas son fils au sens propre (voir *Rachi*).

3. [Lorsqu'elle n'était pas encore mariée] Myriam était souvent malade. Tous ses prétendants potentiels l'abandonnèrent pour cette raison, à l'exception de Caleb qui l'épousa. À un certain moment, elle contracta la *tsaraat*, une terrible affection de la peau, et comme la Guemara va l'indiquer plus loin, Caleb s'occupa d'elle jusqu'à son rétablissement (voir *Rachi* ici et ci-dessus, 11b ותמת ר'יהוה).

[D'après la Guemara *Sanhédrin* (fin de 69b), Caleb et Myriam eurent un fils, 'Hour, alors qu'ils étaient encore en Égypte. Effectivement, on trouve (*Exode* 17:12) que 'Hour était suffisamment âgé pour aider Aaron à maintenir les bras de Moïse levés, lors de la bataille contre Amalek, qui eut lieu quelques semaines après l'Exode. Étant donné que la maladie et le rétablissement de Myriam se produisirent avant qu'elle ne donne naissance à 'Hour, ces épisodes de sa vie ont forcément eu lieu des années avant l'Exode. Par conséquent, l'épisode de *tsaraat* que *Rachi* mentionne doit être différent de celui, bien connu, de *tsaraat* dont Myriam a souffert dans le désert, décrit dans les *Nombres* Ch. 12.]

4. *Chroniques I* 2:19.

5. [L'enchaînement des versets indique qu'Ephrath succéda à Azouva (voir cependant 11b, note 67).]

6. Dans ce cas, Caleb choisit Myriam pour l'amour du Ciel dans le sens où Myriam était prédisposée à élever des fils exceptionnels. La Guemara (*Bava Batra* 110a) indique que la majorité des fils ressemblent aux frères de leur mère. Les frères de Myriam étaient Aaron et Moïse, dont Caleb reconnaissait la grandeur. Dans l'espoir d'avoir de si merveilleux fils, il épousa Myriam malgré ses problèmes de santé (*Rachi*).

7. [Une expression française équivalente est “blanc comme un linge”.] *Rachi* explique que son teint ne comportait aucune nuance de rouge en raison de sa maladie et qu'elle paraissait verdâtre.

8. Cette interprétation suit *Rachi* qui explique que tous ces termes décrivent la résistance de Caleb contre la conspiration des Explorateurs. Toutefois, la *Maharcha* et *Ben Yéhoyada* suggèrent qu'elles pourraient être interprétées par rapport à la décision de Caleb d'épouser Myriam. Il a résisté au conseil du mauvais penchant de se marier avec une femme de stature inférieure.

9. *Rachach*.

10. Voir *Maharcha*. Plus bas, la Guemara enseigne que Caleb s'occupa de Myriam durant toute sa maladie, jusqu'à ce qu'elle soit complètement rétablie et que son visage reprenne des couleurs (voir note 7).

11. *Chroniques I* 4:5. La Guemara va expliquer les versets suivants (v. 5 et v. 7) : *Ach'hour, le père de Tekoa, eut deux femmes, 'Hèla et Naara . . . Et les fils de 'Hèla étaient Tsérèt et Tsohar et Etnan*.

12. Il avait pris sur lui d'observer de nombreux jeûnes afin de [mériter l'aide de Dieu pour] échapper au complot des Explorateurs. [Il respecta son engagement de jeûner à de nombreuses reprises, et la couleur de son visage s'assombrit] (voir *Rachi*).

13. *חִלְאַה*, 'Hèla, est apparenté à *חולי*, 'holi, maladie (voir *Rachi*).

14. Lorsque Myriam fut guérie de sa maladie, elle avait l'air d'une *naara*, une jeune fille. (*Rachi*).

15. *Ibid.* v. 7.

16. Les mots *וְכַנֵּי חִלְאַה*, *Et les fils de 'Hèla étaient*, doivent être lus de façon allégorique *וְכַנֵּי חִלְאַה*, *Et les développements de 'Hèla étaient*, c'est-à-dire 'Hèla, la Myriam malade, recouvra la santé et se mua en une nouvelle femme qui était si attrayante, qu'elle fut qualifiée par les termes suivants (voir *Rachi*).

Myriam était si grande qu'elle devint une rivale (*tsara*) pour ses égales.^[17] שְׁהָיוּ פְּנֵיהָ דוֹמִין בְּצִדְהֶרִים — Elle était appelée *Tsohar*, car son visage rayonnait comme le soleil de midi (*tsahoraim*).^[18] אֶתְנָן, שְׂכַל הַרְוָאָה אוֹתָהּ מוּלֵיךְ אֶתְנָן לְאִשְׁתּוֹ — Elle était appelée *Etnan*, car tout homme qui la voyait était stimulé par sa beauté et apportait le cadeau d'un amant (*etnan*) à son épouse.^[19]

Après une longue digression au cours de laquelle la Guemara a discuté du rapport entre Myriam et la dynastie de David, ainsi que d'autres questions en rapport, la Guemara retourne aux décrets de Pharaon contre les Hébreux. Comme nous l'avons dit plus haut, ces décrets étaient de plus en plus sévères. Le dernier décret mentionné ci-dessus est l'ordre donné par Pharaon aux sages-femmes de tuer les enfants mâles à la naissance. La Guemara enseigne :

וַיִּצְוּ פָּרְעוֹה לְכָל־עֲמוֹ, — “Pharaon ordonna à tout son peuple, en disant : ‘Tout fils qui sera né — dans le fleuve vous le jetterez !’”^[20]

אָמַר רַבִּי יוֹסִי בְּרַבִּי הַנִּינָא — R' Yossé le fils de R' Hanina a dit : cette expression, ‘tout son peuple’ indique אָף עַל עַמּוֹ גְּזַר — qu’il appliqua son décret même à son propre peuple.^[21]

La Guemara récapitule les décrets :

וְאָמַר רַבִּי יוֹסִי בְּרַבִּי הַנִּינָא — R' Yossé le fils de R' Hanina a dit en outre : שְׁלֹשׁ גְּזֵירוֹת גְּזַר — [Pharaon] promulga trois décrets : au début, il décréta : אִם־בֶּן הוּא וְהַמֵּתֵן אֹתוֹ, — “Si c’est un fils, faites-le périr !”^[22] ; (וּלְבִסּוֹף) וַיֹּאחֶר כֶּן[23] — et ensuite, il décréta : כָּל־הַבֵּן הַיּוֹלֵד הַיְאִרָה תְּשַׁלְּכֵהוּ — “Tout fils qui naîtra — dans le fleuve, vous le jetterez !” ; — et finalement, אָף עַל עַמּוֹ גְּזַר — il appliqua ce décret même à son propre peuple.^[24]

La Guemara interprète le verset suivant :

וַיִּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית לֵוִי, — Un homme (Amram) de la maison de Lévi *alla* et prit une fille de Lévi (Yokhéved). לְהִיבֹן הָלֶךְ — Pourquoi le verset décrit-il Amram comme se déplaçant ? Où alla-t-il ? שְׁהָלַךְ — Rav Yehouda bar Zevina a dit : אָמַר רַב הַיְהוּדָה בַּר זְבִינָא — il alla à la suite du conseil de sa fille.^[25]

NOTES

17. [Quand un homme est marié à plusieurs femmes, il est habituel que chacune d'elles envie les qualités des autres épouses. Ainsi, Myriam était si belle après son rétablissement, que les autres] femmes furent jalouses de sa beauté (*Rachi*).

18. Bien que dans les éditions imprimées de notre texte, ce nom soit orthographié צַהַר, avec un ח, l'orthographe figurant dans l'Écriture est צַחַר avec un ח. Toutefois, comme les lettres צַחַר et צַהַר sont interchangeable dans certains contextes, notre Guemara interprète צַחַר comme s'il était écrit צַהַר (*Rachach* ici et dans son commentaire sur *Chemot Rabba* 1:29). Voir *Dikdoukei Sofrim HaChalem*. [Plus précisément, le mot écrit dans le verset 7 est צַחַר, mais il est prononcé צַהַר.]

19. Dans l'espoir que ce geste entraînerait une intimité physique avec sa femme (voir *Rachi*). Le terme אֶתְנָן apparaît dans le *Deutéronome* 23:19, en référence à un présent fait à une prostituée en rémunération pour ses services.

[Myriam est passée d'une femme pâle et malade, repoussée par tous les célibataires de sa génération, à une femme et mère éclatante de santé, et dont la grande beauté était remarquée.]

Le Midrach (*Chemot Rabba* 1:17) explique que Myriam a été appelée Ephrath parce que les Hébreux ont fructifié (*parou*) et se sont multipliés grâce à elle. Le Midrach (*ibid.*) interprète d'autres références à Caleb et Myriam dans les *Chroniques*.

20. *Exode* 1:22.

21. *Rachi* cite le *Midrach Tan'houma* (*Vayakhel* §4) qui indique le contexte dans lequel ce décret a été promulgué : le jour où Moïse naquit, les astrologues de Pharaon lui dirent : “Aujourd'hui, le sauveur des Juifs est né, mais nous ne savons pas s'il s'agit d'un Égyptien ou d'un Hébreu”. En réponse, Pharaon rassembla son peuple et exigea qu'ils lui remettent les bébés nés ce jour-là. Il décréta que les nouveaux-nés mâles égyptiens seraient aussi jetés dans le fleuve. Le *Maharal* explique que les astrologues ne pouvaient pas déterminer si Moïse était un Hébreu ou un Égyptien pour une bonne raison : il était destiné à être élevé par la fille de Pharaon, et *Quiconque élève un orphelin au sein de sa maison est considéré comme s'il l'avait enfanté* (*Meguilá* 13a). [Voir ci-dessous, 12b note 35, à propos du manque de clarté inhérent aux observations astrologiques.]

L'interprétation de la Guemara est fondée sur la formulation de ce verset : Pharaon ordonna לְכָל־עֲמוֹ, littéralement : à tout son peuple. Or, si la Torah voulait dire qu'il ordonna à son peuple de l'aider à faire appliquer le décret contre les Hébreux, le verset aurait dû dire כָּל־עֲמוֹ, tout son peuple (pour des exemples de cet usage, voir *Genèse* 32:18,20). En revanche, לְכָל־עֲמוֹ laisse entendre que Pharaon promulgua ce décret à l'égard de son propre peuple (*Iyei HaYam*).

[Le *Imrei Emet* (*Likoutim*, *Massekhtot*) note que, bien que le verset dise que Pharaon appliqua ce décret à tout le peuple, le *Targoum Onkelos* traduit ainsi le décret en araméen : כָּל בְּרָא דְהַיְהוּדָי לְיְהוּדָי בְּהַרְבָּא, *Tout fils qui naîtra aux Juifs — dans le fleuve vous le jetterez !* Le *Imrei Emet* explique que le texte du décret fut rédigé expressément pour inclure tout le peuple, même les Égyptiens, mais que les officiers du royaume traduisirent ce décret comme ne s'appliquant qu'aux Juifs.]
22. *Exode* 1:16.

23. La correction suit *Ein Yaakov* et *Yalkout Chimoni*, cité par *Messorat Hachass*.

24. Les modalités d'application des décrets sont devenues de plus en plus strictes. *Rachi* indique que pour le premier décret, Pharaon n'avait pas prévu que des surveillants s'assurent que les nouveaux-nés mâles soient tués avant l'accouchement ; il comptait plutôt sur les sages-femmes pour exécuter ses ordres. Devant l'absence de résultats, il nomma des officiers et des surveillants pour s'assurer que les bébés de sexe masculin soient effectivement jetés dans le fleuve. Enfin, le jour de la naissance de Moïse, il appliqua aussi le décret aux bébés mâles égyptiens, comme expliqué ci-dessus (voir note 21). *Rachi* ajoute : à la fin de la journée, alors que les astrologues virent que le sauveur des Juifs n'avait pas encore été frappé, Pharaon décida de garder le décret en vigueur jusqu'au jour où le sauveur inconnu serait jeté dans le fleuve.

Bien que le décret contre les bébés égyptiens soit intervenu après celui contre les bébés juifs, l'allusion au décret contre les bébés égyptiens apparaît en premier dans le verset. Le *Iyoun Yaakov* affirme que cela est sans importance, puisque la Torah ne présente pas toujours les faits dans l'ordre chronologique (voir la discussion dans le *Maharcha* et le *Ets Yossef*). Le *Iyei HaYam* suggère que l'allusion au décret contre les bébés juifs figure en fait plus tôt, dans le verset 21 : וַיֵּשֶׁב לָהֶם בְּחַיִּים : le sens simple de cette expression, selon cet Amora, n'est pas que Dieu fit une maison en récompense pour les sages-femmes (comme la Guemara l'indique plus haut), mais plutôt que Pharaon mit en place des cantonnements dans les quartiers juifs pour abriter des observateurs qui devaient garder un œil sur les naissances juives. S'il y en avait, ils devaient faire en sorte que les enfants soient jetés dans le Nil (voir aussi le *Midrach Léka'h Tov* sur ce verset).

[Dans chaque cas, Pharaon a spécifiquement exclu des décrets les nouveau-nés de sexe féminin (*Exode* 1:16,22) : “Si c’est un fils, vous le tuez, et si c’est une fille, elle vivra” ; “Tout fils qui naîtra — dans le fleuve vous le jetterez ! Et chaque fille vous garderez en vie !” Le Midrach nous enseigne que d'un point de vue stratégique, il était complètement absurde pour Pharaon de se concentrer sur les garçons et pas sur les filles : même s'il avait réussi à annihiler quatre-vingt dix-neuf pour cent de la population masculine, un homme aurait pu se marier avec dix ou cent femmes et le peuple juif aurait pu être régénéré rapidement. Par contre, si Pharaon avait réussi à tuer les femmes, le problème aurait été beaucoup plus grave : peu importe le nombre d'hommes, une femme ne peut épouser qu'un seul homme à la fois et ne peut avoir qu'une seule grossesse à la fois. C'est au sujet de ce plan malavisé que le prophète dit (*Isaïe* 19:11) : *Les officiers de Tsoan* [une ville royale égyptienne] *ne sont que des imbéciles, les plus sages conseillers de Pharaon offrent des conseils sots.*

Pharaon et sa cour ont laissé les filles en vie parce que la société égyptienne était enfoncée dans la luxure et que les Égyptiens avaient des intentions de débauche avec les femmes juives (voir *Chemot Rabba* 1:14,18.)

25. Le verbe הִלִּיכה est utilisé dans ce sens ailleurs, comme dans les *Psaumes* (1:1) : *Digne de louange est l'homme qui n'a pas marché dans le conseil des méchants.*

La Guemara développe :

עמרים גדול הדור היה – Une Beraïta a été enseignée : AMRAM ÉTAIT LE DIRIGEANT DE LA GÉNÉRATION.^[26] בין שראה – LORSQU'IL VIT QUE LE PHARAON IMPIE AVAIT DIT: “כֹּל־הַבָּנִים הַיְלִידִים הַיְאִרָה תִּשְׁלַכְהוּ” – “TOUT FILS QUI SERA NÉ – DANS LE FLEUVE, VOUS LE JETTEREZ !” אַמְרָם לִשְׂאֵן אָנוּ – [AMRAM] DIT : “NOUS NOUS DONNONS DE LA PEINE EN VAIN en essayant d'amener des enfants au monde”. עַמְרָם וְגִירְשׁוֹ אֵת – Aussi, IL DÉCIDA DE DIVORCER DE SON ÉPOUSE. עַמְרָם וְגִירְשׁוֹ אֵת נְשׂוֹתֵיהֶן – TOUS [LES HOMMES] suivirent son exemple ET DÉCIDÈRENT DE DIVORCER DE LEURS ÉPOUSES. אֶמְרָה לוֹ – LA FILLE [D'AMRAM] [Myriam] LUI DIT : “PÈRE, TON DÉCRET EST PLUS DUR QUE CELUI DE PHARAON, שְׁפָרְעָה לֹא גֹר אֶלָּא עַל הַזְּכָרִים – CAR PHARAON N'A PRIS DE DÉCRET QUE CONTRE les nouveau-nés MÂLES, וְאֶתָּה, גֹּרְתָּ עַל הַזְּכָרִים וְעַל הַנְּקִיבוֹת – MAIS TOI, TU AS DÉCRÉTÉ CONTRE LES MÂLES ET CONTRE LES FEMELLES^[27]; פָּרְעָה לֹא גֹר אֶלָּא בְּעוֹלָם – PHARAON A DÉCRÉTÉ SEULEMENT CONTRE la vie dans CE MONDE, אֵתָּה בְּעוֹלָם הַיְהוּדָה וְלְעוֹלָם הַבָּא – MAIS toi, tu as DÉCRÉTÉ CONTRE la vie dans CE MONDE ET DANS LE MONDE À VENIR.^[28] עַל־כֵּן הָרַשָׁע סָפַק מִתְקַיְיֶמֶת גִּוְרָתוֹ – En ce qui concerne PHARAON, L'IMPIE, IL Y A UNE POSSIBILITÉ QUE SON DÉCRET SOIT APPLIQUÉ, L'IMPIE, IL Y A UNE POSSIBILITÉ QU'IL NE SOIT PAS APPLIQUÉ. ET UNE POSSIBILITÉ QU'IL NE SOIT PAS APPLIQUÉ. En revanche, אֵתָּה צְדִיק בּוֹדֵי שֶׁגִּוְרָתְךָ מִתְקַיְיֶמֶת – TU ES UN JUSTE : TON DÉCRET SERA APPLIQUÉ SANS AUCUN DOUTE ! כֹּמוֹתָ אֵתָּה צְדִיק בּוֹדֵי שֶׁגִּוְרָתְךָ מִתְקַיְיֶמֶת, וְהַגִּוְרָה אֵמְרָם וְזָקַם לָךְ” – COMME IL EST DIT à propos du Juste : “TU PRONCERAS UN DÉCRET ET IL S'ACCOMPLIRA”.^[29] אַמְרָם אָמַר – [AMRAM] accepta son argumentation et DÉCIDA DE RÉÉPOUSER SA FEMME. עַמְרָם וְגִירְשׁוֹ אֵת נְשׂוֹתֵיהֶן – TOUS [LES HOMMES] suivirent son exemple et DÉCIDÈRENT DE

RÉÉPOUSER LEUR FEMME.

La Guemara poursuit l'interprétation du verset qui décrit le remariage d'Amram avec Yokhéved :

“וַיִּקַּח” – Lorsque le verset dit : “**Et il prit une fille de Lévi**”, cela laisse entendre qu'il s'agissait d'un premier mariage ;^[30] וַיִּחְזוּרָהּ – il devrait plutôt dire, **et il reprit une fille de Lévi**, car il s'agissait d'un second mariage ! אַמְרָם רַב יְהוּדָה בַּר יְבִינָא – Rav Yehoudabar Zevina a dit : la Torah présente ainsi שְׁעֵשָׂה (לו) וְלֵהָ – car lorsqu'Amram se remaria avec elle, il fit pour elle une cérémonie digne d'un premier mariage.^[31] הוֹשִׁיבָה וְאֶתְרָן – Il l'installa dans une chaise à porteurs^[32] et Aaron et Myriam dansèrent devant elle.^[33] וּמַלְאכֵי הַשְּׂרָת אָמְרוּ – Et les anges de service dirent à propos de cet événement : “אִם־הַבְּנִים שִׂמְחָה” – “Il rétablit la femme déracinée ; une mère, des enfants, heureux. Hallélouya !”^[34]

La Guemara aborde la suite du verset et exprime son étonnement :

“אֶת־בֵּית־לֵוִי” – “Un homme vint de la maison de Lévi et il prit une fille de Lévi”. אַפְשָׁר בַּת מֵאָה וּשְׁלִשִׁים שָׁנָה הָיְיָ וְקָרִי לָהּ, בַּת – Comment est-il possible qu'en parlant d'une femme qui avait cent trente ans, [la Torah] l'appelle “fille”, comme s'il s'agissait d'une jeune fille^[35] ?!

Avant de répondre à cette question, la Guemara prouve que Yokhéved avait bien cent trente ans quand elle se remaria avec Amram :

Car cela ressort de ce que R' Hama le fils de R' Hanina a dit pour résoudre une autre difficulté : la Torah dit que soixante-dix membres de la famille de Jacob descendirent en Égypte, mais si l'on compte tous ceux qui sont cités dans ce passage, on arrive seulement à un total de

NOTES

26. Et tout le monde l'écoutait (*Rachi*).

27. Étant donné que les couples juifs ne seraient plus engagés dans la procréation [car ils suivraient certainement l'exemple d'Amram], ils ne mettraient au monde ni garçons, ni filles (voir *Rachi*).

28. Ces enfants qui sont nés et morts [par la main de Pharaon] reviendront à nouveau à la vie pour profiter du Monde à Venir. Par contre, dit Myriam à son père, ton décret exclut les enfants de ce monde et du Monde à Venir, car s'ils ne viennent pas ici-bas, ils n'entreront pas dans le Monde à Venir (*Rachi*, voir *Guittin* 57b cité par le *Maharcha*).

29. *Job* 22:28. Dans ce passage, l'un des amis de Job tente de le persuader de poursuivre les voies de la droiture en énumérant les avantages d'être une personne juste. L'un d'eux, dit-il à Job, c'est que toi, en tant que personne juste, tu prononceras un décret et il se réalisera ; c'est-à-dire, Dieu veillera à ce qu'il s'accomplisse.

Le *Maharcha* fait remarquer que les trois arguments de Myriam correspondent aux trois décrets de Pharaon : en réponse au décret initial de Pharaon, selon lequel les sages-femmes devaient tuer les garçons avant l'accouchement et laisser vivre les filles, Myriam dit à son père que son décret ferait disparaître les mâles et les femelles ; en réponse au décret de Pharaon selon lequel les nouveau-nés devaient être jetés dans le fleuve, Myriam fit valoir que ce décret ne touchait que la vie dans ce monde, tandis que celui d'Amram interdisait aussi la vie dans le Monde à Venir. Quant au troisième décret de Pharaon, selon lequel les Égyptiens devaient aussi jeter leurs enfants mâles dans le fleuve, Myriam dit qu'il n'était pas évident que les Égyptiens acceptent ce décret. [Effectivement, le *Midrach* (*Chemot Rabba* 1:18) déclare qu'ils ne l'ont pas respecté.] En revanche, le décret d'Amram obtiendrait une adhésion totale.

30. Le texte du *Ein Yaakov* indique וַיִּחְזוּרָהּ et la traduction suit cette version (voir *Messorat HaChass*).

31. Bien qu'un deuxième mariage soit généralement célébré avec moins de faste qu'un premier mariage (voir *Moèd Katan* 8b et *Bava Batra* 145b), Amram organisa une grande cérémonie.

En agissant ainsi, Amram voulait proclamer publiquement l'annulation de son décret selon lequel les couples devaient se séparer. La *Psikta Rabbati* (44:4) raconte : après que Myriam eut présenté ses arguments

à son père, il la conduisit devant le “Sanhédrin” (que dirigeait Amram – *Chemot Rabba* 1:13) et demanda à Myriam de répéter ses paroles en présence des juges. Convaincus, ils dirent à Amram, “Tu as interdit cette affaire, tu dois être celui qui l'autorise [officiellement]”. Lorsqu'Amram demanda s'ils laissaient entendre qu'il devait se remarier avec Yokhéved dans l'intimité, ils soulignèrent que s'il faisait ainsi, personne ne promulguerait alors publiquement la révocation du décret. C'est pourquoi il organisa une grande cérémonie pour diffuser auprès du public la nouvelle décision et pour encourager tous les couples séparés à se remarier (cf. *Zohar*, *Chemot* 19a et *Maharcha* sur *Bava Batra* 120a).

32. Une chaise à porteurs couverte qui servait habituellement à transporter les jeunes époux lors d'un premier mariage (*Aroukh* עַרְךָ אַפְרִיין ; voir *Torat 'Haim* sur *Bava Batra* 120a).

33. Et ils chantaient (*Bava Batra* 120a) et portaient des torches (*Psikta Rabbati* 44:4 avec *Maharzhou*). Bien qu'Aaron fût à cette époque un tout petit garçon [qui ne saisissait peut-être pas la raison de cette fête], Dieu lui mit la joie dans le cœur. Autre possibilité : sa sœur aînée Myriam le guidait (*Ramban* sur *Exode* 2:1).

34. *Psaumes* 113:9. Amram rétablit Yokhéved, qui était la femme arrachée à la maison familiale, et par conséquent, la mère et les enfants étaient heureux. Le verset suivant nous indique quand cela eut lieu : *Quand Israël sortit d'Égypte* (*Maharcha* ; voir aussi *Psikta Rabbati* 44:4).

Le *Ramban* écrit que certaines mitsvot furent données à Amram, alors qu'il était en Égypte (*Hilkhot Melakhim* 9:1 ; voir *Mekhilta Yitro*, *Be'hodech* §3). Le *Radvaz* ad loc. écrit que l'on ne sait pas clairement de quelles mitsvot il s'agissait. Il a été suggéré que ce sont les mitsvot de *kiddouchin* et de *guittin* auxquelles il est fait allusion dans notre Guemara (*Maharats 'Hayot* ; *Mekom Chemouel* §23).

35. Le verset aurait dû parler d'elle en utilisant le terme *femme*, plus approprié (*Rachbam* sur *Bava Batra* 120a). Même si elle était effectivement la fille de Lévi, on ne peut pas dire que le verset vise simplement à préciser sa lignée, car il n'indique même pas son nom, tout comme il ne mentionne pas celui de son mari. On doit donc interpréter le mot *fille* comme une allusion à sa jeunesse (*Maharcha* sur *Bava Batra* 119b ; cf. *Maharal*, *Guevourot Hachem* Ch. 16, qui propose une raison fondamentale pour laquelle leurs noms ne sont pas mentionnés).

soixante-neuf.^[36] Au sujet de cette question, R' 'Hama le fils de R' 'Hanina a dit : **זו יוכבד** – cette personne manquante, c'est **Yokhévéd** **שהורתה בדרך** – dont la conception eut lieu en Terre de Canaan, alors que Lévi était en route pour l'Égypte,^[37] **ולידתה בין החומות** – et dont la naissance se produisit entre les murailles d'Égypte, c'est-à-dire alors que sa mère passait la porte de la métropole. Alors que la famille se trouvait en chemin, elle ne comprenait que soixante-neuf membres, mais en arrivant en Égypte, elle comptait un membre supplémentaire,^[38] **שנאמר** "אשר ילדה אתה ללוי במצרים", – comme il est dit^[39] : "Le nom de la femme d'Amram était Yokhévéd, fille de Lévi, qui naquit à Lévi en Égypte". La fin de la phrase apparemment superflue vient nous enseigner que **לידתה במצרים** – sa naissance se produisit en Égypte **ואין הורתה במצרים** – mais sa conception n'eut pas lieu en Égypte. Or, le peuple juif resta deux cent dix ans en Égypte,^[40] et Moïse avait quatre-vingts ans au moment de l'Exode.^[41] Si Yokhévéd est née au moment de l'arrivée en Égypte, elle devait avoir cent trente ans lorsqu'elle donna naissance à Moïse. Comment la Torah peut-elle parler d'une femme d'un âge aussi avancé en utilisant l'expression "une fille de Lévi" ?

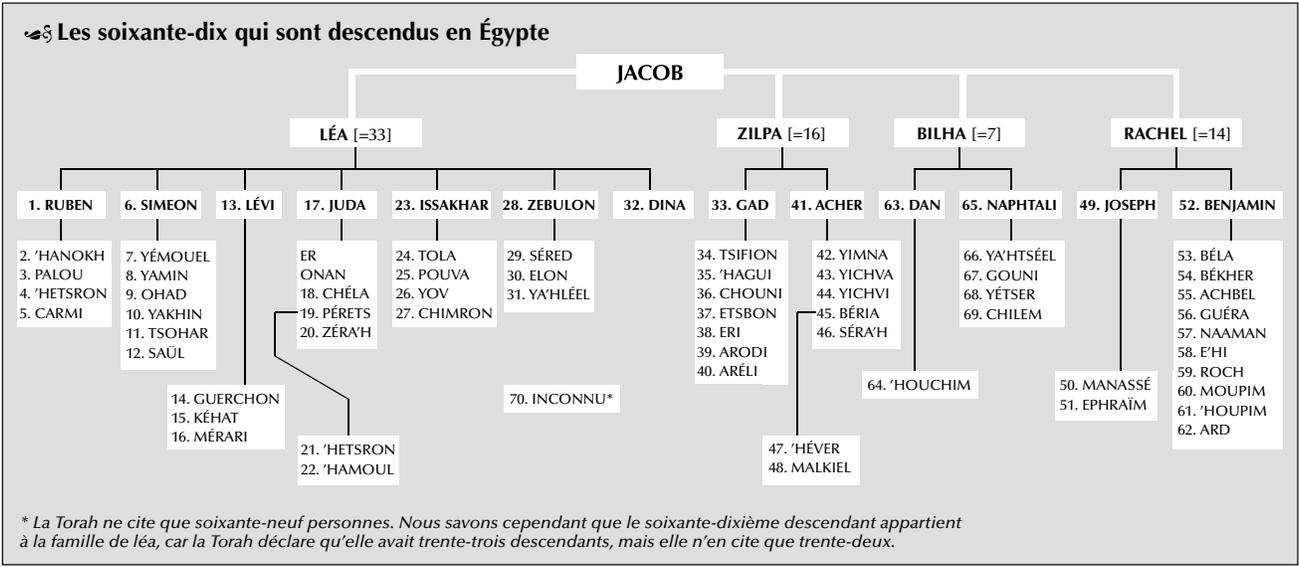
La Guemara répond : **אמר רב יהודה** – Rav Yehouda a dit : la Torah parle de Yokhévéd comme d'une jeune femme, **שנולדו בה סימני נערו** – car malgré son âge avancé, les signes physiques d'une jeune fille réapparurent en elle.^[42]

La Guemara passe à présent au verset suivant^[43] : **ותהר האשה ותלד בן**, – La femme (Yokhévéd) **conçut et enfanta un fils**". **והיא הוה מיעברא ביה תלתא ירחי מעיקרא** – Pourquoi la Torah mentionne-t-elle qu'elle conçut, comme si elle avait conçu seulement après s'être remariée ? **Et pourtant, elle était déjà enceinte de [Moïse] trois mois auparavant**, comme on le démontrera plus loin.^[44] **אמר רב יהודה בר זביןא** – Rav Yehouda bar Zevina a dit : **מקיש לידתה להורתה** – la Torah mentionne ici que Yokhévéd conçut afin de **comparer son accouchement à sa conception**. **מה הורתה שלא בצער** – De même qu'elle conçut sans douleur, **אף לידתה שלא בצער** – ainsi, enfanta-t-elle sans douleur.^[45] **מפאן לנשים צדקניות שלא היו בפיתקה של חנה** – D'ici, on peut déduire que **les femmes justes de toutes les générations ne furent pas affectées par le décret d'Ève**, selon lequel les femmes doivent souffrir en donnant naissance.^[46]

NOTES

- 36. La Torah énumère les descendants de Jacob qui descendirent en Égypte (*Genèse* 46:8-27). La Torah dit : *Et voici les noms des enfants d'Israël qui sont venus en Égypte* et cite les noms des enfants et petits-enfants, groupés suivant les quatre femmes de Jacob : Léa, Zilpa, Rachel et Bilha (voir tableau). La Torah commente (v. 26) : *Toutes les âmes qui vinrent en Égypte avec Jacob ; ses propres descendants, à part les femmes des fils de Jacob – toutes les âmes soixante-six*. La Torah note ensuite que Joseph et ses deux fils étaient déjà en Égypte. Enfin, la Torah conclut : *Toutes les âmes de la maison de Jacob qui vinrent en Égypte – soixante-dix*. Or, seuls soixante-neuf noms sont cités. Qui est la soixante-dixième personne ?
- 37. Voir le texte de notre Guemara dans *Ein Yaakov et Beréchit Rabba* 94:9.
- 38. Dans son commentaire sur la Torah (*Beréchit* 46:26), *Rachi* indique que cela est sous-entendu dans les temps différents du mot **הבאה** figurant dans ces versets. Lorsque la cantilation indique que **הבאה** est au présent ("qui vient"), cela fait allusion au nombre de descendants de Jacob alors qu'ils étaient en chemin pour l'Égypte – soixante-neuf. En revanche, quand il est utilisé au passé ("qui vinrent"), il s'agit du nombre de descendants après leur arrivée en Égypte. À ce moment-là, ils étaient soixante-dix, car Yokhévéd était née.
- 39. *Nombres* 26:59.
- 40. Voir les calculs dans le *Séder Olam Rabba* Ch. 3 et le *Rachbam* sur *Bava Batra* 120a אשר ילדה ד"ה.

- 41. *Exode* 7:7.
- 42. Sa peau devint souple, ses rides furent lissées, elle rayonnait de beauté (*Bava Batra* 120a) ses menstruations reprirent et son visage était celui d'une jeune femme (*Rachi*). Ceci se produisit avant que Yokhévéd ne donne naissance à Myriam et Aaron, alors qu'elle avait atteint environ 124 ans (voir *Maharzou* sur *Chemot Rabba* 1:19).
- 43. *Ibid.* 2:2.
- 44. Voir ci-dessous, note 53.
- 45. Littéralement : tout comme sa conception... de même son accouchement.
- 46. Après qu'Adam et Ève eurent fauté dans le Jardin d'Éden, Dieu les jugea et promulga un décret. L'humanité ne serait plus immortelle. Adam et ses descendants auraient à travailler durement pour assurer leur subsistance. Pour Ève et toutes les femmes, la grossesse et l'accouchement seraient désormais accompagnés de nombreuses douleurs de toutes sortes (voir *Rachi et Genèse* 3:8-19). [La punition n'était en aucun cas un châtement vengeur. En assimilant dans leur nature une tentation pour la faute, Adam et Ève devinrent automatiquement indignes de rester dans le paradis spirituel d'Éden ; ils en furent donc expulsés. En conséquence, la vie changea dans pratiquement tous ses aspects.] Toutefois, explique notre Guemara, il y eut dans les générations suivantes, des femmes vertueuses qui ont été exclues du verdict de l'accouchement douloureux. Effectivement, on constate que, chaque fois que dans l'Écriture on trouve le mot **ותהר**, et elle conçut, suivi de près par



La Guemara se tourne à présent vers la suite du verset qui décrit la naissance de Moïse, et cite plusieurs opinions à propos de son sens :

וְהָיָה אִתּוֹ כִּי-טוֹב הוּא, — “*Elle vit qu’il était bon (tov)*”. תְּנִינָא — Il a été enseigné dans une Beraïta : רַבִּי מֵאִיר אָמַר — R’ MÉIR DIT : טוֹב שְׁמוֹ — “TOV” ÉTAIT LE NOM [DE MOÏSE], רַבִּי רַבִּי יְהוּדָא אָמַר — R’ YEHOUDA DIT : טוֹבִיָּה שְׁמוֹ — TOVIYA ÉTAIT SON NOM.^[47] רַבִּי נְחֵמְיָא אָמַר — R’ NE’HÉMIA DIT : le mot “*tov*” signifie que Moïse était אִתְּוֹת לְנִבְיָאוֹת — APTÉ À LA PROPHÉTIE.^[48] נוֹלַד בְּשׂוּאָה מְהוּלָּה — D’AUTRES DISENT : cela signifie אֲחֵרִים אָמְרִים — qu’IL EST NÉ DÉJÀ CIRCONCIS.^[49] — ET LES SAGES DISENT : בְּשַׁעָה שְׁנוּלַד מֹשֶׁה — AU MOMENT OÙ MOÏSE EST NÉ, נִתְמַלְא הַבַּיִת כּוֹלּוֹ אֹר, — LA MAISON ENTIÈRE S’EST EMBLIE DE

LUMIÈRE.^[50] On déduit cela grâce à une *guezzeira chava* : כְּתִיב הָכָא — IL EST ÉCRIT ICI : וְהָיָה אִתּוֹ כִּי-טוֹב הוּא, — “ELLE VIT QU’IL ÉTAIT BON”. וְכִתְיב הָתָם — ET IL EST ÉCRIT LÀ-BAS^[51] : וְהָיָה אִתּוֹ אֲחֵרִים אָמְרִים, — “DIEU VIT QUE LA LUMIÈRE ÉTAIT BONNE”.^[52]

La Guemara poursuit : וְהִתְפַּנְּהוּ שְׁלֹשָׁה יָרְחִים, — “*Elle (Yokhéd) le cacha pendant trois mois*”, דְּלֹא מְנוּ מִצָּרִים אֶלָּא מִשַׁעָה דְּאֵתְרָהּ, — car les Égyptiens, chargés d’exécuter le décret de tuer les nouveau-nés mâles, **commencèrent à compter** les neuf mois de sa grossesse **seulement à partir du moment où [Amram] se maria avec [Yokhéd],** וְהָיָה הָיָה מִיַּעֲבָרָא בֵּיהּ תְּלֵמָתָא יָרְחִי מִיַּעֲבָרָא, — mais elle était tombée enceinte de [Moïse] trois mois auparavant.^[53] וְלֹא יִבְקָהּ,

NOTES

וְהָיָה, et elle donna naissance, la femme en question est une femme vertueuse, c’est-à-dire l’une des épouses des patriarches ou des douze fils de Jacob ou des Prophètes (*Midrach HaMevouar* sur *Chemot Rabba* 1:20).

Le miracle de la naissance de Moïse

Ibn Ezra (*Genèse* 46:23) demande : s’il est vrai que Yokhéd porta Moïse à l’âge de cent trente ans, pourquoi la Torah ne parle-t-elle pas de ce miracle et ne le célèbre-t-elle pas comme elle le fait pour Sara qui a enfanté à l’âge de quatre-vingt-dix ans ? *Ibn Ezra* conclut donc que les affirmations de notre Guemara quant au moment où Yokhéd est née ne peuvent pas être prises à la lettre. De même, le *Ralbag* (*Genèse* 46:15) explique que ces affirmations doivent être prises de façon allégoriques. Mais le *Ramban* (46:15) rejette ce point de vue, soulignant que de toutes façons, le miracle d’une naissance à un âge avancé a forcément eu lieu : nul ne conteste que Yokhéd était la fille de Lévi, et la mère de Moïse (voir *Ramban*). Or, on peut calculer que le temps qui s’est écoulé entre la naissance de Lévi et celle de Moïse est de cent soixante-treize ans. Si Lévi a engendré Yokhéd à un âge normal, alors Yokhéd avait un âge très avancé quand elle a donné naissance à Moïse, et si Yokhéd l’a porté à un âge normal, alors Lévi était très âgé quand il a eu Yokhéd (ou bien, ils avaient tous les deux un peu plus de quatre-vingt-six ans). Le *Ramban* poursuit en disant que la Torah ne détaille pas tous les miracles qui se produisent dans la vie des hommes et des femmes dont elle parle. Au contraire, il y a une myriade de “miracles cachés” (voir là-bas) qui ne sont pas rapportés. Le *Ramban* discute là-bas des types de miracles qui sont rapportés par la Torah.

Le *Maharal* (*Guevourot Hachem* Ch. 16) malmène les commentaires d’*Ibn Ezra*. Il affirme que l’hypothèse d’*Ibn Ezra*, selon laquelle la Torah vient raconter des événements novateurs dans l’Histoire, est complètement fautive : la Torah ne raconte pas des histoires. Elle choisit plutôt de discuter des sujets qui sont fondamentaux pour le monde et pour le peuple juif, qui est lui-même central pour le monde. Ainsi, la Torah parle longuement d’un épisode impliquant l’esclave d’Abraham tandis qu’elle enseigne un point majeur dans les lois de *touma* par une très courte allusion (voir *Beréchet Rabba* 60:8). Le grand âge d’Abraham et de Sara lorsqu’ils eurent Isaac est fondamental pour le peuple juif, c’est pourquoi il est mis en exergue ; la question de l’âge avancé de Yokhéd quand elle donna naissance à Moïse l’est moins et n’est donc pas rapportée.

[Voir dans *Chémen HaMor*, une parabole du Maguid de Doubno donnant une autre explication.]

47. [Voir ci-dessous, note 52, une explication de la différence entre Tov et Toviya.]

Moïse avait beaucoup de noms (par exemple ‘Haver, Yekoutiel) : le Midrach en énumère dix (*Vayikra Rabba* 1:3). Chaque nom fait allusion à une qualité de Moïse. Toutefois, pratiquement partout, il est appelé par le nom que la fille de Pharaon lui donna — *Moché*. Cela enseigne combien grande est la récompense de ceux qui agissent avec bonté. Même le Saint, Béni soit-Il, l’a appelé seulement par ce nom (*Chemot Rabba* 1:26).

48. C’est-à-dire que Yokhéd vit qu’il était destiné à être apte à la prophétie (*Rachi*). Effectivement, il allait devenir le plus grand prophète de tous les temps (*Deutéronome* 34:10 ; voir fin de *Devarim Rabba*).

49. *Rachi* sur *Genèse* 1:7 déclare que ce qui nécessite une amélioration ne peut pas être appelé “bon”. Ainsi, lorsque la Torah dit que Yokhéd regarda son nouveau-né et vit qu’il était “bon”, cela indique que le bébé était absolument parfait, ne nécessitant aucune amélioration. En conséquence, Moïse est forcément né circoncis (*Torah Temima* sur *Exode* 2:2).

[Puisque les mots כִּי-טוֹב sont utilisés ici par la Torah au sujet de la circoncision, c’est devenu une coutume pour les personnes présentes à une *brit mila* de dire כִּי-טוֹב לָהּ הוּדוּ לָהּ כִּי-טוֹב לָהּ (*Hizkouni* et *Panéa’h Raza* sur *Exode* 2:2). Le *Baal HaTourim* (sur *Genèse* 1:4) note que les dernières lettres des mots אֲחֵרִים אָמְרִים (cités juste après, dans notre Beraïta) forment le mot מִירָה, *circumcision*].

[*Tossefot* remarque que cette opinion (selon laquelle il est né circoncis) est attribuée à “d’autres”, tandis que la première (Tov) est attribuée à R’ Méir. Cela est étrange, car dans le traité *Horayot* (13b), la Guemara dit que “d’autres” fait allusion à R’ Méir. *Tossefot* cite deux explications : (a) les seuls enseignements de R’ Méir qui ont été cités au nom “d’autres” sont ceux qu’il reçut de Élich ben Avouya qui était appelé “L’Autre” (voir *Haguiga* 15a). Ainsi, l’opinion attribuée ici directement à R’ Méir est sa propre opinion (ou celle d’un autre maître) et l’opinion présentée au nom “d’autres” est d’Élich ben Avouya (*Tossefot* rejette cette explication) ; (b) les deux opinions sont celles de R’ Méir, mais celle qui est citée en son nom a été dite plus tôt dans sa vie. Il s’est rétracté plus tard et a adopté une autre opinion. Toutefois, à cette époque, ses enseignements étaient déjà attribués à “d’autres”. Ailleurs (*Avoda Zara* 64b אַחֲרֵיכֶם, *Tossefot* soutient que tous les enseignements ramenés au nom “d’autres” ne doivent pas forcément être attribués à R’ Méir.]

50. C’était la lumière des Six Jours de la Création que Dieu a cachée pour les Justes. Dieu a permis à cette lumière de briller pour Moïse pendant les trois premiers mois de sa vie ; quand Moïse arriva dans la maison de Pharaon la lumière lui fut retirée, et Dieu la lui restitua lorsqu’il se tint sur le Mont Sinaï (*Zohar Beréchet* 31b).

51. *Genèse* 1:4.

52. Les différences entre ces cinq opinions sont claires, sauf pour les deux premières, à savoir si le nom de Moïse était Tov ou Toviya. Le *Iyei HaYam* explique que ces deux noms suggèrent des caractères très différents. “Tov” indique que Moïse était bon par sa nature même ; “Toviya” (*bon [par] Dieu*) indique que Moïse n’était pas naturellement bon, mais qu’il s’est battu farouchement pour s’améliorer jusqu’à ce atteindre la perfection spirituelle.

[Ce désaccord, tel qu’expliqué par le *Iyei HaYam*, trouve un écho dans la controverse entourant une histoire citée par le *Tiféret Israël* à la fin de son commentaire sur *Kiddouchin*. Dans la partie de l’histoire qui est pertinente ici, Moïse dit qu’il est né avec de fortes tendances à faire toutes sortes d’actes mauvais, mais qu’il a durement lutté pour s’améliorer jusqu’à éliminer ces tendances. Cette histoire fut condamnée par certaines sommités en Torah qui étaient en désaccord avec le *Tiféret Israël* sur son authenticité et qui soupçonnaient qu’elle avait été inventée de toutes pièces par ceux qui tentaient de ridiculiser la Torah. Certains érudits en Torah et certains universitaires conclurent effectivement que l’histoire avait une origine non-juive. Toutefois, de nombreux grands maîtres ‘hassidiques ont accepté le principe de cette histoire concernant les traits de caractère dont Moïse a été doté à sa naissance. Voir dans *Megadim ‘Hadachim* sur *Berakhot* pp. 199-200, une discussion détaillée sur le sujet.]

53. Comme les Égyptiens vinrent vérifier son état après neuf mois, elle put cacher Moïse pendant trois mois. C’est la source sur laquelle la Guemara se fonde quand elle dit plus haut que Yokhéd était déjà enceinte de trois mois lorsqu’Amram la réépousa (*Rachi*). Il faut toutefois noter que *Rachi*, dans son commentaire sur la Torah (*Exode* 2:3), ne dit pas que Yokhéd était enceinte trois mois auparavant, mais plutôt que Moïse vint au monde après seulement six mois et un jour de grossesse. Les Égyptiens qui vinrent trois mois plus tard supposèrent,

“עוד הצפינו” – *“Elle ne pouvait le cacher plus longtemps”*.^[54] אַמאי תצפניה ותיוול – Pourquoi pas ? Qu’elle continue à le cacher^[55] ! אלא – Plutôt, il était impossible pour elle d’agir ainsi,^[56] מְמַטוּ – car partout où les Égyptiens entendaient qu’un bébé était né, בִּי הֵיכָּל – ils amenaient un bébé égyptien là-bas, וְלִשְׁמֵעֵיהֶוּ וּמְעוֹי (בְּהַרְיָהוּ) – afin qu’ils s’entendent l’un l’autre et pleurent (ensemble).^[57] Et il existe, dans l’Écriture, une allusion à ces bébés qui furent la cause de la tragédie des Hébreux, כַּדְּתִיב – comme il est écrit^[58] : אֲחָזְרוּ-לָנוּ שְׁעָלִים שְׁעָלִים קִטְנִים – “Saisissez pour nous des renards les petits renards, etc., qui dévastaient les vignes, lorsque nos vignes commençaient juste à fleurir”.^[59]

La Guemara poursuit : וְתַקְחֵהוּ לְךָ תַּבַּת יוֹנָק – “Elle prit pour lui un panier de jonc”. מַאי שְׁנָא גּוּמָא – Pourquoi de jonc, et pas d’un matériau plus solide, comme le bois ? אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר – R’ Élazar a dit : מֵיבִין לְצַדִּיקִים שְׁמוֹנָם חֵבִיב עֲלֵיהֶן יוֹתֵר מִגּוּפָן – d’ici, on peut déduire que les biens des Justes leur sont plus chers que leur propre corps, c’est-à-dire qu’elle choisit le jonc, car c’était le matériau le moins cher.^[60] וְכָל כֶּף לְמָה – Et pourquoi les Justes se

préoccupent-ils à ce point de leurs biens ? לְפִי שְׂאִין פּוֹשְׁטִין – Car leurs mains n’ont jamais touché de l’argent volé ; tout ce qu’ils ont, ils l’ont acquis de façon honnête et cela leur est par conséquent précieux. רַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר נַחֲמָנִי אָמַר – R’ Chemouel bar Na’hmani a dit : elle utilisa des roseaux pour le panier, car il s’agit דְּבַר רַךְ – d’un matériau souple שְׂכֹבֵל – qui est capable de résister à un objet souple ou à un objet dur. En revanche, si Yohkéved avait fabriqué le panier avec du bois, il aurait pu se briser sur un rocher.^[61]

La Guemara poursuit : וְתַקְמָרָה בַּחֲמֵר וּבִזְפָּת – “Et elle l’enduisit de glaise et de goudron”. חֲמֵר מִבְּפָנִים – Une Beraïta a été enseignée : הַגַּיְטָה – LA GLAISE ÉTAIT À L’INTÉRIEUR ET LE GOUDRON, À L’EXTÉRIEUR, כִּדְרֵי שְׁלֵא רִיחָ אוֹתוֹ צְדִיק רִיחָ רַע – AFIN QUE CE JUSTE (Moïse) NE SENTE PAS LA MAUVAISE ODEUR du goudron.^[62]

La Guemara poursuit : וְתַשֵּׁם בָּהּ אֶת-הַיֶּלֶד וְתַשֵּׁם בַּסּוּף – “Elle y plaça l’enfant et le déposa dans le souf”. רַבִּי אֶלְעָזָר אָמַר – R’ Élazar a dit : ce souf – était le Yam Souf, la Mer des Joncs.^[63] רַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר נַחֲמָנִי אָמַר – R’ Chemouel bar Na’hmani a dit :

NOTES

à tort, qu’elle accoucherait à terme. Le Mizra’hi cite Tossefot qui cite une œuvre midrachique appelée *Séfer HaAggada chel Divrei HaYamim* comme étant la source de *Rachi* (voir aussi *Zohar Beréchet* 31b). Le Mizra’hi suggère que *Rachi* a préféré cette approche à celle de notre Guemara, car elle est plus proche du sens simple du verset qui dit que Yohkéved conçut après son remariage avec Amram (cf. *Hizkouni* qui tente de réconcilier *Rachi* avec notre Guemara).

54. Exode 2:3.

55. Puisque le bébé était caché dans un endroit tenu secret, que pouvait-elle craindre ? (*Rachi*).

56. La lettre *צ* du mot הצפינו contient un *daguch*, ce qui est inhabituel. Le *Maharal* (*Guevourot Hachem* Ch. 17) dit que cela signifie que même avec les tentatives les plus élaborées, elle ne pouvait plus le cacher.

57. Les femmes juives cachèrent leurs nouveau-nés dans des passages secrets. Si les Égyptiens estimaient qu’un bébé juif devait être né dans une certaine zone, ils allaient de maison en maison avec un bébé égyptien, le pinçaient jusqu’à ce qu’il pleure et écoutaient si un autre bébé se mettait à pleurer (voir *Chemot Rabba* 1:20 ; *Chir HaChirim Rabba* 2:15:2). C’est dans la nature d’un bébé de se mettre à pleurer lorsqu’il entend un autre bébé pleurer (*Rachi*). Lorsque les Égyptiens trouvaient le bébé juif, ils le prenaient et le jetaient dans le Nil.

58. *Cantique des Cantiques* 2:15.

59. La voix Céleste dit à la Mer [des Joncs] [après que les Hébreux en furent sortis et que les Égyptiens y eurent pénétré] : *Saisissez pour nous* [c’est-à-dire noyez ceux qui furent] *les petits renards qui dévastaient les vignes* [c’est-à-dire le peuple juif – voir *Isaïe* 5:7] *quand elles commençaient juste à fleurir, quand le fruit était encore petit*, [c’est-à-dire lorsque les victimes étaient encore si jeunes] (*Rachi*).

Le Midrach raconte une autre façon dont les enfants égyptiens entraînaient la mort des nourrissons juifs. Les adultes égyptiens ramenaient leurs enfants à la maison après l’école et les envoyaient dans les bains

publics des femmes juives. Les enfants notaient celles qui étaient enceintes et estimaient le nombre de mois de grossesse. Ils faisaient ensuite un rapport à leurs parents. Lorsque les adultes égyptiens comptaient qu’une femme arrivait à son terme, ils se rendaient chez elle, et lui arrachaient le bébé des mains, même si elle était en train de l’allaiter (*Chir HaChirim Rabba* 2:15:2).

60. Il est clair que son bébé aurait été tout autant protégé dans un panier de joncs ou dans un panier de bois. Néanmoins, il semble logique de dire que, puisque le bois est plus solide que des joncs, un panier de bois aurait fourni une mesure supplémentaire de protection (voir *Rachi* et *Maharsha*).

Le *Ben Yehoyada* explique : bien entendu, les justes ne considèrent pas que leurs biens leur sont plus chers que leur vie ; rien n’est plus précieux que la vie (voir aussi *Maharsha*). Ce principe signifie en fait que les Justes sont prêts à endurer une gêne mineure temporaire plutôt que de devoir dépenser pour l’éviter. Ainsi, on trouve (*Taanit* 23a-b) que l’Amora Abba Hilkia préféra exposer ses jambes aux chardons plutôt que de les couvrir avec un vêtement qui se serait déchiré.

61. Si les eaux projettent violemment un panier de bois contre un rocher, il est très probable qu’il se brisera. En revanche, si les eaux projettent un panier d’osier contre un rocher, il se déformera puis rebondira. Un panier de joncs assurait donc à Moïse la meilleure protection (voir *Rachi* et *Ets Yossef*).

62. Contrairement à l’arche de Noé qui fut enduite à l’intérieur et à l’extérieur (voir *Genèse* 6:14). *Rachi* rajoute là-bas que le panier de Moïse ne nécessitait pas d’être enduit aussi bien à l’intérieur qu’à l’extérieur, car les eaux du Nil n’étaient pas aussi tumultueuses que celles du Déluge.

63. Il y a un endroit où la Mer des Joncs touche le Nil. Elle évita de placer le panier à un endroit où le courant risquait d’emporter l’enfant au loin et préféra le déposer près de ce confluent, où les eaux étaient plus calmes (*Chemot Rabba* 1:21 avec *Yefei Toar*).

אגם – le verset signifie qu'elle plaça le panier dans un marécage parmi les roseaux et les saules, qui sont appelés *souf*, בדכתיב „קנה וסוף קמלוי” – comme il est écrit : “Les roseaux et les saules (*souf*) flétriront”.^[1]

La Guemara poursuit :
 „והתיר בתפעה לרחץ עלהיאר” – “La fille de Pharaon descendit au fleuve pour se laver”.^[2] אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון – R' Yo'hanan a dit au nom de R' Chimon ben Yo'hai : מלמד שנידה לרחוץ מגוללי אביה – cela enseigne qu'elle descendit pour se baigner dans le fleuve afin de se laver des idoles de son père,^[3] c'est-à-dire qu'elle alla s'immerger dans le fleuve afin de se convertir au monothéisme.^[4] Et on trouve ainsi que quelqu'un qui se repent et se lave de ses fautes est appelé “lavé” comme le dit [le verset] : „אם רחץ ה את צאת” – “Lorsque Hachem aura lavé la souillure des filles de Sion etc”.^[5]

La Guemara poursuit :
 „ונצרהיה הלכת וגו'” – Après avoir indiqué que la fille de Pharaon descendit au fleuve pour se laver, le verset de l'Exode poursuit : “Et ses suivantes marchaient (*holkhot*) le long du fleuve, etc”. Pourquoi la Torah mentionne-t-elle qu'elles marchaient ? אין הליכה זו אלא לשון מיתה – R' Yo'hanan a dit : אמר רבי יוחנן – cette “marche” n'est rien d'autre qu'une expression de rapprochement vers la mort : les suivantes étaient sur le point d'agir d'une façon qui méritait la mort. Et ainsi trouve-t-on que le terme “marche” est utilisé dans le sens de se rapprocher de la mort, comme dit [le verset] : „הנה אנכי הולך” – “Voici, je vais (*holèkh*) mourir”.^[6]

La Guemara continue :
 „והיא אתהתבה בתוך הסוף” – “Elle vit le panier parmi les roseaux”. – Lorsque [les suivantes] virent que [la fille de Pharaon]^[7] voulait sauver

Moïse, elles protestèrent. – Elles lui dirent : “Notre dame, מנהגו של עולם – la coutume dans le monde est que מלך בשר ודם גוזר גזירה – lorsqu'un roi de chair et de sang émet un décret, אם כל העולם כולו אין מקיימין אותה – si le monde entier ne l'applique pas, בני ונבי ביהו מקיימין אותה – on peut au moins compter sur ses enfants et les membres de sa maison pour l'appliquer ; et toi, tu transgresses le décret de ton propre père !” בא גבריאל ויחבטן – L'ange Gabriel vint alors et frappa [les suivantes] au sol, les mettant ainsi hors d'état de nuire.^[8]

La Guemara poursuit :
 “והשלח את אמתה ותקחה” – “Et elle [la fille de Pharaon] envoya sa ‘ama’ et le prit [le panier]”. – R' Yehouda et R' Ne'hémia sont en désaccord sur le sens du mot *ama* dans le verset. L'un dit qu'il signifie sa main, et qu'elle étendit donc la main pour saisir le panier, והדר אמר שפקחה – et l'autre dit qu'il signifie sa servante, c'est-à-dire que la fille de Pharaon envoya l'une de ses suivantes pour récupérer le panier. – Celui qui dit que ce terme signifie sa main soutient cette opinion, car il est écrit dans le verset ‘sa ama’, et *ama* est un terme qui peut désigner une main. – Et celui qui dit que cela signifie sa servante soutient cette opinion – car le mot habituel pour désigner sa main, ‘yada’, n'est pas écrit ici.^[9]

La Guemara demande :
 Et d'après celui qui dit que cela signifie sa servante, – tu as pourtant dit qu'avant cela, Gabriel vint et frappa [les suivantes] au sol ; alors qui restait-il à la fille de Pharaon, qu'elle puisse envoyer ?

La Guemara répond :
 – Il faut dire que [Gabriel] épargna une suivante

NOTES

1. *Isaïe* 19:6. D'après cette opinion aussi, Yohkévéd plaça le panier dans des eaux calmes, pour qu'il ne soit pas emporté par le courant du fleuve (*Yefei Toar sur Chemot Rabba* 1:21). Elle le plaça parmi les roseaux et les saules afin qu'aucun passant ne puisse la voir dissimuler quelque chose (*Sforno sur Exode* 2:3). Le Midrach (*ibid.*) dit que Yohkévéd était au courant de l'observation des astrologues selon laquelle le sauveur du peuple juif serait frappé par l'eau [et que son fils était peut-être ce sauveur]. Elle mit donc son bébé dans un panier dans la rivière, de sorte que le destin écrit dans les étoiles pour son fils se réalise dans ce sens restreint (voir ci-dessous, note 25) et que les Égyptiens ne le cherchent plus. Selon la Guemara ci-dessous, le plan de Yohkévéd réussit. Tant que Moïse fut dans la rivière, les astrologues remarquèrent une différence dans les étoiles, qu'ils interprétèrent comme la mort du sauveur. En conséquence, le Pharaon annula le décret.

2. *Exode* 2:5.

3. Il existe une autre version de notre texte : „עלהיאר” (littéralement : sur le fleuve), על עסקי היאר, [elle descendit pour se laver] sur les affaires du fleuve (ms. *Oxford*, cité dans *kountress Méa Héarot al Sota* par R' C.D. *Chavel*, imprimé à la fin du *Dikdoukei Sofrim* standard ; voir aussi *Ets Yossef*). Selon cette version, il semble que l'explication soit la suivante : le Nil était vénéré comme un dieu en Égypte (voir *Berechit Rabba* 87:7 et *Chemot Rabba* 9:9) et la fille de Pharaon voulait purifier son âme des “affaires du fleuve”, c'est-à-dire de cette forme [et de toutes les autres formes] d'idolâtrie.

4. *Rachi*. Cette immersion ne fut pas réalisée dans le cadre d'une conversion au judaïsme halakhiquement valable. Il s'agissait plutôt d'un geste de purification spirituelle. On trouve des immersions pratiquées au cours d'un processus de repentir même chez des pénitents juifs (*Meromei Sadé sur Méguila* 13a ; voir *Yoré Déa* 268:12 ; cf. *Min'ha 'Hareiva* ; voir ci-dessus, 10a note 56 en ce qui concerne la conversion avant le don de la Torah).

5. *Isaïe* 4:4. Le chapitre précédent décrivait l'immoralité des filles de Sion, et les châtiements qui s'abattraient sur elles. Dans ce verset, l'Écriture décrit la rédemption future, lorsque Dieu aura “lavé” les fautes des filles de Sion avec un esprit de jugement et un esprit d'élimination.

6. *Genèse* 25:32. Il s'agit des paroles d'Esau lorsqu'il a échangé son droit d'aînesse pour un plat de lentilles.

Les suivantes méritaient la mort parce qu'elles allaient protester contre le sauvetage de Moïse (*Rachi*). [*Hadar Zekeinim* sur ce verset note que הלכה, marchent, a la même valeur numérique que מיתה, mort (voir également *Maharal, Gevourot Hachem*, Ch. 17).]

7. La traduction suit la correction dans *Hagahot HaBa'h*.

8. Gabriel les “frappa” en les faisant tomber au bord de la rivière et elles en moururent (*Mizra'hi ad loc.*).

9. D'après la façon dont la Guemara présente ces deux opinions, il semblerait que le mot hébreu אמתה puisse lui-même être traduit, soit par “sa servante”, soit par “sa main”, et que les *Tana'im* discutent de la traduction correcte de ce terme dans ce verset. Toutefois, *Rachi* dans son commentaire sur ce verset, dit que, grammaticalement parlant, “sa servante” est la seule traduction possible, car le *alef* a un *'hataf pata'h* (א) et le *mem* ne comporte pas de *dagech* (מ). Si ce mot signifiait “sa main”, il aurait dû être orthographié אמתה, le *alef* avec un *pata'h* (א) et le *mem* avec un *dagech* (מ) (voir aussi *Ibn Ezra, Rachbam* et *Ibn Jana'h* ערך אמה). Selon *Rachi*, le désaccord entre R' Yehouda et R' Ne'hémia sur le sens de ce mot, est un différend au niveau du *drach*, de l'interprétation allégorique. L'un soutient qu'il faut suivre le sens simple du mot, “sa servante”, tandis que l'autre pense qu'il faut interpréter le mot et lui donner le sens de “sa main” (voir *Mizra'hi ad loc.*)

[Il semble toutefois que des autorités soient en désaccord avec *Rachi* sur le sens simple de ce verset. Le *Targoum Yonathan ben Ouziel* traduit והשלח את אמתה par וישלח ית גרמיקא, et elle étendit son bras. R' Saadia Gaon traduit de manière similaire (en arabe) et *Dounach ben Labrat* soulève les objections mentionnées ci-dessus contre sa traduction (*Techouvot Dounach ben Labrat al Rav Saadia Gaon* §1). Le *Radak*, dans son *Séfer HaChorachim* (ערך אמה) indique qu'il y a un différend sur la façon de lire le mot אמתה dans notre verset. Il est donc tout à fait possible que R' Yehouda et R' Ne'hémia aient également été en désaccord sur la lecture correcte de ce mot (voir *Karnei Or* dans *Me'hokekei Yehouda* sur l'*Exode* 2:5.)

vit l'enfant. — דלאו אורחא דבת מלכא למימקם לחודה — **car il ne sied pas à une princesse de rester seule.**

La Guemara demande encore :

— **Et d'après celui qui dit** que cela signifie 'yada' (sa main), — **que [la Torah] écrive 'yada'** explicitement. — ? —

La Guemara répond :

— **Voici ce que [la Torah] veut nous signifier** en utilisant le mot *ama* : — **que [son propre bras] s'étendit miraculeusement au loin** pour atteindre le panier.^[10] Nous avons une tradition qu'un tel miracle se produisit, — **car le maître a dit** au sujet du sceptre d'A'hachvéroch qui s'est allongé miraculeusement^[11] : — **et tu trouves un miracle similaire à propos du bras de la fille de Pharaon.** — **et tu trouves un miracle similaire à propos des dents du méchant,**^[12] — **comme il est écrit**^[13] : — **"Les dents des méchants, Tu as cassées"**. — **Et Reich Lakich a dit** : — **ne lis pas** comme cela est écrit, *chibarta* (*Tu as cassées*) ; — **mais plutôt,** lis *cheribavta* (*que Tu as étendues*). Dieu allongea une fois les dents d'un méchant pour éviter qu'un malheur ne s'abatte sur le peuple juif.^[14]

La Guemara poursuit :

— **"Elle ouvrit et le vit, l'enfant"**. — **[Le verset] devrait simplement dire** : elle ouvrit et

vit l'enfant. — **R' Yossé le fils de R' Hanina a dit** : l'expression *elle le vit, l'enfant* signifie **qu'elle vit la Présence Divine avec [l'enfant].**^[15]

La Guemara poursuit :

— **"Et voici ! Un jeune garçon pleurait"**. — **Plus tôt, [la Torah] l'appelait un enfant,** ce qui peut signifier un nourrisson, — **et ici, [la Torah] l'appelle un jeune garçon,** ce qui implique une personne plus âgée. — **Une Beraïta a été enseignée,** qui explique cette contradiction apparente : — **C'ÉTAIT UN ENFANT, MAIS SA VOIX ÉTAIT COMME** celle d'UN JEUNE GARÇON, c'est-à-dire plus grave. — **CE SONT LES PAROLES DE R' YEHOUA.** — **S'IL EN EST AINSI,** si sa voix était anormalement grave, — **tu as fait de Moïse notre maître un porteur de défaut.** Comme Moïse était un Lévi, il était supposé participer au service du Temple en chantant, mais une voix anormalement grave l'aurait rendu inapte à ce service.^[16] — **PLUTÔT, [LE MOT JEUNE GARÇON] NOUS ENSEIGNE** — **QUE LA MÈRE [DE MOÏSE] LUI FIT DANS LE PANIER UN DAIS DE JEUNE GARÇON,** c'est-à-dire une 'houpa symbolique, un dais nuptial, — **car ELLE se dit à elle-même** : — **"PEUT-ÊTRE NE MÉRITERAI-JE PAS DE VOIR SA VRAIE 'HOUPA."**^[17]

La Guemara poursuit :

— **"Elle prit pitié de lui"** — **l'intermédiaire**

NOTES

10. [Le mot *אמרה* est donc à rapprocher de *אמות*, *coudées*, car sa main s'est miraculeusement étendue de plusieurs coudées pour atteindre Moïse (voir *Iyoun Yaakov* ici et *Rachi* sur l'*Exode* ad loc.) R' 'Haim Chmoulevitch déclare qu'il n'est pas nécessaire d'expliquer littéralement que sa main s'allongea de plusieurs mètres (puis retrouva ensuite sa taille d'origine dans un second miracle). La Guemara parle plutôt de façon métaphorique. La fille de Pharaon vit le panier de Moïse au loin ; mais la distance ne l'empêcha pas de l'atteindre pour le ramener. La princesse rassembla toutes ses forces, mobilisa chaque parcelle de courage et d'audace dont elle disposait, et persévéra à tendre la main vers l'enfant lumineux flottant à la surface de l'eau jusqu'à l'atteindre. Une personne a des ressources intérieures qui dépassent largement ses capacités naturelles (*Si'hot Moussar*, 5731 §5).

11. Haman décréta que les Juifs devaient être anéantis. Après que ce décret eut été envoyé aux quatre coins de l'empire d'A'hachvéroch, Esther approcha le roi dans le but de plaider au nom des Juifs. Elle risqua sa vie en agissant ainsi, car la loi punissait de mort quiconque osait se présenter devant le roi dans la cour intérieure sans y avoir été invité, à moins que le roi ne tende son sceptre d'or à cette personne. Lorsqu'Esther apparut devant le roi, elle se tint à distance, mais le sceptre s'étendit miraculeusement jusqu'à l'atteindre (voir *Meguilá* 15b).

12. La Guemara fait ici allusion à un incident qui se produisit alors que le géant Og, roi de Bachan, tenta d'exterminer le peuple juif. Dans le traité *Berakhot* (54b), la Guemara relate l'histoire : le camp d'Israël mesurait trois *parsaot* carrés. [Une *parsa* représente entre 3,9 et 4,6 kilomètres.] Og vint et déracina une montagne qui mesurait trois *parsaot* carrées. Og porta l'énorme montagne sur la tête, mais le Saint, Béni soit-Il, fit que la montagne soit infestée de fourmis qui la percèrent de part en part. La montagne tomba autour du cou de Og. Il tenta de l'en enlever, mais ses dents s'allongèrent vers le bas des deux côtés et il ne put la retirer. [Il est impossible pour un humain de faire ce qui est décrit à propos de Og. Par conséquent, plusieurs commentateurs affirment que ce récit ne doit pas être compris littéralement — voir les commentateurs suivants sur *Berakhot* : *Rachba* dans *Pérouchei HaHaggadot*, *Maharcha*, *Tsla'h*, *Ben Yehoyada* et *Maharal* dans *Gour Aryé* sur les Nombres 21:35.]

13. *Psaumes* 3:8.

14. Voir ci-dessus, note 12.

15. Le verset doit donc être traduit ainsi : *Elle Le vit avec l'enfant*. (Le mot *אך*, dans ce cas, signifie *avec*, comme dans *Genèse* 42:4 — *Rachi*). Le *Or Ha'haïm* (ad loc.) indique que la fille de Pharaon ne se rendit pas compte qu'elle se trouvait en présence de la *Chekhina*, car comment

aurait-elle pu le savoir, elle qui avait grandi dans l'environnement spirituellement souillé de son père et de son grand-père ? Plutôt, Dieu attacha une "grande lumière" à Moïse afin d'impressionner la fille de Pharaon par le caractère unique de ce bébé.

[La *שכינה*, Présence Divine, impose généralement l'utilisation en hébreu de la forme féminine des verbes, des adjectifs et des pronoms. Il semble donc atypique que *וַתֵּרְאֶהוּ*, et elle le vit, soit interprété comme une allusion à la Présence Divine. Toutefois,] *Rabbeinou Be'hayé* (ad loc.) explique que ce sont les lettres *hé* et *vav* qui font allusion à la Présence Divine : *וַתֵּרְאֶהוּ*, et elle vit *hei* et *vav* [la *שכינה*] avec l'enfant. Effectivement, dans le traité *Chabbat* (104a), la Guemara enseigne que *הוּא* est l'un des Noms de Dieu (voir le *Gra* dans *Kol Eliyahou* ici).

16. Et l'Écriture ne rapporte généralement pas les défauts des Justes [sans raison] (voir *Bava Batra* 123a). Même s'il semble que Moïse aurait été de toute façon disqualifié pour participer au chant des Léviim en raison de son âge (il avait quatre-vingts ans au moment de l'Exode), il était néanmoins chef du Sanhédrin et un membre du Sanhédrin ne doit pas avoir de défaut physique. Puisque sa voix profonde l'aurait disqualifié comme Léviite, elle l'aurait également disqualifié en tant que juge du Sanhédrin (*Responsa*, 'Hatam Sofer, *Even HaEzer* II §92 ; voir, toutefois, 'Hidouchei HaGriz).

17. C'était là l'expression de son désespoir (voir *Ets Yossef*, voir *Maharcha*). Effectivement, Yohkéved n'assista pas à la 'houpa de Moïse, car il se maria en Midian (*Ben Yehoyada*).

[Notre Guemara présente deux façons de résoudre la contradiction soulevée par l'utilisation des mots "enfant" et "jeune garçon" : R' Yehouda dit que Moïse était lui-même un nourrisson, mais que sa voix était aussi grave que celle d'un jeune garçon. R' Ne'hémia soutient que Moïse était un nourrisson, mais qu'il avait été traité comme un jeune homme dans le sens où il avait été recouvert par un dais nuptial symbolique. Le Midrach offre une troisième explication : les mots *Et voici ! Un jeune garçon pleurait*, ne fait pas du tout allusion à Moïse, mais à Aaron, qui avait environ trois ans à l'époque. Aaron pleurait devant la perspective d'une noyade imminente de Moïse (*Yalkout Chimoni* §166 ; voir *Panéa'h Raza* ; voir *Yalkout Chimoni* pour une autre explication).

18. La fille de Pharaon fut d'abord tentée d'écouter les protestations de ses servantes et d'abandonner le bébé. Mais l'ange Gabriel vint et le frappa de sorte qu'il se mette à pleurer et éveille ainsi des sentiments de compassion chez la fille de Pharaon (voir *Yalkout Chimoni* ad loc. et *Chemot Rabba* 1:24). Autre possibilité : il pleurait parce qu'il craignait de ne plus revoir sa sœur Myriam (*Chemot Rabba* loc. cit.).

” — *et dit* : “*Un des enfants hébreux, celui-ci*.” — מִנָּה יָדְעָה — Comment le savait-elle ? — אָמַר רַבִּי יוֹסִי בְּרַבִּי חֲנִינָא — R' Yossé le fils de R' Hanina a dit : elle savait — שָׂרָאֲתָה אֹתוֹ מְהוּל — parce qu'elle vit qu'il était circoncis.

La Guemara se tourne vers la fin des paroles de la fille de Pharaon, “*Un des enfants hébreux, celui-ci*” :

”וְהָ” — Celui-ci^[19] — אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן — R' Yo'hanan a dit : מִלְמַד — [le mot *celui-ci*] nous enseigne qu'elle prophétisa inconsciemment : — שְׂנֵתְנַבְּאָה שְׁלֵא מִדְּעֵתָה — celui-ci est tombé dans le fleuve, mais aucun autre bébé ne tombera à nouveau dans le fleuve : elle prophétisa sans s'en rendre compte que le décret selon lequel les nourrissons mâles devaient être jetés dans le fleuve serait aboli ce jour-là. C'est précisément ce qui se produisit, car les astrologues cessèrent en ce jour de voir une menace. — וְהִינֵנוּ דְאָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר — Et cela correspond à ce que R' Élarazar a dit à propos de ces astrologues : — מַאי דְכֵתִיב — quel est le sens de ce qui est écrit^[20] : — “*Si on vous dit*”^[21] : — דְרָשׁוּ אֶל הָאֲבוֹת וְאֶל הַיְדְעָנִים — “*Demandez aux nécromanciens et aux devins*” — *qui piaillent (metsaftsefm) et vocalisent*”^[22] ? L'Écriture signifie — צוֹפֵן וְאִינֵם יוֹדְעִין מַה צוֹפֵן — ils voient (tsoufin) des événements futurs, mais ne savent pas ce qu'ils voient, — מַהֲגִיבִים וְאִינֵן יוֹדְעִים מַה — ils vocalisent, mais ils ne savent pas ce qu'ils vocalisent, c'est-à-dire qu'ils ont une vague idée de ce qu'ils prédisent, mais ils n'en ont pas une vision claire.

La Guemara explique^[23] :

[Les astrologues de Pharaon] virent que le sauveur d'Israël serait frappé par l'eau. Par conséquent, — עָמְדוּ וְגִזְרוּ — [les Égyptiens] se levèrent et décrétèrent : — “*Tout enfant mâle qui naîtra — dans le fleuve vous le jeterez*”^[24] !” — בֵּינָן דְשָׂרְיָה לְמִשָּׁה — Une fois que Moïse fut jeté dans le fleuve (dans un panier), — אָמְרוּ — [les astrologues] dirent : — “*Nous ne voyons plus*

rien qui soit comme ce signe”^[25]. Supposant que le sauveur potentiel avait été noyé, — בָּטְלוּ לְגוֹיֵרְתֵיהֶוּ — [les Égyptiens] annulèrent leurs décrets.^[26] — וְהֵם אִינֵן יוֹדְעִין — Mais ils ne réalisèrent pas — שְׁעַל מִי מְרִיבָה הוּא לֹוֹקָה — que le signe qui indiquait que Moïse serait frappé se référerait en vérité au fait que [Moïse] serait frappé par les Eaux de Discorde.^[27] — וְהִינֵנוּ — Et cela correspond à ce qu'a dit R' Hama le fils de R' Hanina : — מַאי דְכֵתִיב — Quel est le sens de ce qui est écrit^[28] : — “*Le fleuve qui est écrit*” — “*Ce sont les Eaux de Discorde où les enfants d'Israël ont cherché querelle contre Hachem*” ? Pourquoi la Torah dit-elle “*Ce sont les Eaux de Discorde*”, sous-entendant qu'il en a déjà été question dans la Torah et que l'on identifie ces eaux à celles que l'on aurait mentionnées plus tôt ? Il ne semble pourtant pas que ces eaux aient déjà été mentionnées. En fait, la Torah veut dire : — הֵמָּה שָׂרְאוּ אִיֶצְטַגְנִינִי פְרַעָה וְטָעוּ — ce sont les eaux que les astrologues de Pharaon virent et à propos desquelles ils se trompèrent.^[29]

La Guemara commente encore :

— Et ce que l'on a dit plus haut, que la descente de Moïse dans le fleuve marqua la fin des décrets, explique ce que Moïse dit lui-même de nombreuses années plus tard^[30] : — “*Six cent mille [hommes] grâce à moi, etc. sont le peuple dont je fais partie*”^[31] — אָמַר לְהֵן מִשָּׁה לְיִשְׂרָאֵל — Moïse dit à Israël : — בְּשִׁבְלֵי נִצְלַתְּם בּוֹלְכֵם — “*C'est grâce à moi que vous avez tous été sauvés* des eaux du Nil. Ma descente dans le fleuve mit fin au décret.”^[32]

La Guemara a interprété plus tôt le mot *zé, celui-ci*, figurant dans les paroles de la fille de Pharaon, “*Un des enfants hébreux, celui-ci*”. À présent, la Guemara interprète ce mot différemment^[33] : — אֹתוֹ הָיִים — R' Hanina bar Pappa a dit : — רַבִּי חֲנִינָא בַר פַּפָּא אָמַר — ce jour-là, le jour où Moïse a été déposé sur le Nil et risquait de se noyer, était le vingt-et-un Nissan, la date à laquelle l'ouverture de la Mer des Joncs se produirait

NOTES

19. Grammaticalement parlant, l'expression devrait être מִלְלֵי הַעֲבָרִים של יִשְׂרָאֵל בְּמִיּוֹם הוּא לֹוֹקָה et non pas מִלְלֵי הַעֲבָרִים הָ הוּא לֹוֹקָה. La Guemara interprète donc le mot הָ (Maharcha).

20. Isaïe 8:19.

21. Si les idolâtres vous demandent : “Pourquoi ne recherchez-vous pas [des informations sur l'avenir] auprès de ceux qui communiquent avec les morts comme nous le faisons ?” (Voir *Rachi*).

22. Le prophète Isaïe utilise ici des termes péjoratifs pour désigner les paroles des nécromanciens. Tout comme les grues émettent des piailllements et les colombes des roucoulements, ces nécromanciens produisent des sons de leur gorge sans savoir ce qu'ils disent. Et les astrologues, à leur tour, sont comme ces nécromanciens. Ils perçoivent une certaine idée de l'avenir, mais ne peuvent le distinguer avec précision (voir *Rachi* ; cf. *Maharcha* ; voir *Iyei HaYam*).

23. Voir *Rachi*.

24. Exode 1:22.

25. Tant que Moïse était dans le fleuve, [il était en grave danger et] ne pouvait guère être plus “frappé”. Par conséquent, le signe céleste qui indiquait que sa situation de crise était encore à venir disparut (*Rachi* ; voir note 35).

26. [Pendant tout le temps où Moïse se trouvait dans le panier flottant sur le Nil, son avenir et l'avenir du peuple juif apparut fragile à l'extrême. Une mince paroi d'osier recouverte de goudron le séparait de l'eau où des milliers de ses frères avaient été noyés. Il était impuissant, à la merci d'une bourrasque ou d'un crocodile ; et les forces brutales du régime égyptien étaient mobilisées pour le tuer, lui, le sauveur potentiel d'Israël. Cependant,] à ce moment-là, la protection de Dieu sur Moïse était intense. Toutes les menaces qui pesaient lourdement sur le bébé se révélèrent finalement vaines. Le décret contre les bébés mâles fut rapidement aboli. Moïse, la cible de Pharaon, allait bientôt être pris sous la propre garde de celui-ci par l'entremise de sa fille. Le sauveur du peuple

juif sortirait du propre palais de Pharaon (voir *Chemot Rabba* 1:22,26 et *Maharal, Guevourot Hachem* Ch. 17).

27. Vers la fin des quarante années de séjour du peuple juif dans le désert, Myriam mourut et les enfants d'Israël perdirent le puits d'eau miraculeux qui les avait accompagnés grâce à son mérite. Le peuple se plaignit de la soif et Dieu ordonna à Moïse et à Aaron de parler à un rocher afin de l'inciter à produire de l'eau. Toutefois, Moïse frappa le rocher au lieu de lui parler. Il réussit à faire jaillir de l'eau du rocher, mais il ne sanctifia pas le Nom, du moins de la manière et dans la mesure où il en avait reçu l'ordre. Cette faute fit perdre à Moïse le privilège d'entrer sur la Terre avec le peuple. Cette eau a été appelée les Eaux de Discorde (voir Nombres 20:1-13 avec *Rachi*).

28. Nombres 20:13.

29. C'est par ces eaux que Moïse devait être frappé, et non par celles du Nil.

30. Ibid. 11:21.

31. Le sens simple de cette expression est “*six cent mille hommes à pied*”, mais la Guemara interprète le mot רַגְלֵי pour signifier “*grâce à moi*” (voir un exemple de cet usage dans la *Genèse* 30:30) (*Rachi*).

32. Même si on peut faire valoir que le décret de jeter les nourrissons mâles dans le Nil était en premier lieu à cause de Moïse (voir *Tossefot*), il semble malgré tout que les deux premiers décrets de Pharaon (de tuer les garçons à l'accouchement et de les jeter dans le fleuve) avaient pour but de réduire la population des Hébreux et non de frapper Moïse. Ce n'est que le dernier décret selon lequel même les garçons égyptiens devaient être noyés, qui fut adopté dans le but d'éliminer le sauveur des Juifs. Et ils abolirent tous les décrets quand ils pensèrent que le sauveur avait été noyé, parce qu'ils ne craignaient dorénavant plus un soulèvement des Hébreux qui n'avaient plus de sauveur pour les diriger (*Maharcha* ; cf. *Tossefot*).

33. Voir *Ets Yossef*, citant *Yefei Toar*.

quatre-vingts ans plus tard.^[34] אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש – Les anges de service dirent devant le Saint, Béni soit-II : רבונו של עולם – Maître de l'Univers ! – לומר שיריה על הים ביום זה – Celui qui est destiné à réciter le cantique sur la Mer à cette (zél) date, ילקה ביום זה – devrait-il être frappé de mort à cette date ?” רבי אחא בר חנינא אמר – אותו היום ששה בסיון היה – ce jour était le six Sivan et אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך – les anges de service dirent devant le Saint, Béni soit-II : רבונו של עולם – Maître de l'Univers ! – סני ביום זה – Celui qui est destiné à recevoir la Torah au Mont Sinai à cette (zél) date, ילקה ביום זה – devrait-il être frappé à cette date ?”^[35]

La Guemara analyse ces deux opinions :

בשלמא – Cela va bien למאן דאמר בששה בסיון – d'après celui qui dit que Moïse fut déposé dans le fleuve le six Sivan, car משבחת לה שלשה ירחי – tu trouves bien qu'il y eut trois mois entre la naissance de Moïse et le jour où il fut déposé dans le fleuve, comme la Torah dit.^[36] – דאמר מר – Car le maître a dit^[37] : ובשבעה [Moïse] mourut le sept Adar^[38] – בשבעה באדר מת ומשבעה – et Moïse naquit le sept Adar.^[39] – באדר נולד משה – Et du sept Adar, où il est né, jusqu'au six Sivan, où il fut déposé sur le fleuve, תלתא ירחי – il y a exactement trois mois. – אלא למאן דאמר בעשרים ואחד בניסן – Mais d'après celui qui dit qu'il fut déposé sur le fleuve le vingt-et-un Sivan, היכי משבחת לה – comment trouves-tu que trois mois se sont écoulés depuis le sept Adar, date de la naissance de Moïse ?

La Guemara explique :

איתה שנה מעוברת היתה – Cette année était une année embolismique et comportait par conséquent un mois d'Adar supplémentaire, et Moïse est né au premier mois d'Adar. Ainsi on a רובו של

ורובו של – la majeure partie du premier mois (Adar I), אמצעי – la majeure partie du dernier mois (Nissan)^[40] – et le mois entier au milieu (Adar II), ce qui est considéré comme trois mois.^[41]

La Guemara poursuit avec le verset suivant^[42] :

– “*Sa sœur [Myriam, la sœur de Moïse] dit à la fille de Pharaon : האלף וקראתי לך – Dois-je aller et quérir pour toi אשה מינקת מן העברית – une nourrice parmi les Hébreux, qui nourrira l'enfant pour toi ?*” ומאי שנא – Or, pourquoi était-il nécessaire que Myriam suggère à la fille de Pharaon d'aller chercher une nourrice parmi les Hébreux ? Cela sous-entend qu'une nourrice égyptienne n'aurait pas été acceptable pour la fille de Pharaon. מלמד – Cela enseigne qu'elles firent passer Moïse – על כל המצרות כולן – parmi toutes les femmes égyptiennes qui se trouvaient à proximité^[43] afin de le nourrir, ולא ינק – mais il ne s'alimenta d'aucune d'entre elles.^[44] אמר הקדוש [Le Saint, Béni soit-II] dit, pour expliquer pourquoi Moïse n'accepta aucune nourrice égyptienne : פה שעתידי – La bouche qui est destinée à parler avec la Présence Divine – ינק דבר טמא – devrait-elle se nourrir du lait d'une femme qui a mangé une chose non cachère ?”^[45] – ותינו דתיב – Et c'est le sens de ce qui est écrit^[46] : אַת מי – יורה דעה וגו' – “*Avec qui faut-il enseigner le savoir etc. et avec qui faut-il expliquer un message ?*” C'est-à-dire למי יורה דעה – et à qui faut-il enseigner le savoir ולמי יבין שמועה – et à qui faut-il expliquer un message ? – לְגִמּוּלֵי מְחֻלָּב – À ceux qui ont été sevrés du lait – et à ceux qui ont quitté le sein”. Le verset signifie : à qui Dieu a-t-il enseigné la Torah ? À Moïse qui “se sevrâ” de tout lait non cachère et qui se sépara de sa source non cachère.^[47]

NOTES

34. *Rachi* cite le *Séder Olam Rabba* (Ch. 5) quant à la chronologie des jours précédant l'ouverture de la Mer des Joncs : le quinze Nissan, les Juifs quittèrent leurs maisons à Ramsès pour Soucot (voir *Exode* 12:37) ; le seize, ils allèrent de Soucot à Étam, au bord du désert (voir *Exode* 13:20) ; le dix-sept, ils voyagèrent d'Étam à la région devant Pi-ha'hirot. Cela fait trois jours. Le quatrième jour, Pharaon fut informé que les Hébreux s'étaient enfuis (*Exode* 14:5). Les cinquième et sixième jours, les Égyptiens les poursuivirent et dans la nuit du septième jour, ils descendirent dans la mer (voir *Exode* 14:20 où la Torah parle de l'ouverture de la Mer des Joncs et dit que la colonne de feu accompagnant les Hébreux illuminait la nuit). Le matin du septième jour, les Juifs chantèrent le Cantique de la Mer. C'était le vingt-et-un Nissan, le septième jour de la fête de Pessa'h.

35. D'après son *mazal*, Moïse aurait dû en effet être noyé dans le Nil, conformément à ce qu'avaient vu les astrologues. Toutefois, en raison de son immense mérite potentiel, Moïse échappa à son funeste destin car, comme le dit la Guemara dans le traité *Chabbat* (156a), les Juifs ne sont pas liés par le destin astrologique ; à travers un grand mérite, on peut transcender son destin (voir *Rachi* ad loc.). C'est ce qui se produisit ici (*Maharcha*).

36. *Exode* 2:2-3: La femme [Yokhèved] donna naissance à un fils... et le cacha pendant trois mois. Elle ne pouvait pas le cacher plus longtemps, alors elle prit un panier en osier et... le plaça parmi les roseaux sur la rive du fleuve (voir ci-dessus, 12a).

37. Voir *Kiddouchin* 38a.

38. Voici comment la Guemara (*ibid.*) déduit la date de la mort de Moïse : après sa mort, il est écrit (*Deutéronome* 34:8) : *Et les enfants d'Israël pleurèrent Moïse dans les plaines de Moab pendant trente jours*. Et il est écrit, au début du livre de *Josué* (1:2, 11), que Dieu dit à Josué : *Moïse, Mon serviteur, est mort. Alors maintenant, lève-toi... car dans trois jours, vous traverserez le Jourdain*. Et il est écrit plus loin (4:19) : *Et le peuple remonta du Jourdain le dixième jour du premier mois [Nissan]*. Ces versets décrivent trois événements distincts : (a) la période de trente jours de deuil pour Moïse, (b) la préparation de trois jours pour entrer en Erets Israel, (c) et l'entrée proprement dite, qui eut lieu le 10 Nissan.

[On suppose que Dieu parla à Josué (pour lui demander d'ordonner aux Juifs de se préparer à l'entrée en Erets Israel dans un délai de trois jours) après la fin de la période de deuil de trente jours, car la Présence Divine ne repose pas sur celui qui se trouve dans un état de tristesse (*Tossefot* sur *Kiddouchin* 38a ר"ה צא). Or, si l'on compte trente-trois jours en remontant à partir du 10 Nissan (les dix jours de Nissan et les vingt-trois derniers jours du mois d'Adar [c'est-à-dire du 29 Adar au 7 Adar inclus,] on arrive au 7 Adar. Ainsi, Moïse est mort le 7 Adar (voir *Rachi*).

39. Nous savons cela parce qu'à la fin de sa vie, Moïse dit (*Deutéronome* 31:2) : *“J'ai cent vingt ans ‘aujourd’hui’, je ne suis plus en mesure d'aller et venir”*. Le mot apparemment superflu “aujourd'hui” est interprété ainsi : “Aujourd'hui, mes jours et mes années sont complets”. Autrement dit, j'ai vécu ma dernière année jusqu'au jour précis où je suis né (voir ci-dessus, 13b, et *Rachi* ici). Il est donc né le 7 Adar.

40. Il manquait seulement sept jours de Adar I et dix jours de Nissan (voir *Rachi*).

41. [Quant à savoir si l'année où Moïse est mort fut aussi une année embolismique, pendant quel mois de Adar il mourut, et quelles en sont les conséquences halakhiques, voir *Min'ha 'Hareiva*.]

42. *Exode* 2:7.

43. *Ben Yehoyada*.

44. La correction suit le *Ein Yaakov* et *Messorat HaChass*.

45. Le lait maternel s'imprègne du goût des aliments qui ont été mangés par la nourrice. Étant donné que les femmes égyptiennes avaient mangé toutes sortes d'aliments non cachères, leur lait ne convenait pas à Moïse (voir *Rachi*).

46. *Isaïe* 28:9.

47. ריעתק משם est compris dans le sens de *Il se retira de là-bas* (*Genèse* 12:8) (*Rachi*).

Il n'est certainement pas interdit de nourrir un nourrisson juif avec le lait d'une non-Juive, même lorsqu'il est possible de trouver une nourrice juive (voir *Michna, Avoda Zara* 26a et *Chemot Rabba* 1:25, selon le *Rachba* sur *Yevamot* 114a ; cf. *Rabbeinou 'Hananel*, cité dans

La Guemara poursuit avec le verset suivant^[48] :
 " ^[49] וְיִתְאָמֵר לָהּ בַּת פְּרַעֲהַ לְכִי וְגוֹי וְנִתְלַף הָעֵלְמָה וְגוֹי – "La fille de Pharaon dit : 'Va ! [La jeune fille alla] etc. et appela la mère de l'enfant'. מְלֵמֵד שֶׁהִלְכָה – R' Élaraz a dit : מְלֵמֵד שֶׁהִלְכָה – ce mot *alma* enseigne qu'elle alla avec empressement, comme une jeune fille énergique.^[50] רַבִּי שְׁמוּאֵל – R' Chemouel bar Na'hmani a dit : "הָעֵלְמָה" – Myriam est appelée *la alma* parce qu'elle dissimula (*hé'élíma*) ses faits. Elle ne mentionna pas qu'elle était la sœur de l'enfant et qu'elle allait appeler sa mère.^[51]
 וְיִתְאָמֵר לָהּ בַּת פְּרַעֲהַ – "La fille de Pharaon lui dit [à Yokhéved] : "Prends (*heilikhi*) cet enfant et nourris-le pour moi". – R' Hama le fils de R' Hanina a dit : מִתְנַבְּאָה וְאֵינָה יוֹדַעַת מַה מִתְנַבְּאָה – [la fille de Pharaon] prophétisa, mais elle ne savait pas ce qu'elle prophétisait, parce qu'elle dit "הֵילִיכִי" הָא שְׁלִיכִי – "Heilikhi", ce qui signifie *ha* (voici) *chéliikhi* (ce qui t'appartient).

La Guemara poursuit :

וְיֹאמֵר אֶתְּן אֶת שְׂכָרְךָ – La fille de Pharaon dit en outre à Yokhéved que si elle le nourrissait, "alors, je te donnerai ton salaire". אָמַר רַבִּי חָמָא בְּרַבִּי חֲנִינָא – R' Hama le fils de R' Hanina a dit : לֹא דַיִן לְצַדִּיקִים שֶׁמְחֻזְרִין לָהֶן אֲבִידָתָן – ce n'est pas suffisant pour les Justes que ce qu'ils ont perdu leur soit rendu, אֲלֵא שְׁנוּתָנִין – mais il leur sera aussi donné leur récompense pour leurs peines.^[52]

La Guemara conclut l'interprétation de ce passage :
 וְיִתְקַח מֵרִים הַנְּבִיאָה אֲחוֹת אֶהְרֹן וְגוֹי – Lors de l'épisode de l'ouverture de la mer, la Torah déclare^[53] : "Myriam la prophétesse, sœur d'Aaron, prit etc. son tambour dans sa main". אֲחוֹת אֶהְרֹן וְלֹא – Pourquoi la Torah l'appelle-t-elle la "sœur d'Aaron" et pas la "sœur de Moïse"? אָמַר רַב עֲמֵרָם אָמַר רַב – Rav Amram a dit au nom de Rav, וְאָמְרֵי לָהּ – et certains disent que c'était אָמַר רַב נַחֲמָן אָמַר רַב – Rav Na'hman qui a dit au nom de Rav : מְלֵמֵד שֶׁהִיְתָה מִתְנַבְּאָה כְּשֶׁהִיא אֲחוֹת אֶהְרֹן – cela nous enseigne que [Myriam] prophétisait alors qu'elle était seulement la sœur d'Aaron, c'est-à-dire avant la naissance de Moïse.^[54]

NOTES

le *Nimoukei Yossef* sur *Yevamot* loc. cit.). Il est néanmoins préférable de faire allaiter le nourrisson par une nourrice juive qui ne mange que des aliments cachers. C'est pourquoi [le Ciel inspira à] Moïse de ne pas accepter d'être allaité par les femmes égyptiennes (*Rachba* loc. cit. ; voir sur ce sujet : *Midrach Tan'houma*, *Chemot* §7 ; *Hagahot Ochri* sur *Avoda Zara* 2:6 ; *Torat Hataf* 65:11 et *Rama*, *Yoré Déa* 81:7 ; *Maharsha*).

48. *Exode* 2:8.

49. La correction suit le *Ein Yaakov* et *Messorat HaChass*.

50. Le mot *עֵלְמָה* connote une fille dans sa pleine vigueur. Le *Targoum* de תְּקַף וְאֵלֵם, *sois fort et énergique* (*Deutéronome* 31:7) est également applicable.

51. Elle était discrète sur ces points parce qu'elle voulait cacher la

prophétie qu'elle avait reçue (voir ci-dessous, 13a) selon laquelle sa mère allait donner naissance au sauveur du peuple juif. [La publication de cette prophétie aurait évidemment mis en danger la vie de Moïse] (*Maharsha*).

52. Yokhéved fut ainsi récompensée, en partie, pour avoir alimenté les nouveau-nés mâles en Égypte avec de la nourriture et de l'eau (*Ets Yossef* sur *Chemot Rabba* 1:25 citant *Yevei Toar*).

53. *Exode* 15:20.

54. Le verset la décrit comme אֲחוֹת אֶהְרֹן, la prophétesse sœur d'Aaron, ce qui signifie qu'elle était déjà prophétesse lorsqu'elle était [seulement] la sœur d'Aaron (voir *Rachi*).

— et disait : — עתידה אמי שתלד בן שמושיע את ישראל — Ma mère est destinée à donner naissance à un fils qui sauvera Israël. — Et lorsque Moïse naquit et que la maison toute entière fut emplie de lumière, son père Amram se mit à l’embrasser sur la tête. — Il lui dit : — “Ma fille, ta prophétie s’est accomplie”. — Mais lorsqu’ils jetèrent [Moïse] dans le fleuve, son père se mit à la tapoter sur la tête. — Il lui dit : “Ma fille, où est ta prophétie à présent ? Comment peut-il sauver le peuple juif s’il doit mourir dans le fleuve ?” — Et c’est le sens de ce qui est écrit : — “Sa sœur se tint à distance pour savoir ce qui lui adviendrait”. — Elle voulait savoir ce qui adviendrait finalement de sa prophétie.

La Guemara cite la section suivante de la Michna : JOSEPH EUT LE MÉRITE, etc. d’enterrer son père.

La Guemara demande : Pourquoi, au début, lorsque la Torah décrit les groupes qui se sont rendus en terre de Canaan pour enterrer Jacob, est-il écrit : — “Joseph monta pour enterrer son père, et avec lui, montèrent tous les serviteurs de Pharaon etc.”, — et seulement ensuite : — “Ainsi que toute la maison de Joseph, et ses frères, et la maison de son père” ? — Et pourquoi, à la fin, lorsque la Torah décrit ces groupes à leur retour, est-il écrit : — “Joseph revint en Égypte — lui et ses frères”, — et ensuite : — “et tous ceux qui étaient montés avec lui pour enterrer son père” ?

Pourquoi la Torah cite-t-elle les Égyptiens avant les frères, à leur départ, et les frères avant les Égyptiens, à leur retour ?

La Guemara explique : — au début, — avant que [les Égyptiens] n’aient vu l’honneur d’Israël, c’est-à-dire l’honneur qui lui fut rendu lors de ses funérailles, — ils ne traitèrent pas [les descendants de Jacob] avec respect ; — mais à la fin, après qu’ils eurent vu leur honneur, — ils les traitèrent avec respect et les laissèrent prendre la tête de l’expédition. — La Torah fait allusion à cette marque d’honneur, car il est écrit : — “Ils allèrent jusqu’à Goren HaAtad”, [littéralement : l’Aire de Battage de l’Épine]. — Or, est-ce qu’une aire de battage a des épines ?! Moissonne-t-on des épines pour ensuite les battre ? — R’ Abahou a dit : — “Ainsi que toute la maison de Joseph, et ses frères, et la maison de son père” — suspendue au cercueil de Jacob, — ils prirent tous leur couronne de leur tête — et les suspendirent au cercueil de Jacob. — TRENTE-SIX COURONNES ÉTAIENT Suspendues AU CERCUEIL DE JACOB.

NOTES

- 1. Exode 2:4.
2. En fin de compte, bien sûr, elle assista à la réalisation de sa prophétie de la façon la plus éclatante. Quatre-vingts années après avoir surveillé son petit frère de loin, elle se tint avec tout le peuple juif que son frère venait de conduire hors d’Égypte.
3. Comme la Michna l’enseigne plus haut (9b), Myriam a été récompensée mesure pour mesure pour son attente. Parce qu’elle s’était attardée quelques minutes (voir Tossefot 11a מרים רדה), tout le peuple l’attendit pendant sept jours dans le désert quand elle fut dans l’incapacité de voyager avec eux.
4. Ibid. v. 8.
5. Ibid. v. 14.
6. Ibid.
7. Ibid. v. 10.
8. Au début, ils voulaient empêcher que Jacob soit enterré dans la grotte de Makhpéla (Maharcha, citant Beréchet Rabba).
9. Comme pour dire : “La couronne de notre tête est tombée” (Maharcha).
10. [Le dévouement total de Joseph, vice-roi d’une superpuissance, envers son père a éveillé dans le cœur de ces rois une prise de conscience de la stature de Jacob.] Ils entourèrent son cercueil avec leurs couronnes, comme pour dire : tout comme une aire de battage et sa haie de buissons n’existent que pour les blés qui y sont produits, ainsi aussi le monde entier n’existait que pour Jacob. Ils ont reconnu à ce moment-là, qu’en dépit de leurs royaumes et de leurs armées, ils ne jouaient qu’un rôle secondaire dans la Création, tandis que Jacob était son essence (voir Einei Its’hak dans Ein Yaakov qui cite Berakhot 6b).
11. Rachi donne le détail des trente-six couronnes comme suit : (1) une couronne appartenait à Joseph ; (2-13) douze couronnes appartenaient aux douze princes d’Ichmaël (voir Genèse 25:13-16) ; (14-36) vingt-trois couronnes appartenaient aux chefs d’Ésaü. Rachi souligne lui-même un problème dans la dernière partie de ce décompte : les deux groupes de versets de la Genèse (36:15-19 et 36:40-43) dénombrent vingt-cinq chefs d’Ésaü. Rachi explique que le nom Téma apparaît deux fois [une

fois dans chaque liste] mais qu’il renvoie à la même personne. Il en va de même pour le nom Kenaz qui est mentionné deux fois. Le nom de Kora’h apparaît également deux fois [dans la première liste], mais dans ce cas, il s’agit de deux personnes différentes : l’un est le fils d’Élifaz et l’autre, celui d’Aholibama (cf. Rachi sur Genèse 36:5). [Bien sûr, aucun de ces Kora’h ne doit être confondu avec le Kora’h bien connu qui contesta l’autorité de Moïse, comme cela est décrit dans Nombrs Ch. 16.] En ajoutant les couronnes des douze princes d’Ichmaël, il y avait trente-cinq couronnes, et avec Joseph, trente-six. Voir tableau.

Les commentateurs soulèvent plusieurs aspects problématiques

Table with 2 columns: LES DOUZE PRINCES D'ICHMAËL and LES VINGT-TROIS PRINCES D'ÉSAÛ. Includes a list of names and a note: * Ce chef est mentionné deux fois dans la Torah.

La Guemara continue à interpréter les versets décrivant l'enterrement de Jacob :

„וַיִּסְפְּדוּ שָׁם מִסְפַּד גָּדוֹל וְכָבֵד מְאֹד” – „*Et ils firent là-bas de grands et imposants éloges funèbres*”.^[12] תְּנָא – Une Beraita a enseigné : les éloges et le deuil furent tellement intenses qu'ils frappèrent – אֶפִּילוּ סוּסִים וְאֶפִּילוּ חֲמוֹרִים (מֵאִילוּ מֵאִילוּ) – MÊME LES CHEVAUX ET MÊME LES ÂNES.^[13] בֵּין שֶׁהֵגִיעוּ לְמַעַרְתַּת הַמְּכַפְלָה – Lorsque [le cortège funèbre] arriva à la Grotte de Makhpéla, Esau, le frère de Jacob, vint et empêche l'enterrement de Jacob dans la Grotte. – [Esau] leur dit : „Cette grotte est située à Mamré dans la Ville des Quatre, qui est Hébron.”^[14] Elle est appelée la Ville des Quatre, car elle ne peut contenir que quatre couples de personnes.”

La Guemara confirme l'affirmation d'Esau^[15] : Et effectivement R' Its'hak a dit : קְרִית – אַרְבַּע וְזוּגוֹת – la Ville des Quatre est appelée ainsi, car il y avait quatre couples enterrés là-bas, dans la Grotte de Makhpéla : אָדָם וְחָוָה – (1) Adam et 'Hava ; אַבְרָהָם – (2) Abraham et Sara ; יִצְחָק וְרֵבֵקָה – (3) Isaac et Rébecca ; et יַעֲקֹב וְלֵאָה – (4) Jacob et Léa.

La Guemara revient à l'argumentation d'Esau : „Il restait seulement deux emplacements après la dernière génération : il enterra Léa dans l'espace qui lui appartenait légalement,^[16] et celui qui reste est donc à moi, et vous ne pouvez pas y enterrer Jacob.” Ils lui répondirent : „Tu l'as vendu ! Tu as renoncé à ton droit d'être enterré ici lorsque tu as vendu ton droit d'aînesse à Jacob, notre père, pour un plat de lentilles.”^[17] אמר – „Bien que j'aie vendu la part supplémentaire que je devais recevoir en tant que premier-né, est-ce que j'ai vendu la part simple que je dois recevoir en tant que fils”^[18] ? Nos parts doivent donc être égales : il reçoit un emplacement et je reçois un

emplacement.” אמרו ליה אין – Ils lui dirent : „Oui, tu as bien vendu ta part simple dans la Grotte de Makhpéla ; Jacob nous l'a dit sur son lit de mort.”

La Guemara corrobore leur affirmation : „Voici, je vais mourir ; dans ma tombe, que j'ai acquise pour moi en Terre de Canaan – là-bas, tu m'enseveliras.”^[19] „בְּקִבְרִי אֲשֶׁר בְּרִיתִי לִי” – Et R' Yo'hanan a dit au nom de R' Chimon ben Yehotsadak : „le mot בִּיכָרָה, dans ce verset, ne signifie rien d'autre que „vente”, c'est-à-dire acquisition, מכירה, „vente”, c'est-à-dire dans les villes d'outre-mer mer, c'est-à-dire dans les villes à l'étranger, ils appellent une vente (מכירה), בִּיכָרָה.”^[21]

La Guemara revient à l'argumentation d'Esau : „Si Jacob me l'a achetée, donnez-moi la lettre de vente. Montrez-moi une preuve !” Ils lui répondirent : „La lettre de vente est en terre d'Égypte. Qui peut aller la chercher ?” נַפְתָּלִי יֵרָא, נַפְתָּלִי יֵרָא – Naphtali ira, נַפְתָּלִי יֵרָא – car il est rapide comme une biche.”

La Guemara commente : „Comme il est écrit”^[22] : „Naphtali est une biche qui s'élance” – הַנְּתַן אִמְרֵי-שֶׁפֶר” – R' Abahou a dit : אל – ne prononce pas imrei chafer (belles paroles) (imrei chafer). תַּקְרִי אִמְרֵי-שֶׁפֶר – mais plutôt imrei séfer (les déclarations du livre). Naphtali est celui qui amènera le document contenant les dispositions légales.

La Guemara poursuit le récit : „Houchim, le fils de Dan était là-bas, lors de cette confrontation. Il était toutefois dur d'oreille”^[23] et n'entendit donc pas ces échanges. אמר – „Qu'est-ce ceci ?”^[24] [Houchim] leur dit : „Mati haï – Celui-ci (Esau) – Et ils lui dirent : „Celui-ci (Esau)

NOTES

dans le décompte de Rachi : Tossefot HaRoch souligne que selon les Chroniques I 1:43-54 et le propre commentaire de Rachi sur la Genèse 36:40, la seconde liste des chefs d'Esau (36:40-43) concerne des personnes qui régnèrent de nombreuses années après l'enterrement de Jacob. Tossefot Chantz note que le décompte de Rachi ne comprend aucun chef issu de Kétoura, alors que notre Guemara mentionne que les descendants de Kétoura se rendirent à l'enterrement pour livrer bataille, tout comme ceux d'Ichmaël et d'Esau (voir d'autres difficultés soulevées par le Maharcha). C'est pourquoi, Tossefot HaRoch et Tossefot Chantz établissent leur propre liste.

Le Kéren Ora explique que ces trente-six couronnes sont les opposées des trente-six kereïtot, les fautes qui coupent une personne de la Source Divine (כְּרֵת est un anagramme de כְּרָת). Celui qui agit de façon opposée à ces transgressions s'attache à la Source, reçoit une part de la splendeur de la Présence Divine, qui est une couronne sur sa tête (voir Berakhot 17a). Cette exposition des trente-six couronnes convenait particulièrement à notre père Jacob, qui était si plein de vie que nos Sages nous enseignent qu'il n'est jamais mort (voir Taanit 5b).

[Le Ben Yehoyada explique, selon la Kabbala, pourquoi il y avait exactement trente-six couronnes.]

12. Genèse 50:10.

13. Le Rif dans Ein Yaakov suggère que les gens privèrent leurs chevaux et leurs ânes de nourriture afin de les amener à hennir et braire de faim. Les sons qu'ils émettaient s'ajoutaient aux gémissements des endeuillés. Le Méchekeh 'Hokhma dit que ces animaux étaient affamés car la famine qui avait cessé avec l'arrivée de Jacob en Égypte, reprit à sa mort (voir Tossefta 10:3). Ainsi, les chevaux et les ânes ressentent eux aussi sa perte.

Le Maharcha suggère que peut-être, ces animaux étaient couverts de noir, comme c'était la coutume pour les funérailles royales au temps du Maharcha. Cela était fait pour montrer que [le chagrin occasionné par la disparition du personnage royal était si grand,] que c'était comme si

les chevaux eux-mêmes se lamentaient. Voir dans le Ben Yehoyada une autre explication métaphorique.

[Les mots מֵאִילוּ מֵאִילוּ entre parenthèses n'apparaissent pas dans certaines versions de notre texte et n'ont pas été traduits ici.]

14. Genèse 35:27.

15. Voir Rachi.

16. Comme il est écrit (Genèse 49:31) : et là-bas, j'ai enterré Léa.

17. Voir Genèse 25:29-34.

18. Normalement, si un homme a deux fils, l'un est légalement considéré comme un premier-né et a droit à une double part de l'héritage (voir Deutéronome 21:17). Cela signifie que le premier-né doit recevoir deux tiers de l'héritage tandis que l'autre fils reçoit un tiers. Esau a fait valoir que dans la transaction du plat de lentilles, il avait renoncé à ses droits spéciaux en tant que premier-né, mais pas à son droit simple à l'héritage en tant que fils. Ainsi, personne ne devait recevoir une double part ; ils devaient diviser l'héritage en deux parts égales (voir Rachi ; cf. Maharcha).

19. Genèse 50:5.

20. Le Midrach raconte : après la mort d'Isaac, Jacob se dit en lui-même : „Est-il possible qu'Esau, le pervers, soit enterré parmi les tombes des Justes ?” Que fit [Jacob] ? Il prit tout l'argent et l'or qu'il avait [de la maison de Laban – Rachi sur Genèse 50:5] et il en fit un tas. Il a dit à Esau : „Que préfères-tu – ce tas ou cette tombe ?” Esau choisit le tas et Jacob prit l'emplacement dans la grotte (Tan'houma, Vaye'hi §6).

21. Cela confirme l'interprétation de כְּרִיתִי comme „J'ai acquis”. On trouve une même utilisation de ce verbe dans un autre verset (Osée 3:2) : „וְאֶבְרָהָהּ לִי בְחֻמְשָׁה עֶשְׂרֵת כֶּסֶף” – „Ainsi je l'ai acquise pour moi-même pour quinze [pièces d']argent.”

22. Genèse 49:21.

23. Littéralement : ses oreilles étaient lourdes.

24. Pourquoi ne l'enterrez-vous pas ? (Rachi).

nous empêche de poursuivre l'enterrement עד דאתי נפתלי מארעא דמצרים – jusqu'à ce que Naphtali revienne de la terre d'Égypte avec le titre de propriété de la Grotte.” אמר להו – [‘Houchim] leur dit : ועד דאתי נפתלי מארעא דמצרים – “Et jusqu'à ce que Naphtali revienne de la terre d'Égypte, יהא – mon grand-père serait étendu ici dans le déshonneur ?!” שקל קולפא – [‘Houchim] prit un bâton נתרן – et frappa [Ésaü] sur la tête, et le tua.^[25] עיניה – Les yeux [d'Ésaü] se détachèrent ונקלו אפרעא דיעקב – et tombèrent aux pieds de Jacob.^[26] פתחיהו ויעקב לעיניה – et tombèrent aux pieds de Jacob.^[26] ויהינו דכתיב – Et c'est le sens de ce qui est écrit^[27] : “Le Juste se réjouira quand il verra la vengeance, פעמיו ירחץ – il lavera ses pieds dans le sang du méchant.”^[28] באותה שעה – À ce moment-là, נבואתה של רבקה – la prophétie de leur mère, Rébecca, s'accomplit en partie, דכתיב – comme il est écrit^[29] que Rébecca dit : “Pourquoi serais-je affligée [par la perte] de vous deux le même jour ?”^[30] ויאף על גב דמיתתן לא ביום אהד הוואי – Et bien que leur mort ne se soit pas produite le même jour, קבורתן – leur enterrement au moins eut lieu le même jour.

La Michna indiquait que c'est Joseph qui s'était occupé de l'enterrement de son père. Cela repose sur le verset : “Joseph monta pour enterrer son père, et avec lui montèrent etc.”^[31] Plus loin, il est écrit : “Joseph retourna en Égypte. . . après avoir enseveli son

père”^[32] Dans les deux versets, l'enterrement de Jacob est attribué principalement à Joseph. La Guemara demande : Pourquoi Joseph était-il la figure centrale de l'enterrement de Jacob^[33] ? Ses frères se sont-ils dérobés devant leurs responsabilités ? N'étaient-ils pas concernés par leur père ? Et si Joseph ne s'était pas occupé de [l'enterrement de Jacob], אהיו לא הו מעסקי ביה – ses frères ne s'en seraient-ils pas occupés ?! והקתיב – Et pourtant, nous voyons qu'ils s'en sont en fait occupés comme il est écrit^[34] : “וישאו אתו בניו ארצה – Ses fils le portèrent en terre de Canaan et ils l'enterrent dans la Grotte du champ de Makhpela”.

La Guemara répond : [Les autres frères] dirent entre eux : והניחו לו – “Laissons à [Joseph] le rôle principal dans l'enterrement, כבודו במלכים יותר מהדיוטות – l'honneur [de notre père Jacob] est mieux servi par la royauté que par des hommes simples.”^[35]

La Guemara cite la section suivante de la Michna : QUIA ÉTÉ traité avec un PLUS GRAND honneur QUE JOSEPH, etc., car nul autre que Moïse ne s'est occupé de lui.

La Guemara cite une Beraïta en rapport : Les Sages ont enseigné dans une Beraïta : בא – VIENS ET VOIS – קמה חביבות מצות על משה רבינו – CAR TOUT ISRAËL DANS SON INTÉGRALITÉ ÉTAIT OCCUPÉ À amasser LE BUTIN d'Égypte,^[36]

NOTES

25. On peut se demander : pourquoi aucun des autres enfants ou petits-enfants de Jacob n'a posé la question de 'Houchim ? Pourquoi était-il le seul à être outragé ? La réponse constitue une leçon sur les effets soporifiques d'une accoutumance : les autres avaient entendu la réclamation initiale d'Ésaü et pensèrent pouvoir la repousser facilement avec leurs arguments. À chaque étape du débat juridique, ils pensaient pouvoir y mettre un terme avec un argument décisif et l'emporter sur Ésaü. Toutefois, pendant ce temps, la dépouille de Jacob attendait de pouvoir être enterrée. Tous les membres du cortège funèbre s'habituèrent petit à petit à cette situation désolante. Tous, sauf un. 'Houchim, en raison de sa surdité, ne fut pas distrait par cette joute juridique et ne vit que le déshonneur intolérable infligé à son grand-père Jacob. Et il agit en conséquence. La leçon à tirer de cela est qu'il est dans la nature de l'homme de s'habituer, petit à petit, à la plus intolérable des situations. Il faut donc une prise de conscience soudaine et percutante pour pouvoir se libérer des chaînes de ses habitudes (R' 'Haïm Chmoulévitch, *Si'hot Moussar* 5731 §32).

[La tribu de 'Houchim, celle de Dan, était l'ennemi juré d'Ésaü : Ésaü est l'étendard du Serpent Originel (voir note 28 ci-dessous). Effectivement, il portait le signe d'un serpent sur la cuisse (voir *Targoum Yonathan* sur *Genèse* 25:27, *Tsioni* ad loc. et *Zohar* cité dans *Pérouch Yonathan* ad loc.). Dan était son opposé, un serpent sur la route, un serpent sur le chemin (*Genèse* 49:17), un “mangeur de serpent”, pour ainsi dire. Ce fut donc 'Houchim, le fils de Dan, qui causa la mort d'Ésaü (cf. *Yalkout Chimoni* §162 et *Tossefot* sur *Guittin* 55b ביהודה (ד"ה ד"ה).]

26. Le *Kéren Ora* cite le *Zohar* selon lequel, au départ, Léa était destinée à être la femme d'Ésaü. Mais lorsque celui-ci s'engagea dans de mauvaises voies, elle se refusa à l'épouser. Ses prières et ses larmes réussirent à changer son destin, mais Ésaü continua à jeter son dévolu sur elle. Lors de la confrontation décrite dans notre Guemara, il voulait obtenir dans la mort ce qu'il n'avait pas réussi à avoir de son vivant : être avec Léa. Les yeux qui la convoitaient étaient les mêmes yeux qui jaillirent de sa tête à sa mort.

27. *Psaumes* 58:11.

28. La *Maharcha* indique qu'une bonne partie de ce chapitre des *Psaumes* est interprétée par notre Guemara (versets 4-9,11-12) : *Les méchants sont pervertis dès la matrice* [c'est une allusion à Ésaü qui était attiré par l'idolâtrie alors qu'il n'était encore qu'un fœtus], *les débiteurs de mensonge s'égarent dès la naissance* [Ésaü a nié avoir vendu la tombe]. *Ils ont du venin comme le venin d'un serpent* [Ésaü est associé avec le Serpent Originel] ; *comme une vipère sourde qui ferme son oreille* [une allusion à 'Houchim], *afin de ne pas écouter la voix des charmeurs,*

des plus habiles magiciens [‘Houchim n'a pas été influencé par les arguments juridiques d'Ésaü]. *Ô Dieu, brise leurs dents dans leur bouche ; brise les crocs des lionceaux*, [Ésaü est frappé.] . . . *Comme . . . la chute de la taupe, qui n'a pas vu le soleil* [les yeux d'Ésaü sortent]. *Le Juste se réjouira quand il verra la vengeance* [Jacob a ouvert les yeux et a souri], *il lavera ses pieds dans le sang du méchant* [les yeux d'Ésaü tombent sur les pieds de Jacob]. *Et l'humanité dira : “Il y a, en vérité, un fruit pour le Juste, il y a, en vérité, un Dieu Qui juge sur la terre”.*

Il va sans dire que la joie de Jacob n'était pas d'avoir obtenu une vengeance personnelle contre son frère. Il se réjouit plutôt de la réalisation de la vengeance de Dieu. Lorsque la méchanceté triomphe et que les méchants prospèrent, cela diminue l'honneur accordé au Ciel, surtout lorsqu'un affront éhonté fait à Dieu reste sans réponse pendant des années. En revanche, lorsque la justice est rendue d'une façon spectaculaire, l'honneur du Ciel est rétabli et les Justes se réjouissent. La prospérité outrageuse d'Ésaü était une marque noire pour toutes les choses saintes. Sa fin peu glorieuse aux pieds de Jacob, le Juste, effaçait cette marque et fut une source de bonheur pour tous ceux qui, comme Jacob, se souciaient de l'honneur de Dieu (voir R' 'Haïm Chmoulévitch, *Si'hot Moussar* 5733 §12).

29. *Genèse* 27:45.

30. Lorsque Rébecca conseilla à Jacob de fuir Ésaü, elle craignait que Jacob ne tue Ésaü en se défendant et que les fils d'Ésaü ne tuent Jacob pour se venger. [Elle risquait ainsi de les perdre tous les deux en un seul jour] (voir *Rachi* ad loc.).

31. Voir *Genèse* 50:7, cité dans notre Michna.

32. *Genèse* 50:14, cité par *Rachi* ici.

33. Comment les frères permirent-ils à Joseph de prendre sur lui cette tâche ? [C'était] Jacob [qui était] enterré, et il était le père de [chacun d'entre] eux ! (*Rachi*).

34. *Genèse* 50:13.

35. Joseph était de stature royale (*Rachi*). Il était vice-roi d'Égypte (voir *Genèse* 41:40-45).

36. Le “butin” de l'Égypte fait allusion aux ustensiles en argent et en or et aux vêtements que les Hébreux demandèrent aux Égyptiens au moment de partir (*Rachi* ; voir *Exode* 3:22, 11:2, 12:35-36). Après cet événement, l'Égypte était vidée de ses richesses (voir *Berakhot* 9b). [Puisque l'Égypte était l'ennemi contre lequel Dieu combattit pour le peuple juif, ces biens s'apparentaient à un butin de guerre et sont donc appelées ici “butin”.]

מַרְאֵה אֵלֶיךָ וְיִשְׁלַח־שְׁמֵהּ וַיִּצָּף הַבְּרֹזֶל” – *“LE SAGE DE CŒUR PRENDRA DES MITSVOT”*, etc.

La Beraïta poursuit :
 ET COMMENT MOÏSE NOTRE MAÎTRE SAVAIT-IL – OÙ JOSEPH ÉTAIT ENTERRÉ ? – ILS ONT DIT :
 – SÉRA’H LA FILLE D’ACHER ÉTAIT RESTÉE en vie DE CETTE GÉNÉRATION.^[38]
 – MOÏSE ALLA CHEZ ELLE et – LUI DIT :
 – “SAIS-TU QUELQUE CHOSE À PROPOS DE L’ENDROIT OÙ JOSEPH EST ENTERRÉ”^[39]
 – ELLE LUI RÉPONDIT : “Oui – LES ÉGYPTIENS FIRENT UN CERCUEIL DE MÉTAL POUR LUI,^[40]
 ET LE PLACÈRENT DANS LE FLEUVE DU NIL, – AFIN QUE SES EAUX SOIENT ABONDANTES et irriguent tous les champs.”^[41]
 – MOÏSE ALLA ET SE TINT SUR LES RIVES DU NIL. – IL LUI DIT :
 – “JOSEPH, JOSEPH ! – EST ARRIVÉ LE MOMENT AU SUJET DUQUEL DIEU JURA QUE ‘JE VOUS DÉLIVRERAI’, – ET par conséquent, LE temps pour l’accomplissement du SERMENT QUE TU AS FAIT JURER À ISRAËL d’emporter tes ossements avec eux,^[42] EST aussi ARRIVÉ.
 – C’EST BIEN, nous prendrons tes ossements avec nous. – MAIS SI tu ne te montres PAS, – NOUS SOMMES LIBÉRÉS DE TON SERMENT.”^[43]
 – IMMÉDIATEMENT, LE CERCUEIL DE JOSEPH FLOTTA à la surface.^[44]

La Beraïta poursuit :
 – ET NE SOIS PAS ÉTONNÉ QUE DU MÉTAL PUISSE FLOTTER, – CAR IL EST ÉCRIT à propos

d’Elicha^[45] :
 “IL ARRIVA, ALORS QUE L’UN D’EUX [un des disciples d’Elicha] ABATTAIT UNE POUTRE, QUE LE FER [la tête de la hache] TOMBÂT DANS L’EAU etc. Il cria et dit :
 – ‘MALHEUR À MOI, MON SEIGNEUR, ELLE EST EMPRUNTÉE’ !
 – L’HOMME DE DIEU LUI DEMANDA : ‘OÙ EST-ELLE TOMBÉE ?’
 – ET IL LUI MONTRA L’ENDROIT.
 – [ÉLICHA] COUPA UN MORCEAU DE BOIS ET LE JETA LÀ-BAS, ET LE FER [la lame] FLOTTA.”
 – OR, CELA EST UN KAL VA’HOMER :
 – SI en ce qui concerne ÉLICHA, qui était UN DISCIPLE D’ÉLIE, – ET ÉLIE lui-même, DISCIPLE DE MOÏSE,
 – LE FER FLOTTA POUR LUI, – MOÏSE NOTRE MAÎTRE lui-même, À PLUS FORTE RAISON, le fer flotte-t-il.

La Beraïta poursuit avec une version légèrement différente du récit :
 – R’ NATHAN DIT :
 – JOSEPH ÉTAIT ENTERRÉ DANS LES MAUSOLÉES ROYAUX.
 – MOÏSE ALLA ET SE TINT À CÔTÉ DES MAUSOLÉES ROYAUX – et DIT :
 – “JOSEPH, EST ARRIVÉ LE MOMENT AU SUJET DUQUEL DIEU JURA QUE ‘JE VOUS DÉLIVRERAI’, – ET par conséquent, LE temps pour l’accomplissement du SERMENT QUE TU AS FAIT JURER AU PEUPLE D’ISRAËL d’emporter tes ossements avec eux, EST aussi ARRIVÉ.
 – SI TU TE MONTRES à présent, – C’EST BIEN. – MAIS SINON, NOUS SOMMES LIBÉRÉS DE TON SERMENT.”
 – LE CERCUEIL DE JOSEPH TREMBLA, se distinguant ainsi des autres cercueils.

NOTES

37. *Proverbes* 10:8. Voir dans *Divrei Yoel, Vaét’hanan* pp. 43-47, la raison pour laquelle Moïse est ici appelé “sage” [au lieu de juste ou saint], et pourquoi il est décrit comme engagé dans des “mitsvot” [et non dans une mitsva].

38. Elle avait plus de deux cent dix ans, car elle faisait partie des soixante-dix descendants de Jacob qui sont entrés en Égypte (voir *Genèse* 46:17 ; voir *Targoum Yonathan* ad loc. et *Dérékh Erets Zouta* Ch. 1.)

Séra’h mérita une très longue vie [et peut-être l’immortalité], car c’est elle qui annonça à Jacob la bonne nouvelle que Joseph était toujours en vie (voir *Targoum Yonathan* loc. cit. et *Séfer HaYachar, Parachat Vayigach*). Moïse alla voir Séra’h parce que des informations secrètes concernant la Rédemption lui avaient été transmises (*Tossefot*, citant *Pirkei DeRabbi Éliézer* Ch. 48 ; voir toutefois note suivante).

39. Dans un Midrach (*Devarim Rabba* 11:7) cité par *Tossefot Chantz*, il est dit que Moïse parcourut la ville en long et en large pendant trois jours et trois nuits pour essayer de localiser la tombe de Joseph. Exténué par ses recherches, il finit par rencontrer Séra’h qui lui demanda l’origine de sa grande fatigue. Il répondit qu’il n’arrivait pas à trouver le cercueil de Joseph et lui demanda si elle savait quelque chose à ce sujet.

40. Un cercueil en métal extrêmement lourd (*Devarim Rabba* loc. cit.).

41. En Égypte, les champs ne dépendent pas de la pluie pour leur irrigation. De nombreux canaux et tranchées de plusieurs kilomètres de longueur relient le Nil aux champs à travers tout le pays : lorsque le Nil monte, il se déverse dans ces canaux qui se remplissent d’eau et l’acheminent à travers toute l’Égypte. C’était à partir de ces canaux remplis d’eau que les Égyptiens irriguaient leurs champs.

Ce phénomène explique un passage de *Zacharie* (14:17-18) concernant les nations du monde : *Et il arrivera que celle des familles de la terre qui ne montera pas à Jérusalem pour se prosterner devant le Roi, Hachem, Maître des Légions, il n’y aura pas de pluie sur elle. Mais si c’est la famille d’Égypte qui ne monte pas et ne vient pas [à Jérusalem], il n’y aura rien pour eux.* Le verset ne dit pas qu’il n’y aura pas de pluie sur l’Égypte, mais simplement il n’y aura rien pour eux. Cela signifie qu’il n’y aura pas de [débordement] du fleuve à partir duquel ils pourraient

irriguer leurs champs. Le *Targoum Yonathan* sur le verset 18 dit explicitement que le prophète parle du Nil (*Rachi*).

Le *Ben Yehoyada* souligne que Joseph (Joseph) et Nil (Nil) ont la même valeur numérique. [Les Égyptiens savaient que Joseph leur avait apporté la prospérité agricole au cours de sa vie et ils espéraient qu’il continuerait à le faire après sa mort.]

42. Voir *Genèse* 50:25.

43. [Pour une raison halakhique qui explique pourquoi le Peuple Juif serait libéré de ce serment dans ces circonstances, voir dans *Merkévet HaMichné* sur la *Mekhilta, Peti’hta* de la *Parachat Bechala’h* 1:4, une justification halakhique du fait que le peuple juif serait libéré de ce serment dans ces circonstances.]

44. Le Midrach raconte : Moïse écrivit un Nom Divin et les mots “Monte, ô taureau ! Monte, ô taureau !” sur une plaque et la jeta dans le Nil. [“Taureau” est une allusion élogieuse à Joseph – voir *Deutéronome* 33:17] (*Tan’houma, Ki Tissa* § 19). Moïse dit à Joseph : “Rends honneur au Dieu d’Israël et ne retarde pas la rédemption d’Israël ! Tu as de bonnes actions ; prie devant ton Créateur et monte des profondeurs”. Immédiatement, le cercueil de Joseph remonta à la surface comme s’il s’agissait d’un simple roseau (*Devarim Rabba* 11:7). Alors que Moïse était occupé à sortir le cercueil de Joseph du fleuve, un idolâtre nommé Mica récupéra la plaque. Il l’utilisa plus tard pour aider à confectionner le Veau d’Or (*Tan’houma* loc. cit.).

45. *Rois II* 6:5-6.

46. [Cela doit être compris au sens large.] Élie n’a pas appris directement de Moïse ; mais plutôt la Torah de Moïse lui a été enseignée (*Rachi* ; cf. *Iyoum Yaakov* ; voir *Rachi* sur *Bava Metsia* 114b בהן מר לאו).

47. La traduction de קברניט par “mausolées royaux” est une supposition. *Rachi* indique qu’il s’agit d’un mot grec qui signifie “tombeaux des rois” (cf. *Rivach* §442). D’après le contexte de la Guemara, il semble évident que les cercueils n’étaient pas enterrés dans le sol, mais au-dessus du sol, comme dans un mausolée. [Il a été suggéré que le mot קברניט est une déformation du mot לַבְּרִיטָה, *labyrinth*, et qu’il fait allusion aux grands labyrinthes construits par les souverains égyptiens pour dissimuler leurs sarcophages (voir *Psikta DeRav Kahana* §10, note 109, éd. Buber).]

LE PRIT ET L'AMENA AVEC LUI. וְכָל אוֹתָן שָׁנִים שֶׁהָיוּ יִשְׂרָאֵל בְּמִדְבָּר – ET TOUTES CES ANNÉES OÙ LE PEUPLE D'ISRAËL ÉTAIT DANS LE DÉSERT, אָחַד – IL Y AVAIT DEUX COFFRES, אָחַד – שֶׁל מֵת וְאָחַד שֶׁל שְׁכִינָה – L'UN D'UN MORT [le cercueil de Joseph] ET L'AUTRE DE LA PRÉSENCE DIVINE [l'Arche Sainte], מְהַלְכִין זֶה עִם זֶה – QUI VOYAGEAIENT ENSEMBLE.^[48] – ET LES PASSANTS DISAIENT : מָה טִיבָן שֶׁל שְׁנֵי אַרְוֹנוֹת הַלָּלוּ – “QUELLE

EST LA NATURE DE CES DEUX COFFRES ?” אָמְרוּ – ET ILS leur DISAIENT : אָחַד שֶׁל מֵת וְאָחַד שֶׁל שְׁכִינָה – “L'UN APPARTIENT À UN MORT ET L'AUTRE APPARTIENT À LA PRÉSENCE DIVINE.”^[49] וְכִי מָה – Ils demandaient, intrigués : “MAIS EST-CE donc LA FAÇON D'UN MORT DE VOYAGER AVEC LA PRÉSENCE DIVINE éternellement vivante ?!” אָמְרוּ – Et ILS leur DISAIENT :

NOTES

48. Le cercueil de Joseph était dans le camp des Lévités avec Moïse, et l'Arche Sainte se trouvait près de lui dans le camp de la Présence Divine, à savoir dans le Sanctuaire. En revanche, les restes des frères de Joseph, qui furent également emportés d'Égypte, étaient placés ailleurs (*Maharcha*).

49. Il semble étrange qu'ils aient mentionné le cercueil de Joseph avant l'Arche Sainte. Le *Ben Yehoyada* suggère que les observateurs posaient d'abord des questions sur le cercueil de Joseph parce qu'il était plus grand que l'Arche Sainte et que les Hébreux répondaient aux questions dans l'ordre où elles avaient été posées (cf. l'autre explication de *Ben Yehoyada*).

בְּהַחֲזִיקוֹתָיִם אֶת־עַצְמוֹתָיו בְּתוֹךְ אֶרֶץ־כְּחֶמֶת, כַּכְּתוּב: “Le contenu de CELUI-CI (Joseph) A ACCOMPLI TOUT CE QUI EST ÉCRIT DANS le contenu de CELUI-LA (la Torah).”^[1]

La Michna enseignait que c'est Moïse qui s'est occupé des ossements de Joseph. La Guemara demande :

וְאֵי לֹא עָסִיק בֵּיהּ מֹשֶׁה — Pourquoi le peuple laissa-t-il Moïse s'occuper lui-même des restes de Joseph ? **Et si Moïse ne s'était pas occupé de [Joseph],** יִשְׂרָאֵל לֹא הָיוּ מֵיעֲסָקֵי בֵּיהּ — **le peuple d'Israël ne se serait-il pas occupé de lui** non plus ? N'était-il pas concerné par l'accomplissement du serment de Joseph qui englobait tout le peuple ? וְהִתְבַּחֵי — **Et pourtant,** la Torah dit que les enfants d'Israël s'en sont en fait occupés, comme il est écrit dans le Livre de Josué^[2] : וְאֶת־עַצְמוֹת יוֹסֵף אֲשֶׁר־הָעֵלּוּ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם קָבְרוּ בְּשֶׁכֶם, “**Et les ossements de Joseph, que les enfants d'Israël avaient montés d'Égypte, ils enterrèrent à Chekhem**”. Cela prouve donc que, au moins après que Moïse eut quitté ce monde dans les Plaines de Moab, le peuple juif s'occupa des restes de Joseph et les emmena au-delà du Jourdain.^[3] וְהוּ — **Et de plus,** une difficulté apparaît : pourquoi les descendants de Joseph permirent-ils au peuple juif de s'occuper des restes de Joseph après la mort de Moïse, alors qu'ils auraient pu le faire eux-mêmes ? אֵי לֹא אֵיעֲסָקוּ בֵּיהּ יִשְׂרָאֵל — **Se pourrait-il que si le peuple juif ne s'était pas occupé de [Joseph],** בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא הָיוּ מֵיעֲסָקֵי בֵּיהּ — **ses enfants ne s'en seraient pas occupés** non plus ? וְהִתְבַּחֵי, וַיְהִי לְבְנֵי־יוֹסֵף לְנֶחֱלָה, “**Et pourtant,** l'Écriture indique que Joseph était aimé de ses descendants : ils

enterrèrent fièrement ses ossements dans leur territoire, comme il est écrit dans ce même verset : “*Ils enterrèrent [les ossements de Joseph] à Chekhem, dans le morceau de terrain que Jacob avait acquis . . . et elle devint l'héritage des enfants de Joseph*”.

La Guemara répond :

אָמְרוּ — **[Les enfants de Joseph] se dirent,** après la mort de Moïse : הַנִּיחוּ לוֹ — “**Laissons** notre père [Joseph] être pris en charge par le peuple d'Israël plutôt que par nous ; כְּבוֹדוֹ — **son honneur** est mieux servi par le grand nombre que par quelques uns.” וְהוּ אָמְרוּ — **Et de plus, [le peuple juif] se dit** alors que Moïse était encore vivant : הַנִּיחוּ לוֹ — “**Laissons [Joseph] être pris en charge** par Moïse plutôt que par nous ; כְּבוֹדוֹ בְּגִדּוּלִים יוֹתֵר מִבְּקִטְנִים — **l'honneur [de Joseph] est mieux servi par les grands que par les humbles**”.^[4]

La Guemara analyse une partie du verset cité ci-dessus :

וְהוּ אָמְרוּ — “*Et les ossements de Joseph, que les enfants d'Israël avaient montés d'Égypte, ils enterrèrent à Chekhem*”. — **Qu'y avait-il de particulier à Chekhem pour l'enterrer là-bas**^[5] ?

La Guemara explique :

אָמַר רַבִּי חָמָא בַּרְבִּי חֲנִינָא — **R' 'Hama bar R' 'Hanina a dit :** les enfants d'Israël tinrent le raisonnement suivant : מִשְׁכָּם גְּבוּהוּ — **[ses frères] le kidnappèrent de Chekhem** וְלִשְׁכָּם נִחְזָר — **et c'est à Chekhem que l'on doit rendre son objet perdu** (son corps).^[6]

NOTES

1. Rachi cite la *Mekhilta* (*Bechala'h* §1 ויקח ויהיה ויקח) qui développe longuement cet enseignement aggadique, comme suit : il est écrit dans le contenu de cette Arche [c'est-à-dire dans les Dix Commandements inscrits sur les Tables] : 1) *Je suis Hachem, ton Dieu* (Exode 20:2) et il est écrit que Joseph dit [de façon rhétorique] : *Suis-je à la place de Dieu ?* (Genèse 50:19). 2) *Tu ne reconnaitras pas les dieux des autres* (Exode 20:3), et Joseph dit : *Je crains Dieu* [et pas d'autres dieux] (Genèse 42:18 ; voir *Mirkévet HaMichné* sur la *Mekhilta* loc. cit.) ; 3) *Tu n'invoqueras point le Nom de Hachem, ton Dieu, en vain* (Exode 20:7), et Joseph dit : *Par la vie de Pharaon, vous ne partirez pas d'ici avant que votre jeune frère ne soit venu* (Genèse 42:15), [c'est-à-dire que lorsque Joseph a dû jurer faussement, il a utilisé le nom de Pharaon et pas celui de Dieu] ; 4) *Souviens-toi du jour du Chabbat pour le sanctifier* (Exode 20:8), et Joseph dit : *Qu'on abbatte des animaux, qu'on les accommode* (Genèse 43:16), qui est une allusion aux préparatifs effectués pour Chabbat — voir Exode 16:5 ; 5) *Honore ton père* (Exode 20:12), et Joseph obéit à son père qui lui demandait d'aller voir ses frères, même s'il savait qu'ils le haïssaient (voir Genèse 37:13) ; 6) *Tu ne tueras pas* (Exode 20:13), et Joseph n'a pas tué Potiphar alors qu'il en avait le pouvoir en tant que vice-roi (voir *Zayit Raanan* sur la *Mekhilta* loc. cit.) ; 7) *Tu ne commettras pas d'adultère* (Exode 20:13), et Joseph ne commit pas d'adultère avec la femme de Potiphar (voir Genèse Ch. 39) ; 8) *Tu ne voleras pas* (Exode 20:13), et Joseph faisait scrupuleusement entrer tout l'argent qu'il collectait dans les trésors de Pharaon (voir Genèse 47:14) ; 9) *Tu ne porteras pas de faux témoignage contre ton prochain* (Exode 20:13), et Joseph n'a jamais dit à son père ce que ses frères lui avaient fait. Or, si Joseph n'a jamais rapporté même les faits exacts au sujet de ses frères, il n'a certainement jamais porté de faux témoignage. D'après *Chevout Yehouda* et *Zayit Raanan* (commentaires sur la *Mekhilta*), cela signifie que Joseph n'a jamais dit à son père que ses frères l'avaient vendu en esclavage (voir *Ramban* sur Genèse 45:27) ; d'après *Mei Ha'Hessed*, cela signifie que Joseph n'a jamais dit à Jacob qu'il avait été jeté dans un puits et avait subi d'autres souffrances quand il se trouva entre les mains de ses frères, mais Jacob était au courant de la vente) ; 10) *Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain. . . la femme de ton prochain* (Exode 20:14), et Joseph ne convoita pas la femme de Potiphar.

Après avoir passé en revue chacun des Dix Commandements, la *Mekhilta* poursuit en disant qu'il y avait aussi d'autres *mitsvot* écrites dans le reste de la Torah, que Joseph observa (voir *Maharcha*) : *Ne hais pas ton frère dans ton cœur* (Lévitique 19:17), et à propos de Joseph, il est écrit que lorsque ses frères exprimèrent des regrets pour le mal qu'ils lui avaient fait, [Joseph] les rassura et parla à leur cœur (Genèse 50:21) ;

Tu ne te vengeras pas et tu ne garderas pas de rancune (Lévitique 19:18), et on voit que Joseph était positif — et pas amer — à propos de l'épisode de sa vente, car il dit à ses frères : *Vous avez médité le mal contre moi, Dieu l'a agencé pour le bien : afin — cela est aussi clair que ce jour — de maintenir en vie un grand peuple* (Genèse 50:20) ; enfin, la Torah dit : *Que ton frère vive avec toi* (Lévitique 25:36) et à propos de Joseph, il est écrit : *Joseph nourrit son père et ses frères et toute la maison de son père* (Genèse 47:12).

Le *Ben Yehoyada* lit la Guemara ainsi : קיים זה, Celui-ci a accompli, זה, שכתוב בוֹיָהּ, ce qui est écrit dans le 7 et 5 [ז=7, ה=5], à savoir le septième commandement, *Tu ne commettras pas d'adultère* et le cinquième commandement, *Honore ton père*. [Joseph a excellé dans le respect de ces deux commandements.]

2. Josué 24:32.

3. [La Guemara va expliquer pourquoi ce verset dit que les enfants d'Israël ont emmené les ossements hors d'Égypte, bien que ce soit Moïse qui les ait sortis.]

4. Voir *Divrei Yoel*, *Vaét'hanan* p. 44.

5. Cf. Rachi sur Genèse 48:22 ; voir *Maharcha*.

6. Ils ont voulu réparer la faute dans le lieu-même où elle avait eu lieu (*Maharzhou* sur *Chemot Rabba* 20:19).

Une lecture simple de ce passage (Genèse 37:12-17) semble indiquer que Joseph a été kidnappé dans un endroit appelé Dothan, et pas à Chekhem : *Or, ses frères allèrent faire paître le troupeau de leur père à Chekhem. Et Israël dit à Joseph : “Tes frères font paître à Chekhem, n'est-ce pas ? Viens, je vais t'envoyer vers eux.” Il lui dit : “Je suis là !” Et il lui dit : “Va maintenant voir comment se portent tes frères et comment se porte le troupeau et rapporte moi des nouvelles.” Il l'envoya donc de la profondeur de Hébron, et il arriva à Chekhem. Un homme le rencontra, et voici qu'il errait dans le champ ; l'homme l'interrogea, en disant : “Que cherches-tu ?” Et il dit : “[Ce sont] mes frères [que] je cherche ; dis-moi, s'il te plaît, où ils font paître.” L'homme répondit : “Ils sont partis d'ici, car je les ai entendus dire : ‘Allons à Dothan.’” Joseph alla sur les pas de ses frères et les trouva à Dothan.*

Rachi explique que “Dothan” n'est pas un lieu réel, mais un état d'esprit de conspiration partagé par les frères. Quand l'homme déclara : “Ils sont partis d'ici”, il voulait dire : “Tu dis : ‘[Ce sont] mes frères [que] je cherche’ ; sache qu'ils ont abandonné ces sentiments de fraternité et qu'ils ne se considèrent plus comme tes frères. Car je les ai entendus dire : ‘Allons et cherchons des lois (datot) et des moyens légaux de le tuer s'il vient ici’.” [La source de ce Midrach, que Rachi cite aussi dans

La Guemara présente une contradiction entre le verset cité ci-dessus et le verset cité dans la Michna :

Les versets se contredisent l'un l'autre, קשו קראי אהרדי – car il est écrit dans un verset^[7] : וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת-עֲצָמוֹתַי, יוֹסֵף עִמּוֹ – “*Moïse prit les ossements de Joseph avec lui*”. Ceci indique que c’est Moïse et personne d’autre qui prit les ossements. Et il est écrit dans l’autre verset^[8] : וְאֶת-עֲצָמוֹת יוֹסֵף, אֲשֶׁר-הָעֵלוּ בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל וְגו’ – “*Et les ossements de Joseph, que les enfants d’Israël avaient montés, etc. d’Égypte*”. Qui sortit les ossements de Joseph d’Égypte – Moïse ou les enfants d’Israël ?

La Guemara réconcilie les versets :

R’ Hama bar R’ Hanina a dit : c’est bien Moïse qui les sortit d’Égypte, mais כל העושה דבר ולא גמר – quiconque fait une action, mais ne la termine pas, et quelqu’un d’autre vient et la termine, ומעלה עליו הכתוב על שגמרו – l’Écriture considère celui qui l’a terminée – comme s’il avait accompli [toute l’action].^[9] Puisque ce sont les enfants d’Israël qui enterrèrent Joseph en Erets Israel, c’est comme s’ils l’avaient eux-mêmes sorti d’Égypte.

La Guemara ajoute :

R’ Elazar a dit : si quelqu’un commence une mitsva et n’essaie pas de la terminer – il est aussi abaissé de sa position de grandeur.^[10] On apprend cela de Juda qui empêcha ses frères de tuer Joseph, sans pour autant le sauver complètement, car il est écrit^[11] : “*Ce fut en ce temps-là, que Juda descendit*”.^[12]

La Guemara ajoute :

R’ Chemouel bar Na’hmani a dit : celui qui commence une mitsva et n’essaie pas de la terminer devra également enterrer sa femme et ses

enfants, – comme il est écrit^[13] : “*La fille de Choua, la femme de Juda, mourut*”, etc. et il est écrit^[14] : “*Les fils de Juda étaient Er, Onan, Chéla, Pérets et Zéra’h, mais Er et Onan moururent*”.^[15]

La Guemara présente un autre enseignement au sujet des ossements de Joseph :

Rav Yehouda a dit au nom de Rav : pourquoi Joseph a-t-il été appelé “ossements” de son vivant ? Parce qu’il n’a pas protesté pour l’honneur de son père quand il aurait dû. Car lorsque [les frères] lui parlaient, pensant qu’il était vice-roi d’Égypte, ils disaient constamment – “ton serviteur, notre père”, et [Joseph] ne leur a absolument rien dit en signe de protestation.^[16]

Un enseignement en rapport :

Et Rav Yehouda a dit au nom de Rav, et certains disent c’est R’ Hama bar R’ Hanina qui a dit : pour-quoi Joseph est-il mort avant ses frères ? Car il se comportait avec une autorité excessive.^[17]

Après avoir interprété la descente de Juda, la Guemara interprète à présent la descente associée à Joseph :

– “*Et Joseph fut descendu en Égypte*”.^[18] R’ Elazar a dit : ne lis pas horad (il fut descendu) – mais plutôt horid (il rabaissa), c’est-à-dire Joseph rabaissa l’Égypte, car en interprétant un rêve qu’ils furent incapables d’interpréter, il rabaissa les astrologues de Pharaon leurs positions de grandeur.^[19]

La Guemara interprète la suite de ce verset :

– “*Potiphar, un courtisan de Pharaon,*

NOTES

son commentaire sur la *Genèse* (37:17) est inconnue. *Rachi* ibid. commente que, d’après le sens simple du verset, Dothan est le nom d’un lieu. D’après cela, notre Guemara dit que Joseph a été kidnappé à Chekhem, car Dothan était un hameau à proximité de Chekhem, et qu’il était donc considéré comme une partie de Chekhem (*Rachi* sur *Sanhédrin* 102a.)

7. *Exode* 13:19.

8. *Josué* Ibid.

9. Parce que, dans tout effort, l’objectif est l’élément principal (*Maharcha*).

10. Le Ciel provoque une diminution de sa stature s’il pouvait terminer la mitsva, mais a négligé de le faire. Par contre, s’il a été contraint d’abandonner la mitsva au milieu (comme Moïse, qui est mort sur la rive est du Jourdain avant de pouvoir mener à son terme la mitsva de l’enterrement de Joseph), il n’est pas tenu comme responsable (voir *Rachi*).

11. *Genèse* 38:1.

12. Juda a convaincu ses frères de ne pas tuer Joseph en disant (*Genèse* 37:26-27) : “*Quel gain y aura-t-il si nous tuons notre frère et dissimulons son sang ? Allons, vendons-le aux Ismaélites.*” Il commença donc la mitsva de sauver Joseph, mais ne la termina pas.

Dans son commentaire sur ces versets, *Rachi* écrit que ce furent les frères eux-mêmes qui démièrent Juda de sa position de dirigeant quand ils virent la détresse de leur père. Ils dirent à Juda : “Tu nous as dit de le vendre. Si tu nous avais dit de le rendre à notre père, nous t’aurions écouté”.

13. Ibid. 38:12.

14. Ibid. 46:12.

15. Ces châtiments sont mesure pour mesure : celui qui commence une mitsva et l’abandonne au milieu sans motif montre aux autres que la mitsva a peu d’importance à ses yeux : sa propre importance aux yeux des autres est donc aussi réduite (*Tiféret Tsion*). De plus, tout comme cette personne a interrompu la poursuite de la mitsva, sa propre continuité, à travers sa femme et ses enfants, est aussi interrompue (voir *Maharal*).

Il y a trois principes de base concernant une mitsva que quelqu’un commence et qu’un autre achève : (a) si le premier a dû abandonner la mitsva contre sa volonté, il reçoit une récompense pour cette mitsva (voir *Yefei Toar*) ; (b) s’il a choisi de négliger l’accomplissement de la mitsva, il recevra une punition ; (c) l’exécution de la mitsva est toujours attribuée à celui qui la conclut (*Yefei Toar* sur *Béréchit Rabba* 85:3).

16. Avant la mort de Joseph, celui-ci adjura les enfants d’Israël en ces termes : “*Dieu se souviendra en effet de vous et vous monterez mes ossements hors d’ici*” (*Genèse* 50:25). [Joseph parla de lui-même avec mépris en utilisant le terme “ossements” pour réparer la légère faute qu’il avait commise contre son père, comme la Guemara va l’expliquer.]

17. Voir par exemple *Genèse* 43:28, 44:24.

18. Joseph aurait dû réagir avec un sentiment naturel de mécontentement à l’écoute de ces mots. Au lieu de cela, il resta impassible. Il est donc comparé à des os, qui sont les éléments les moins souples du corps et les moins “réactifs” (*Maharal*, première explication ; cf. *Maharcha*, *Iyoun Yaakov*).

19. La Torah dit (*Exode* 1:6) : *Joseph mourut, et tous ses frères et toute cette génération*. Cela signifie que Joseph mourut d’abord, puis ses frères, etc. (*Rachi* sur *Berakhot* 55a ד”ה יוסף). Joseph était l’avant-dernier des douze fils de Jacob et avait six ans de moins que Ruben, l’aîné. Néanmoins, il mourut le premier à l’âge de cent-dix ans (*Genèse* 50:26), alors qu’aucun de ses frères ne décéda avant l’âge de cent-vingt ans.

20. La Guemara dit ailleurs (*Pessa’him* 87b) : *Le pouvoir enterre ceux qui le possèdent*.

21. *Genèse* 39:1. Le fait que Joseph a été emmené en Égypte a déjà été mentionné précédemment (voir *Genèse* 37:28) ; pourquoi la Torah le répète-t-elle ici ? (*Tiféret Tsion*).

22. La Torah révèle donc que la venue même de Joseph était prévue [par le Ciel] dans ce but : supplanter les astrologues et les dominer (*Maharcha*).

l'acheta". שָׁקַנְאוּ לְעֵצְמוֹ – Rav a dit : cela signifie – que [Potiphar] acheta [Joseph] pour lui-même, c'est-à-dire à des fins personnelles illicites.^[23] Toutefois, (בא גבריאלי וסירטו) – **Gabriel vint et le castra.** Voici comment on déduit cela : ^[24] בַּא גְּבִרְיָאֵל וּפִרְעוֹ – au début, son nom est écrit "*Potiphar*", פּוֹטִיפָרַע – **mais à la fin,** ^[25] il est écrit "*Potiphéra*". Ce changement de nom fait allusion à sa castration.

La Guemara cite la partie suivante de la Michna : QUI A ÉTÉ traité avec DE PLUS GRANDS honneurs QUE MOÏSE, etc. car nul autre que l'Omniprésent ne s'est occupé de son enterrement. Parce que Moïse s'occupa de l'enterrement de Joseph, Dieu s'occupa de celui de Moïse, mesure pour mesure.

La Guemara cite un exemple de justice "mesure pour mesure" qui fut appliquée à Moïse : *"Hachem me dit : 'C'est beaucoup pour toi ! Ne continue pas à Me parler davantage sur ce sujet... car tu ne traverseras pas ce Jourdain'."*^[26] אָמַר רַבִּי לֵוִי – R' Lévi a dit : avec le mot "beaucoup", [Moïse] sermonna d'autres, et avec le mot "beaucoup", il fut sermonné. Avec le mot "beaucoup", [Moïse] sermonna d'autres, comme il a dit à son opposant, Kora'h : "רַב־לֵבָב", – "*C'est beaucoup pour vous, enfants de Lévi !*"^[27] בִּישְׂרֹהוּ – Et avec le mot "beaucoup", il fut sermonné, comme il est dit : "רַב־לֵבָב", – *Hachem me dit : "C'est beaucoup pour toi !"*^[28]

D'autres explications de ces mots : **Autre explication :** "רַב־לֵבָב", – "*C'est beaucoup (rav) pour toi !*" signifie : **tu as un rav** (un maître) qui attend de prendre le pouvoir, **et qui est-ce ? Josué.** Tu ne peux pas entrer en Erets Israel, car le règne de Josué comme dirigeant du peuple en serait retardé.^[29] דָּבָר אַחֵר – **Autre explication :** "רַב־לֵבָב", – "*C'est beaucoup pour toi !*" signifie que cela est assez pour toi. Ne prie pas trop pour quelque chose que Je ne t'accorderai pas,^[30] **afin qu'ils ne disent pas :** **"Combien le Maître est dur, et à quel point l'élève est entêté,** même après que le Maître lui a fait clairement savoir qu'Il ne fléchirait pas."^[31]

La Guemara demande :

Et pourquoi Dieu fut-Il tellement strict avec Moïse, en le punissant pour les mots qu'il avait utilisés^[32] ?

La Guemara cite une Beraïta contenant la réponse : **Une Beraïta a été enseignée dans la yechiva de R' Ichmaël :** לְפִנֵּי גַמְלָא שִׁחְנָא – SELON LE CHAMEAU EST LA CHARGE. Tout comme il convient d'ajuster le poids de la charge aux forces du chameau, Dieu juge aussi une personne avec une minutie qui dépend du niveau de sa droiture.

La Guemara traite à présent du sujet de la mort de Moïse : בֶּן מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה אָנֹכִי – "[Moïse] leur dit : *"J'ai cent-vingt ans aujourd'hui"*.^[33] שְׂאֵין תִּלְמוּד לִדְוָר – **Or, il n'était pas nécessaire pour la Torah de dire "aujourd'hui"**. Le sens aurait été le même si Moïse avait simplement dit : "J'ai cent-vingt ans". Pourquoi préciser "aujourd'hui" ? C'est pour nous dire : הַיּוֹם מְלֵאוֹ יָמַי וּשְׁנוֹתַי – **aujourd'hui, mes jours et mes années sont complets.** En ce jour, je suis né et en ce jour, je vais mourir.^[34] לְלַמְּדָךְ שֶׁהַקְּדוֹשׁ בְּרַךְ הוּא מְשַׁלֵּם שְׁנוֹתֶיךָ – La Torah a ajouté ce mot **pour t'enseigner que le Saint, Béni soit-Il, complète les années des Justes** מֵיוֹם לְיוֹם – **du jour au jour et du mois au mois,** c'est-à-dire que Dieu permet aux Justes de vivre leur dernière année jusqu'à précisément le jour du mois où ils sont nés ; דְּכַתִּיב,, אֶת־מִסְפָּר – **comme il est écrit que Dieu a dit : "Le nombre de tes jours, Je compléterai"**.^[35]

La Guemara cite la partie suivante du verset et l'analyse : *"Je ne peux plus sortir et rentrer"*. **Qu'est-ce que Moïse voulait signifier en disant "sortir et rentrer" ?** – Si tu dis que cela signifie littéralement qu'il n'était pas capable de sortir et de rentrer, c'est-à-dire que ses forces l'avaient quitté, **et pourtant, il est écrit :** *"Et Moïse avait cent-vingt ans quand il mourut ; son regard ne s'était point obscurci et sa vigueur n'avait pas diminué"*.^[36] **Et il est écrit :** *"Moïse monta des plaines de Moab au Mont Nébo"*, **et il a été enseigné dans une Beraïta :** שְׁתֵּים עָשָׂרָה – **IL Y AVAIT DOUZE MARCHES LÀ-BAS** וּפְסָעַן מִשָּׁה – **ET MOÏSE LES ENJAMBA EN UN PAS.**^[37] Il est donc clair

NOTES

23. Il était attiré par la beauté de Joseph (*Rachi*).

24. La correction suit *Rachi*.

25. *Genèse* 41:45. פִּרְעוֹ est à rapprocher de פִּרְעוֹ, laissant entendre qu'il fut émasculé.]

26. *Deutéronome* 3:26-27. Moïse supplia Dieu d'annuler le décret selon lequel il n'était pas autorisé à entrer en Erets Israel. Mais Dieu ne céda pas.

27. *Nombres* 16:7. Kora'h convoitait la fonction de Cohen Gadol. Moïse lui répliqua que les mitsvot qu'il pouvait accomplir en tant que Lévite étaient plus que suffisantes.

28. Moïse avait raison de dissuader Kora'h d'usurper la position de Cohen Gadol. Toutefois, il commit une légère erreur en utilisant les mots, רַב־לֵבָב, *c'est beaucoup pour vous*. Cette expression sous-entend que Kora'h cherchait à accomplir encore plus de mitsvot et que Moïse le découragea de poursuivre tout ce qui n'était pas obligatoire pour lui. Cette attitude est incorrecte. Le Ciel considère avec plaisir celui qui cherche en permanence à progresser spirituellement et qui veut accomplir davantage de mitsvot. Ainsi, lorsque Moïse désira entrer en Erets Israel afin de se trouver soumis à plus de mitsvot, Dieu le découragea avec la même expression (R' Chlomo Klouger dans *Imrei Chéfer*; Kora'h, cité par *Yalkout HaGuerchouni*, fin de *Koutras A'haron* ; voir aussi R' Haïm Chmoulévitch, *Si'hot Moussar*, 5732 §11). Le Saint, Béni soit-Il, est exigeant avec les Justes jusqu'à l'épaisseur d'un cheveu (*Rachi*, voir *Yevamot* 121b).

29. Et le règne d'un roi ne doit pas empiéter sur celui d'un autre,

pas même de l'épaisseur d'un cheveu (*Berakhot* 48b ; voir *Rachi*).

30. À ce moment, Moïse avait déjà prononcé cinq cent-quinze prières sur ce sujet (voir *Devarim Rabba* 11:10).

31. Le verset aurait simplement pu dire, *ne continue pas à Me parler davantage sur ce sujet*. L'expression apparemment superflue רַב־לֵבָב, *cela est beaucoup pour toi*, indique pourquoi Dieu voulait que Moïse cesse de Le supplier. S'il avait continué, cela aurait été inconvenant à la fois pour Dieu et pour Moïse (voir *Rachi* ici et *Béer Sadé* sur *Rachi*, *Deutéronome* 3:26).

32. Cf. *Maharcha*.

33. *Deutéronome* 31:2.

34. Ce jour-là était le 7 Adar (voir ci-dessus, 12b).

35. *Exode* 23:26.

36. *Deutéronome* 34:7.

37. לַחֲדָתָהּ est apparenté à חֲדָתָהּ, *humidité* : l'humidité [ou la fraîcheur] de sa vigueur n'avait pas diminué (voir *Rachi* ; voir *Tiféret Tsion*).

38. *Ibid.* v. 1.

39. "Des plaines de Moab" semble superflu, car la Torah a déjà dit que les enfants d'Israël campaient dans les plaines de Moab (voir *Deutéronome* 1:1). La Beraïta interprète donc cette expression pour nous enseigner que Moïse monta directement depuis les plaines de Moab au sommet de la montagne d'un seul bond (*Mizra'hi* et *Siftei Hakhmamim* ad loc.).

[À un niveau plus profond, les douze marches correspondent aux douze tribus. Chaque tribu a ses propres qualités et apporte sa

DIT : שְׁנַיִם עֶשְׂרִים מֵיִל עַל שְׁנַיִם עֶשְׂרִים מֵיִל – sur une zone de DOUZE MIL SUR DOUZE MIL – כְּנֶגֶד מַחֲנֵה יִשְׂרָאֵל – CORRESPONDANT à la surface du CAMPEMENT D'ISRAËL – בַּת קוֹל מְשֻׁמֵּעַ וְאוֹמֵר – UNE VOIX CÉLESTE RETENTIT ET DIT : וַיָּמָת מֹשֶׁה סִפְרָא רַבָּה דְיִשְׂרָאֵל – ET MOÏSE, LE GRAND ÉRUDIT D'ISRAËL, EST MORT.^[59] וַיֹּשׁ – Et certains disent : לֹא מָת מֹשֶׁה – Moïse n'est pas mort.^[60] וַיִּכְתֹּב הַכָּא – Il est écrit ici : “*Et [Moïse] mourut là-bas*”. וַיִּכְתֹּב הָהֶם – Et il est écrit ailleurs^[61] : “*Il [Moïse] resta là-bas avec Hachem pendant quarante jours et quarante nuits*”. וַיִּהְיֶה שָׁם עִם-ה' – “*Il [Moïse] resta là-bas avec Hachem pendant quarante jours et quarante nuits*”. וַיִּהְיֶה עִם-ה' – Tout comme là-bas, [Moïse] n'est pas mort, mais plutôt, il se tenait et servait Dieu, אַף כָּאן – ici aussi, à la fin de ses cent vingt ans

de vie, Moïse n'est pas mort, mais plutôt עוֹמֵד וּמְשַׁמֵּשׁ – il se tenait et servait Dieu.

La Guemara commente l'enterrement de Moïse : בְּאֶרֶץ מוֹאָב – “*Il l'enterra dans la dépression, dans le pays de Moab, en face de Beit Péor*”.^[62] מוֹל בֵּית פְּעוֹר – la Torah donne indication après indication en décrivant cet endroit, סִמְּנָן בְּתוֹךְ סִמְּנָן – R' Bérékhya a dit : אָמַר רַבִּי בְּרֵכְיָה וְאִפִּילוּ הָכִי – et malgré tout, וְלֹא-יָדַע אִישׁ אֶת-קִבְרָתוֹ – “*Et nul homme ne connaît sa sépulture jusqu'à ce jour*”.^[63] וַיִּכְבֵּר שְׁלָחָה – Et le royaume impie [Rome] envoya déjà des émissaires au

NOTES

de Moïse. Dieu cita R' Éliézer à Moïse lorsqu'ils étudiaient les lois de la פָּרָה אֲדָמָה (vache rousse) et Moïse pria pour que ce sage puisse descendre de lui. Dieu lui accorda cette requête (voir *Tan'houma, 'Houkat* §8a.)

59. Chaque opinion présente une qualité supérieure à la précédente [qui en soi serait digne d'une élogie par Dieu]. “*Qui se lèvera pour Moi contre les scélérats ?*” parle de la grandeur de Moïse par rapport à [sa conduite avec] le peuple juif ; “*Qui est comme le sage ? Et qui sait la résolution d'une question ?*” fait allusion à sa grandeur en tant que médiateur ; “*[Mais] la sagesse : Où la trouver ?*” renvoie à sa grande sagesse et à sa compréhension profonde ; “*Et Moïse, serviteur de l'Éternel, mourut*” contient la plus grande expression de louange *serviteur de l'Éternel* : un serviteur a un lien avec son maître ; “*Et Moïse, le grand érudit d'Israël*

est mort”, contient la qualité suprême de Moïse : il était érudit en Torah (voir *Maharal* ; cf. *Drachot 'Hatam Sofer* pp. 645-646).

60. [Il n'est pas mort de la mort du commun des mortels.]

61. *Exode* 34:28.

62. *Deutéronome* 34:6.

63. Ibid. Dieu ne voulait pas que les païens du monde ne souillent sa tombe avec leurs idoles (*Psikta Zoutrati, Vezot HaBerakha*). En outre, Il ne voulait pas que les Juifs puissent prier sur la tombe de Moïse (voir ci-dessous, 14a note 8), parce que toutes leurs demandes auraient été agréées (*Maharal* ; voir dans le *Maharal* une autre raison pour laquelle le lieu de la sépulture de Moïse devait être caché).

פֶּעוֹר – גִּסְטָרָא שֶׁל בֵּית פֶּעוֹר – **gouverneur local de la région de Beit Péor** avec l'ordre suivant : **“Montre-nous où Moïse est enterré.”**^[1] L'officier les emmena sur le site. Toutefois, עָמְדוּ לְמַעְלָה – lorsqu'ils se tenaient en haut, sur un promontoire, לְמַטָּה – il leur semblait voir la sépulture en bas. לְמַטָּה – Et lorsqu'ils se tenaient en bas, נִדְרְמָה לָהֶם לְמַעְלָה – il leur semblait la voir en haut. נִחְלְקוּ לְשֵׁנֵי בֵּיתוֹת – Ils se partagèrent en deux groupes. Toutefois, אֹתָן שְׁעוּמֵדִים לְמַעְלָה – pour ceux qui se tenaient en haut, נִדְרְמָה לָהֶם לְמַטָּה – il leur semblait que la sépulture se trouvait en bas, לְמַטָּה נִדְרְמָה לָהֶם לְמַעְלָה – et pour ceux qui se tenaient en bas, il leur semblait qu'elle se trouvait en haut.^[2] Ce miracle se produisit לְקִיּוּם מַה שְּׁנֶאֱמַר – pour accomplir ce qui est dit dans la Torah^[3] : “וְלֹא יֵדַע אִישׁ אֶת־קִבְרָתוֹ” – “*Et nul homme ne connaît sa sépulture jusqu'à ce jour*”.^[4]

La Guemara ajoute :

R' Hama le fils de R' Hanina a dit : רַבִּי חָמָא בְּרַבִּי חֲנִינָא אָמַר – même Moïse notre Maître ne sait pas où il est enterré,^[5] comme nous pouvons le déduire d'une *guezzeira chava*. בְּתִיב הָבָא – Il est écrit ici : “וְלֹא יֵדַע אִישׁ אֶת־קִבְרָתוֹ” – “*Et nul homme ne connaît sa sépulture*”, וְזֹאת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בְּרַךְ מֹשֶׁה : “*Et voici la bénédiction que Moïse, l'homme de Dieu, accorda aux enfants d'Israël*”. Tout comme, dans ce verset, le mot “homme” fait allusion à Moïse, ainsi en est-il dans le verset : “*Et nul homme ne connaît sa sépulture*”.

Toujours à propos de la tombe de Moïse :

Et R' Hama le fils de R' Hanina

a dit : מִפְּנֵי מַה נִקְבַּר מֹשֶׁה אֶצְל בֵּית פֶּעוֹר – pour quelle raison Moïse fut-il enterré près de Beit Péor^[7] ? כְּדִי לְכַפֵּר עַל מַעֲשֵׂהוּ – Afin de réparer l'épisode de Péor.^[8]

La Guemara cite un enseignement fondamental qui, à la fin, tire une leçon de l'enterrement de Moïse par Dieu :

Et R' Hama le fils de R' Hanina a dit : מַאי דְּכָתִיב – quel est le sens de ce qui est écrit^[9] : אַחֲרָי,, “*Hachem, votre Dieu, vous devez suivre*”. – ה' אֱלֹהֵיכֶם תִּלְכוּ – Mais est-il possible, pour un être humain, de suivre la Présence Divine ? וְהָלַא כְּבָר – Et pourtant, il a déjà été dit : בִּי ה' אֱלֹהֵיךְ אֵשׁ אֵבְלָה – “*Car Hachem, ton Dieu – Il est un feu dévorant*”.^[10] – אֵלָא הַלֵּלְךָ אַחַר מִדּוּתֵיךְ שֶׁל הַקְּדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא – Plutôt, la mitsva de suivre Dieu signifie que l'on doit suivre, c'est-à-dire imiter, les attributs du Saint, Béni soit-Il. – מַה הוּא מְלַבֵּשׁ עֲרוּמִים – Tout comme Il habille ceux qui sont nus, וְיֹעֵשׂ ה' אֱלֹהִים – comme il est écrit^[11] : “*Et Hachem Dieu fit pour Adam et sa femme des habits de peau, et Il les habilla*”, – אַף אַתָּה הַלְבֵּשׁ עֲרוּמִים – toi aussi, tu dois habiller ceux qui sont nus.^[12] הַקְּדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא בִּיקָר חוֹלִים דְּכָתִיב – Le Saint, Béni soit-Il, rendit visite aux malades, comme il est écrit^[13] : “וַיִּזְרַא אֵלָיו ה' בְּאֵלֵי מַמְרֵא” – “*Hachem lui apparut [à Abraham] dans les plaines de Mamré*” [le troisième jour après sa circoncision] ; אַף אַתָּה בִּיקָר חוֹלִים – toi aussi, tu dois rendre visite aux malades. הַקְּדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא נִיחָם אֲבָלִים דְּכָתִיב – Le Saint, Béni soit-Il, consola les endeuillés, comme il est écrit^[14] : “*Et ce fut après la mort*

NOTES

1. Dans le cadre de leur stratégie de conquête d'Israël, les Romains tentèrent d'empêcher les Juifs d'avoir le mérite de prier sur la tombe de Moïse (voir *Ben Yehoyada*).

2. Il s'agissait d'un mirage destiné à les désorienter. Ils ne voyaient en réalité aucune sépulture (*Ben Yehoyada*).

3. *Deutéronome* 34:6.

4. Même après l'avoir recherchée (*Tiféret Tzion*). Voir la raison de cela en note 8.

5. La Michna cite la tombe de Moïse parmi les dix choses qui ont été créées au crépuscule du sixième jour de la Création (*Pirkei Avot* 5:6). Cette liste comprend des merveilles du monde comme la manne et le bâton avec lequel Moïse fit des miracles. Le *Ben Yehoyada* commente que la tombe de Moïse est miraculeuse en ceci qu'elle ne prenait aucune place dans ce monde, comme l'Arche Sainte et ses *Kerouvim*. Ainsi, Moïse lui-même ne pouvait pas savoir où il était.

Le *Méchekh 'Hokhma* (*Deutéronome* 34:6) propose une explication différente. Il cite la Guemara (*Chabbat* 152b) qui déclare que la première année après la mort d'une personne, son âme monte et descend entre le corps et là-haut. L'âme conserve un certain rapport avec le corps et lui rend visite comme quelqu'un rendrait visite à un proche. Or, Moïse n'entretenait de son vivant qu'un rapport très restreint avec la matière (il resta quarante jours sur le Mont Sinaï sans eau ni nourriture, Dieu lui parla “face à face”). Après sa mort, son âme trouva donc immédiatement sa place parmi les anges saints et elle ne rendit jamais visite à son corps. Ainsi, Moïse ne “connaissait” pas, c'est-à-dire qu'il n'était pas familiarisé avec l'emplacement de sa sépulture.

6. *Ibid.* 33:1.

7. Car, même si Moïse avait été puni et ne pouvait pas entrer en Erets Israel, pourquoi n'a-t-il pas eu au moins le mérite d'y être enterré comme ce fut le cas pour Joseph (*Maharcha* ; voir aussi *Midrach Rabba* sur *Deutéronome* 2:8).

8. Il s'agit d'un épisode tragique au cours duquel les hommes juifs furent attirés par les filles de Moab dans la débauche et l'idolâtrie (voir *Nombres* Ch. 25 et *Sanhédrin* 106a).

Tossefot cite un *Midrach Aggada* selon lequel, chaque année, à la date anniversaire de cette faute, l'emplacement de Péor monte au Ciel pour rappeler la culpabilité du peuple juif. Mais quand il voit la tombe de Moïse, il retombe. Pour des explications sur ce *Midrach*, voir *Méchekh 'Hokhma* sur les *Nombres* 25:5 et *Béer Moché, Devarim* II p. 1020.

Hagahot Haba'h modifie le texte de notre Guemara en y incluant un passage supplémentaire figurant dans le *Ein Yaakov* : et R' Hama le fils de R' Hanina dit : pourquoi la tombe de Moïse a-t-elle été cachée des yeux de chair et de sang [c'est-à-dire des hommes] ? Car le Saint, Béni soit-Il, savait que le Temple devait être détruit et que le peuple juif était [destiné] à être exilé de sa terre. [La tombe devait être cachée] de crainte que les Juifs ne viennent alors pleurer sur la tombe de Moïse en le suppliant : “Moïse notre maître, lève-toi et prie pour nous !” Moïse se serait alors levé et [par ses prières,] aurait annulé le décret. [Dieu aurait exaucé ses prières] parce que les Justes sont [encore] plus aimés après leur mort que de leur vivant. [Cette possibilité d'annuler le décret fut refusée parce que parfois, la punition est nécessaire (*Tiféret Tzion* ; pour d'autres explications, voir *Ben Yehoyada* et *Yisma'h Moché* sur *Deutéronome* 34:6). On peut se demander pourquoi il était nécessaire de dissimuler la tombe de Moïse plus que celles d'autres Justes ? C'est en réponse à cette question que la Guemara poursuit : Car voici ce que tu trouves : quand les enfants d'Israël se trouvaient dans le désert, et qu'ils souillèrent leurs actes en confectionnant le veau [d'or], le Saint, Béni soit-Il, se mit en colère et dit à Moïse (*Deutéronome* 9:14), “Laisse-Moi [en n'intercedant pas par la prière] et Je vais les détruire”. Il y avait beaucoup de Justes et de saints dans cette génération, comme Moïse, Aaron, Josué, Eldad, Médad, les soixante-dix Anciens, ainsi que d'autres érudits et leurs disciples. Pourtant, le seul par le mérite duquel Dieu annula le décret fut Moïse. [C'est pourquoi seule la tombe de Moïse fut cachée ; il était l'intercesseur *par excellence* du peuple juif].

9. *Deutéronome* 13:5.

10. *Ibid.* 4:24.

11. *Genèse* 3:21.

12. Cette mitsva ne se limite pas simplement à aider une personne indigente à se vêtir, car cela est inclus dans le commandement positif d'aider les nécessiteux (*Deutéronome* 15:8). Cette mitsva s'applique même à un riche qui a besoin d'aide pour se procurer des vêtements (par exemple, il est loin de chez lui et ne sait pas où il peut en acheter). Nous voyons cela du fait que Dieu fournit des vêtements à Adam qui disposait du monde entier et qui n'était en aucune façon pauvre (*Ahavat 'Hessed*, vol. III Ch. 7, en note).

13. *Genèse* 18:1.

14. *Ibid.* 25:11.

d'Abraham "וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת־יִצְחָק בְּנוֹ" — *que Dieu bénit Isaac son fils*" [en récitant la Bénédiction des Endeuillés]^[15] ; אַף אֵתָהּ — toi aussi, tu dois consoler les endeuillés. הקדוש — Le Saint, Béni soit-Il, enterra les morts, comme il est écrit^[16] : "וַיִּקְבֹּר אֹתוֹ בְּגִי' (א)" — *"Il l'enterra dans la dépression"* ; אַף אֵתָהּ קָבַר מֵתִים — toi aussi, tu dois enterrer les morts.^[17]

La Guemara revient sur une expression qui apparaît dans un verset cité plus haut et propose deux interprétations :

"בְּתַנּוּת עוֹר" — La Torah dit que Dieu fit des *vêtements de peau* pour Adam et sa femme. Il y a une discussion entre Rav et Chemouel sur le sens de cette expression : חָד — l'un dit que cela signifie דָּבָר הַבָּא מִן הָעוֹר — une chose qui vient de la peau, c'est-à-dire que les vêtements étaient faits de laine qui provient de la tonte de la peau d'un mouton.^[18] וְחָד — Et l'autre dit que cela signifie דָּבָר שֶׁהָעוֹר נִהְיָה מִמֶּנּוּ — une chose dont la peau d'une personne tire du plaisir, c'est-à-dire que les vêtements étaient en lin, un matériau qu'une personne porte [confortablement] contre la peau.^[19]

La Guemara cite un autre enseignement qui tire une leçon de l'enterrement de Moïse par Dieu :

תּוֹרָה תְּחַלְתֶּה גְּמִילוּת — R' Simlai a interprété : דָּרַשׁ רַבִּי שִׁמְלַאי — la Torah — son début est l'accomplissement d'un acte de bonté — et sa fin est l'accomplissement d'un acte de bonté.^[20] תְּחִילַתָּה גְּמִילוּת חֻסְדִּים דְּתַנּוּת — Son

début est l'accomplissement d'un acte de bonté, comme il est écrit : "וַיַּעַשׂ ה' אֱלֹהִים לְאָדָם וּלְאִשְׁתּוֹ כְּתַנּוּת עוֹר וַיְלַבְּשֵׁם" — *"Et Hachem Dieu fit pour Adam et sa femme des vêtements de peau, et Il les habilla"*.^[21] — Et sa fin est l'accomplissement d'un acte de bonté, comme il est écrit : "וַיִּקְבֹּר אֹתוֹ בְּגִי' (א)" — *"Il l'enterra dans la dépression"*.

Un autre enseignement de cet Amora, qui conduit à des louanges sur Moïse :

מִפְּנֵי מַה נִּתְאַוָּה מֹשֶׁה — R' Simlai a interprété : דָּרַשׁ רַבִּי שִׁמְלַאי — pourquoi Moïse notre maître désirait-il entrer en Erets Israel ? וְכִי לְאָכּוּל מִפְּרִיָהּ הוּא פָּרוּךְ — Avait-il besoin de manger de ses fruits ou — או לְשׁוּבָע מְטוּבָה הוּא צָרוּךְ — ou avait-il besoin de se rassasier de ses bienfaits ? Certainement pas ! אֵלֶּיָהּ כֶּף אָמַר מֹשֶׁה — Plutôt, voici ce que Moïse se dit à lui-même : הַרְבֵּה מִצּוֹת נִצְטָו יִשְׂרָאֵל — *"De nombreuses mitsvot ont été prescrites au peuple juif, ואִין מִתְקַוִּימִין אֵלֶּיָהּ בְּאֶרֶץ — qui ne peuvent être accomplies qu'en Erets Israel. כְּדִי שִׁיתְקַוִּימוּ בּוֹלֵן — Je vais entrer dans le Pays, אֲבָנִס אֲנִי לְאֶרֶץ — afin que toutes [les mitsvot] soient accomplies par mon intermédiaire."* — Le Saint, Béni soit-Il, lui dit : כָּלּוּם אֵתָהּ מִבְּקֵשׁ אֵלֶּיָהּ לְקַבֵּל שָׂקָר — *"Demandes-tu autre chose que de recevoir une récompense ? מַעֲלָה אֲנִי — Bien que tu ne doives pas entrer en Erets Israel, Je te les compterai comme si tu les avais faites,"*^[22]

NOTES

15. Puisque le verset précise que Dieu bénit Isaac après la mort d'Abraham, cela sous-entend que la bénédiction et la mort étaient liées. La Guemara en déduit donc que Dieu récita la Bénédiction des Endeuillés pour Isaac et le consola ainsi (voir *Maharcha* ici, *Na'halat Yaakov* sur *Genèse* 25:11 ; cette bénédiction était récitée, à l'époque de la Guemara, par ceux qui venaient consoler les endeuillés ; voir dans *Ketoubot* 8b, le texte de la Bénédiction des Endeuillés).

16. *Deutéronome* 34:6.

17. Cette mitsva d'imiter les voies de Dieu est exprimée en termes plus généraux ailleurs (*Chabbat* 133b) : *Tout comme [Dieu] est compatissant et miséricordieux, toi aussi, tu dois être compatissant et miséricordieux.* [Bien que notre Guemara cite le *Deutéronome* 13:5 comme source de cette mitsva, il y a sept autres versets qui expriment la même idée — voir Introduction à *Ahavat 'Hessed*]. Imiter les voies de Dieu est compté parmi les six cent treize mitsvot Bibliques (voir *Rambam*, *Séfer HaMitsvot*, Assé §8 et *Hilkhot Déot* 1:5-6, *Séfer Ha'Hinoukh* §611).

En visitant un malade ou en enterrant un mort [etc.], on accomplit également un acte de bonté (*Bava Metsia* 30b) et on accomplit ainsi une autre mitsva Biblique (*Lévitique* 19:18) : וְאָהַבְתָּ לְרֵעֶךָ כַּמּוֹךְ ; *Tu aimeras ton prochain comme toi-même.* Cette mitsva comprend tous les actes de bonté effectués pour autrui, dont nous aimerions nous-mêmes bénéficier (*Rambam*, *Séfer HaMitsvot*, *chorech* §2 וְכִבְרַת הַגִּיעַ בָּהֶם et *Hilkhot Avel* 14:1 ; *Ramban*, *Hassagot* sur *Séfer HaMitsvot*, *chorech* §1 וְהַתְּשׁוּבָה (הרביעיית).

18. *Rachi*. Selon le *Targoum Yonathan* ad loc., les vêtements étaient faits de peau de serpent.

19. [La discussion est liée à la traduction de כְּתַנּוּת עוֹר. Faut-il traduire "vêtements de peau" ou "vêtements pour [leur] peau" ?]

20. La Torah est essentiellement un Livre de bonté. Si l'on y trouve parfois des punitions et des malédictions effrayantes, elles ne sont là que parce que l'homme fautive, et afin d'éliminer le mal qui découle des transgressions, ces mesures sévères sont nécessaires. Mais une fois que ce mal est retiré, il ne reste que de la bonté (*Maharal*). *Rabbeinou Be'hayé* écrit : l'attribut de bonté imprègne toute l'existence dans son intégralité, les mondes supérieurs et les mondes inférieurs et ces mondes ne peuvent pas se maintenir sans lui ; la bonté est indispensable pour toute chose et elle n'a pas de limite (*Kitvei Rabbeinou Be'hayé* p. 327). La valeur numérique de גְּמִילוּת חֻסְדִּים, l'accomplissement d'actes de bonté, correspond à celle de תּוֹרָה, Torah (*Chlah*, cité dans *Béer Moché*, *Devarim* I p. 222).

21. Bien que l'on trouve également des actes de bonté avant ce verset (par exemple וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת־אָדָם (Genèse 2:22) qui parle de l'organisation des noces d'Adam par Dieu [voir *Berakhot* 61a]), notre

Guemara préfère choisir ce verset (les vêtements de peau), car l'action décrite correspond à un plus grand degré de bonté. Dieu accomplit en effet cet acte de bonté pour Adam et Eve après leur faute (*Torat HaKenaot*).

22. Plusieurs difficultés apparaissent dans l'enseignement de R' Simlai, dont les commentateurs discutent longuement. Le *Guéon Yaakov* fait remarquer ce qui suit : (a) comment R' Simlai peut-il demander pourquoi Moïse désirait entrer en Erets Israel ? Le grand mérite de vivre en Erets Israel est bien établi (voir *Ketoubot* 110b-112b) et les Patriarches, les Tanaim [et tous les Justes de chaque génération] ont ardemment désiré y habiter ! (b) La réponse du Saint, Béni soit-Il, à Moïse ("Demandes-tu autre chose que de recevoir une récompense ?") semble étrange : cela correspondait-il au niveau spirituel de Moïse ? Se pourrait-il que le plus grand prophète en Israël n'ait servi son Maître que pour recevoir une récompense, à Dieu ne plaise ? (Voir *Pirkei Avot* 1:3). (c) Enfin, la formulation du commentaire de Moïse, "Je vais entrer dans le Pays, afin que toutes [les mitsvot] soient accomplies par mon intermédiaire", est maladroite. Il aurait dû dire simplement : "afin de pouvoir accomplir toutes [les mitsvot]".

Le *Guéon Yaakov* propose l'approche suivante : c'est certainement une grande mitsva d'habiter en Erets Israel, d'observer les halakhot liées à la Terre et de prendre part à sa sainteté. Mais Moïse n'implora pas Dieu de lui permettre d'y habiter, car il savait que le décret avait déjà été émis et que par conséquent, cela n'était plus envisageable. Moïse demanda seulement : "Permetts-moi, je T'en prie, de traverser et de voir la Terre" (*Deutéronome* 3:25). Moïse voulait seulement entrer dans le Pays et le voir [pour un court laps de temps]. C'est dans ce contexte que R' Simlai présente sa question : il aurait été parfaitement logique que Moïse veuille monter en Erets Israel et s'y installer de façon permanente ; tel était aussi le but des Patriarches. Mais pourquoi, demande R' Simlai, aurait-il désiré simplement la visiter, sans être en mesure d'y vivre ? Cela ressemblerait à entrer dans un verger, y goûter ses fruits et repartir. Était-ce ce que Moïse désirait ? Certainement pas.

Ce que Moïse désirait, explique R' Simlai, était l'amélioration spirituelle des autres Juifs. Il ne se contentait pas de la perfection spirituelle qu'il avait lui-même acquise, il voulait aussi aider les autres Juifs à se parfaire. Chaque fois que l'occasion s'en présentait, il exhortait les Juifs à observer les mitsvot qui leur incombaient. Toutefois, il y avait tout un ensemble de mitsvot pour lesquelles Moïse n'aurait pas l'occasion d'encourager son peuple : les mitsvot liées à la Terre. Par conséquent, il voulait juste entrer en Erets Israel brièvement, pour inciter le peuple à observer ces lois et ensuite, il repartirait. De cette façon, toutes les mitsvot seraient accomplies par son intermédiaire.

Le Saint, Béni soit-Il répondit : tout ce que tu veux, c'est recevoir une

comme il est dit^[23] : „לכן אֶחֶלֶק לוֹ בְּרַבִּים – *“C’est pourquoi, Je lui donnerai une part de la multitude* וְאֶת־עֲצוּמִים יֶחֶלֶק – *et il partagera le butin avec les puissants* – שְׁלַל תָּחַת – *et en retour de ce qu’il livra lui-même son âme à la mort* וְאֶת־פְּשָׁעִים נִמְנָה – *et qu’avec les fauteurs il fut compté*, וְהוּא חָטְא־רַבִּים נִשָּׂא – *pourtant, il porta la faute de la multitude*, וְלִפְשָׁעִים יִפְגִּיעַ” – *et pria pour les fauteurs*”. Ce verset doit être compris ainsi : „לכן אֶחֶלֶק לוֹ בְּרַבִּים” – *“C’est pourquoi, Je lui donnerai une part de la multitude”*. וְכֹל – *On pourrait penser que serait attribuée à Moïse une part comme celle des derniers Justes, mais pas comme celle des premiers Justes.* תְּלִמּוֹד לִזְמַר – *L’Écriture dit :* „וְאֶת עֲצוּמִים יֶחֶלֶק שְׁלַל” – *“et il partagera le butin avec les puissants”*. מוֹשֶׁה יִצְחַק – *comme celles d’Abraham, Isaac et Jacob* שְׁחָן עֲצוּמִים – *qui étaient puissants en Torah et en mitsvot.* בְּתוֹרָה וּבְמִצְוֹת – *En retour de ce qu’il livra lui-même son âme à la mort*” – „תָּחַת אֲשֶׁר הָעֵרָה לְמוֹת נַפְשׁוֹ” – *Car* – שְׁמַר עֲצָמוֹ לְמִיתָה שְׁנֵאֲמַר

[Moïse] se sacrifia jusqu’à la mort afin de protéger le peuple juif, comme il est dit^[24] : „וְאִם־אֵין מִחֲנִי נָא וּגוֹ” – *“Et à présent, si Tu pardonnes leur faute – mais sinon, efface-moi, je Te prie etc. de Ton livre que Tu as écrit.”* וְאֶת־פְּשָׁעִים נִמְנָה” – *“Et qu’avec les fauteurs il fut compté”* signifie שְׁנִמְנָה עִם מְרִי – *que [Moïse] fut compté parmi ceux qui moururent dans le désert,*^[25] bien qu’il ait été innocent de leurs mauvais agissements. „וְהוּא חָטְא־רַבִּים נִשָּׂא” – *“Pourtant, il portait la faute de la multitude”*, שְׁכִיפָר עַל מַעֲשֵׂה הָעֵגֶל – *car [Moïse] expia pour l’incident du veau d’or.* וְלִפְשָׁעִים יִפְגִּיעַ” – *“Et pria (yafgia) pour les fauteurs”*, שְׁבִיקֵשׁ רַחֲמִים עַל פּוֹשְׁעֵי יִשְׂרָאֵל – *car il implorait la miséricorde Divine pour que les pécheurs d’Israël se repentent.*^[26] וְאֵין פְּגִיעָה אֶלָּא – *Et le verbe peguia ne renvoie qu’à la prière, comme il est dit :* „וְאֵתָה אַל־תִּתְפַּלֵּל בְּעַד־הָעַם הַזֶּה” – *“Quant à toi, [Jérémie] – ne prie pas pour ce peuple ;* וְאֵל־תִּשָּׂא בְעַד־רַנָּה – *n’élève pas pour eux une supplication ou une prière,* וְתִפְלָה – *et ne M’implore (tifga) pas”*^[27]

הדרן עלך המקנא לאשתו

NOUS REVIENDRONS VERS TOI, HAMEKANÉ LE'ICHTO

NOTES

récompense, non pas une récompense dans ce monde ou dans l’autre, mais gagner le mérite de favoriser le respect des mitsvot liées à la Terre. Si c’est ce que tu veux, alors Je te compte cela comme si tu l’avais réalisé, c’est-à-dire, comme si tous les Juifs accomplissaient et respectaient les mitsvot grâce à toi.

Le Anaf Yosseph déclare que la raison en est que sans Moïse, le peuple juif aurait été détruit longtemps auparavant. C’est seulement parce que Moïse intercédait en leur faveur dans les épisodes du veau d’or et des Explorateurs, au péril de sa vie, que les enfants d’Israël sont restés en vie. Dieu considère donc les Juifs comme la création de Moïse et pour chaque mitsva accomplie, une partie du mérite lui en revient, comme la Guemara va l’expliquer. [Pour d’autres approches de ce passage, voir *Bina LaItim* §46 ; *Maharcha, Béer Chéva, Roua’h Haïm* sur *Pirkei*

Avot 1:4, *Maharats ’Hayot, Min’ha ’Hareiva, Divrei Yoel, Vaet’hanan* pp. 39-41.]

23. *Isaïe* 53:12.

24. *Exode* 32:32.

25. Voir le *Maharcha*, qui cite le *Deutéronome* 1:37 ; voir également le *Malbim* sur ce verset.

26. Le *Zohar* (*Vayéra* 105a) déclare que c’est une mitsva de prier pour que les pécheurs se repentent de leurs mauvaises voies et redeviennent de bonnes personnes (voir également *Harédim, Mitsvot HaTechouva* § 5). Voir *Megadim ’Hadachim* sur *Berakhot* 10a qui examine en détail des types de pécheurs pour lesquels il faut prier.

27. *Jérémie* 7:16.

Chapitre deux

Michna La Michna reprend la description du rituel de la *sota*, abordée dans le premier chapitre, en 7b^[1] :
 הָיָה מְבִיא אֶת מִנְחָתָהּ בְּתוֹךְ כַּפֵּיהָ מִצְרֵית [Le mari] apportait l'offrande *min'ha* [de sa femme] dans une corbeille en fibres de palmier^[2] – וְנוֹתְנָהּ עַל יָדֶיהָ כְּדֵי לְיַגְעָה – et la plaçait sur ses mains, afin de la fatiguer.^[3]

Ayant mentionné l'offrande *min'ha* de la *sota*, la Michna énumère divers points de différence entre cette offrande *min'ha* et les autres :

כָּל הַמִּנְחוֹת תְּחִילָתָן וְסוּפָן בְּכָלִי שֶׁרַת – Toutes les autres offrandes *min'ha*, leur début et leur fin sont dans un ustensile de service consacré,^[4] – וְזוֹ תְּחִילָתָהּ בַּכַּפֵּיהָ מִצְרֵית וְסוּפָהּ בְּכָלִי שֶׁרַת – mais cette offrande *min'ha* de la *sota*, son début est dans une corbeille en fibres de palmier et seule sa fin est dans un ustensile de service.^[5] כָּל זֶה אֵינָה טְעוּנָה לֹא שֶׁמֶן וְלֹא – Toutes les autres offrandes *min'ha* exigent huile et *levona*, – הַמִּנְחוֹת טְעוּנוֹת שֶׁמֶן וְלִבְנָהּ – mais celle-ci ne requiert ni huile ni *levona*.^[6] כָּל הַמִּנְחוֹת בָּאוֹת מִן הַחִישוּן – Toutes les autres offrandes *min'ha* proviennent du blé, – וְזוֹ בָּאָה מִן הַשְּׁעוּרִין – mais celle-ci provient de l'orge.^[7] – Quant à l'offrande *min'ha* du Omer, – אֵף עַל פִּי שֶׁבָּאָה מִן הַשְּׁעוּרִין – bien qu'elle aussi provienne de l'orge, – הִיא הֵיטָה בָּאָה – elle venait sous forme de fine fleur, – וְזוֹ בָּאָה קֶמַח – tandis que cette *min'ha* de *sota* vient sous forme de farine.^[8]

Le fait que la Torah ait choisi la farine d'orge pour la *min'ha* de *sota*, suscite cette remarque de la Michna :
 רַבֵּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר – Rabban Gamliel dit : – כֶּשֶׁם שֶׁמַּעֲשֵׂיָהּ מַעֲשֵׂה בְהֵמָה – de même que ses actions furent des actions bestiales, – כִּי קִרְבָּנָהּ מֵאֵכֵל בְּהֵמָה – ainsi son offrande est constituée d'une nourriture animale.^[9]

Guemara La Guemara commente le premier volet de la Michna :

אָבָא הֵנִין אוֹמֵר – Il a été enseigné dans une Beraïta : – תֵּנָא – משום רבי אליעזר (וכל)

– on lui impose de tenir la *min'ha* POUR LA FATIGUER, כְּדֵי שֶׁתְּחֹזֵר בָּהּ – AFIN QU'ELLE REVienne SUR ses protestations d'innocence et ne boive pas les eaux de *sota* qui provoqueraient sa mort.

NOTES

1. Au cours du processus de la *sota*, la Torah demande au mari d'offrir une *min'ha*. Voici, extraits du passage relatif à la *sota* (*Nombres* ch. 5), les versets qui ont trait à cette *min'ha* :

[טז] והביא האישה את אשתו אל הכהן והביא את קרבנה עליה עשירת האיפה קמח שערים לא יצק עליו שמן ולא יתן עליו לבנה כיימנחת קנאת הוא מנחת זכרון מוכרת עון. [יח] ... ונתן על כפיה את מנחת הזכרון מנחת קנאת הוא ... [כד] ולקח הכהן מיד האישה את מנחת הקנאת והניף את המנחה לפני ה' והקריב אתה אל המזבח. [כז] וקמח הכהן מיד המנחה את ... [15] *Et l'homme amènera sa femme au Cohen et il apportera son offrande pour elle, un dixième d'épha de farine d'orge ; il ne versera pas d'huile dessus et ne mettra pas de levona par-dessus, car c'est une min'ha de jalousies, une min'ha du souvenir, évocation de faute.* [18] ... *et sur ses paumes, il mettra la min'ha du souvenir – c'est une min'ha de jalousies ...* [25] *Le Cohen prendra la min'ha de jalousies de la main de la femme ; il balancera la min'ha devant Hachem et l'approchera de l'Autel.* [26] *Le Cohen prendra une poignée de la min'ha, son souvenir, et la fera se consumer sur l'Autel.* ...

Notre Michna traite de cette offrande *min'ha*.

2. C'est un matériau fibreux qui pousse autour du palmier (*Rachi*) ; cf. *Rachi* sur *Bava Batra* 22a כפיפה 22a ; *Tossefot Yom Tov* sur la Michna 1:6 se fondant sur le *Yerouchalmi*. [Pour une discussion plus étendue sur le sens de ce mot, on se reportera à l'Édition Edmond J. Safra du Talmud en français, traité *Chabbat*, 90b note 18.]

3. [Une fois que le mari avait placé la *min'ha* sur les mains de son épouse,] elle était obligée de la tenir pendant toutes les longues procédures qui suivaient ; cela avait pour but de la fatiguer (*Tossefot*). La Guemara expliquera pourquoi (*Rachi*).

Le fait que ce soit précisément le mari qui apporte la *min'ha* [et non la femme qui subit toute la procédure], ressort du verset 15 : והביא את קרבנה : עליה, et il apportera son offrande pour elle (*Rachi*). [On notera avec intérêt que d'après le *Ramban* relatif à ce verset, la raison de cette modalité est exprimée par la Torah elle-même, plus loin dans le verset : כיימנחת est exprimée par la Torah elle-même, plus loin dans le verset : כיימנחת עון מוכרת עון, car c'est une *min'ha* de jalousies qui vient rappeler sa faute. La Torah explique qu'il serait inconvenant que la femme apporte personnellement cette *min'ha* qui agit à son détriment. C'est plutôt son mari qui l'apporte et demande à Dieu pour ainsi dire de prendre fait et cause pour lui : d'être jaloux à sa place et de venger l'affront que lui a fait subir son épouse].

[Le transport de la *min'ha* dans une corbeille en fibre de palmier n'est toutefois pas mentionné dans l'Écriture, et n'est fondé sur aucune source par la Guemara. Apparemment, le choix de ce genre de corbeille s'inscrit dans le dessein d'avilir la *sota*. Au lieu d'apporter sa *min'ha* dans un *kéli charèt* (voir ci-dessous), elle le fait dans un récipient qui ne convient pas à un tel usage (*Dvar Chaoul* 16:1).]

4. [Par "leur début", on entend l'apport initial de la *min'ha* à la Cour du Temple, tandis que leur "fin" désigne le stade où le Cohen prélève le *komets* de la *min'ha*.] Pour l'instant, la Guemara comprend que la Michna signifie que le propriétaire apportait la *min'ha* de sa maison à la Cour du Temple dans un vrai ustensile de service (*kéli charèt*) [et la *min'ha* restait dans ce récipient jusqu'à ce que le Cohen procède à la *kemitsa*] (*Rachi*).

5. [Au lieu d'un *kéli charèt* pour apporter cette *min'ha* dans la Cour, on employait une corbeille en fibre de palmier et seulement après,] avant que le Cohen ne procède à la *kemitsa*, [on la transférait dans un *kéli charèt*] (*Rachi*).

6. Au sujet d'une *min'ha* ordinaire, la Torah déclare (*Lévitique* 2:1) : *Il y versera de l'huile et y mettra de la levona* (encens). Pour la *min'ha* de la *sota*, par contre, il est écrit (*Nombres* 5:15) : *il ne versera pas d'huile dessus et ne mettra pas de levona par-dessus* (*Rachi*). Au contraire, quiconque met de l'huile ou de la *levona* sur la *min'ha* d'une *sota* est passible de flagellation (*Méiri*, d'après une Michna dans *Mena'hot*, 59b).

La Guemara (15a) fera remarquer que la *min'ha* du fauteur (*מנחת*) non plus ne requiert ni huile ni *levona* (*Rachi*).

7. Les offrandes *min'ha* se composent généralement de blé, ainsi qu'il est écrit (*Exode* 29:2) : *tu les feras de fine fleur de farine* (*Rachi*). En revanche, la *min'ha* de la *sota* est faite d'orge, ainsi qu'il est écrit (*Nombres* 5:15) : *et il apportera son offrande pour elle, un dixième d'épha de farine d'orge*.

8. [Le Omer est une *min'ha* offerte le deuxième jour de Pessa'h.] Comme le déduit la Guemara dans le traité *Mena'hot* 68b, elle est composée d'orge [si bien que la *min'ha* de *sota* n'est pas la seule dans ce cas. Néanmoins, elle a ceci d'unique que son orge est de qualité inférieure. Car au sujet] de l'offrande du Omer, il est écrit (*Lévitique* 2:14) : קָרַשׁ : מִמֶּנּוּ מִן הַשְּׁעוּרִין, mouture de grains tendres, tu apporteras la *min'ha* de tes premiers grains. Le קָרַשׁ est à l'orge ce que la סֶלֶת est au blé, de sorte que le verset signifie que l'on doit utiliser de l'orge de qualité, finement tamisé, pour l'offrande du Omer (voir *Rachi* ici et sur *Mena'hot* 27a מִסְלָחָה). La *min'ha* de la *sota*, quant à elle, n'était pas tamisée ; le grain en était simplement moulu et employé tel quel, mêlé au son et aux résidus (*Rachi*), ainsi qu'il est écrit (*Nombres* 5:15) : קֶמַח שְׁעָרִים, farine d'orge (et non סֶלֶת, fleur de farine).

9. De même qu'elle s'est [isolée et/ou] livrée à un rapport avec un autre homme que son époux, tel un animal qui ne s'attache pas à un partenaire précis (*Rachi* ci-dessous, 15b וְרָחַק אֵלָּהּ), ainsi sa *min'ha* est de farine d'orge, aliment employé principalement pour la nourriture animale.

R' Éliézer en retire une leçon :
 אם ככה חֲסָה תּוֹרָה עַל עוֹבְרֵי רְצוֹנוֹ — SILA TORAH PREND AUTANT SOIN
 DE CEUX QUI ENFREIGNENT SA VOLONTÉ, קַל וְחֹמֶר עַל עוֹשֵׂי רְצוֹנוֹ
 — COMBIEN PLUS, prendra-t-elle soin DE CEUX QUI ACCOMPLISSENT
 SA VOLONTÉ^[10] !

La Guemara est étonnée par la conclusion de R' Éliézer :

ויממאי משום דְּחֲסָה הוּא — Et d'où sait-il qu'on la pousse à avouer
 parce que [la Torah] fait cas de sa vie ? דִּילְמָא כִּי הֵיכִי דְּלֵא
 תִּימְחָק מְגִילָה — Peut-être est-ce afin que le rouleau qui contient
 le Nom de Dieu ne soit pas effacé^[11] ! — ? —

La Guemara répond :

קָסְבֵר — [R' Éliézer] pense que

 NOTES

10. [Elle ne mourra que] si elle a enfreint la volonté de Dieu et fauté [car si elle est innocente, les eaux ne lui feront aucun mal. Et pourtant,] la Torah cherche par tous les moyens à la pousser aux aveux pour lui éviter la mort (*Rachi*). Si la Torah se soucie autant de la vie des méchants, à plus forte raison chérit-elle celle des justes !

11. Si la *sota* passe aux aveux, la procédure — qui comprend l'effacement du Nom Divin dans l'eau — est automatiquement arrêtée (voir Michna plus loin, 20a). Qui nous dit que cette procédure ne vise pas à empêcher cette terrible profanation du Nom de Dieu ?

מְשָׁקָה וְאַחַר כִּי מְקָרִיב אֶת מִנְחָתָהּ — [le Cohen] la fait d'abord boire et ensuite offre sa *min'ha*.^[1] — דְּאֵי מִשּׁוּם מְגִילָה — Mais si tu crois que c'est parce que l'on veut éviter d'effacer le Nom écrit dans le rouleau, — הָא אֵימָחִיקָא לָהּ — il a pourtant déjà été effacé. Néanmoins, on laisse encore la *min'ha* dans ses mains pour la fatiguer.^[2] R' Éliézer est donc forcé d'admettre que cette mesure a pour but d'épargner sa vie.^[3]

La Michna enseignait :

כָּל הַמִּנְחוֹת כּוֹר — TOUTES LES OFFRANDES *MIN'HA* etc. [sont apportées dans des ustensiles du service consacrés].

La Guemara demande :

וּרְמִינְהוּ — Mais confronte [notre Michna avec la Beraïta suivante] : סֵדֵר מִנְחוֹת בִּיצֵד — QUELLE EST LA PROCÉDURE à suivre POUR LES OFFRANDES *MIN'HA* ? — אִדָּם מְבִיא מִנְחָה מִתּוֹךְ בֵּיתוֹ — UN HOMME APPORTE UNE *MIN'HA* DE SA MAISON בְּקִלְחוֹת שֶׁל כֶּסֶף — DANS DES PANIERS D'ARGENT OU D'OR, וְשָׁל זָהָב — ET, une fois parvenu dans la Cour, LA MET DANS UN USTENSILE DU SERVICE ET LA CONSACRE DANS UN USTENSILE DU SERVICE,^[4] — וְנוֹתֵן עֲלֶיהָ שֶׁמֶנָּה וְלִבְנֹתָהּ — ET MET DESSUS SON HUILE ET SA *LEVONA* — ET L'APPORTE À UN COHEN. — וְכֵהֵן מוֹלִיכָה אֶצֶל כֹּהֵן — ET L'APPROCHE À L'ANGLE SUD-OUEST de l'Autel,^[5] — וּמִגִּישָׁה בְּקֶרֶן דְּרוּמִית מִעֲרָבִית — ET CELA SUFFIT.^[6] — אִדָּם מְסַלֵּק אֶת הַלְּבֹנָה לְצֵד אַחֵר — PUIS IL ÉCARTE LA *LEVONA* D'UN CÔTÉ,^[7] — וְקוֹמֵץ מִמָּקוֹם שֶׁנִּתְרַבָּה שֶׁמֶנָּה — ET PRÉLÈVE UN *KOMETZ* À L'ENDROIT de la *min'ha* OÙ L'HUILE ABONDE, c'est-à-dire est bien mélangée avec la farine. — וְנוֹתֵנוּ לְתוֹךְ כְּלֵי שֵׁרָת — IL DÉPOSE [LE *KOMETZ*] DANS UN deuxième USTENSILE DU SERVICE^[8] ET LE CONSACRE DANS UN USTENSILE DU SERVICE. — וּמִלְקֵט אֶת לְבֹנֹתָהּ — PUIS IL RECUEILLE SA *LEVONA* — וְנוֹתֵנָה עַל גְּבִי (ומעלה אותו לגבי מובח) — ET LA MET AU-DESSUS [DU *KOMETZ*], — ET LE MONTE au sommet de l'Autel ET LE FAIT MONTER EN FUMÉE DANS UN USTENSILE DU SERVICE, — וּמוֹלְחוֹ וְנוֹתֵנוּ עַל גְּבֵי הָאֵשִׁים — LE SALE ET LE PLACE SUR LES FEUX. — קָרַב הַקּוֹמֵץ — Une fois que LE *KOMETZ* A ÉTÉ OFFERT, — שְׁיָרֵיהֶּ נֶאֱכָלִין — LES RESTES DE [LA *MIN'HA*] SONT MANGÉS — ET LES COHANIM ONT LE DROIT DE METTRE DU VIN, DE L'HUILE OU DU MIEL DANS [LES RESTES] ; — וְאֵין אֶסְרוּרִין אֲלָא מִלְחָמִין — ET IL LEUR EST UNIQUEMENT INTERDIT DE les LAISSER DEVENIR *HAMETS*.

La Guemara formule sa question :

— En tout cas, [la

Beraïta] enseigne que la *min'ha* est apportée depuis la maison “dans des paniers d'argent ou d'or”, et seulement après, quand la *min'ha* arrive dans la Cour, elle est placée dans un ustensile du service. Pourquoi notre Michna affirme-t-elle qu'elle quitte la maison (au “début”) dans un ustensile du service ?

La Guemara répond :

— Rav Pappa a dit : — dis que notre Michna signifie que la *min'ha* est apportée dans des ustensiles *aptes* à servir d'ustensiles du service au cas où le propriétaire les consacrerait.

La Guemara observe :

— Cela sous-entend qu'une corbeille en fibres de palmier [ou tout ustensile en bois] ne convient pas comme ustensile du service. — Avec qui s'accorde cet enseignement ? — Il ne concorde pas avec R' Yossé le fils de R' Yehouda. — Car il a été enseigné dans une Beraïta : — DES USTENSILES DU SERVICE QUE L'ON A FABRIQUÉS EN BOIS, — RABBI les DÉCLARE INAPTES à l'usage d'ustensiles du service, — ET R' YOSSÉ LE FILS DE R' YEHOUDA les DÉCLARE APTEs. Ainsi, selon R' Yossé fils de R' Yehouda, la corbeille en fibres de palmier convient comme ustensile du service.

La Guemara conteste cette déduction :

— Tu peux même dire que la Michna est conforme à l'opinion de R' Yossé fils de R' Yehouda. — Dis que R' Yossé fils de R' Yehouda a énoncé son enseignement pour [des ustensiles] de qualité supérieure, — mais l'a-t-il énoncé pour des [ustensiles] ordinaires ? — R' Yossé fils de R' Yehouda ne tient-il pas compte du verset : — “Offre-le donc à ton gouverneur, te ferait-il bon accueil ou te témoignerait-il sa faveur”^[9] ?

Ayant concilié le premier volet de la Beraïta avec notre Michna, la Guemara se livre à une analyse exhaustive de la Beraïta :

— ET [LE PROPRIÉTAIRE] MET [SA *MIN'HA*] DANS UN USTENSILE DU SERVICE ET LA CONSACRE DANS UN USTENSILE DU SERVICE.

La Guemara fait une déduction :

— Apprends de là que les ustensiles du service ne consacrent leur contenu qu'avec une intention explicite.^[10]

NOTES

1. Plus loin (19a), la Michna cite une discussion sur le moment où la *min'ha* de la *sota* est offerte (*Rachi*). Un Tana soutient qu'on l'offre avant que la *sota* ne boive les eaux amères tandis qu'un autre soutient qu'on l'offre après. La Guemara explique ici que R' Éliézer adhère à cette deuxième opinion.

2. Elle continue à tenir la *min'ha* jusqu'à ce qu'elle soit offerte (*Tossefot*).

3. C'est seulement une fois que la *min'ha* a été offerte, que les eaux commencent à l'examiner (*Rachi*), puisque la Torah appelle la *min'ha* (*Nombres* 5:15) *מִנְחַת עֵץ*, évocation de faute (*Tossefot Chantz*). Ainsi, si elle avoue avant que la *min'ha* ne soit offerte, elle aura la vie sauve.

4. La Guemara comprend à présent que cela signifie que la *min'ha* est déposée dans un *kéli charèt* dans l'intention que le récipient la consacre (*Rachi*).

5. La source de cette loi dans l'Écriture est citée plus bas (*Rachi*).

6. La Guemara va expliquer ce que l'on aurait pensé faire si la Beraïta n'avait pas précisé : “et cela suffit” (*Rachi*).

7. À l'intérieur du *kéli charèt* lui-même. La Guemara va expliquer cette Beraïta pas à pas (*Rachi*).

8. La raison de cette modalité aussi sera expliquée ci-dessous (*Rachi*).

9. *Malachie* 1:8. Ce verset nous apprend que l'on n'a pas le droit d'utiliser des objets de piètre qualité pour le service dans le Temple. Donc, même si R' Yossé fils de R' Yehouda n'invalide pas un ustensile en bois pour servir de *kéli charèt*, une corbeille ordinaire comme celle qui sert à transporter la *min'ha* de la *sota* serait en revanche inacceptable.

10. Comme nous l'avons signalé plus haut, la Guemara suppose que la Beraïta veut dire que celui qui dépose la *min'ha* dans le *kéli charèt* doit le faire avec l'intention de la consacrer. S'il omet cette intention, la *min'ha* n'est pas consacrée (se reporter toutefois au traité *Soucca* 49b-50a).

Bien qu'au début, le propriétaire ait déjà consacré verbalement la *min'ha*, cela ne lui confère qu'une sainteté d'ordre financier (*קְדֻשָּׁה דְּמָמָה*) ; elle ne contracte la sainteté physique (*קְדֻשַׁת הַהָרָף*) qu'une fois déposée dans un *kéli charèt* et, selon l'hypothèse actuelle de la Guemara, cette consécration ne prend effet qu'à travers l'intention. La sainteté physique accrue produite par le *kéli charèt* soumet la *min'ha* à diverses restrictions : elle peut désormais être invalidée au contact d'un *tevoul yom* [celui qui s'est immergé le jour-même mais qui doit attendre la tombée de la nuit], ou si elle a passé la nuit. En outre, quand elle contracte la *touma*, on ne peut plus la “déconsacrer” par rachat (*Rachi*).

La Guemara objecte qu'il n'en est pas nécessairement ainsi : **Dis plutôt que la Beraïta signifie que [le propriétaire] met [la min'ha] dans un ustensile du service afin de la consacrer ainsi dans l'ustensile du service.**^[11]

La Beraïta disait : **ET IL [celui qui apporte la min'ha] MET DESSUS SON HUILE ET SA LEVONA.**

La Guemara explique : **Ainsi qu'il est dit : "Il versera dessus de l'huile et mettra dessus de la levona".**^[12]

La Beraïta disait : **ET IL L'APPORTE À UN COHEN.**

La Guemara explique : **Car il est écrit^[13] : "Et il apportera aux fils d'Aaron" etc.**

La Beraïta enseignait : **ET LE COHEN L'APPORTE PRÈS DE L'AUTEL.**

La Guemara explique : **Car il est écrit : "Et il l'approchera de l'Autel".**^[14]

La Beraïta disait : **[LE COHEN] APPROCHE [LA MIN'HA] À L'ANGLE SUD-OUEST de l'Autel, AU NIVEAU DE L'ARÊTE DE L'ANGLE, ET CELA SUFFIT.**

La Guemara explique : **D'où savons-nous cela ? Car il est écrit : "Et voici la loi de la min'ha : les fils d'Aaron l'approcheront devant Hachem, à l'avant de l'Autel".**^[15] **Et il a été**

enseigné dans une Beraïta : "לפני ה' – le verset dit : **"DEVANT HACHEM".** **ON POURRAIT** croire que la *min'ha* doit être apportée AU côté OUEST de l'Autel (qui est "devant Hachem" car il fait face au Sanctuaire).^[16] **תלמוד לומר, אל-פני המזבח** – Aussi, [LA TORAH] DÉCLARE-T-ELLE : **"À L'AVANT DE L'AUTEL",** ce qui désigne la paroi sud de l'Autel (puisque c'est le côté où se trouve la rampe).^[17] **אי, אל-פני המזבח** – Mais SI l'on considèrerait seulement la proposition **"À L'AVANT DE L'AUTEL",** **ON POURRAIT** croire que la *min'ha* doit être apportée AU côté SUD de l'Autel. "לפני ה' – **תלמוד לומר, אל-פני המזבח** – Aussi, [LA TORAH] DÉCLARE-T-ELLE : **"DEVANT HACHEM",** ce qui renvoie au côté ouest. **הא כיצד** – COMMENT CELA ? Comment concilier ces deux versets apparemment contradictoires ? **מגישה בקרן דרומית מערבית** – La réponse consiste à dire que [LE COHEN] APPROCHE [LA MIN'HA] À L'ANGLE SUD-OUEST de l'Autel, **בנגד חודה של קרן** – AU NIVEAU DE L'ARÊTE DE L'ANGLE,^[18] **ודיו** – ET CELA SUFFIT. Telle est donc la source de la loi selon laquelle une *min'ha* est apportée à l'angle sud-ouest de l'Autel.

La Beraïta continue en présentant une opinion différente : **יכול יגישנה במערבה של קרן** – R' ÉLAZAR DIT : **ON POURRAIT** croire qu'IL PEUT APPROCHER [LA MIN'HA] soit À L'OUEST de l'ANGLE sud-ouest SOIT AU SUD DE L'ANGLE sud-ouest.^[19] **אמר** – Pour écarter cette idée, TU DOIS DIRE ceci : **כל מקום שאתה מוצא שני מקראות** – PARTOUT OÙ TU TROUVES DEUX VERSETS, **אחד מקיים עצמו ומקיים דברי חבירו ואחד מניחין את שמוקיים עצמו ומבטל דברי חבירו** – dont L'UN SE RÉALISE ET RÉALISE LES TERMES DU SECOND, **אחד מקיים עצמו ומבטל דברי חבירו** – ET dont L'AUTRE SE RÉALISE MAIS ANNULE LES TERMES DU SECOND, **אחד מניחין את שמוקיים עצמו ומבטל דברי חבירו** – ET IL NOUS faut LAISSER de côté CELUI QUI SE RÉALISE MAIS ANNULE les termes de L'AUTRE, **אחד מניחין את שמוקיים עצמו ומבטל דברי חבירו** – ET IL NOUS faut SAISIR CELUI QUI SE RÉALISE ET RÉALISE les termes du SECOND.^[20] Dans notre cas, voici comment cette

NOTES

11. [L'expression "Et la consacre" figurant dans la Beraïta signifie : "Et la consacre *ce faisant*".] C'est-à-dire que la Torah exige qu'elle soit déposée dans un ustensile du service afin que le *réceptif* la consacre. La consécration prend effet même sans intention spécifique (*Rachi*).

12. *Lévitique* 2:1. Ces actions peuvent être effectuées par un profane (non Cohen) : puisque le verset suivant déclare que la *min'ha* doit être apportée à un Cohen, cela sous-entend que les actions qui précèdent cette étape n'exigent pas de Cohen (*Rachi*).

13. Ibid. v. 2.

14. Ibid. v. 8. [Le *Rachach* corrige la Guemara pour la mettre en conformité avec les termes exacts du verset.]

15. *Lévitique* 6:7. L'expression *"Voici la loi de la min'ha"* implique que les exigences énoncées dans ce verset s'appliquent à toutes les offrandes de *min'ha* (*Rachi*).

16. Le Sanctuaire (*Hékhhal*) se situait dans la partie occidentale de la Cour du Temple, exactement à mi-chemin entre les murs sud et nord ; il avait une largeur de trente-deux *amot* du nord au sud – vingt *amot* de largeur intérieure et six *amot* d'épaisseur pour chacun de ses deux murs. L'Autel se trouvait lui aussi à mi-chemin entre les murs sud et nord de la Cour, à l'est du Sanctuaire (voir toutefois la Guemara

ci-dessous). Comme la base de l'Autel était un carré de trente-deux *amot* de côté, sa paroi ouest est dite "*devant Hachem*" parce que rien ne s'interposait entre l'Autel et le Sanctuaire. Voir le schéma. Et même si l'Antichambre (*Oulam*) s'élevait devant le Sanctuaire, son ouverture mesurait aussi vingt *amot*, soit exactement la largeur de l'espace intérieur du Sanctuaire, de sorte que l'Antichambre n'empêchait pas l'Autel d'être "devant Hachem" (*Rachi*).

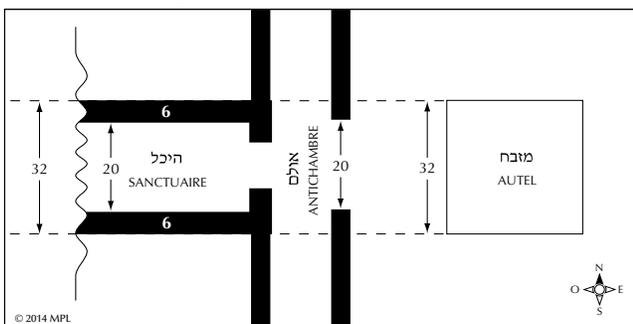
[On comprend mal ce que *Rachi* veut dire par cette dernière remarque. Comment le fait que l'ouverture de l'Antichambre soit aussi large que l'espace intérieur du Sanctuaire, contribue-t-il à donner à toute la paroi occidentale de l'Autel le statut de "devant Hachem" alors que les murs de l'Antichambre s'interposent entre l'épaisseur des murs du Sanctuaire et les extrémités de l'Autel ? Sur ce problème, on consultera le *Rachach* et le commentaire *Ezrat Cohanim* sur *Torat Cohanim*, *Tsav*, *Parchata* 2:4, dans *Tossefot HaAzara*.]

17. "L'avant" d'un édifice est le côté où se situe son entrée (voir *Rachi* sur *Zeva'him* 62a *מקום שכל*).

18. Les coins du Sanctuaire sont directement en vis-à-vis des coins de l'Autel. Par conséquent, si le Cohen approchait la *min'ha* au côté sud de l'Autel, elle ne serait pas "devant Hachem", parce que située hors de la zone faisant face au Sanctuaire. C'est pourquoi le Cohen l'apporte au coin sud-ouest et observe ainsi les deux recommandations de "*à l'avant de l'Autel*" et "*devant Hachem*" (voir *Rachi*).

19. Puisque le verset fait allusion à la fois aux parois ouest et sud de l'Autel, c'est peut-être que la loi autorise le Cohen à apporter la *min'ha* à celle des deux parois qu'il préfère (*Rachi*).

20. Cette règle s'applique à deux versets qui paraissent se contredire et dont l'un, s'il est observé, se concilie avec la prescription de l'autre ("il se réalise et réalise les termes de l'autre"), alors que l'autre, s'il est observé, ne peut pas se concilier avec le premier verset ("il se réalise mais annule les termes de l'autre"). Cette façon d'adhérer aux deux versets à la fois vaut mieux que l'alternative de se conformer à l'un ou l'autre de ces deux versets (voir *Rachi*).



règle s'applique : **במערב** – **לפני ה' " במערב** – SI TU DIS que l'expression "**DEVANT HACHEM**" renvoie à la paroi OUEST de l'Autel, **בדרום** – **בטלחה**, „אלפני המזבח” – TU AURAS ANNULÉ l'expression "**À L'AVANT DE L'AUTEL**" qui, elle, renvoie à la paroi SUD. **ובשאתה** – **בדרום** – **אלפני המזבח**” – **MAIS LORSQUE TU DIS** que la proposition "**À L'AVANT DE L'AUTEL**" renvoie à la paroi SUD, **לפני** – **במערב** – **ה' " במערב** – TU AURAS également OBSERVÉ l'expression "**DEVANT HACHEM**" qui, elle, renvoie AU côté OUEST. **הא ביצר** – COMMENT CELA ? **מגישה לדרומה של כרן** – IL PRÉSENTE [LA *MIN'HA*] AU côté SUD DE L'ANGLE.^[21]

La Guemara s'étonne :

והיכן קיימתה – **Mais comment auras-tu observé** l'expression '*devant Hachem*', si tu observes l'expression '*à l'avant de l'Autel*' qui désigne le côté sud de l'Autel^[22] ?

La Guemara répond :

קסבר האי תנא כוליה מזבח בצפון – **Rav Achi a dit** : **אמר רב אשי** – **ce Tana [R' Élaraz] pense** que l'Autel tout entier se dressait dans la moitié nord de la Cour.^[23]

La Guemara demande :

מאי ודין – **Que** veut dire la Beraïta par : **ET CELA SUFFIT**^[24] ?

La Guemara répond :

אמר רב אשי – **Rav Achi a dit** : **איצטרך** – il était nécessaire de le dire. **סלקא דעתך אמינא תיבעי הגשת מנחה גופה** – Autrement, il te serait venu à l'esprit de dire que la *min'ha* même doit être approchée de l'Autel, sans que l'ustensile sacré du service fasse écran.^[25] **אזסי קמשמע לן** – Aussi [la Beraïta] nous informe-t-elle qu'il suffit que l'ustensile où l'on a déposé la *min'ha* touche l'Autel.

La Guemara demande :

ואימא הכי נמי – **Mais** tu n'as qu'à dire qu'il en est réellement ainsi, que la *min'ha* elle-même doit toucher l'Autel. – ? –

La Guemara répond :

אמר קרא – **Le verset dit**^[26] : **והקריבה אל-הבהן (וגו') והגישה**, „והקריבה אל-הבהן (וגו') והגישה” – **Il l'apportera au Cohen et il l'approchera de**

l'Autel”, ce qui sous-entend : **מה הקרבה אצל בהן בכלי** – **de même que l'acte d'apporter** la *min'ha* au Cohen se fait dans un ustensile du service, **אף הגשה אצל מזבח בכלי** – **de même, l'approche de l'Autel se fait dans un ustensile du service.**

La Beraïta disait :

וימסלק את לבונה לצד אחד – **PUIS IL ÉCARTE LA LEVONA D'UN CÔTÉ.**

La Guemara explique :

בי היכי דלא תקמוץ בהרי מנחה – **Afin d'éviter qu'une partie de [la levona] ne soit prélevée avec la min'ha** lorsque le Cohen procède à la *kemitsa*. **כדתנן** – **Ainsi que nous avons appris dans une Michna**^[27] : **קמץ** – si [LE COHEN] A PRÉLEVÉ LA POIGNÉE **ועלה בידו פירו** – **ET QU'UN CAILLOU SOIT VENU DANS SA MAIN,** **או קורט לבונה** – **OU UN GRAIN DE SEL,** **או פסול** – [LA *KEMITSA*] EST INVALIDÉE.^[28]

La Beraïta enseignait :

וקומץ ממוקום שנתרבה שמנה – **IL PRÉLÈVE UN KOMETS À L'ENDROIT OÙ L'HUILE ABONDE.**

La Guemara explique :

דכתיב – **Car il est écrit** que le **מנול** – **D'où sait-on** cela ? **מגרישה ומשמנה** – **de sa fleur de farine (de blé) et de son huile**... **de sa fleur de farine (d'orge) et de son huile**.^[29]

La Beraïta disait :

והתנו לתוך בלי שרת ומקדשו בכלי שרת – **IL DÉPOSE [LE KOMETS] DANS UN deuxième USTENSILE DU SERVICE ET LE CONSACRE DANS UN USTENSILE DU SERVICE.**

La Guemara demande :

למה לי – **Pourquoi me faut-il** que le Cohen consacre le *komets* ? **הא קדשה חזא וימנא** – **Pourtant, il l'a déjà consacré une fois,** quand tout la *min'ha* a été déposée dans un ustensile du service ! – ? –

NOTES

21. [D'entre les deux parois – ouest et sud – de l'Autel qui forment l'angle sud-ouest, il l'apporte à la paroi sud.] Il n'a pas besoin de l'apporter exactement à l'angle (*Rachi*).

22. [Puisque l'Autel avait la même largeur que le Sanctuaire et était situé exactement en face de lui, comme nous l'avons expliqué en note 16,] la paroi sud de l'Autel est *au-delà* de l'extrême sud de l'angle du Sanctuaire ! (*Rachi*)

23. R' Elazar n'est pas d'accord avec le Tana Kama selon lequel l'Autel était situé à mi-chemin entre les murs nord et sud. Pour lui, l'Autel se dressait plutôt dans la partie nord de la Cour et sa paroi sud (l'avant de l'Autel) se trouvait au niveau de la ligne médiane de l'ouverture du Sanctuaire ; voir le schéma. Le Cohen pouvait donc apporter la *min'ha* à la paroi sud de l'angle sud-ouest, en veillant toutefois à l'amener à l'extrémité ouest de ce côté de façon à observer simultanément les recommandations des deux versets (*Rachi*).

[Pour les besoins de cette Beraïta, il suffisait de dire que R' Elazar pense que l'Autel était situé légèrement au nord de la ligne médiane de la Cour, car alors la paroi sud de l'Autel ferait forcément face à au moins

une partie du *Hékhal*. Toutefois, la Guemara (voir *Yoma* 16a et *Zeva'him* 59a) cite trois opinions en ce qui concerne l'emplacement de l'Autel : au centre de la Cour, tout à fait au sud, ou encore tout à fait au nord. Puisque R' Elazar ne peut pas être d'accord avec les deux premières opinions, la Guemara suppose qu'il pense comme la troisième, plutôt que de dire qu'il représente une quatrième opinion, tout à fait nouvelle (*Rachi*).

24. Qu'aurions-nous pensé devoir faire d'autre ? (*Rachi*) [Cette question se pose autant pour la Beraïta citée au début du *amoud* que pour celle qui vient d'être rapportée, qui toutes deux affirment “et cela suffit” (voir *Rachi* ci-dessus ד"ה ר"ה וד"ה ר"ה et *Rachi* sur *Zeva'him* 63b ד"ה ר"ה וד"ה ר"ה.)]

25. En d'autres termes, le Cohen devrait incliner le *kéli charèt* de sorte que la farine touche directement l'Autel (*Rachi* ; cf. *Tossefot* sur *Mena'hot* 19b ב"ה כ"ג).

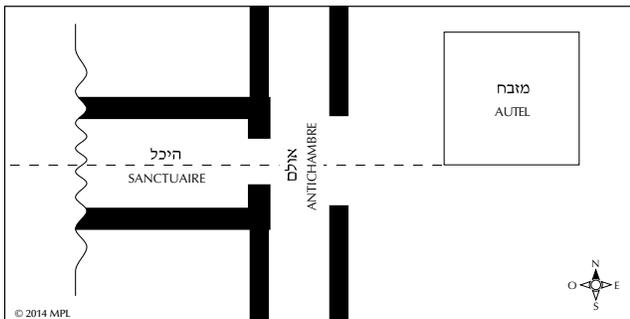
26. *Lévitique* 2:8.

27. *Mena'hot* 6a.

28. Parce qu'elle est incomplète (*Rachi*). [Pour que la *kemitsa* soit valable, il faut que tout l'espace créé entre la paume du Cohen et ses trois doigts rabattus par-dessus (la *kemitsa*) soit rempli de farine et d'huile de la *min'ha*. Mais dans notre cas, une fraction de cet espace est occupée par le caillou, le grain de sel ou la particule de *levona*.]

[Voir le *Mahari Korkos, Hilkhot Pessoulei HaMoukdachin* 11:7, qui explique comment un grain de sel pourrait se glisser dans la *kemitsa* alors que la salaison ne s'effectue pas sur la *min'ha* mais sur le *komets* et après prélèvement, comme le souligne la Beraïta. Voir aussi *Barténora* sur *Mena'hot* 2:3 מ"ה לא מ"ה et *Tossefot R' Akiva Eiger* *ibid.*]

29. *Lévitique* 2:2,16. En juxtaposant les mots “sa farine et son huile”, la Torah enseigne que le *komets* doit être prélevé à l'endroit où la farine est saturée d'huile, afin que les deux ingrédients soient bien représentés dans le *komets* (*R' Samson Raphaël Hirsch* sur le v.2 ; voir aussi *Dvar Chaoul* 17:2 ; cf. *Mizra'hi* sur le *Lévitique* 6:8).



La Guemara répond :

מִיָּדֵי דְהֶוָה אֲדָם – Par analogie avec le sang d'un sacrifice animal. דָּם – En effet, le sang, אָף עַל גַּב דְּקָדְוֵי שְׁתֵּי סָבִין בְּצִנּוֹר – bien que le couteau du Temple l'ait consacré dans le cou de l'animal lors de l'abattage rituel,^[30] הָדָר מְקַדֵּשׁ לִיהָ – [le Cohen] doit à nouveau le consacrer dans un ustensile du service.^[31] הֵקָא נִמְי לֹא שָׁנָא – Ici aussi, ce n'est pas différent : bien que la *min'ha* ait déjà été consacrée dans un ustensile sacré du service, son *komets* doit l'être à nouveau.

La Beraïta disait :

וּמִלְקֵט אֶת לְבוֹנָתָהּ וְנוֹתְנָהּ עַל גְּבִי – PUIS IL RECUEILLE SA LEVONA ET LA MET AU-DESSUS [DU KOMETS].

La Guemara explique :

דְּכָתִיב, „וְאֵת כָּל-הַלְבָנָה אֲשֶׁר עַל-הַמִּזְבֵּחַ” – Car il est écrit^[32] : “*Et toute la levona qui est sur la min'ha*”, ce qui nous apprend que la *levona* est brûlée sur l'Autel avec le *komets*.^[33]

La Beraïta disait :

וּמַעְלָהּ – ET IL LE MONTE au sommet de l'Autel

NOTES

30. Le couteau de *che'hita* du Temple est un *kéli charèt*, car l'emploi d'un ustensile pour une *avoda* au Temple l'investit de sainteté (*Rachi*, d'après *Yoma* 12b ; cf. *Tossefot HaRoch* ici et *Tossefot* sur *Zeva'him* 47a ד"ה אִיזוֹר ; voir aussi *Ritva* sur 'Houllin 3a, *Min'hat Kénaot*, *Min'ha 'Haréva*).

31. Le sang d'un sacrifice doit être recueilli dans un *kéli charèt*, ainsi qu'il est écrit (*Exode* 24:6) : *et il mit [le sang] dans des bassins (Rachi)*.

32. *Lévitique* 6:8.

33. [Voici le début du verset : *Il en prélèvera avec sa poignée de trois doigts, de la fleur de farine de la min'ha et de son huile, et toute la levona qui est sur la min'ha, et les fera monter en fumée sur l'Autel*. Nous apprenons donc qu'après le prélèvement du *komets* de farine et son dépôt dans un *kéli charèt*, la *levona* est recueillie et ajoutée au *komets* de farine dans le *kéli charèt* puis] les deux sont brûlés ensemble sur l'Autel (*Rachi* ; cf. *Rachi* sur *Mena'hot* 13b ד"ה לִיקוּט ; voir *Michné LéMélekh* sur *Hilkhot Maassé HaKorbanot* 13:12).

“ולא יתן עליה לבנה” – dont Le Miséricordieux a dit : *“Il ne mettra pas d’huile sur elle et ne placera pas de levona sur elle”*.^[10] – ? –

La Guemara répond que la proposition de la Michna relative à l’huile et à la *levona* doit être lue avec les deux suivantes :

כל המנחות – הכי קאמר – Voici ce que veut dire [la Michna] : טענות שמן ולבונה – toutes les offrandes *min’ha*, soit exigent huile et *levona*, ובאות מן החיטין ובאות סלת – soit proviennent du blé et viennent en fine fleur, c’est-à-dire que si elles n’exigent pas d’huile et *levona*, elles proviennent au moins du blé et se présentent sous forme de fine fleur. Ainsi, מנחת חוטא – Ainsin, אף על פי שאינה טעונה שמן ולבונה – bien qu’elle n’exige pas d’huile ni de *levona*, באה מן החיטין ובאה סלת – provient du blé et vient en fleur de farine ; אף על פי שהיא באה מן השעורין – la *min’ha* du Omer, טעונה שמן ולבונה ובאה גרש – bien qu’elle provienne d’orge, exige huile et *levona* et vient en fine fleur.^[11] – ון – Mais cette *min’ha* de la *sota* diffère à tous égards : אינה טעונה לא – elle ne requiert ni huile ni *levona*, ובאה – et provient d’orge et vient en simple farine.

La Guemara fait une digression sur la *min’ha* du fauteur :

אמר רבי – Il a été enseigné dans une Beraïta : תניא – R’ CHIMON A DIT : בדין הוא שתהא מנחת חוטא טעונה – IL aurait été JUSTE QUE LA *MIN’HA* DU FAUTEUR REQUIÈRE HUILE ET *LEVONA*, ומפני מה אינה טעונה – AFIN QUE LE FAUTEUR N’en TIRE PAS AVANTAGE.^[12] – ET POURQUOI N’en REQUIERT-ELLE PAS ? שלא יהא קרבנו מהודר – POUR QUE SON OFFRANDE NE SOIT PAS EMBELLIE. ובדין הוא שתהא חטאת חלב טעונה נסכים – ET IL aurait été JUSTE QUE LE *HATAT* offert à la suite de la consommation DE *HELEV* (autrement dit, le *’hatat* classique)^[13] REQUIÈRE DES LIBATIONS tout comme les sacrifices *ola* et *chelamim*, ומפני מה – AFIN QUE LE FAUTEUR N’en TIRE PAS AVANTAGE.^[14] – ET POURQUOI N’en REQUIERT-IL PAS ? שלא יהא קרבנו מהודר – POUR QUE SON OFFRANDE NE SOIT PAS EMBELLIE.

– אבל חטאתו של מצורע ואשמו טעונים נסכים – MAIS LE *HATAT* DU *METSORA* ET SON *ACHAM* REQUIÈRENT DES LIBATIONS^[15] לפי שאין באין על חטא – PARCE QU’ILS NE VIENNENT PAS POUR UNE FAUTE.

La Guemara conteste la dernière affirmation de la Beraïta : En est-il vraiment ainsi, à savoir que les sacrifices du *metsora* ne sont pas offerts pour une faute ? והאמר רבי שמואל בר – Et pourtant, R’ Chemouel bar Na’hmani a dit au nom de R’ Yonathan : על שבעה דברים נגעים באין וכו’ – à cause de l’une de sept choses condamnables, les plaies de *tsaraat* surviennent etc.^[16] Apparemment, les sacrifices du *metsora* viennent bien réparer une faute. – ? –

La Guemara répond qu’il n’en est rien : Là-bas, c’est par son tourment, c’est-à-dire la peine et l’humiliation que lui occasionne la présence de la *tsaraat*, que [sa faute] est réparée. – Et quand il apporte un sacrifice après la guérison complète de sa *tsaraat*, c’est simplement pour avoir le droit de consommer les aliments sacrificiels qu’il apporte son offrande et non pour une réparation.^[17]

La Guemara objecte : Mais alors, si telle est la raison de l’adjonction de libations au *’hatat* du *metsora*, חטאת נזיר תהא טעונה נסכים – le *’hatat* du *nazir* aussi devrait exiger des libations, לפי שאינה באה על חטא – car lui non plus ne vient pas pour une faute.^[18] – ? –

La Guemara répond : [R’ Chimon] pense comme R’ Élaraz HaKappar, qui a dit que le *nazir* est lui aussi un fauteur.^[19] Et son *’hatat* est donc offert pour réparer sa faute.

La Michna enseignait : רבן גמליאל אומר בשם כו – RABBAN GAMLIEL DIT : DE MÊME etc. [que ses actions furent des actions bestiales, ainsi son offrande est constituée d’une nourriture animale].

La Guemara développe la déclaration de Rabban Gamliel :

NOTES

s’est rendu coupable de l’une de ces trois fautes : nier faussement et sous serment la connaissance d’un témoignage, pénétrer dans l’enceinte du Temple ou manger un aliment consacré en état de *touma*, et jurer faussement (*Rachi*). À la différence du *’hatat* ordinaire, qui doit être une brebis ou une chèvre sans considération de la situation financière du contrevenant, la nature du sacrifice *’hatat* variable varie selon ses moyens. S’il peut se permettre d’apporter une brebis ou une chèvre, il doit l’offrir pour son *’hatat*. S’il est pauvre, il offre à la place, une paire d’oiseaux – l’un à titre de *’hatat* et l’autre à titre de *ola*. S’il est encore trop pauvre pour se permettre ne serait-ce que deux oiseaux, il apporte une offrande *min’ha*.

10. *Lévitique* 5:11. [Ici aussi, comme pour la *min’ha* de *sota*, le verset formule une interdiction : celui qui ajoute de l’huile ou de la *levona* à la *min’ha* du fauteur est passible de flagellation (*Michna Mena’hot* 59b).]

11. Bien que la *min’ha* du fauteur et celle du *Omer* ne soient pas soumises aux trois prescriptions (huile et *levona*, blé, fine fleur), elles en requièrent néanmoins deux : la *min’ha* du fauteur qui n’exige pas d’huile ni de *levona*, se compose de blé et de fine fleur de farine ; le *Omer*, fait à base d’orge, exige huile et *levona* et se compose de fine fleur [גרש] (voir *Rachi* avec *Dvar Chaoul* 19:10 ; cf. *Rachach*).

12. Parce qu’elle ne nécessite ni huile ni *levona*, la *min’ha* du fauteur coûte moins cher que les autres offrandes *min’ha* (*Rachi*). Celui qui apporte cette *min’ha* a donc “gagné”.

13. [La Torah interdit de consommer certaines graisses de bovins, moutons et chèvres. Ce sont essentiellement les gras de la partie postérieure, lesquels sont déposés sur l’Autel.] Le sacrifice *’hatat* ordinaire est appelé חלב טעונה, *’hatat* [offert à cause du] *’hélev*, parce que, dans la Torah, le passage qui traite du sacrifice *’hatat* suit le verset qui interdit

la consommation de *’hélev*, dans le *Lévitique*, chapitres 3-4 (*Rachi* ; cf. *Rachi* sur *Zeva’him* 8a גמרי).

14. Les sacrifices *ola* et *chelamim* doivent être accompagnés d’une offrande *min’ha* qui consiste en farine et huile, et d’une libation de vin. [Tous les deux – même la *min’ha* – sont désignés par le terme collectif de *nessakhim*, libations (*Rambam*, *Hilkhot Maassé HaKorbanot* 2:1).] Quant aux sacrifices *’hatat* et *acham*, qui ne sont pas des offrandes volontaires, ils n’exigent pas de *nessakhim*, parce que le verset qui prescrit les *nessakhim* déclare (*Nombres* 15:3) : à la suite d’un vœu prononcé ou d’une offrande volontaire (*Rachi* ; voir *Rachach*). Mais en toute logique, le *’hatat* d’un fauteur devrait requérir de telles libations afin que le pécheur n’y “gagne” pas.

15. Comme on le déduit dans le traité *Mena’hot* 91a (*Rachi* ; voir *Lévitique* 14:10 avec *Rachi*).

16. Les sept fautes sont : le *lachon hara*, l’effusion de sang, un serment prononcé en vain, les unions interdites, l’arrogance, le vol et l’avarice (*Arakhin* 16a).

17. Certaines formes de *touma* réclament un sacrifice qui complète le processus de purification. Elles comprennent le *zav*, la *zava*, la femme qui a accouché et le *nazir* devenu *tamei*. Le *metsora* aussi, dit la Guemara, offre son sacrifice dans ce but et non à des fins de réparation (*Rachi*).

18. Au terme de sa période d’abstinence, le *nazir* doit apporter un *’hatat*, une *ola* et des *chelamim* (*Rachi*). Le *’hatat* devrait exiger des libations puisqu’apparemment, il ne vient pas réparer une quelconque faute.

19. [R’ Élaraz HaKappar considère que l’abstinence volontaire est malvenue, si bien que] le *nazir* qui se prive volontairement de vin est en quelque sorte un fauteur (*Rachi*).

תְּנִיא – Il a été enseigné dans une Beraita : אָמַר לֵהֶן רַבֵּן – SAVANTS^[20] ! הַנִּיחוּ לִי וְאֶדְרֹשְׁנָה כְּמִין חוּמֵר – PERMETTEZ-MOI,
 גַּמְלִיאֵל לְחַכְמִים – RABBAN GAMLIEL A DIT AUX SAGES : סוּפְרִים ET JE LE COMMENTERAI COMME UN JOYAU^[21] :

NOTES

20. Littéralement : scribes. [Les érudits en Torah sont souvent appelés “scribes” parce qu’ils mettent par écrit leurs idées originales (*Maharcha* sur *Bava Batra* 10b ד”ה שדויו ; cf. *Hagahot Yavets*).]

21. Selon *Rachi*, le mot חוּמֵר est un bouton décoratif en or qui sert à

fermer les deux pans d’une chemise au niveau du cou (cf. *Rachi* sur *Kiddouchin* 22b ד”ה חומר ; *Tossefot*). Ce mot sert ici à décrire la nature précieuse de l’enseignement de Rabban Gamliel.

La Guemara interromp la citation de la Beraïta pour expliquer ce qui a suscité l'intérêt de Rabban Gamliel :

היא – Car il a entendu R' Méir dire : **היא** – Elle l'a nourri des mets délicats de ce monde, **לפיכך קרבנה מאכל בהמה** – c'est pourquoi son sacrifice est une nourriture animale.^[1] **אמר להם** – Aussi [Rabban Gamliel] a-t-il dit aux [Sages] : **התינה עשירה** – cela convient pour une femme riche, qui peut se procurer des aliments précieux, **עניה מאי איכא למימר** – mais pour une femme pauvre,

qu'y a-t-il à dire ? Comment expliques-tu que l'offrande d'une *sota* pauvre consiste aussi en orge !

La Guemara reprend où elle l'avait laissé, l'énoncé de la Beraïta, avec l'explication que donne Rabban Gamliel du choix de l'orge, dans la Torah, pour la *min'ha* de la *sota* :

אלא בשם שמעשה בהמה – PLUTÔT, DE MÊME QUE SES ACTIONS SONT semblables aux ACTIONS D'UN ANIMAL, **כך קרבנה** – **אין סוף אכילה** – AINSI SON OFFRANDE EST-ELLE constituée d'UNE NOURRITURE ANIMALE.^[2]

Michna La Michna poursuit la description du rituel de la *sota* :

היה מביא פגלי של חרס – [Le Cohen] apportait un gobelet d'argile^[3] **ונתן לתוכה חצי לוג מים מן הכיור** – et y mettait un demi *log* d'eau du *kiyor*.^[4] **אמר רבי יהודה** – R' Yehouda dit : **רביעית** – un quart de *log*.

La Michna précise :

בשם שממעט בכתב – De même que [R' Yehouda] réduit la quantité du texte écrit sur le rouleau, **במים** – de même réduit-il la quantité d'eau nécessaire pour l'effacer.^[5]

La Michna reprend la description du rituel de la *sota* :

נקבס להיכל ופנה לימינו – Le gobelet en main, [le Cohen] entrait dans le Sanctuaire et tournait à sa droite. **ומקום וטבלא של שיש** – **אמה על אמה** – Il y avait là-bas, sur le sol, un endroit large d'une *ama* sur une *ama*, **כשהוא מגביה** – Quand il la soulève, **ונתן כדי שיראה על המים** – et en met suffisamment dans le gobelet pour qu'elle soit visible sur l'eau, **ונטל עפר מתחתיה** – et en prend de la terre en dessous^[6] **ומן העפר אשר יהיה בקרקע המשכן יקח הבנה ונתן** – comme il est dit : **“Et de la terre qui sera sur le sol du Tabernacle, le Cohen prélèvera et la mettra dans l'eau”**.^[8]

Guemara La Guemara apporte des précisions sur le gobelet utilisé pour contenir l'eau et la terre :

אמר רבי יוחנן – Une Beraïta a enseigné : **פגלי של חרס** – il faut UN GOBELET NEUF EN ARGILE ; **דברי רבי ישמעאל** – ce sont les PAROLES DE R' ICHMAËL.^[9]

La Guemara explique :

מאי טעמא דרבי ישמעאל – Quelle est la raison de R' Ichmaël ? **אמר רבי יוחנן** – Il établit une *guezera chava* entre les mots **“ustensile”** et **“ustensile”**, à partir du passage relatif au *mitsora*.^[10] **מה להלן חרס חרס** – De même que là-bas, à

NOTES

1. Cette explication, qui justifie l'emploi de l'orge dans la *min'ha* de la *sota*, apparaît dans une Beraïta citée en 9a (*Rachi*).

2. Parce qu'elle a agi comme une bête en s'offrant à un autre homme que son époux (*Rachi*), il est juste que sa *min'ha* consiste en une nourriture animale. (On trouvera dans le commentaire du *Ramban* sur les *Nombres* 5:15, une explication originale différente, de la raison pour laquelle sa *min'ha* se compose d'orge.)

[Il y a eu deux Rabban Gamliel célèbres : l'un, Rabban Gamliel l'Ancien, a occupé la fonction de *Nassi* plusieurs décennies avant la fin de l'ère du Deuxième Temple, et l'autre, son petit-fils, Rabban Gamliel de Yavné, a occupé la même fonction peu après la Destruction. Il est peu probable que l'un ou l'autre ait commenté un propos émis par R' Méir, parce que ce dernier était le contemporain de Rabban Chimon ben Gamliel le Second, le *fi*ls de Rabban Gamliel de Yavné (voir *Horayot* 13b). Il se pourrait donc que le Rabban Gamliel mentionné ici soit Rabban Gamliel fils de R' Yehouda HaNassi (évoqué dans *Avot* 2:2), qui est moins connu et qui était l'arrière-petit-fils de Rabban Gamliel de Yavné ; il aurait entendu cette explication soit [dans sa jeunesse] directement de la bouche de R' Méir, soit de quelque autre sage qui l'aurait répétée au nom de R' Méir. Ou encore, le nom de Rabban Gamliel pourrait n'être qu'une faute de copiste à laquelle il faudrait substituer Rabban *Chimon ben Gamliel* [et c'est ce que l'on trouve effectivement dans le *Sifré* sur les *Nombres* 5:15] (voir *Maharal*, *Maharats'Hayot* et *Sifré DeBei Rav*.)

3. *Rachi*. (Voir *Rachi* sur la *Genèse* 40:1 וטאו רדיה חטאו.) [Le *Méiri* remarque que le mot grec *phiale* employé ici est réservé d'ordinaire aux breuvages de mauvais augure, comme dans *Isaïe* 51:17 : ארבעה כוסות הרעעלה, que le *Targoum* traduit par כסא דלקא ורנקא, le “*phiale*”, coupe de malédictions. Cf. *Kérem Nota*.]

4. [Le *kiyor* était un grand bassin en cuivre, situé dans la Cour. C'était un *kéli charè*t réservé à l'usage des Cohanim pour se laver les mains et les pieds lorsqu'ils se préparaient à accomplir le service (voir *Exode* 30:17-21).] La Torah exige que les eaux amères soient des “eaux sacrées” (*Nombres* 5:17), donc que l'eau soit d'abord consacrée en étant placée dans un *kéli charè*t (*Rachi*, d'après le *Sifré*). Bien que n'importe quel *kéli charè*t puisse convenir à cet effet (voir *Kérem Nota* et *Dvar Chaoul* 21:1 ; cf. *Hidouchei HaGriz*), c'est le *kiyor* qui a été spécialement choisi, car

celui qui se trouvait dans le Tabernacle avait été confectionné avec les miroirs offerts par les femmes juives vertueuses de cette époque, qui s'en étaient servi en Égypte pour renforcer leur union conjugale (voir plus haut 11b, note 11). Que vienne cette *sota*, qui s'est écartée de l'exemple de ces femmes pieuses et fidèles, et qu'elle soit éprouvée par ce même ustensile (*Rachi* sur les *Nombres* 5:17, se fondant sur *Bamidbar Rabba* 9:14). On puisait à cette fin un demi *log* d'eau au *kiyor*.

5. Plus loin (17a), la Michna cite une discussion à propos du nombre de versets du passage de la Torah relatif à la *sota* qu'il fallait écrire sur le rouleau que le Cohen devait ensuite effacer dans l'eau. Parmi toutes les opinions présentées, c'est celle de R' Yehouda qui prône la plus petite quantité d'écriture à effacer (*Rachi*). Notre Michna fait remarquer que, de même que R' Yehouda minimise, là-bas, la quantité d'écriture, de même, minimise-t-elle ici la quantité d'eau.

[Dans le traité *Mena'hot* 88a, *Rachi* (רדיה חצי) affirme que la quantité d'eau requise relève d'une *Halakha LeMoché MiSinai* (cf. *Torah Temima* sur les *Nombres* 5:18 §102). *Tossefot Yom Tov* suggère que, plutôt que de spécifier une quantité précise, la *Halakha LeMoché MiSinai* stipule que la quantité d'eau à utiliser doit être suffisante pour pouvoir effacer, aisément et efficacement, le texte écrit sur le rouleau. Par conséquent, R' Yehouda, qui restreint la quantité d'écriture, restreint d'autant la quantité d'eau. Cf. *Hidouchei Radal*.]

6. Le sol du Sanctuaire était certes entièrement dallé de marbre mais cette pierre-là, dotée d'un anneau permettant au Cohen de la soulever, se distinguait des autres (*Rachi*).

7. [Les éditions courantes de la Michna comportent וטל au lieu de ונטל.]

8. *Nombres* 5:17. Puisque le verset dit, non pas que la terre doit être ajoutée dans l'eau, mais bien אלהיים, à l'eau, cela laisse entendre qu'elle ne doit pas se dissoudre dans l'eau mais y demeurer visible (*Rachi*).

9. Par contre, le Tana de notre Michna [qui ne fait aucune mention d'un gobelet neuf], pense qu'il est valable même s'il a déjà été utilisé (voir *Rachi* וטל לא שנו).

10. Lorsque le *mitsora* a guéri de sa *tsaraat*, il subit un processus de purification que la Torah décrit en ces termes (*Lévitique* 14:4-7) : *Le Cohen ordonnera et l'on apportera pour l'homme à purifier deux oiseaux*

propos du *mitsora*, il faut employer un ustensile neuf en argile, **אף באן הַרְס חֲרֻשָּׁה – de même ici**, il nous faut un ustensile neuf en argile.

La Guemara démontre qu'il en est bien ainsi pour le *mitsora* : **וְהָיָה מִן־הַמִּטְּוֵרָה – Et là-bas, d'où sait-on** qu'un ustensile neuf est nécessaire ? **וְשָׁחַט אֶת־הַצִּפּוֹר הָאֶחָד אֶל־בְּלִי־חֲרֻשׁ עַל־מִים – Car il est écrit**^[11] : **“Et il égorgera un seul oiseau dans un ustensile en argile, sur une eau de source”**. La Torah compare le récipient à l'eau de source. **מִה מִים חַיִּים שְׁלֵא נִעְשְׂתָה בָּהֶן – De même que l'eau de source n'a jamais servi à une tâche**, **אף באן מִים חַיִּים שְׁלֵא נִעְשְׂתָה בּוֹ מִלְּאֲכָה – de même le récipient doit n'avoir jamais servi à une tâche**.^[12]

La Guemara s'interroge :

אִי מִה לְהֵלֵךְ מִים חַיִּים – Si nous déduisons les lois de la sota de celles du mitsora, nous devrions dire également : **de même que là-bas, il faut une eau de source**, **אף באן מִים חַיִּים – de même ici**, faut-il une eau de source. – ? –

La Guemara répond :

לְרַבִּי יִשְׁמַעֵאל הָבִי נָמִי – Pour R' Ichmaël (selon lequel tu poses ta question), **il en est effectivement ainsi** : il est nécessaire d'utiliser de l'eau de source pour la *sota*. **וְרַבִּי יוֹהָנָן – Car R' Yo'hanan a dit** : **מִי בִיּוֹר – d'où provient l'eau du kiyor**, autrement dit de quelle sorte d'eau le remplit-on ? **וְרַבִּי יִשְׁמַעֵאל – R' Ichmaël dit** : **מִי מַעֲיִן הֵן – c'est de l'eau de source**. **וְחַכְמַיִם אומרים – Mais les Sages disent** : **מִשְׁאֵר מִימּוֹת הֵן – cela peut être une autre eau**, c'est-à-dire même de l'eau ordinaire qui ne provient pas d'une source. Puisque l'eau de la *sota* est prélevée du *kiyor* et que R' Ichmaël pense que le *kiyor* contient de l'eau de source, il s'ensuit que l'eau de la *sota* est aussi de l'eau de source.

La Guemara conteste la *guezzeira chava* citée plus haut^[13] :

אֵיבָא לְמִיפְרָךְ – Il y a lieu de la réfuter. Voici comment : **מִה – quelle comparaison peut-on faire avec le mitsora**, **לְמַצּוֹרַע – qui requiert du bois de cèdre**, **וְשֵׁנִי תוֹלַעַת – de l'hysope et de la laine écarlate** pour sa purification^[14] ? C'est peut-être pour cela-même qu'il exige également un ustensile neuf.

Pourras-tu en dire autant de l'offrande de la *sota* qui ne nécessite pas ces articles ?

La Guemara accepte l'argument et présente donc une autre source pour l'enseignement de R' Ichmaël qui impose d'utiliser un ustensile neuf pour faire boire la *sota* :

אָמַר רַבָּא – Rabba a dit : **„בְּבִלִי־חֲרֻשׁ” – le verset déclare**, au sujet de la *sota*^[15] : **“Le Cohen prendra de l'eau sacrée dans un récipient en argile”**, ce qui sous-entend : **כְּבִי שְׁאִמְרָתִי – un récipient dont Je [la Torah] t'ai déjà parlé** auparavant – à savoir un récipient semblable à celui utilisé pour le *mitsora*.^[16]

La Guemara explique l'opinion du Tana de notre Michna qui conteste l'avis de R' Ichmaël selon lequel le récipient doit être neuf^[17] :

אָמַר רַבָּא – Rava a dit : **לֹא שָׁנוּ אֶלָּא שְׁלֵא נִתְאַבְמוּ פָּנָיו – cela n'a été enseigné que** lorsque la surface [du récipient] n'a pas noirci à force d'avoir servi sur le feu, **אָבָל נִתְאַבְמוּ פָּנָיו פְּסוּלִין – mais si sa surface a noirci, il est impropre** à cet usage. **מֵאֵי טַעְמָא – Pour quelle raison ?** **דְּרַמְיָא דְּמִים – Parce que le récipient doit être semblable à l'eau**. **וְכֵן מִה מִים שְׁלֵא נִשְׁתַּנּוּ – Tout comme l'eau n'a pas changé**, **אף כְּבִי שְׁלֵא נִשְׁתַּנּוּ – ainsi, le récipient ne doit pas avoir changé**.^[18]

Une question est soulevée :

נִתְאַבְמוּ וְהִחְזִירוּ לְתוֹךְ כִּבְשֵׁן הָאֵשׁ – Rava s'est enquis : **וְנִתְלַבְנוּ מִהוּ – si [les ustensiles] ont noirci et qu'on les ait remis dans un four ardent où ils ont à nouveau blanchi, quelle sera [la loi]**^[19] ? **מִי אִמְרִינָן בֵּינָן דְּאִידְחָו אִידְחָו – Dira-t-on que puisqu'ils ont été repoussés, ils restent repoussés ?** **אוּ דִילְמָא – Ou peut-être, puisqu'ils sont retournés** à leur blancheur initiale, **ils sont retournés** du même coup à leur statut de validité^[20] ?

La Guemara répond :

וְהָא שְׁמַע – Viens, écoute la preuve qui ressort d'une Beraïta : **לֵא – R' ÉLAZAR DIT** : **עַץ אֶרְזוֹ וְשֵׁנִי תוֹלַעַת – R' ÉLAZAR DIT** :

NOTES

vivants tavor, du bois de cèdre, de la laine écarlate et de l'hysope. Le Cohen ordonnera et l'on égorgera un seul oiseau dans un récipient en argile, sur une eau de source (litt. “vive”). Quant à l'oiseau vivant, il le prendra ainsi que le bois de cèdre, la laine écarlate et l'hysope, et les plongera avec l'oiseau vivant, dans le sang de l'oiseau égorgé au-dessus de l'eau de source. Puis il aspergera sept fois sur celui qui se purifie de la tsaraat, et le purifiera. R' Ichmaël, dit la Guemara, établit une *guezzeira chava* entre ce passage et celui de la *sota*.

11. Lévitique 14:5.

12. [Le verset aurait dû dire : “dans l'eau de source, dans un récipient en argile”. Par cette interversion, la Torah indique que le récipient doit être comparé à l'eau (*Malbim* et *Torah Temima* ad loc.). Tout comme l'eau est immaculée car elle est appelée *vive* (*Rachi*), ce qui sous-entend immaculée – et si on l'a employée à une tâche elle ne l'est plus, – ainsi l'ustensile doit-il être “immaculé”, c'est-à-dire n'avoir jamais servi auparavant (voir *Dvar Chaoul* 21:7 ; voir aussi *Kehilot Yaakov* sur *Berakhot* §22 ; cf. *Hazon Ich, Negaïm* 11:1). Cf. *Rambam, Hilkhhot Toumat Tsaraat* 11:1 et *Kesef Michné* au nom du *Mahari Korkos*.

13. [Cette objection repose sur l'opinion selon laquelle toute *guezzeira chava* dont les mots qui la fondent ne sont pas superflus, est susceptible d'être réfutée (voir *Tosséfot*).]

14. Voir les versets cités en note 10.

15. Nombres 5:17.

16. Rabba soutient qu'en donnant les instructions relatives à la préparation de la potion de la *sota*, le verset aurait dû dire : “il prendra un récipient en argile et y mettra l'eau” [indiquant ainsi que cet ustensile d'argile n'a pas été évoqué auparavant]. En disant, au contraire, que le Cohen “prendra l'eau sacrée dans un récipient en argile”, la Torah sous-entend que ce type d'ustensile a été mentionné antérieurement. C'est-à-dire que le Cohen doit mettre l'eau dans le même genre de récipient

que celui dont il est question pour le *mitsora*, c'est-à-dire un récipient neuf (*Rachi*).

17. Les Sages de notre Michna [autrement dit le Tana Kama] n'ont pas précisé que le récipient en argile devait être neuf, parce qu'ils pensent qu'il est valable même s'il a déjà été utilisé (*Rachi*). [On trouvera dans le *Rambam, Hilkhhot Sota* 3:9 avec le *Kesef Michné*, une autre approche de notre Guemara. Voir aussi *Kéren Ora*.]

18. Bien que les Sages n'aient pas exigé que le récipient en argile utilisé pour la *sota* soit neuf (parce qu'ils n'assimilent pas les lois de la *sota* à celles du *mitsora*), ils exigent néanmoins un récipient qui ne soit pas noirci par l'usage. Il en est ainsi parce qu'ils déduisent les lois du récipient de la *sota* de celles de l'eau utilisée pour celle-ci. Même si les Sages n'exigent pas une eau de source à cette fin, ils demandent en revanche une eau dont l'aspect n'a pas changé par rapport à celui de toute eau ordinaire. Par conséquent le récipient, qui est comparé à l'eau, ne doit pas non plus avoir changé d'aspect depuis sa confection (*Rachi* ; cf. *Tosséfot* ; voir *Nivetov HaKodech*).

[Plus haut, dans la note 12, nous avons signalé à propos du *mitsora*, que la comparaison entre le récipient et l'eau était motivée par une irrégularité dans la syntaxe du verset. Par contre ici, à propos de la *sota*, il ne semble y avoir aucune irrégularité de ce genre. Cette comparaison n'est donc peut-être pas une véritable déduction d'ordre Biblique mais une simple *asmakhta* (*Torat HaKenaot*).]

19. On les a placés dans un four à poterie dans lesquels on cuit les nouveaux ustensiles en argile (*Rachi*), ce qui les a remis à neuf.

20. [La question de savoir si un objet qui a une fois été rejeté, peut plus tard servir à nouveau, semble avoir été déjà soulevée dans d'autres domaines de la halakha. Quant à savoir pourquoi elle est étudiée précisément dans ce contexte, on se reportera à *Tosséfot* avec *Min'hat Kenaot* et *Hazon Ich, Yadayim* 5:15.]

BOIS DE CÈDRE, L'HYSOPE ET LA LAINE ÉCARLATE שֶׁהַפְּשִׁיל בָּהֶן וְיִמְנֵן הָעֵפֶר אֲשֶׁר יִהְיֶה – KOFETU LA'ACHORAYI – AVEC LESQUELS IL A SUSPENDU SA BOÎTE DERRIÈRE LUI פְּסוּלִין – SONT INVALIDÉS parce qu'ils se sont déformés.^[21] וְהָא הָתָם הָדָרִי וּמִקְשָׁטִי – Et pourtant, ils peuvent aisément être redressés à nouveau. Nous voyons donc qu'une fois invalidé, un objet le reste, même lorsque la cause d'invalidation a été corrigée.

La Guemara rejette la preuve :
הָתָם דְּאִיקְלוּף אִיקְלוּפֵי – Là-bas, on peut prétendre qu'ils ont été élimés (et donc physiquement endommagés) sous le poids du fardeau. Cette altération est irréversible.

La Michna disait :
וְכֹהֵן נִכְנַס לְהִיבֵל וּפְנֵה לְיָמֵינוּ וְכוּ – [LE COHEN] ENTRAÎT DANS LE SANCTUAIRE ET TOURNAIT À SA DROITE etc.

La Guemara explique :
מֵאֵי טַעְמָא – Pour quelle raison^[22] ? דְּאָמַר מַר – Parce que le maître a dit dans une Beraïta : כָּל פְּיוֹת שְׂאֵתָהּ פּוֹנֶה – TOUTS LES CHANGEMENTS DE DIRECTION QUE TU FAIS לֹא יְהוּ אֵלָא דְרָךְ – DOIVENT SE FAIRE UNIQUEMENT À DROITE.^[23]

La Michna enseignait :
כֹּהֵן מְקוּם הָיָה שָׁם אָמְרָה כֹּהֵן – IL Y AVAIT LÀ-BAS, sur le sol UNE SURFACE large D'UNE AMA etc. [sur une ama].

La Guemara explique :
תְּנוּ רַבֵּנָן – Les Sages ont enseigné dans une Beraïta :

וְיִמְנֵן הָעֵפֶר אֲשֶׁר יִהְיֶה – le verset déclare que le Cohen doit prendre DE LA TERRE QUI SERA sur le sol du Tabernacle. Si le verset avait seulement dit “de la terre qui sera dans le Tabernacle” sans préciser “sol”,^[24] וְכֹהֵן יִתְקַן מִבְּחוּץ וְיִכְנִס – ON AURAIT PU croire QUE [LE COHEN] POUVAIT PRÉPARER la terre À L'EXTÉRIEUR du Sanctuaire ET l'y INTRODUIRE.^[25] תְּלַמּוּד לֹמַר „בְּקִרְקַע הַמִּשְׁכָּן” – Aussi, [LA TORAH] DÉCLARE-t-elle : “SUR LE SOL DU TABERNACLE”. Et si le verset s'était contenté de dire : “SUR LE SOL DU TABERNACLE”, sans préciser “qui sera”, וְכֹהֵן יִתְקַן מִבְּחוּץ – ON AURAIT PU croire QU'IL DEVAIT CREUSER AVEC DES PIOCHES pour obtenir la terre en question.^[26] תְּלַמּוּד לֹמַר „אֲשֶׁר יִהְיֶה” – Aussi, [LA TORAH] DÉCLARE-t-elle : “QUI SERA”, ce qui sous-entend qu'il n'est pas nécessaire que la terre s'y trouve depuis toujours.^[27] הָא כִּי־צִד – COMMENT CELA ? יֵשׁ שָׁם הָבָא – S'IL Y A DÉJÀ DE LA TERRE, PRENDS-en ; אֵין שָׁם תֵּן שָׁם – s'IL N'Y EN A PAS LÀ-BAS, METS-en LÀ-BAS.^[28]

La Guemara cite un point de vue divergent :
תְּנִינָא אֵיךְ – Il a été enseigné dans une autre Beraïta : וְיִמְנֵן הָעֵפֶר אֲשֶׁר יִהְיֶה וְכוּ” – le verset déclare que le Cohen doit prendre “DE LA TERRE QUI SERA” etc. מְלַמֵּד שֶׁהָיָה מִתְקַן מִבְּחוּץ – CELA ENSEIGNE QU'IL PEUT PRÉPARER la terre À L'EXTÉRIEUR du Sanctuaire ET l'y INTRODUIRE.^[29] בְּקִרְקַע הַמִּשְׁכָּן” – Lorsque le verset ajoute : “SUR LE SOL DU TABERNACLE”,^[30] אִיסִי בֶן יְהוּדָה אָמַר – ISSIBEN YEHOUDA DIT : לְהִבִּיא קִרְקַע – cela sert À INCLURE LE SOL

NOTES

21. [Il s'est servi du bois de cèdre, de l'hysope ou de la laine écarlate pour suspendre sa boîte par-dessus son épaule.] Puisque la Beraïta ne s'est pas contentée de dire qu'ils ont servi à une tâche, il apparaît que le simple fait de les utiliser ne les invalide pas. S'ils sont devenus impropres, c'est parce qu'ils ont été déformés par la charge (*Rachi*).

22. Bien évidemment, il tournait à droite parce que c'est là que se trouvait la dalle spéciale en marbre pourvue de l'anneau (voir *Béer Chéva*). En réalité, la Guemara demande pourquoi on avait installé cette dalle à la droite du Temple (voir *Min'ha 'Haréva* et *Dvar Chaoul* 22:1).

23. Une Beraïta, citée dans les traités *Yoma* 58b et *Zeva'him* 62b, déduit cela d'un verset qui décrit le bassin que le roi Salomon avait fait construire pour le Temple (*Rachi*). [On trouvera dans le *Béer Chéva* une étude détaillée sur l'application de ce principe dans les divers domaines de la loi juive, comme le balancement du *loulav* et l'allumage des lumières de 'Hanouca. Voir aussi *Techouvat 'Hatam Sofer, Ora'h 'Haïm* §187.]

24. *Rachi*, tel qu'expliqué par *Hagahot HaBa'h*.

25. Pour peu que la terre ait pénétré dans l'enceinte du Sanctuaire, cela suffirait. [Il ne serait pas nécessaire de prendre la terre constituant le sol du Sanctuaire, ou y ayant été déposée provisoirement] (*Rachi*).

26. Si le Cohen n'a pas trouvé de terre meuble prête à être ramassée du sol, il doit utiliser une pioche pour en extraire la terre (*Rachi*).

27. L'expression “*qui sera*” sous-entend qu'il suffit que la terre soit sur le sol du Tabernacle pendant un court laps de temps (*Rachi*, avec *Hagahot HaBa'h*).

28. La combinaison des deux propositions enseigne qu'il est préférable de prélever de la terre qui se trouvait déjà sur le sol du Sanctuaire. Mais s'il n'y en avait pas, on pouvait en prendre à l'extérieur et la déposer sur le sol pendant une courte durée, plutôt que devoir utiliser un outil pour creuser la terre du sol du Sanctuaire (*Dvar Chaoul* 22:2, dans son explication de *Rachi*).

[Il convient de noter que, bien que *Rachi* ait apparemment compris que le verset enseigne que l'on n'est pas obligé de creuser la terre du sol du Sanctuaire quand il n'y en pas de friable, le *Rambam* (*Hilkhot Sota* 4:13) et le *Méiri* écrivent quant à eux, qu'il est interdit de creuser avec une pioche dans le Sanctuaire. On trouvera davantage de développements dans *Min'hat Sota* (16a) et *Torat HaKenaot*.]

29. Puisque le verset ne se contente pas de dire : “et du sol du Sanctuaire” [mais ajoute “qui sera”], on déduit qu'il n'est pas impératif que la terre soit sur le sol. Le Cohen peut donc la préparer hors du Sanctuaire, l'y introduire et la mettre dans l'eau sans devoir la déposer d'abord sur le sol (*Rachi* ; cf. *Tossefot HaRoch, Malbim*). [À cet égard, ce Tana est d'accord avec celui de la Beraïta précédente, c'est-à-dire qu'il déduit de l'expression “*qui sera*” qu'il suffit que la terre se trouve dans l'enceinte du Sanctuaire ; mais il n'est pas d'accord avec le Tana de la Beraïta précédente dans son exégèse du terme *sol*, comme il entreprend de le montrer (voir *Dvar Chaoul* *ibid.*).]

30. Cette expression semble superflue, puisque l'on déduit de l'expression *qui sera*, qu'il n'est pas obligatoire que la terre soit prélevée du sol du Tabernacle (*Rachi*).

des Sanctuaires de CHILO, NOV ET GUIVON ET de LA DEMEURE ÉTERNELLE [le Temple de Jérusalem].^[1]
— **ISSI BEN MENA'HEM DIT :** — אינו צריך — IL N'EST PAS NÉCESSAIRE d'inclure le Temple par le biais de ce verset, car son inclusion se déduit par un raisonnement logique : **ומה — SI À PROPOS D'UNE TOUMA LÉGÈRE,** lorsqu'il s'agit d'entrer au Temple en état de *touma*,^[2] **l'ÉCRITURE N'A PAS FAIT DE DISTINCTION** entre le Michkan et le Temple,^[3] — **alors, À PROPOS DE LA TOUMA SEVÈRE D'UNE FEMME MARIÉE, N'EN SERA-T-IL PAS DE MÊME A FORTIORI**^[4] ? — **אם בן מיה תלמוד לוומר, — S'IL EN EST AINSI, QUE veut nous ENSEIGNER [LA TORAH]** par les mots **"SUR LE SOL DU TABERNACLE"?** — **שלא יביא מתוך קופתו — QU'IL NE DOIT PAS APPORTER** la terre DE SA BOÎTE.^[5]

La Guemara discute de la terre requise pour le rituel de la *sota* : **אייבעניא ליהו — Ils ont demandé :** — **אין שם עפר — s'il n'y a pas de terre là-bas, מהו שיתן אפר — qu'en est-il de mettre,** à la place, **de la cendre dans l'eau ? — Selon Beit Chammaï, tu n'as pas à te poser la question, דאמרי לא — car ils disent** ailleurs que l'on ne trouve pas de cendre qui soit appelée terre.^[6] — **כי תיבעי לך — Si tu**

dois te poser la question, **אליבא דבית הלל דאמרי מצינו אפר — c'est selon Beit Hillel, qui disent que l'on trouve que la cendre est appelée terre. מאי — Que penseraient Beit Hillel de l'usage de cendre pour une sota ? אף על גב דאיקרי — Dirai-ils que même si [la cendre] est appelée terre, בקרקע המשכן — il est néanmoins écrit ici : "sur le sol du Tabernacle", et cette proposition superflue exclut les cendres^[7] ? או דילמא האי — Ou peut-être que cette expression "sur le sol du Tabernacle" לבראיסי בן יהודה — vient enseigner la règle d'Issi ben Yehouda ou celle d'Issi ben Mena'hem figurant dans la Beraïta qui vient d'être citée, et ne peut donc pas être utilisée pour exclure les cendres. — ? —**

La Guemara tente de répondre à la question :

דאמר רבי יוחנן — Viens, écoute la preuve que voici. **תא שמע — Car R' Yo'hanan a dit au nom de R' Ichmaël :** — **בשלושה מקומות הלכה עוקבת מקרא — à trois endroits, une Halakha LeMoché MiSinai sape,**^[8] en d'autres termes prend le pas sur le sens du verset : **התורה אמרה, בעפר — la Torah a dit** que le sang d'un animal non domestique ou d'un oiseau qui a été égorgé doit être couvert **"avec de la terre",**^[9] **והלכה בכל דבר — mais la Halakha LeMoché MiSinai** enseigne qu'on peut

NOTES

1. Quatorze ans après l'entrée des enfants d'Israël en Terre Sainte, le Tabernacle fut édifié à Chilo. Il s'y dressa durant trois cent soixante-neuf ans puis fut détruit par les Philistins. Après quoi, un nouveau Tabernacle fut érigé à Nov puis, après sa destruction, un autre à Guivon, et finalement le Temple fut construit à Jérusalem (*Zeva'him* 118b). [Le Temple est appelé "Demeure Éternelle", parce que depuis qu'il a été établi, aucune offrande n'a plus jamais été permise ailleurs, et aussi parce que depuis lors, Dieu n'a jamais fait reposer Sa *Chekhina* ailleurs (*Rachi*).]

Le Tabernacle de Chilo différerait considérablement de son homologue du Désert. Alors que les toits des deux Tabernacles étaient faits de tentures, leurs parois étaient différentes : le Tabernacle du Désert, conçu pour être mobile, se composait de panneaux de bois démontables tandis que celui de Chilo était un édifice en pierre (*Michna, Zeva'him* 112b). Puisque la Torah parle de prendre de la terre du "sol du Michkan" à l'intention de la *sota*, et que d'autre part, le terme "Michkan" suppose une structure temporaire, nous aurions pu penser que la *sota* ne pourrait pas être soumise à l'épreuve des eaux dans la structure plus durable de Chilo — et encore moins dans la structure permanente du Temple. Nous aurions pensé en outre que la *sota* ne pouvait pas être soumise à l'épreuve des eaux à Nov, ni à Guivon, parce que ces Tabernacles, bien que provisoires comme celui du Désert, ne possédaient pas la même sainteté étant donné que l'Arche Sainte ne s'y trouvait pas. C'est pourquoi le mot superflu *sol* vient enseigner que la *sota* peut être soumise à l'épreuve des eaux même à Chilo, Nov et Guivon, ainsi qu'au Temple (*Tossefot HaRoch* ici, *Tossefot Yechanim* sur *Yoma* 44a *שילה* ד"ה ר"ד).

[Cette explication concorde avec notre version de la Guemara. *Rachi*, quant à lui, supprime les mots "Chilo, Nov et Guivon", parce que le Sanctuaire de Chilo est appelé "Michkan" (comme nous pouvons le lire dans les *Psaumes*, 78:60 : *Il a abandonné le Michkan de Chilo*), et n'a dès lors besoin d'aucun verset particulier pour être inclus ; quant aux Tabernacles de Nov et Guivon, ils ne conviennent pas pour l'épreuve des eaux imposée à la *sota*, parce que l'autel qui s'y trouvait n'avait qu'un statut de *bama*, car l'Arche ne s'y trouvait pas. La *min'ha* de la *sota* — indispensable au rituel de la *sota* — ne pouvait donc pas y être offerte car il s'agit d'une offrande personnelle obligatoire, et la loi est que les sacrifices personnels qui ne dépendent pas d'un temps déterminé ne peuvent pas être offerts sur une *bama*. C'est pourquoi la Beraïta doit être lue comme elle apparaît dans le *Sifré* relatif à ce verset : *pour inclure le sol de la Demeure Éternelle, c'est-à-dire le Temple, parce que le Temple est appelé "Mikdash" et non "Michkan"*. Cf. *Tossefot* ד"ה ריבית ע"ה ע"ה.]

2. Pénétrer dans le Michkan ou dans le Temple en état de *touma* est considéré comme une *touma* "légère" dans la mesure où cet acte n'est pas passible de la peine capitale mais seulement de *karèt* (*Rachi*) ; cf. *Emek HaNetsiv* sur le *Sifré*).

3. Car dans le chapitre 19 des *Nombres*, des versets distincts interdisent de pénétrer dans chacun de ces lieux (*Rachi*, d'après *Chevuot* 16b).

4. À plus forte raison le Temple est-il égal au Michkan pour ce qui est de mettre la *sota* à l'épreuve et de l'expulser de ce lieu (*Rachi*). [En effet, celui qui commet une faute grave s'attire la *touma*. S'il entre ensuite dans le Temple, il contamine ce lieu saint (voir *Ramban* sur *Lévitique* 18:21). Si le Temple est égal au Michkan pour ce qui est d'en interdire l'accès à celui qui est atteint d'une forme mineure de contamination (comme une *touma* corporelle), a fortiori est-il égal au Michkan pour ce qui est de mettre à l'épreuve et d'expulser la femme adultère, souillée par une forme de *touma* bien plus abjecte.]

5. Il ne peut pas prendre la terre de sa boîte hors du Temple [les gens conservaient en général chez eux, une boîte de terre dont ils recouvraient les souillures se trouvant sur leur sol de terre battue], la mettre dans un récipient et l'apporter au Sanctuaire pour s'en servir. Il doit plutôt prendre la terre à même le sol du Sanctuaire. Et s'il n'y a pas de terre, il doit en apporter de l'extérieur, la déposer sur le sol du Sanctuaire, et seulement après, s'en servir pour le rituel de la *sota*. De cette façon, il aura observé les deux membres de phrase : "sur le sol du Tabernacle" et "qui sera" — comme l'a expliqué la Beraïta citée précédemment (*Rachi*). [L'opinion d'Issi ben Mena'hem est donc identique à celle de la Beraïta précédente (*Rachi* sur 15b *תניא אידך* ב' ד"ה ר"ד).]

6. [Il y a une mitsva de recouvrir de terre le sang d'un oiseau ou d'un animal non domestique (*'haya*) cachère qui a été égorgé (דברים).] Dans le traité *'Houllin* (88b), Beit Chammaï et Beit Hillel s'opposent sur la question de savoir si la cendre peut remplacer la terre pour accomplir cette mitsva. Le débat s'articule autour du verset (*Nombres* 19:17) : *Et ils prendront pour celui qui est tamei des cendres de la combustion du 'hatat* (c'est-à-dire la *para adouma*). Puisque le mot עפר (littéralement, terre) est employé dans ce verset à la place de "cendre", Beit Hillel en déduisent que la cendre peut être utilisée partout où l'Écriture exige de la terre. Beit Chammaï ne sont pas d'accord, parce que ce verset appelle les cendres, *עפר שריפה*, "poussière de combustion". Lorsque la Torah emploie le mot עפר tout court, cela désigne précisément la terre et non la cendre (*Rachi*).

7. La proposition sur le sol du Tabernacle est superflue, puisque l'expression *qui sera* enseigne qu'il n'est pas nécessaire de creuser le sol du Michkan pour obtenir de la terre. La proposition sur le sol du Michkan doit donc vouloir enseigner que seul ce qui ressemble au sol du Michkan peut être utilisé pour la *sota* [c'est-à-dire de la terre mais pas de la cendre] (*Rachi*).

8. [Le mot עקב signifiant *talon*, la Guemara veut donc dire que le sens premier du verset, qui en est la base, est nié par la halakha.]

9. *Lévitique* 17:13. La Torah ne fait mention d'aucun autre matériau que l'on pourrait utiliser pour accomplir cette mitsva (*Rachi*).

le couvrir avec n'importe quoi.^[10] התורה אמרה, בפתר — La Torah a dit qu'un nazir ne doit pas se couper les cheveux “avec un rasoir”,^[11] והלכה בכל דבר — mais la Halakha LeMoché MiSinai enseigne qu'il ne doit se les couper avec aucune chose.^[12] “ספר” — התורה אמרה, בפתר — La Torah a dit qu'un guet doit être écrit sur un “document [en parchemin]”,^[13] והלכה בכל דבר — mais la Halakha LeMoché MiSinai enseigne que l'on peut l'écrire sur n'importe quoi.^[14]

La Guemara présente maintenant sa preuve : ואם איהא — Et s'il est vrai que l'on peut utiliser de la cendre pour le rituel de la sota, ליהשוב נמי האי — que [R' Ichmaël] compte aussi cette loi^[15] !

La Guemara rejette cette preuve : הנאי ושייר — [R' Ichmaël] n'a énoncé que certains cas où la Halakha LeMoché MiSinai sape un verset, et en a laissé d'autres. Par conséquent, son omission du cas de la sota ne prouve rien.

La Guemara demande : ומאי שייך דהאי שייך — Quel autre cas [R' Ichmaël] a-t-il laissé de côté pour pouvoir dire avec raison qu'il a laissé également ce cas-ci^[16] ?

La Guemara répond : והניא — Il a laissé également le cas du metsora. Car il a été enseigné dans une Beraïta, au sujet du deuxième rasage du metsora^[17] : והיה ביום השביעי יגלח את כל שערו — Le verset déclare^[18] : “ET CE SERA, LE SEPTIÈME JOUR, IL RASERA TOUS SES POILS” ; כלל — ici [LA TORAH] A FORMULÉ UNE GÉNÉRALISATION qui suggère que le metsora doit se raser tout le corps. “את ראשו ואת זקנו ואת גבת עיניו” — Le verset poursuit : “SA TÊTE ET SA BARBE ET SES SOURCILS” ; פרט — ici, [LA TORAH] A PRÉCISÉ certaines zones, et suggère qu'elles seules doivent être rasées. Puis le verset conclut : “וְאֵת כָּל־שְׁעָרוֹ יִגְלַח” — “ET TOUS SES POILS, IL RASERA” ; חזר וכלל — ici, [LA TORAH] A FORMULÉ À NOUVEAU UNE GÉNÉRALISATION. Or, lorsque la Torah formule UNE GÉNÉRALISATION suivie d'UNE PRÉCISION suivie elle-même d'UNE seconde GÉNÉRALISATION, אי אמה דן אלא — TU NE DOIS en DÉDUIRE QUE CE QUI EST SIMILAIRE À LA PRÉCISION.^[19] מזה פרט מפורש מקום בינו שער ונראה — DE MÊME QUE LA PRÉCISION désigne EXPRESSÉMENT UNE ZONE OÙ LE POIL EST TOUFFU ET VISIBLE, אף כל מקום בינו שער ונראה — AINSI TOUTE RÉGION OÙ LE POIL EST TOUFFU ET VISIBLE doit être rasée.

NOTES

10. C'est-à-dire avec toute substance qui permet la croissance de plantes, comme l'orpiment, la chaux, de l'argile pilé ou de la brique broyée (Rachi, d'après 'Houllin 88a,b).

11. Nombres 6:5 : Tous les jours de son vœu de nazir, le rasoir ne passera pas sur sa tête.

12. Ni avec des ciseaux, ni même en les arrachant à la main (Rachi, d'après la Michna, Nazir 39a).

13. Deutéronome 24:1 : וכתב לה ספר כריתת : et [l'époux] écrira à son intention un document de rupture. Le mot ספר (séfer), document, suppose un parchemin, car dans Jérémie 36:18, Baroukh ben Néria dit avoir consigné une prophétie que lui avait dictée Jérémie de sa prison, “sur un séfer”, or ce même texte est désigné plus loin (au verset 27) par le terme מגלה, rouleau [en parchemin] (Rachi sur Erouvin 15b ד"ה ספר).

14. Sur une feuille d'olivier, un papyrus ou une tablette en bois (Rachi, d'après Guittin 19a).

En réalité, chacune de ces trois lois — que le sang d'une volaille ou d'un animal non domestique peut être recouvert avec n'importe quoi, que le nazir n'a le droit de se couper les cheveux d'aucune manière, et qu'un guet peut être écrit sur n'importe quoi — est déduite par la Guemara (respectivement 'Houllin 88b, Nazir 39b et Guittin 21b) à l'aide d'un verset précis de l'Écriture, si bien qu'une Halakha LeMoché MiSinai ne semble pas nécessaire pour enseigner ces lois. Cependant, R' Ichmaël pense que chacun de ces versets est en vérité destiné à enseigner une autre loi, et la Guemara les cite à titre d'asmakhta, supports — et non de sources réelles — pour ces lois. C'est d'ailleurs pourquoi R' Ichmaël ne cite que ces trois exemples de Halakha LeMoché MiSinai qui prennent le pas sur l'Écriture, et aucune des nombreuses autres lois déduites par la voie d'exégèses Bibliques [et qui semblent contredire le sens simple du verset], car ces exégèses sont authentiques et non de simples asmakhta (Rachi ; la suite du commentaire de Rachi sera expliquée en note 28).

15. Qu'il compte aussi le cas de la sota parmi les exemples de Halakha LeMoché MiSinai qui sapent un verset, puisque la Torah affirme que le Cohen doit mettre de la “terre” dans l'eau de la sota, tandis que la Halakha LeMoché MiSinai prévaut sur le verset et permet au Cohen d'utiliser même de la cendre (Rachi ; cf. Hagahot R' Elazar Moché Horowitz). Et nous ne pouvons pas dire que le mot “terre” de l'Écriture englobe la cendre [de sorte que l'autorisation d'utiliser de la cendre ne serait pas un exemple de Halakha LeMoché MiSinai qui prévaut sur un verset, mais tout simplement le sens littéral du verset], car si R' Ichmaël pensait que le mot “terre” englobe la cendre au sens littéral, il ne pourrait pas compter parmi ses trois cas, le fait que des matériaux autres que la terre conviennent à la mitsva de couvrir le sang (Rachi, avec correction du Maharcha). [En d'autres termes, bien que R' Ichmaël soit probablement d'accord avec Beit Hillel sur le fait que “la cendre est appelée terre” (cf. Tossefot) comme on le déduit du verset relatif à la para adouma (voir note 6), cela ne veut pas dire que la définition réelle du mot עפר comprenne la cendre, parce que finalement, le mot עפר signifie terre

et seulement terre (et le verset relatif à la para adouma n'est qu'une asmakhta), comme le prouve le fait que R' Ichmaël ait inclus dans sa liste la mitsva de recouvrir le sang, où le mot עפר est aussi employé. Par conséquent, si R' Ichmaël avait autorisé l'utilisation de la cendre pour le rituel de la sota, il aurait dû compter le cas de la sota comme un exemple supplémentaire de Halakha LeMoché MiSinai qui sape un verset. Et puisqu'il ne l'a pas fait, on peut légitimement conclure que la cendre n'est pas valable pour l'eau de la sota. Cf. Tossefot sur 'Houllin 88b שחוק.]

[Les A'haronim font toutefois remarquer que le fait que R' Ichmaël inclue la mitsva de recouvrir le sang dans sa liste ne prouve pas indubitablement que le sens littéral du mot עפר n'englobe pas la cendre : peut-être que ce terme inclut en fait la cendre, et la Halakha LeMoché MiSinai est nécessaire pour enseigner que les matériaux autres que la cendre, tel l'orpiment et la chaux (voir note 10) conviennent à la réalisation de cette mitsva (Maharcha, R' Akiva Eiger). Voir Meromé Sadé.]

16. En général, un Tana n'énonce pas une liste incomplète quand il y manque un seul élément pour la rendre exhaustive (Rachi sur Taanit 13b ד"ה מאי שייך). Si nous expliquons que la liste de R' Ichmaël est incomplète, il doit y avoir au moins une autre Halakha LeMoché MiSinai qui en a également été omise.

17. Une fois qu'un metsora confirmé est délivré de tout symptôme de tsaraat, il se soumet à une procédure spéciale de purification, décrite par la Torah dans le chapitre 14 du Lévitique. Cette procédure exige notamment le rasage de tout son corps par un Cohen au moyen d'un rasoir, à deux reprises (Rachi). La première a lieu au début de la purification (après l'aspersion du sang d'un oiseau et d'eau de source ; Lévitique 14:4 et suiv.). Le metsora s'immerge ensuite dans un mikvé et son degré de touma diminue quelque peu (Lévitique 14:8 ; Rambam, Hilkhot Toumat Tsaraat 11:1). Il doit alors compter une période de sept jours et, au septième, il se fait raser une seconde fois les quelques poils qui auront poussé entre-temps, puis s'immerge à nouveau dans un mikvé. Le lendemain (huitième jour), il offre les sacrifices prescrits et devient complètement tahor (Rambam ibid. 11:2). La Beraïta commente un verset qui se rapporte au deuxième rasage.

18. Lévitique 14:9. Voici le verset dans son intégralité : והיה ביום השביעי יגלח את כל שערו ואת זקנו ואת גבת עיניו ואת כל שערו יגלח, Et ce sera, le septième jour, il rasera tous ses poils — sa tête et sa barbe et ses sourcils — et tous ses poils, il [les] rasera.

19. En vertu de ce principe, les zones particulières désignées par la clause restrictive de notre verset — tête, barbe et sourcils — définissent le premier terme général et en limitent l'application à ces seules régions. Le dernier terme général tend alors à élargir d'un cran l'application de la loi, pour inclure tous les endroits semblables aux régions désignées dans la clause restrictive.

La Beraïta relève maintenant les caractéristiques propres aux régions spécifiques énumérées dans le verset. Par cette voie, elle va énoncer la règle qui définit le type de poils à raser.

מני – Et de qui est la Michna qui enseigne que la deuxième fois aussi, il est rasé **comme une citrouille** ? רבי עקיבא – **Elle est conforme à R' Akiva, qui interprète la Torah selon la règle d'exégèse des extensions et restrictions.** דתניא – **Car il a été enseigné dans une autre Beraïta :** „והיה ביום השביעי יגלח את-כל-שערו” – Le verset déclare^[1] : “**ET CE SERA, LE SEPTIÈME JOUR, IL RASERA TOUS SES POILS**”; ריבה – ici, [LA TORAH] A PROCÉDÉ À UNE EXTENSION qui sous-entend que tout le corps du *mitsora* doit être rasé. „את-” – Le verset poursuit : “**SA TÊTE ET SA BARBE ET SES SOURCILS**”; מיעט – là, [LA TORAH] A RESTREINT, ce qui sous-entend que seules les régions mentionnées doivent être rasées. Puis le verset conclut : „וְאֶת-כָּל-שְׁעָרוֹ יִגְלַח” – “**ET TOUS SES POILS, IL RASERA**”; הוֹר וְרִיבָה – ici, [LA TORAH] A DE NOUVEAU PROCÉDÉ À UNE EXTENSION. ריבה ומיעט וְרִיבָה – Or, lorsque [LA TORAH] A ÉTENDU, puis RESTREINT ET encore ÉTENDU, ELLE A INCLUS quasiment TOUT. ריבה הכל – QU'A-T-ELLE INCLU ? ריבה כבולה גופיה – ELLE A INCLUS les poils DE TOUT SON CORPS. ומאי מיעט – ET QU'A-T-ELLE EXCLU^[2] ? מיעט שיער שבתוך החוטם – ELLE A EXCLU LES POILS QUI sont À L'INTÉRIEUR DU NEZ.^[3]

La Guemara retourne à la question de savoir si on peut utiliser de la cendre dans le rituel de la *sota* :

מאי הוי עילה – **Qu'a-t-il été décidé à propos de la [chose]^[4] ?**

La Guemara répond :

דאמר רב הונא בר אשי אמר – **Viens, écoute la réponse.** דאמר רב הונא בר אשי אמר – **Car Rav Houna bar Achi a dit au nom de Rav :** אין שם – **s'il n'y a pas de terre là-bas,** מביא רקבובית ורק ומקדש – **il apporte la poussière d'un légume décomposé et la consacre,**

c'est-à-dire l'introduit dans le Sanctuaire et la dépose sur le sol afin que le Sanctuaire la consacre, puis la reprend et la met dans l'eau.^[5] Or, si la poussière d'un légume décomposé est utilisable, il y a lieu de penser que les cendres le sont également.

La Guemara rejette la comparaison :

רקבובית ורק הוא דהואי עפר – **Mais il n'en est pas ainsi.** רקבובית ורק הוא דהואי עפר – **C'est uniquement la poussière d'un légume décomposé qui est considérée comme de la terre,** אפר לא הואי עפר – **mais la cendre n'est pas considérée comme de la terre.**^[6]

La Michna disait :

כדי שיראה על המים – **Il met suffisamment de terre dans le gobelet POUR QU'ELLE SOIT VISIBLE SUR L'EAU.**

La Guemara détaille :

Les Sages ont enseigné dans une Beraïta : שלשה עפר – **TROIS choses DOIVENT ÊTRE VISIBLES :** עפר – **LA TERRE DE LA SOTA,**^[7] ואפר פרה – **LES CENDRES DE LA PARA adouma,**^[8] ורוק בקמה – **ET LA SALIVE DE LA YEVAMA.**^[9] משום רבי ישמעאל אמרו – **AU NOM DE R' ICHMAËL, ILS ONT DIT :** אף דם צפור – **MÊME LE SANG DE L'OISEAU** du *mitsora*.^[10]

La Guemara examine l'opinion de R' Ichmaël :

מאי טעמא דרבי ישמעאל – **Quelle est la raison de R' Ichmaël, pour inclure l'oiseau du mitsora ?** „וטבל אותם... בדם הצפור” – **Car il est écrit^[11] : “Et il les plongera** [l'oiseau vivant, le bois de cèdre, la laine écarlate et l'hysope]... **dans le sang de l'oiseau etc. [qui a été égorgé au-dessus de l'eau de source].”** Et il a été enseigné dans une Beraïta : „בדם” – le verset dit que les quatre éléments doivent être plongés “**DANS LE SANG** [de l'oiseau].” – **ON POURRAIT croire qu'ils doivent être plongés uniquement DANS LE SANG** de l'oiseau

NOTES

1. Lévitique 14:9.

2. [Le verset ne peut pas vouloir inclure tous les poils de son corps, puisque la clause limitative *sa tête et sa barbe et ses sourcils* doit forcément servir à quelque chose.]

3. Ce sont les poils les moins susceptibles d'être rasés car ils ne sont pas visibles, contrairement aux poils des aisselles qui, eux, sont au moins visibles lorsque la personne lève les bras (*Rambam, Hilkhot Toumat Tsaraat* 11:1 avec *Kesef Michné, Méiri* ; cf. *Hassagot HaRaavad* ibid.).

Ainsi, le cas du *mitsora* n'est pas un exemple de *Halakha LeMoché MiSinai* qui déracine un verset. En effet, la Michna du traité *Négaïm* qui affirme que la deuxième fois, le *mitsora* est rasé comme une citrouille, n'enseigne pas cela au nom d'une *Halakha LeMoché MiSinai* qui déracine un verset, mais en vertu d'une exégèse d'*extension, restriction et extension* (ריבוי ומיעוט וריבוי), et s'oppose à la Beraïta qui affirme que le verset vient enseigner que le second rasage s'applique uniquement aux poils à la fois visibles et touffus, en vertu d'une exégèse de *généralisation, précision et généralisation* (כלל ופרט וכלל).

4. En dernière analyse, dira-t-on que, dans la liste des versets déracinés par une *Halakha LeMoché MiSinai*, R' Ichmaël a omis le fait que l'on peut utiliser de la cendre pour le rituel de la *sota*, parce qu'en vérité, on ne peut pas l'utiliser, ou dira-t-on que la cendre peut être utilisée et qu'il l'a omise parce qu'il n'a pas dressé une liste exhaustive ? (voir *Tossefot*)

5. *Rachi* avec *Maharchal*.

[Rav Houna bar Achi ne mentionne probablement un légume décomposé qu'à titre d'exemple. En réalité, tout article qui tombe en poussière serait également valable (*Min'ha 'Haréva*).]

6. On ne doit donc pas employer de cendre.

[*Rachi* supprime la proposition וְאֶת-כָּל-שְׁעָרוֹ, mais il n'en est pas ainsi, parce que la Guemara a offert sa solution en réponse à l'interrogation מאי הוי עילה, Qu'a-t-il été décidé ?, et une solution introduite de cette manière est généralement maintenue et non réfutée (voir *Tossefot Chants*). En fait, d'après la version de *Rachi*, d'entrée de jeu la Guemara a cité l'enseignement de Rav Houna pour démontrer que la cendre n'est pas valable, car Rav Houna a seulement affirmé que la poussière d'un légume décomposé est valable, ce qui implique que la cendre ne l'est pas. Par contre,

dans notre version, la Guemara rapporte ses paroles pour affirmer que la cendre est valable comme la terre, puis repousse cette conclusion en disant que l'on ne peut pas comparer la cendre à un légume décomposé. Cf. *Hagahot R' Sim'ha MiDessau*.]

7. La source de cette loi dans l'Écriture a été indiquée en 15b note 8.

8. [Les cendres de la *para adouma* sont mélangées à de l'eau de source pour être aspergées sur les personnes ou les ustensiles ayant contracté la *touma* à partir d'un cadavre.] La Guemara expose plus loin une *guezira chava* qui relie les lois de la *sota* et celles de la *para adouma*, et qui indique que tout comme la terre utilisée pour la *sota* doit rester visible lorsqu'elle est déposée dans l'eau, ainsi les cendres de la *para adouma* doivent rester visibles (*Rachi*).

9. [Lorsqu'un homme décède sans enfant, la Torah interdit à sa veuve d'épouser un étranger ; elle doit devenir la femme du frère du défunt (le *yavam*) au terme d'un mariage appelé *yiboum*. Si toutefois le frère ne souhaite pas l'épouser, la Torah prévoit une solution de remplacement, au cours d'une cérémonie appelée *halitsa*, à l'issue de laquelle la *yevama* (la veuve) est désormais libre d'épouser un étranger. Au cours de cette procédure, la *yevama* ôte la chaussure du *yavam* en présence d'un *beit din*, crache devant lui et déclare : “*Ainsi sera-t-il fait à l'homme qui ne construira pas la maison de son frère !*” (voir *Deutéronome* 25:5-10).] La Beraïta enseigne que la salive doit être visible pour les juges, parce que le verset précise (v. 9) : “*aux yeux*” des anciens... elle doit cracher (*Rachi*).

10. [Quand un *mitsora* guérit de sa *tsaraat*, il entame un processus de purification qui commence par une aspersion. Deux oiseaux sont amenés au Cohen : l'un d'eux est égorgé et son sang recueilli dans un vase d'argile contenant de l'eau de source ; l'autre oiseau, vivant, une tige de bois de cèdre, de la laine écarlate et un rameau d'hysope sont plongés ensemble dans le sang de l'oiseau égorgé et employés à l'aspersion du *mitsora* à sept reprises, pour entamer sa purification. L'oiseau vivant est alors remis en liberté et le *mitsora* subit son premier rasage corporel (voir *Lévitique* 14:4-8).] R' Ichmaël affirme que l'eau de source doit être limitée à une quantité qui laisse apparaître le sang de l'oiseau après qu'il s'y est écoulé (*Rachi*).

11. *Lévitique* 14:6.

égorgé ET NON DANS L'EAU.^[12] "במים,, תלמוד לומר – Aussi [LA TORAH] DÉCLARE-TELLE : "DANS L'EAU".^[13] אי מים – Mais SI la Torah disait qu'ils doivent être plongés dans L'EAU, יכול במים – ON POURRAIT croire qu'ils doivent être plongés DANS L'EAU ET NON DANS LE SANG.^[14] "בדם,, תלמוד לומר – Aussi [LA TORAH] DÉCLARE-TELLE : "DANS LE SANG [de l'oiseau]". הא – COMMENT CELA ? מביא מים שדם ציפור ניכר בהן – IL APPORTE une quantité d'EAU DANS LAQUELLE LE SANG D'UN OISEAU EST RECONNAISSABLE. וכמה – ET COMBIEN d'eau est-ce ? רביעית – UN REVIIT.^[15]

La Guemara explique ce que font de la preuve de R' Ichmaël, les Sages (autrement dit le Tana Kama) qui ne sont pas d'accord avec lui et n'exigent pas que le sang du *metsora* soit reconnaissable : Et les Sages répondraient : ההוא לגופיה – ce verset sert à l'enseignement même de la loi, דהכי קאמר ר' חמא – car voici ce que dit Le Miséricordieux : אטביל בדם ובמים – plonge les éléments dans un mélange de sang et d'eau.^[16] Mais le verset n'exige pas que le sang soit reconnaissable dans l'eau.

La défense de R' Ichmaël : אם כן לכתוב ר' חמא – Et R' Ichmaël objecterait : ורבי ישמעאל – Et il les y plongera – s'il en est ainsi, que Le Miséricordieux écrive : "Et il les y plongera". – Qu'ai-je besoin de la précision de la Torah : "dans le sang... et dans l'eau" ? לניכר – C'est pour t'enseigner que le sang doit être reconnaissable.

La réponse des Sages : si – Et les Sages diraient : אי כתב ר' חמא וטביל בהם – si Le Miséricordieux avait seulement écrit "Et il les y plongera", j'aurais pensé que les éléments sont plongés dans celui-ci à part et celui-là à part – c'est-à-dire successivement dans le sang et dans l'eau. כתב – Aussi, Le Miséricordieux a-t-il écrit : "dans le sang... et dans l'eau", pour t'enseigner qu'on doit les mélanger et ensuite y tremper les articles.

La défense de R' Ichmaël :

לערבן קרא – Mais R' Ichmaël répondrait que il n'y a pas besoin d'un verset spécial qui ordonne de les mélanger, parce qu'un autre verset est écrit^[17] à cet effet : "וְשָׁחַט אֶת-הַצִּפּוּר הָאֶחָד וְגו' – "Il égorgera un seul oiseau etc. [dans un récipient en argile, sur une eau de source]". C'est donc que le sang et l'eau sont mélangés dès le début^[18] !

La réponse des Sages :

Mais les Sages diraient : אי מהווא – si nous déduisons la loi de ce verset, הוה אמינא לישחטיה סמוך למנא – j'aurais pensé qu'il faudrait égorgé [l'oiseau] au-dessus^[19] du récipient dans lequel se trouve l'eau,^[20] ונינקטינהו לורידיון – et pincer du doigt les *veridin* [les veines principales du cou] pour que le sang ne s'écoule pas, ולקבליה לדם במנא אחרניא – puis recueillir le sang dans un autre récipient. [Le verset] nous informe donc que le sang et l'eau doivent être mélangés.^[21]

La Guemara discute de l'obligation d'utiliser une quantité d'eau égale à un *reviit* :

R' Yirmiya s'est enquis auprès de R' Zeira : בעא מיניה רבי ירמיה מרבי זירא – si l'oiseau est si grand que [son sang] dissimule l'eau ונדהית מפני המים – ou si petit que [son sang] est dissimulé par l'eau,^[22] מהו – quelle est [la loi] ?

R' Zeira est agacé par la question :

Il a dit à [R' Yirmiya] : לאו אמינא לך – ne t'ai-je pas dit – de ne pas te sortir hors du cadre de la *halakha*^[23] ! Les Sages ont mesuré la quantité d'eau à utiliser pour un oiseau *deror*,^[24] de sorte que son sang y soit reconnaissable, et ils ont conclu que cette quantité est un *reviit*. אין לך גדולה שמדחת את המים – Tu ne trouveras donc pas [d'oiseau *deror*] si grand que [son sang] dissimule l'eau, ונדהית מפני המים – et tu ne trouveras pas [d'oiseau *deror*] si petit que [son sang] soit dissimulé par l'eau.^[25]

NOTES

12. Le verset ne dit pas que les éléments doivent être plongés "dans le sang de l'oiseau égorgé et l'eau de source" (à comparer avec le verset 51 du même chapitre, relatif à la procédure identique de purification d'une maison de sa *tsaraat*). Il déclare plutôt : *et il les plongera dans le sang de l'oiseau qui a été égorgé au-dessus de l'eau de source*. On pourrait donc penser que le verset signifie que l'immersion doit se faire exclusivement dans le sang. (Quant à savoir comment cela est possible alors que le verset précédent enjoint d'égorgé l'oiseau au-dessus d'un récipient contenant de l'eau de source, cela sera expliqué plus loin par la Guemara.)

13. *Rachi* corrige le mot במים, dans l'eau (ici et ci-dessous) et le remplace par מים (sans le préfixe *beit*), parce que le verset dit : על המים החיים, au-dessus de l'eau de source. [Apparemment, l'accent mis par le verset sur le sang provenant de l'oiseau "qui a été égorgé au-dessus de l'eau de source" indique que le trempage doit se faire dans un mélange de sang et d'eau.] Cf. *Malbim* et *Torah Temima* ad loc., et voir *Rachach* sur *Tossefot* (ר"ה מביא (הב)).

14. Autrement dit, peut-être que la quantité d'eau doit être si importante qu'elle dilue le sang et le rend indiscernable (*Malbim* ; *Béour* du *'Hafets 'Haïm* sur *Torat Cohanim* ; *'Hazon Ich, Négaïm* 11:2, première explication).

15. [Un *reviit* représente entre 86 et 150 ml.] Quant à savoir comment les Sages parviennent à cette mesure, on en lira l'explication détaillée plus loin (*Rachi*).

[Bien entendu, le sang de l'oiseau, qui est rouge vif, est reconnaissable même dans une quantité d'eau beaucoup plus importante qu'un *reviit*. Néanmoins, la Guemara veut dire que dans un *reviit*, le sang conserve l'aspect du sang, tandis que dans une quantité plus grande, il ne fait que teindre l'eau en rouge (*Tossefot* [ב] ר"ה מביא (הב)).]

16. [Quand le verset dit qu'il faut tremper dans le sang de l'oiseau qui a été égorgé au-dessus de l'eau de source, il nous apprend que l'eau et le

sang doivent se mêler. Sans ce verset, je n'aurais pas su cela.]

17. *Lévitique* 14:5.

18. Une fois l'oiseau égorgé dans l'eau, le sang et l'eau se mélangent naturellement. Le présent verset vise donc certainement à nous apprendre que le sang doit être reconnaissable dans l'eau.

19. Littéralement, près de. Cf. *Mitspé Eitan*.

20. Et accomplir ainsi le commandement du verset 5 d'égorgé l'oiseau "au-dessus de l'eau de source".

21. Le sang doit pouvoir tomber directement de l'oiseau dans le récipient d'eau (*'Hazon Ich, Négaïm* 11:2).

[On trouvera dans les *'Hidouchei HaGriz* sur le *Rambam, Hilkhot Toumat Tsaraat* 11:1 une approche différente de notre Guemara selon le *Rambam*.]

22. L'oiseau contient tellement de sang, que le *reviit* d'eau dans lequel il tombe est totalement submergé [c'est-à-dire que le mélange qui en résulte ressemble à du sang pur] (*Rachi*) ; ou bien, l'oiseau contient si peu de sang que le *reviit* d'eau le dilue totalement, et le mélange ressemble à de l'eau pure.

23. De ne pas mettre en doute la précision d'une mesure fixée par les Sages (*Rachi*).

24. [Le type d'oiseau requis pour le rituel de la purification du *metsora* (*Négaïm* 14:1,5 fondé sur un enseignement de R' Yossé HaGlili dans *Torat Cohanim, Metsora, pérek* 5:14).]

25. L'éventail des tailles de l'oiseau *deror* est tel que le plus grand d'entre eux ne possède jamais assez de sang pour dissimuler un *reviit* d'eau, et le plus petit en a suffisamment pour ne pas être occulté par un *reviit* d'eau.

[Le mot *reviit* s'apparente à *ר'ה*, il habite ; l'oiseau *deror* habite librement partout, même dans une maison (*Rachi* sur *Beitsa* 24a בצפור ר'ה). Le *Ramban*, dans son commentaire sur la Torah (*Lévitique* 14:4),

La Guemara reprend la discussion relative au rituel de la *sota* : **תנו רבנן – Les Sages ont enseigné dans une Beraïta : הקדים – s'IL A MIS LA TERRE dans le gobelet AVANT L'EAU, [LE MÉLANGE] EST IMPROPRE.**^[26] **וְרַבִּי שְׁמַעוֹן מְבַשֵּׂר – MAIS R' CHIMON le DÉCLARE VALABLE.**

La Guemara explique :

Quelle est la raison de R' Chimon ? מאי טעמא דרבי שמעון – דבתיב, וְלִקְחוּ לְטָמֵא מֵעֵפֶר שְׂרֵפַת הַחֲטָאֵת – Car il écrit, au sujet de la para adouma^[27] : “Et ils prendront pour celui qui est tamei, des cendres de la combustion du 'hatat”. Curieusement, le terme employé ici pour “cendres” est *afar* qui, d'ordinaire, signifie “terre” et non cendres. **Et il a été enseigné dans une Beraïta : אָמַר רַבִּי שְׁמַעוֹן – R' CHIMON A DIT : וְהָאֵפֶר הוּא – EST-CE DONC DE LA TERRE, [ce afar] prélevé de la combustion de la vache ? וְהִלָּא אָפֶר הוּא – C'EST POURTANT DE LA CENDRE [éfer] ! שִׁינָה הַכְּתוּב בְּמִשְׁמַעוֹ לְדוֹן הַיָּמִינוּ גְּזִירָה שְׁוֶה – L'ÉCRITURE A MODIFIÉ LE SENS [DU MOT] POUR qu'on EN TIRE UNE GUEZEIRA CHAVA.^[28] “עָפֶר” – IL EST DIT ICI, au sujet de la para adouma, AFAR, “עָפֶר” – ET IL EST DIT LÀ-BAS, au sujet de la *sota*, AFAR. מַה לְהִלְכֵי עָפֶר עַל גְּבֵי מִים – DE MÊME QUE LÀ-BAS, dans le rituel de la *sota*, le AFAR [c'est-à-dire la terre] doit être déposé de préférence SUR L'EAU, אַף כָּאֵן עָפֶר עַל גְּבֵי מִים – DE MÊME ICI, pour la para adouma, le AFAR [c'est-à-dire les cendres] doit être déposé de préférence SUR L'EAU.^[29] וַיִּמָּה כָּאֵן הַקְּדִים עָפֶר – ET DE MÊME QU'ICI, pour la para adouma, s'IL A MIS LE AFAR [c'est-à-dire les cendres] dans le récipient AVANT L'EAU, C'EST VALABLE a posteriori,^[30] אַף לְהִלְכֵי הַקְּדִים עָפֶר לְמִים בְּשֵׁר – DE MÊME LÀ-BAS, pour la *sota*, s'IL A MIS LE AFAR [c'est-à-dire la terre] dans le gobelet AVANT L'EAU, C'EST VALABLE.**

La Guemara demande :

Mais là-bas, dans le cas de la para adouma, d'où savons-nous que lorsque les cendres ont été mises dans le récipient avant l'eau, c'est valable a posteriori ?

La Guemara répond :

Deux versets sont écrits. בתיב, עָלִי – Il est

écrit que le Cohen doit mettre l'eau par-dessus [les cendres]^[31] ; אֶלְמָא אָפֶר בְּרִישָׁא – donc, les cendres doivent être mises en premier dans le récipient. מִים חַיִּים אֶל-בְּלִי – Mais il est écrit dans le même verset : “l'eau de source dans un récipient”, ce qui sous-entend que l'eau de source doit aller directement dans le récipient, sans que les cendres ne s'interposent entre l'eau lui ; אֶלְמָא מִים בְּרִישָׁא – donc, l'eau doit être mise en premier dans le récipient. הָא בִּיּוּד – Comment résoudre cette contradiction ? רְצָה זֶה נוֹתֵן – S'il préfère, il met celle-ci en premier dans le récipient, רְצָה זֶה נוֹתֵן – et s'il préfère, il met celle-là en premier.^[32]

La Guemara explique pourquoi les Sages ne sont pas d'accord avec R' Chimon :

Mais les Sages soutiennent que même pour la para adouma, si les cendres ont été mises d'abord, ce n'est pas valable. אֶל-בְּלִי דְּרִיקָא – Parce que l'expression “dans un récipient”, qui enseigne que l'eau doit être mise en premier, est précise, עָלִי – tandis que le terme “par-dessus” enseigne une autre idée, à savoir qu'après l'adjonction des cendres, le Cohen doit mélanger [l'eau et les cendres] de sorte que l'eau soit par-dessus les cendres (“dessus”).^[33]

La Guemara demande :

Mais peut-être faut-il dire le contraire, à savoir que le terme “par-dessus” est celui qui est précis et enseigne que les cendres doivent être mises en premier dans le récipient, אֶל-בְּלִי שְׁתָּהָא חַיּוּתָן בְּכָלִי – tandis que le terme “dans un récipient” enseignerait autre chose, à savoir que [l'eau] doit arriver ‘vive’ dans le récipient, autrement dit, directement de la source.^[34]

La Guemara répond qu'il est logique de penser que l'expression précise est bien “dans un récipient” :

De même que l'on trouve partout ailleurs que l'agent “qui rend apte” est au-dessus,^[35] אַף כָּאֵן מְבַשֵּׂר לְמַעְלָה – de même ici, l'agent “qui rend apte” [les cendres] doit être au-dessus.

NOTES

déclare que le terme *צפור דרור*, oiseau *deror*, ne désigne pas une espèce particulière mais désigne plutôt toute espèce de petit oiseau qui vit librement partout. Le *Radak* (*Chorachim* ררר), quant à lui, dit que *deror* est le nom d'une espèce particulière, à savoir l'hirondelle. Tel semble être également l'avis de *Rachi* dans *Proverbes* 26:2 et *Guittin* 56b. Pour *Ibn Ezra* (sur les *Psaumes* 84:4), il est connu qu'il s'agit d'un oiseau chanteur.]

26. La Torah dit (*Nombres* 5:17) : *Le Cohen prélèvera de la terre . . . et la mettra dans l'eau.* Cela sous-entend que la terre doit être mise dans un récipient où se trouve déjà de l'eau. Et puisque le passage s'achève par (*ibid.* 5:30) : *et le Cohen lui appliquera toute cette loi*, on déduit que la procédure n'est valable que si elle est appliquée à la lettre (*Rachi* ; cf. *Kéren Ora*).

27. *Nombres* 19:17.

28. La Torah a utilisé le mot *afar* (עָפֶר) pour la cendre, au lieu du terme plus exact de *éfer* (אָפֶר), afin de relier les lois relatives à la *para adouma* avec un autre passage où apparaît le terme *afar*, comme nous allons le voir.

29. R' Chimon fait allusion à la façon de mélanger les cendres de la *para adouma* avec l'eau de source afin de consacrer l'eau et la rendre apte à la purification. Il utilise la *guezaira chava* pour déduire que, de même que dans le rituel de la *sota*, l'eau doit *lékhat'hila* (a priori) précéder la terre dans le gobelet (comme le précise le verset), ainsi dans le rituel de la *para adouma* aussi, l'eau doit *lékhat'hila* précéder les cendres dans le récipient. Et l'on ne dit pas que le verset relatif à la *para adouma* qui déclare (*ibid.*) “*Et il mettra par-dessus l'eau de source, dans un récipient*” enseigne que les cendres doivent être mises en premier dans le récipient [voir ci-dessous] (*Rachi*).

30. Comme la Guemara va bientôt le démontrer (*Rachi*).

31. *Nombres* 19:17. Le verset dit : *Ils prendront . . . d'entre les cendres . . .*

et il mettra par-dessus l'eau de source, dans un récipient.

32. Sans la *guezaira chava*, j'aurais dit que la contradiction entre les versets enseigne que l'on a toute liberté de choisir l'ingrédient que l'on souhaite déposer en premier dans le récipient (*Tossefot HaRoch* ; *Hagahot HaGra* sur *Temoura* 12b). Mais maintenant que nous avons la *guezaira chava* qui enseigne que c'est l'eau qu'il faut mettre en premier, on garde au moins l'expression *par-dessus* – qui suggère qu'il faut mettre les cendres d'abord – pour apprendre que si les cendres ont été déposées en premier lieu, le mélange est valable a posteriori.

33. [Les Sages ne jugent pas logique de résoudre la contradiction entre les versets en disant que la Torah veut laisser le choix de l'ingrédient à déposer en premier. Il est plus vraisemblable qu'une expression, en l'occurrence “dans un récipient”, enseigne que l'eau doit être mise en premier, et l'autre, “par-dessus”, vient enseigner un autre détail, à savoir que les ingrédients doivent être mélangés après adjonction des cendres, de sorte que l'eau soit au moins temporairement “par-dessus” les cendres.]

34. [Même s'il n'est pas logique de dire, pour lever la contradiction, que la Torah veut laisser le choix de l'ordre, qui nous dit que le verset précis est “dans un récipient” ?] Peut-être que c'est le terme “par-dessus” qui est précis et nous apprend que les cendres doivent être déposées en premier, et que l'expression “dans un récipient” nous enseigne un détail nouveau. En l'occurrence, on en déduirait que l'eau ne doit pas être recueillie à la source dans un récipient puis transvasée dans un autre pour être mêlée aux cendres ; elle doit rester dans l'ustensile-même où elle a coulé, ‘vive’, de la source (*Rachi* ; cf. *R' Akiva Eiger*).

35. Dans les lois de la *sota*, la terre “permet” à l'eau de vérifier si la femme a commis un adultère. De même, le sang de l'oiseau “permet” d'asperger l'eau sur un *metsora* (*Rachi*). Dans chacun de ces cas, l'agent “qui rend apte” est placé par-dessus l'eau.

Michna L'étape suivante de la préparation des eaux amères consiste à écrire sur un rouleau les serments figurant dans le passage relatif à la *sota*, puis à les effacer dans l'eau contenue dans le gobelet d'argile.

Notre Michna discute des versets à écrire sur le rouleau^[1] :

– **Lorsque [le Cohen] vient écrire le rouleau, à partir de quel endroit du texte écrit-il ?** – „(ו)אם לא שכב איש וגו' – **À partir du verset 19 : “Si aucun homme n'a eu commerce etc.”**”^[2] „ואת כי שטית תחת אישך” – et il continue jusqu'à la fin du verset 20 : **“Mais si tu as dévié, sous l'autorité de ton époux etc.”** – **Et il n'écrit pas le début du verset 21 : “Et le Cohen fera jurer la femme etc.”**, וכותב, ויתן ה' אותך לאלה ולשבעה... ובאו המים המאירים האלה במעיך לצבות בטן ולנפל – **mais se reporte plutôt au milieu du verset et écrit : “Que Hachem fasse de toi [un sujet] de malédiction et de serment etc.”**, et passe au verset 22 : **“Ces eaux qui provoquent la malédiction s'introduiront dans tes entrailles pour faire gonfler le ventre et s'effondrer le flanc”**. – **Et il n'écrit pas la fin du verset : “Et la femme répondra : Amen, Amen”**”^[3] – **R' Yossé dit : “R' Yehouda dit : “Que Hachem fasse de toi [un sujet] de malédiction et de serment etc.”**” – **il n'interrompait pas l'écriture, mais écrivait tout le passage.**^[4] – **R' Yehouda dit : “Ces eaux qui provoquent la malédiction s'introduiront dans tes entrailles etc.”**, וכותב אלא, ויתן ה' אותך לאלה ולשבעה וגו' – **il n'écrit rien d'autre que : “Que Hachem fasse de toi [un sujet] de malédiction et de serment etc.”** – **“Ces eaux de malédiction s'introduiront dans tes entrailles etc.”**, ובאו המים המאירים האלה במעיך וגו' – **et il n'écrit pas la fin du verset : “Et la femme répondra : Amen, Amen”**”^[5]

Guemara La Guemara examine les trois opinions de la controverse présentée dans notre Michna :

– **במאי קא מיפלגי** – **Sur quel point sont-ils en désaccord ?** – **במאי קא מיפלגי** – **Il sont en désaccord sur l'interprétation du verset suivant :** – „וכתב את האלה הבהן בפסוק” – **“Le Cohen écrira ces malédiction sur un rouleau”**”^[6] – **רבי מאיר סבר** – **R' Méir [le Tana Kama] pense que le mot**

“malédiction” désigne dans ce verset les **malédiction explicites**.^[7] – **האלה לרבות קללות הבאות מהמת ברכות** – **Et par l'ajout de l'article hé, “les” malédiction, le verset entend inclure les malédiction qui découlent implicitement des bénédiction.**^[8] – **אלה למעושי קללות שבמשנה תורה** – **Le mot “ces” sert à exclure les malédiction consignées dans le Deutéronome.**^[9] – **האלה,** – **Et par l'ajout de l'article hé à “ces”,**

NOTES

1. Le passage en question comprend les versets 19 à 22 du cinquième chapitre des Nombres. Les voici :

v. 19 : „והשביע אתה הבהן ואמר אל האשה אם לא שכב איש אתך לא שטית טמאה : *Le Cohen la fera jurer et dira à la femme : “Si aucun homme n'a eu commerce avec toi et si tu n'as pas dévié, en te souillant, sous l'autorité de ton époux, sois épargnée par ces eaux amères qui provoquent la malédiction.*”

v. 20 : „ואת כי שטית תחת אישך וכן נטמאת ויתן איש בך את שכבתו מבלעדי אישך : *Mais si tu as dévié sous l'autorité de ton époux, et si tu as été souillée, et qu'un autre homme que ton époux ait eu commerce avec toi –*”

v. 21 : „והשביע הבהן את האשה בשבעת האלה ואמר הבהן לאשה ויתן ה' אותך לאלה : *Et le Cohen fera jurer la femme par le serment de malédiction, et le Cohen dira à la femme : “Que Hachem fasse de toi [un sujet] de malédiction et de serment au sein de ton peuple, quand Hachem fera s'effondrer ton flanc et gonfler ton ventre.*”

v. 22 : „ובאו המים המאירים האלה במעיך לצבות בטן ולנפל רך ואמרה האשה אמן אמן : *Ces eaux qui provoquent la malédiction s'introduiront dans tes entrailles pour faire gonfler le ventre et s'effondrer le flanc.” Et la femme répondra : “Amen, Amen”*”.

[Il importe de noter que bien que l'écriture du rouleau constitue l'étape suivante dans la préparation des eaux de la *sota*, il faut d'abord mener à terme une autre procédure avant de pouvoir écrire le rouleau : le Cohen doit faire jurer la *sota*, comme le demandent les versets que l'on vient de citer. Plus loin (17b), la Guemara déduira que le rouleau n'est pas valable s'il a été écrit avant que la femme n'ait juré (voir *Michné LeMélekh, Hilkhot Sota* 3:1). Les lois relatives au serment seront traitées plus loin, 18a-18b.]

2. Bien que ce premier verset évoque l'innocence de la femme, il sous-entend que si elle a dévié, le châtement des eaux amères ne l'épargnera pas. Ce sous-entendu est perçu comme une “malédiction” qui doit être écrite (*Rachi*).

3. D'après le Tana Kama, il faut écrire la totalité du passage, à l'exception de ce qui n'est pas une malédiction, explicite ou implicite. Ainsi, la partie du verset qui enjoint au Cohen de faire jurer la femme [le début du v. 21] et les mots qui expriment l'acceptation du serment par celle-ci [la fin du v. 22] sont omis (*Rachi*).

D'après le Tana Kama les mots en caractères gras doivent être écrits sur le rouleau :

[v. 19] *Le Cohen la fera jurer et dira à la femme : “Si aucun homme n'a eu commerce avec toi, et si tu n'as pas dévié, en te souillant, sous l'autorité de ton époux, sois épargnée par ces eaux amères qui provoquent la malédiction.* [v. 20] *Mais si tu as dévié sous l'autorité de*

ton époux, et si tu as été souillée, et qu'un autre homme que ton époux ait eu commerce avec toi...” [v. 21] *Et le Cohen fera jurer la femme par le serment de malédiction, et le Cohen dira à la femme : “Que Hachem fasse de toi [un sujet] de malédiction et de serment au sein de ton peuple, quand Hachem fera s'effondrer ton flanc et gonfler ton ventre.* [v. 22] *Ces eaux qui provoquent la malédiction s'introduiront dans tes entrailles pour faire gonfler le ventre et s'effondrer le flanc.” Et la femme répondra : “Amen, Amen”*”.

[Plus loin (18a), la Guemara expliquera pourquoi la Torah demande au Cohen, au verset 21, de soumettre la femme à un serment, alors qu'il en a déjà reçu l'ordre au verset 19.]

4. Selon R' Yossé, le Cohen écrit tout le passage, depuis les mots *Si aucun homme n'a eu commerce* du verset 19, jusqu'à la fin du verset 22. Rien n'en est omis – pas même les instructions signifiées au Cohen et l'acceptation du serment par la femme (*Rachi*).

5. Pour R' Yehouda, il ne faut écrire sur le rouleau de la *sota* que l'énoncé explicite de la malédiction et ses effets. Le Cohen n'y inscrit pas les mots du verset 19 qui ne font que suggérer une malédiction, et encore moins les instructions dictées au Cohen au début du verset 21. Il n'y inscrit pas non plus l'acceptation du serment par la femme, consignée à la fin du verset 22 (*Rachi*).

6. Nombres 5:23.

7. À savoir, la fin du verset 21 et le début du verset 22 : *Que Hachem fasse de toi [un sujet] de malédiction et de serment... Ces eaux qui provoquent la malédiction s'introduiront dans tes entrailles pour faire gonfler le ventre et s'effondrer le flanc (Rachi)*. [Cela inclut également le verset 20 qui amorce la malédiction.]

8. À savoir les mots du verset 19 : *Si tu n'as pas dévié en te souillant, sous l'autorité de ton époux, sois épargnée par ces eaux amères qui provoquent la malédiction*, qui sous-entendent que si elle a dévié, elle sera maudite (*Rachi*).

9. Dans le chapitre 28 du *Deutéronome*, Moïse dresse une longue liste de châtements qui s'abatront sur celui qui transgresse la Torah. Si le verset relatif à la *sota* avait dit seulement que le Cohen doit écrire “les eaux”, j'aurais peut-être pu penser qu'il devrait y ajouter les châtements du *Deutéronome* qui, eux aussi, sont qualifiés de *אלות*, ainsi qu'il est écrit (ibid. 29:18) : *Et ce sera, quand il entendra les paroles de cette parole*. L'adjectif démonstratif *אלה* – “ces” malédiction – vient donc restreindre, dans notre verset, le texte qui doit être écrit et le limite aux malédiction mentionnées dans le passage de la *sota* (*Rachi* ; voir *Rachach*).

le verset vise à **exclure les injonctions** faites au Cohen et l'**acceptation** des malédictions par la femme qui répond "Amen".^[10] **Et R' Yossé** répond : **tout est comme tu l'as dit** dans les trois premières exégèses.^[11] Quant au *hé* du mot "ces", il ne s'interprète pas comme tu le prétends, **אַתָּה**, **לְרִבּוֹת צְוִאוֹת וְקִבְלוֹת** — car le mot hébreu "et" vise à **inclure les injonctions** faites au Cohen et l'**acceptation** des malédictions par la femme.^[12] **Mais R' Méir** n'est pas d'accord, car il **ne commente pas les termes "et"** qui figurent dans l'Écriture.

La Guemara explique la troisième opinion mentionnée dans notre Michna :

Et R' Yehouda commente tous les [hé] dans un sens restrictif. **אַלְתָּה אֵלֹת מְמֹשׁ**, — Ainsi, le terme "**malédictions**" renvoie aux **malédictions explicites**, le terme "**les malédictions**" avec un *hé*, vient **exclure les malédictions qui découlent implicitement des bénédictions**, **אַלְתָּה לְמַעוֹטֵי קִלְלוֹת שֶׁבְּמִשְׁנָה**, — le terme "**ces**" sert à **exclure les malédictions consignées dans le Deutéronome**, **אַלְתָּה לְמַעוֹטֵי צְוִאוֹת וְקִבְלוֹת**, — et le terme "**ces**" avec un *hé* sert à **exclure les injonctions** faites au Cohen et **les acceptations** des malédictions par la femme.

La Guemara conteste l'exégèse de R' Méir : **en quoi diffère ce hé** adjoint au terme "malédictions" **pour qu'il**

inclue des choses avec lui, **וְיֹאמֵר שָׁנָא הָאֵי הֵי דְמַעֲטֵי בֵיהּ** — **et en quoi diffère ce hé** adjoint au terme "ces", **pour qu'il exclue** des choses avec lui^[13] ?

La Guemara répond :

Un hé accolé à un terme inclusif est inclusif ; un hé accolé à un terme exclusif est exclusif.^[14]

La Guemara s'étonne que R' Méir puisse inclure "les malédictions impliquées par les bénédictions" :

Et pourtant, R' Méir n'adhère pas au principe selon lequel **par l'implication d'une négation, tu déduis une affirmation positive**^[15] ! Dès lors, pourquoi devoir inclure le premier verset dans le rouleau ?

La Guemara répond :

R' Tan'houm a dit : [le mot] figurant dans l'Écriture pour exprimer la réhabilitation de la sota est écrit, sans youd.^[16] On peut donc lui donner la lecture *'hineki*, qui signifie *étrangle-toi*. Au vu de cette interprétation, le verset émet une malédiction explicite.^[17]

La Guemara discute de la gravité de l'adultère :

R' Akiva a fait le commentaire suivant : **un mari et sa femme, s'ils le méritent**, c'est-à-dire s'abstiennent de relations extraconjugales, **alors, la Présence Divine réside entre eux.**^[18] **Mais**

NOTES

10. Bien qu'elles ne fassent pas partie de la malédiction, nous aurions tout de même pu penser qu'il faut les inclure pour ne pas tronquer le passage (*Rachi*).

Plus bas, la Guemara demandera pourquoi le *hé* de ce mot vise à exclure, tandis que le *hé* du mot *הָאֵלֹת* vise à inclure (*Rachi*).

11. À savoir que le mot "**malédictions**" englobe les malédictions explicites, le *hé* inclut les malédictions sous-entendues par les bénédictions, et le mot "ces" exclut les malédictions du *Deutéronome* et du *Lévitique* (*Rachi*).

[*Rachi* déclare plus haut, *ד"ה שבמשנה תורה*, (cité en note 9), que l'on aurait pu croire qu'il fallait inclure les malédictions du *Deutéronome*, qui elles aussi, sont appelées *אלות*. Par ce commentaire, *Rachi* semble vouloir expliquer pourquoi la Beraïta parle des malédictions du *Deutéronome* et pas de celles du *Lévitique* (ch. 26) : celles du *Deutéronome* sont qualifiées de *אלות* par la Torah, tandis que celles du *Lévitique* ne le sont pas. Cela dit, on comprend mal pourquoi ici, dans l'explication qu'il donne de l'opinion de R' Yossé, *Rachi* déclare que le mot "ces" vise à exclure tout à la fois les malédictions du *Deutéronome* et du *Lévitique* (*Rachach* ; cf. *Tossefot Chantz* et voir *Min' hat Sota*.)]

12. [La Guemara fait allusion au mot *et* qui figure dans le verset 23.] Et puisque le terme *et* vise à inclure ces éléments, nous devons dire que le *hé* de *הָאֵלֹת* est simplement la manière habituelle de s'exprimer, et ne vient exclure aucune chose (*Rachi*).

13. Comme il a été expliqué plus haut, le *hé* de *הָאֵלֹת* inclut les malédictions implicites, tandis que le *hé* de *הָאֵלֹת* exclut les injonctions [signifiées au Cohen], et l'acceptation de [la malédiction par la femme qui répond] "Amen."

14. Le premier *hé* apparaît dans la proposition *Il écrira les malédictions* ; puisque la phrase traite de ce qui doit être écrit, le *hé* vise à inclure. Le second *hé* apparaît dans le terme *ces*, qui sous-entend celles-ci et pas d'autres ; de ce fait, le *hé* sert à imposer davantage de restrictions (*Rachi*).

15. La Torah relate (au ch. 32 des *Nombres*) la requête des tribus de Gad et Ruben qui, avant l'entrée des Juifs en Erets Israel, demandent à Moïse l'autorisation de s'installer dans le pays de Guilad, sur la rive orientale du Jourdain. Moïse y consent, mais à condition qu'elles passent d'abord à la tête des autres tribus lors de la guerre de conquête de la rive occidentale du Jourdain qui est le pays de Canaan. C'est à Josué qu'échoit la tâche de mener les enfants d'Israël en Terre Sainte et d'assurer le partage du territoire. Moïse l'informe donc que si Gad et Ruben livrent bataille en Canaan, ils recevront le pays de Guilad, puis joint à sa déclaration le corollaire négatif (ibid v. 30) : *Mais s'ils ne*

traversent pas avec vous, ils hériteront parmi vous au pays de Canaan (c'est-à-dire qu'ils n'hériteront pas du pays de Guilad mais recevront une part de Canaan, au même titre que toutes les autres tribus). Cela sous-entend donc qu'à défaut de ce corollaire négatif, la clause émise par Moïse n'aurait pas été contraignante, autrement dit, Gad et Ruben auraient reçu le pays de Guilad qu'ils traversent le Jourdain et livrent bataille en Canaan ou non.

Dans le traité *Kidouchin* (61a), R' Méir déduit de ce passage que celui qui veut conclure un accord en le soumettant à une clause, doit expressément déclarer que si la condition est satisfaite, l'accord est valable, et si la condition n'est pas satisfaite, l'accord est nul et non avenue [clause *doublement stipulée*]. S'il formule *seulement* le côté positif de l'alternative et passe sous silence le côté négatif (ou vice-versa), la clause n'est pas contraignante, car on ne peut pas déduire le côté négatif d'un énoncé à partir de son côté positif (voir *Rachi*). Ainsi, selon R' Méir, le verset 19 ne sous-entend aucune malédiction par les termes de la bénédiction.

16. R' Tan'houm aurait pu être écrit avec un *youd* supplémentaire (הַיְנִיקִי) ; mais la Torah choisit de l'écrire sans le *youd*.

17. R' Tan'houm défend la position de R' Méir et explique que le mot *הַיְנִיקִי* (soit *épargnée*), qui est écrit sans le *youd*, peut être lu *הַיְנִיקִי*, *étrangle-toi*. [Grammaticalement, le mot *הַיְנִיקִי* ne peut pas comporter de *youd* (car le *youd* ne s'interpose absolument pas entre les lettres du radical *הַיְנִיקִי*, par contre, pourrait s'écrire avec un *youd* (car on trouve parfois l'insertion du *youd* entre le préfixe et le radical ; voir par exemple *Exode* 25:31 ... תִּיעֲשֶׂה הַמְנוּחָה ...). Dès lors, l'orthographe de *הַיְנִיקִי* sans le *youd* peut suggérer la lecture *הַיְנִיקִי* — dont l'orthographe identique, à cela près que le *ת* remplace le *ה*, deux lettres à prononciation voisine et parfois permutable (*Mizra' hi* sur ce verset ; cf. *Gour Aryé* là-bas).] Voir aussi *Min' hat Kenaot* sur notre passage.

Ainsi, le mot *הַיְנִיקִי* fait allusion à deux significations différentes. La première lecture confère à *הַיְנִיקִי* son sens littéral : *אִם-לֹא שָׁבַח אִישׁ אֶתְךָ וְאִם-לֹא שָׁבַח אִישׁ אֶתְךָ*, *Si aucun homme n'a eu commerce avec toi, et si tu n'as pas dévié en te souillant, sous l'autorité de ton époux, sois épargnée*. La seconde lecture, qui regroupe différemment les mots du verset, utilise le sens secondaire du mot : *אִם-לֹא שָׁבַח אִישׁ אֶתְךָ*, *souillée sous l'autorité de ton époux, étrangle-toi* (*Rachi* ; cf. *Rachi* sur *Chevouot* 36a ד"ה ודרי *Tossefot* ici). C'est pourquoi R' Méir pense que ce passage doit être inclus dans le rouleau.

18. Le Nom de Dieu (יהוה) se retrouve dans les termes hébraïques homme et femme — le *youd* dans *איש*, *mari*, et le *hé* dans *אשה*, *femme* (*Rachi*). Il représente la Présence de Dieu qui réside dans toute union fidèle.

s'ils ne le méritent pas, s'ils sont infidèles, אַשׁ אוֹכְלֵתָן – alors, un feu les consume.^[19]

La Guemara développe cet enseignement :

אָמַר רַבָּא – Rava a dit : וְדָאִשָּׁה עֲרִיפָא מְדָאִישׁ – et le feu de la femme est plus fort que celui du mari.^[20] (מָאִי טַעְמָא – Pour quelle raison ?) הָאִי מְעַרְךָ – Parce que les lettres qui représentent le feu de [la femme] sont jointes, וְהָאִי לֹא מְעַרְךָ – tandis que les lettres qui représentent le feu de [l'homme] ne sont pas jointes.^[21]

La Guemara donne une autre interprétation allégorique du rituel de la *sota* :

אָמַר רַבָּא – Rava a dit : מִפְּנֵי מַה אָמְרָה תּוֹרָה הֵבֵא עִפְר לְסוּטָה – pourquoi la Torah a-t-elle dit : “Apporte de la poussière pour la *sota* ?” זָכָתָה – Car si elle est méritante, יוֹצֵא – il descendra d'elle un fils semblable à notre ancêtre Abraham, דְּכָתִיב בֵּיהּ „עִפְר וְאֶפְרַיִם” – dont il est écrit : “poussière et cendre”^[22] לֹא זָכָתָה – Mais si elle n'est pas méritante, תִּחְזָר לְעִפְרָה – elle retournera à sa poussière (c'est-à-dire mourra en buvant l'eau).

La Guemara présente une autre interprétation de ce verset :

אָמַר רַבָּא – Rava a fait le commentaire suivant : בְּשִׁכְרָא שְׂאָמַר – en récompense de ce qu'Abraham a dit : “Alors que je ne suis que poussière et cendre”, זָכוּ – ses fils ont mérité deux mitsvot : אֶפְרַיִם פָּרָה – les cendres de la *para adouma* et la poussière de la *sota*.

La Guemara demande :

וְהָאִיכָא נִמְי עִפְר כִּיסוּי הָרֵם – Et pourtant, il y a aussi la poussière dont on couvre le sang d'un oiseau ou d'un animal non domestique éborgné. Pourquoi Rava n'a-t-il pas dit que la postérité d'Abraham a mérité cette mitsva ?

La Guemara répond :

הָרֵם הַכָּשֶׁר מִצְוָה אִיכָא – Là-bas, il s'agit uniquement de l'accomplissement d'une mitsva, הֵנָּה לִיכָא – mais il n'y a pas de profit de la mitsva dans ce monde.^[23]

La Guemara cite un commentaire analogue du même Amora :

בְּשִׁכְרָא שְׂאָמַר – Rava a fait le commentaire suivant : אֶבְרָהָם אָבִינוּ „אִם-מְחוּט וְעַד שְׁרוּךְ-נֶעַל” – en récompense de ce qu'Abraham a dit : “Depuis un fil jusqu'à la lanière d'une chaussure”,^[24] זָכוּ בְּנָיו לְשֵׁנֵי מִצְוֹת – ses descendants ont mérité deux mitsvot : חוּט שֶׁל תְּהִלֵּת – le fil de *tekhélet* וְרִצְוּעָה – et la lanière des *tefillin*.^[25]

La Guemara demande :

בְּשִׁלְמָא רְצוּעָה שֶׁל תְּפִלִּין – On comprend bien qu'Abraham ait tiré profit de la lanière des *tefillin*, וְהָאִי כָּל-עַמֵּי הָאָרֶץ דְּכָתִיב „וְרָאוּ כָּל-עַמֵּי הָאָרֶץ” – car il est écrit : “Tous les peuples de la terre verront que le Nom de Hachem est invoqué sur toi, et ils te craindront”. – Et il a été enseigné dans une Beraïta : רַבִּי אֱלִיעֶזֶר הַגָּדוֹל אוֹמֵר – R' ÉLIEZER LE GRAND DIT : אֵלּוּ תְּפִלִּין שֶׁבְּרָאֵשׁ – CES objets qui inspirent la crainte sont LES TEFILLIN QUI SONT portés SUR LA TÊTE.^[27] אֲלָא חוּט – Mais quel est le profit tiré du fil de *tekhélet* ?

NOTES

19. Dieu retire Son Nom, et il reste אַשׁ אַשׁ (*Rachi*) [c'est-à-dire que le mariage est consumé par les flammes des querelles de ménage]. Cf. *Iyoun Yaakov et Torat HaKenaot*.

Aussi longtemps qu'il était seul, le premier homme est appelé אָדָם par la Torah. Ce n'est qu'après avoir reçu une épouse qu'il est appelé אִישׁ, et elle, אִשָּׁה, car c'est au moment du mariage que la *Chekhina* s'unit à eux. Dieu couvre le couple et le protège. Mais s'ils fautent, Il retire Son Nom des partenaires qui deviennent feu et feu et se consomment l'un l'autre, ainsi que le déclare l'Écriture à propos de la luxure et des relations illicites (*Job 31:12*) : *c'est un feu, il dévorera jusqu'à l'anéantissement* (*Pirkei DeRabbi Eliézer 12*).

[Autre explication de l'enseignement de R' Akiva : quand le mari et sa femme usent à bon escient de leurs désirs et ont des rapports animés d'intentions saintes et nobles, la *Chekhina* est avec eux, comme le signalent le *youd* et le *hé* des mots אִישׁ אִשָּׁה. Mais si leur intention est uniquement d'assouvir un appétit physique, Il leur retire Son Nom et il en résulte du feu et du feu (*Iguéret HaKodech*, attribuée au *Ramban*, ch. 2).]

20. Elle est plus susceptible d'être punie par le feu que lui (voir *Rachi*).

21. Le feu de la femme s'attise plus promptement car dans le mot אִשָּׁה, aucune lettre du Nom de Dieu ne sépare le *aleph* du *chin* et les lettres peuvent donc se lire אַשׁ. Pour le mari, par contre, le *youd* du Nom de Dieu s'interpose entre le *aleph* et le *chin* (*Rachi*).

22. *Genèse 18:27*: *alors que je ne suis que poussière et cendre*.

23. La chair de l'oiseau ou de l'animal est permise même si le sang n'a pas été couvert (*Rachi* sur *Houllin 88b* דִּי-רֵי הֵבֵא). De ce fait, la mitsva de couvrir le sang ne saurait constituer une récompense pour la déclaration d'Abraham. La poussière de la *sota*, en revanche, aboutit à un bienfait terrestre, celui de rétablir la paix et l'harmonie dans un foyer juif (si la femme est épargnée par les eaux, les soupçons de l'époux sont annulés). Par ailleurs, si elle est coupable, sa mort empêchera la naissance de *manzérim* [issus de relations adultères futures], et si elle est innocente, elle aura des enfants, et ceux qui lui sont déjà nés seront lavés du soupçon de *manzérout* (car jusqu'à preuve de son innocence, les gens suspecteront les enfants qu'elle a déjà, d'être le fruit d'un adultère). Dans le même ordre d'idée, les cendres de la *para adouma* créent la *tahara* et font réparation de la faute du veau d'or (*Rachi* ; voir *Rachi* sur les *Nombres 19:22*).

24. *Ibid. 14:23*. Abraham a refusé de garder les biens de Sodome qu'il avait repris aux ravisseurs à la guerre – fût-ce un fil ou une lanière de chaussure – afin de s'éloigner du vol (*Rachi*).

[Abraham, quand il a décliné la proposition du roi de Sodome de conserver le butin, a motivé ainsi son refus : *afin que tu ne dises pas* [toi, roi de Sodome] : “C'est moi qui ai enrichi Avram”. Pourquoi, alors, *Rachi* affirme-t-il qu'Abraham était mû par le souci de s'éloigner du vol ? Il se peut que l'explication de *Rachi* corresponde à son commentaire sur ce verset de la *Genèse*. Il y explique en effet que lorsqu'Abraham a dit : אִם-מְחוּט וְעַד שְׁרוּךְ-נֶעַל וְאִם אֶקַּח מִכָּל-אֲשֶׁר-לִי, il abordait deux questions différentes. En disant *si depuis un fil jusqu'à la lanière d'une chaussure*, Abraham refusait de prendre le moindre objet de Sodome qu'il avait récupéré. Mais peut-être que le roi lui accorderait une récompense prélevée sur son trésor personnel. Pour refuser cela, Abraham a déclaré : *ou si je prends de tout ce qui est à toi*. Par conséquent, il se pourrait qu'Abraham ait précisé *pour que tu ne dises pas* : “C'est moi qui ai enrichi Avram”, pour justifier son second refus. Quant à son refus de prendre les biens de Sodome qu'il avait récupérés, il était mû par son souci de s'éloigner du vol, puisque ces objets n'appartenaient pas en propre au roi pour qu'il les lui cède. Cf. *Ets Yossef*.]

25. La Torah (*Nombres 15:38*) ordonne de teindre certains fils des *tsitsit* à l'aide d'une teinture particulière appelée *tekhélet*. Les *tefillin* sont attachées au corps au moyen de lanières en cuir.

26. *Deutéronome 28:10*.

27. Le verset signifie que lorsque les Juifs portent les *tefillin* sur la tête, ils font naître une crainte dans le cœur de leurs ennemis.

[Les *tefillin* inspirent la crainte aux ennemis d'Israël, parce que le Juif qui les porte fait résider sur lui la Présence Divine. Lorsque les autres nations les voient, elles sont saisies de peur devant l'autorité et la puissance de Dieu (*Maharcha* sur *Berakhot 6a*). R' Éliézer parle des *tefillin* de la tête (plutôt que de ceux que l'on porte sur le bras) parce que la lettre *v* façonnée sur son boîtier et ses lanières nouées à l'arrière de la tête en forme de (lettre) *v*, représentent la majorité des lettres du Nom Divin שְׁדֵי. C'est donc à ces *tefillin* que fait allusion le verset qui annonce : *Les nations de la terre verront que le Nom de Hachem est invoqué sur toi* (*Rachi* sur *Mena'hot 35b* דִּי-רֵי שֶׁ הִי ; cf. *Tossefot* sur *Berakhot 6a*). En tout état de cause, les *tefillin* procurent un bienfait terrestre à Israël en ceci que ses ennemis en sont effrayés.]

La Guemara répond :

דְּתַנְיָא — Il ressort de ce qui a été enseigné dans une Beraïta :
 הָיָה רַבִּי מְאִיר אֹמֵר — R' MÉIR DISAIT :
 מֵה גִשְׁתַּנָּה תְּכֵלֶת מִכָּל מִינֵי —
 זָבְעוּנִין — EN QUOI LE *TEKHÉLET* EST-IL DIFFÉRENT DE TOUS LES
 AUTRES TYPES DE TEINTURES pour qu'il ait été choisi pour en
 teindre les *tsitsit*^[28] ?
 מִפְּנֵי שֶׁהַתְּכֵלֶת דּוֹמָה לַיָּם — C'est PARCE QUE
 la couleur du *TEKHÉLET* RESSEMBLE À celle de LA MER,
 וְיָם דּוֹמָה לְרִקִיעַ — ET celle de LA MER RESSEMBLE À celle du CIEL,

דוֹמָה לְבֵסֵת הַכְּבוֹד — ET celle du CIEL RESSEMBLE À celle du TRÔNE
 DE GLOIRE, וַיֵּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וַתַּחַת רַגְלָיו כַּמַּעֲשֵׂה לְבֵנֹת
 “הַסִּפִּיר וּבְעֵצִים הַשָּׁמַיִם לְטַהֵר” — AINSI QU'IL EST DIT : “ILS VIRENT LE
 DIEU D'ISRAËL, ET SOUS SES PIEDS COMME UN OUVRAGE EN BRIQUE
 DE SAPHIR ET COMME L'ESSENCE DU CIEL EN PURETÉ.”^[29]
 וְכָתִיב “כַּמֶּרְאֵה אֲבֵן־סַפִּיר דְּמוֹת כֶּסֶא” — ET IL EST ÉCRIT^[30] : “COMME L'ASPECT
 D'UNE PIERRE DE SAPHIR AYANT L'APPARENCE D'UN TRÔNE”. On voit
 donc que le Trône Divin de Gloire a aussi la couleur du saphir.^[31]

Michna

La Michna poursuit sa description de l'écriture du rouleau de la *sota* :

אֵינוֹ כּוֹתֵב לֹא עַל הַלּוּחַ — [Le Cohen] ne l'écrit ni sur une tablette de bois
 וְלֹא עַל הַנְּיִיר — ni sur du
 papyrus,^[32] עַל — ni sur

NOTES

28. [Les *tsitsit* se veulent un rappel des mitsvot de Dieu. Pourquoi, entre toutes les teintures, Dieu a-t-il choisi le *tekhélet* à cet effet ?]

29. Exode 24:10. Comme un ouvrage en brique de saphir qui est comme l'essence du ciel. On voit ainsi que les cieus sont comparables au saphir [dont la couleur est bleuâtre] (*Rachi* sur 'Houllin 89a שהתכלת כד"ה).

30. Ezéchiel 1:26.

31. D'où l'on apprend qu'observer la mitsva des *tsitsit* revient à accueillir la Présence Divine (*Rachi*, d'après le *Sifré*), ce qui constitue assurément un bienfait sublime (*Ets Yossef*). Ou encore, le bienfait vient de ce que Dieu, quand Il contemple Son Trône de Gloire, Se souvient de l'importante mitsva des *tsitsit* [et en conçoit de la pitié pour Israël] (*Rachi* sur 'Houllin ibid. avec *Ets Yossef* ici ; voir aussi la version de *Rachi* sur *Mena'hot* 43b ורקיע כב, parue dans le *Ein Yaakov*).

R' Méir ne pouvait pas simplement dire que le *tekhélet* est similaire au Trône de Gloire, parce que, de l'Écriture, nous savons seulement que

le ciel est similaire au Trône. Et il ne pouvait dire non plus que le *tekhélet* est semblable au ciel, parce qu'il ne l'est pas tout à fait. C'est plutôt le ton bleu du *tekhélet* qui ressemble au bleu de la mer qui, à son tour, ressemble à celui du ciel. Et puisque l'Écriture décrit tout à la fois le ciel et le Trône de Gloire par la couleur du saphir, il s'ensuit que le *tekhélet* nous rappelle le Trône Divin de Gloire (*Rachi* ; cf. *Rachi* sur *Mena'hot* 43b).

[Dans le *Sifré*, on lit que R' Méir fonde son enseignement sur une allusion figurant dans l'Écriture. Au sujet des *tsitsit*, la Torah ne dit pas וְרָאִיתָם אוֹתָם, et vous les verrez (les *tsitsit*), mais וְרָאִיתָם אוֹרוֹ, et vous Le verrez (Dieu). C'est parce que l'aspect du *tekhélet* nous rappelle Celui Qui siège sur le Trône de Gloire.]

On trouvera dans le *Kli Yakar* sur les Nombres 15:38 une explication approfondie de l'enseignement de R' Méir.

32. Le papyrus est fait d'herbes écrasées, agrégées au moyen d'un agent qui leur confère la même texture que celle du parchemin (*Rachi*).

שנאמר – un parchemin inachevé,^[1] אלא על המגילה – mais sur un rouleau de parchemin achevé, שנאמר – car il est dit : “dans un séfer”.^[2] וְאִינוּ בּוֹתֵב לֹא בְקוֹמוֹס – Et il ne peut écrire ni avec de la résine^[3] – ni avec du *kankantom* (vitriol) וְלֹא בְכָל דְבַר שְׂרוּשָׁם – ni avec toute substance qui est absorbée par le parchemin et laisse une marque indélébile, אלא בדיו – mais seulement avec de l’encre.^[4] “וּמָחָה” – Car il est écrit^[5] : “*et il effacera*”, ce qui suppose כְּתָב שֶׁיִּכּוֹל לְמָחוֹת – une écriture qui peut être effacée.^[6]

Guemara La Guemara énumère d’autres prescriptions relatives au rouleau de la *sota* :

אמר רבא – Rava a dit : מגילת סוטה שכתבה בלילה פסולה – un rouleau de *sota* écrit la nuit est impropre. מאי טעמא – Pour quelle raison ? תורה,, תורה,, תורה – On le déduit d’une *guezaira chava* entre “*Torah*” et “*Torah*”. וְעָשָׂה לָהּ – Il est écrit ici^[7] : “*Et le Cohen fera pour elle toute cette ‘Torah’*”, וְכָתִיב הֵתָם – et il est écrit ailleurs^[8] : “*Selon la ‘Torah’ qu’ils t’enseigneront et selon le jugement*”. מַה מְשַׁפֵּט – De même que le jugement est rendu le jour,^[9] אף מגילת סוטה – ainsi le rouleau de la *sota* doit-il être écrit le jour.

Une autre prescription relative au rouleau de la *sota* : כְּתָבָה לְמַפְרַע פְּסוּלָה – S’il l’a écrit dans le désordre,^[10] il est

impropre. וְכָתִיב אֶת־הָאֵלֶּת הָאֵלֶּה – Car il est écrit : “*Il écrira ces malédictions*”.^[11] Le mot *ces* sous-entend que les malédictions doivent être inscrites בִּי דְכֵתִיבָא – dans l’ordre même où elles sont écrites dans la Torah.

Une troisième prescription relative au rouleau : כְּתָבָה קוֹדֵם שֶׁתִּקְבַּל עֲלֶיהָ שְׁבוּעָה פְּסוּלָה – S’il l’a écrit avant qu’elle n’accepte le serment, il est impropre. וְהַשְׁבִּיעַ – Car il est d’abord écrit : “*Il fera jurer*”, וְאַחַר כֵּן, וְכָתִיב – et seulement ensuite : “*Il écrira*”.^[12]

Une quatrième prescription : כְּתָבָה אֵיגֶרֶת פְּסוּלָה – S’il l’a écrit sous forme de lettre [c’est-à-dire sans lignes tracées sur le parchemin pour y écrire les mots], il est impropre, אָמַר רַחֲמָנָא – car Le Miséricordieux a dit : “*dans un ‘séfer’*”.^[13]

NOTES

1. Un parchemin destiné à l’écriture est traité d’ordinaire en trois étapes. Il est d’abord salé, puis trempé dans un mélange d’eau et de farine, et ensuite traité avec un extrait de noix de galle. On appelle *diftéra* celui qu’on a traité au sel et à la farine mais pas avec l’extrait de noix de galle (*Rachi*).

2. Nombres 5:23. “*Séfer*” est le mot que la Torah emploie pour désigner le parchemin achevé (*Rachi* ; voir *HaKtav VêHaKabala* sur ce verset).

3. C’est-à-dire de la résine diluée dans l’eau (*Rachi*).

4. Un mélange de résine et d’autres ingrédients (voir *Rachi*, et voir *Rachach* sur *Tossefot* relatif à *Guittin* 19a ; voir aussi *Hidouchei Maharit* sur *Chabbat* 23a ; cf. *Tossefot* sur *Chabbat* ibid.). L’encre se dissout lorsque le papier est immergé dans l’eau.

5. Ibid.

6. [Dans le traité *Chabbat* (115b), la Guemara déclare qu’un rouleau de Torah écrit avec de la résine ou du vitriol ne dure pas aussi longtemps que s’il est écrit à l’encre normale. Mais alors, demande *Tossefot* (ibid.), comment la Michna peut-elle dire que la résine et le vitriol sont indélébiles tandis que l’encre peut être effacée ? *Tossefot* répond que la résine

et le vitriol *s’estompent* certes plus rapidement que l’encre, mais ne se dissolvent pas dans l’eau car ils ont été absorbés par le parchemin.]

7. Ibid. v. 30.

8. Deutéronome 17:11.

9. La Guemara déduit cela, dans le traité *Sanhédrin* 34b, du verset (Deutéronome 21:16) : *Et ce sera le “jour” où il fera hériter ses fils* [les questions d’héritage ont valeur de procès juridique] (*Rachi* ; cf. *Tossefot*).

10. Par exemple, au lieu d’écrire בָּטָן וְלִנְפֹל יָרֵךְ וְלִנְפֹל יָרֵךְ, il a écrit וְלִנְפֹל יָרֵךְ וְלִנְפֹל יָרֵךְ. Il a procédé ainsi dans tout le rouleau ou seulement dans une partie (*Rachi* ; cf. *Tourei Even* sur *Meguilá* 17b שלא רייה).

11. Nombres 5:23.

12. Ibid., respectivement versets 21 et 23.

13. Verset 23. Une tradition orale [*Halakha LeMoché MiSinai*] veut que le parchemin d’un Séfer Torah [rouleau de la Torah] comporte des lignes horizontales parallèles pour écrire les mots. Par conséquent, le rouleau de la *sota*, qui est lui aussi appelé “*séfer*”, doit être ligné (*Rachi* ; voir *Tossefot*).