

Une naissance prophétique
peut en cacher une autre :
Maher-Shalal-Hash-Baz et Emmanuel
dans le texte hébreu d'Is 8, 1-8

MICHAEL LANGLOIS

Le Proto-Isaïe (Is 1-39) interpelle les contemporains du prophète au VIII^e siècle avant notre ère. Il dénonce leur impiété et annonce la venue du châtement divin, par l'intermédiaire du roi assyrien notamment. Mais il annonce aussi la restauration du royaume d'Israël, dont un reste sera préservé de la destruction. On y trouve quelques éléments de la biographie du prophète, en particulier le récit de sa vocation à la première personne (chapitre 6), mais aussi – et c'est ce qui nous intéresse ici – la mention de plusieurs enfants, aux chapitres 7-9, dont le nom et la naissance revêtent une dimension prophétique. Plusieurs enfants sont ainsi mentionnés dans ces chapitres qui s'inscrivent dans le contexte de la coalition syro-éphraïmite, vers 735 avant notre ère.

Le premier enfant, Shear-Yashouv (« Un reste reviendra »), apparaît en Is 7, 3, où Yhwh demande explicitement à Isaïe d'emmener son fils avec lui pour apporter au roi Achaz un message l'assurant de la faveur divine (v. 4-9). Yhwh propose à Achaz de lui donner un signe (v. 10), mais ce dernier refuse (v. 12) ; peut-être faut-il y voir une allusion à sa décision de se tourner vers les Assyriens, si l'on recoupe les témoignages des livres des Rois et des Chroniques (2 R 16, 7-9 ; 2 Ch 28, 16-21).

Yhwh décide alors de lui accorder un présage : la naissance d'un fils nommé Immanou-Él (« ÉL <est> avec nous », v. 14), laquelle annoncera la chute imminente – avant que l'enfant ne sache rejeter le mal et choisir le bien – des royaumes d'Aram et d'Israël (v. 16).

Cette chute est à nouveau prophétisée au chapitre 8 par la naissance d'un fils, appelé pour l'occasion Maher-Shalal-Hash-Baz (v. 3), qui annonce le pillage imminent – avant que l'enfant ne sache parler – de Damas et de Samarie (v. 4). Le caractère prophétique de ces naissances et du nom même des enfants est souligné au v. 18, où Isaïe explique que ses enfants et lui-même sont des signes et des présages.

Signalons enfin qu'un dernier enfant est mentionné en Is 9, 5, avec là encore un ou des noms évocateurs : Pélé-Yoèç-Él-Gibbor-Aviad-Sar-Shalom (« Merveille de conseiller, ÉL puissant, Père d'éternité, Prince de paix »).

Les versets qui nous intéressent ici (Is 8, 1-8) concernent le troisième enfant, Maher-Shalal-Hash-Baz. La structure du passage est assez simple à dégager :

(1) Les premiers versets du chapitre 8 annoncent la naissance de Maher-Shalal-Hash-Baz et en donnent l'explication (v. 1-4).

(2) Le verset 5 introduit un complément au discours prophétique qui couvre les v. 6-10, lesquels sont ponctués par deux mentions d'Immanou-Él (v. 8 et 10).

(3) Le verset 11 introduit alors une autre unité discursive, qui dépasse le cadre de cette contribution.

Dans la suite de notre étude, nous nous intéresserons successivement à chacune de ces sections, analysant leur sous-structure, présentant pour chaque verset les difficultés et enjeux du texte massorétique, sans oublier les leçons majeures attestées par les plus anciens témoins textuels hébreux découverts parmi les manuscrits de la mer Morte. En revanche, nous résisterons à la tentation de consulter les versions anciennes ou la littérature hébraïque médiévale, qui feront l'objet d'autres contributions à ce volume.

Maher-Shalal-Hash-Baz (Is 8, 1-4)

Les premiers versets du chapitre 8 sont centrés sur le nom propre « Maher-Shalal-Hash-Baz ». On peut à nouveau distinguer deux parties : (1) l'inscription de ce nom sur un objet (v. 1-2) ; et (2) l'association de ce nom au fils nouveau-né d'Isaïe (v. 3-4).

L'inscription de Maher-Shalal-Hash-Baz (Is 8, 1-2)

L'inscription elle-même est mentionnée au verset 1 ; le verset 2 s'intéresse quant à lui aux témoins.

L'inscription (Is 8, 1) :

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי קח לךְ גְּלִיּוֹן גְּדוֹל וּכְתֹב עָלָיו בְּחַרְטּ אֲנִישׁ לְמַהֵר שְׁלַל חֵשׁ בָּז׃

Dans ce premier verset, Yhwh demande à Isaïe de prendre un grand גְּלִיּוֹן. Nous voici confrontés à la première difficulté de ce passage : ce terme inconnu n'apparaît qu'à deux reprises dans la Bible, à chaque fois dans le livre d'Isaïe (Is 3, 23 ; 8, 1). Que désigne-t-il ?

Morphologiquement, גְּלִיּוֹן est un substantif de schème *qittəlôn* issu de la racine גִּלַּי. Ce schème est employé pour former des noms abstraits¹ ou des adjectifs (éventuellement substantivés) dotés d'une postformante יוֹן². Appliqué à la racine גִּלַּי « dévoiler, révéler, exposer », ce schème produit un substantif גְּלִיּוֹן qui peut dès lors être traduit par un nom tel que « dévoilement », « révélation », « apparition » (cf. syr. *glyn'* ou *glywn'* « révélation »), ou par un adjectif « révélateur », « apparent ».

Ces deux sens posent problème, puisque le גְּלִיּוֹן d'Isaïe semble clairement désigner un objet : il apparaît tout d'abord dans une liste d'ornements féminins (cf. Is 3, 18), puis comme support d'écriture. La plupart des dictionnaires et traductions bibliques proposent ainsi des sens différents pour ces deux versets : dans

1. P. JOUON et T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Rome, 2006, « Subsidia Biblica » 27, § 88 M b.

2. *Ibid.*, § 88 M e.

le premier cas, il s'agirait d'un « miroir¹ » (que l'on peut considérer comme une forme de révélation ou d'apparition) ou d'un « tissu transparent » (qui dévoile ou révèle les formes féminines) ; dans le second cas, on aurait affaire à une « tablette² » (à défaut de mieux) ou à un « parchemin vierge » (puisque cela correspond à l'usage rabbinique du terme)³.

Pour concilier les deux occurrences, certains ont proposé de traduire « papyrus⁴ », en imaginant tantôt un vêtement de papyrus, tantôt une feuille de papyrus. Cette hypothèse se heurte néanmoins au sens suggéré par la racine et le schème ; par ailleurs, le גליון est qualifié de « grand » en Is 8, 1, alors qu'il ne reçoit que quelques mots : למתך שלל חש בז. Un גליון de taille normale doit donc être particulièrement petit – quelques centimètres suffisent. On imagine mal un miroir ou un vêtement de cette taille⁵ ! En outre, le texte qu'il reçoit est composé d'un nom propre précédé de la préposition ל, syntaxe attendue en épigraphie pour introduire le nom du propriétaire inscrit sur un objet ou un sceau. Ces deux indices nous invitent à considérer le גליון comme un objet de petite dimension, susceptible d'une part d'être inscrit, et d'autre part de faire partie d'ornements féminins. Pourquoi pas un pendentif, voire un sceau ?

En effet, les sceaux sont souvent décorés et portés par leur propriétaire comme pendentif ou comme bague (cf. Ct 8, 6). Le גליון pourrait donc être un simple sceau ; on signalera néanmoins

1. Ainsi, entre autres, la *Bible de Jérusalem*, la *Traduction œcuménique de la Bible* ou la *Nouvelle Bible Segond*.

2. Ainsi, entre autres, la *Bible de Jérusalem*, la *Bible en français courant* ou la *Nouvelle Bible Segond*.

3. Voir, par exemple, M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Londres, 1903, p. 248-249.

4. Voir, par exemple, K. GALLING, « Ein Stück judäischer Bodenrechts in Jesaja 8 », *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 56/4, 1933, p. 209-218 ; K. GALLING, « Tafel, Buch und Blatt », dans *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*, éd. H. GOEDICKE, Baltimore, 1971, p. 207-223 (ici, p. 221 s.). Ce sens est repris par L. KOEHLER et W. BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 5 vol., Leyde, 2000.

5. Ce qui conduit Galling à corriger le texte massorétique et proposer une lecture גורל « sort » au lieu de גודל « grand ». Comme nous le verrons plus loin, une telle correction n'est pas nécessaire.

qu'il existe déjà un terme fréquent en hébreu biblique pour désigner un tel objet : חותם. Faut-il en déduire que גליון correspondrait à un type particulier de sceau ? Certains proposent de le rattacher à la racine גלל « rouler » (cf. מגלה « rouleau »), et de traduire ainsi גליון par « sceau-cylindre¹ ». Les échanges de racines connexes sont fréquents dans la Bible, si bien que cette solution est tout à fait envisageable.

Il ne me paraît néanmoins pas nécessaire de faire appel à une autre racine. En effet, c'est en appliquant un sceau sur une surface que l'on y « fait apparaître » le nom du propriétaire, ce qui correspond bien au sens de גלל. Un גליון en tant que sceau serait ainsi un « révélateur », sans nécessairement être de forme cylindrique.

En outre, il n'est pas nécessaire de considérer le גליון comme un sceau, où le texte est écrit à l'envers². Il pourrait s'agir d'un pendentif inscrit, le texte étant alors écrit à l'endroit. Un échange de racine avec גלל reste envisageable, un tel pendentif pouvant être roulé, à l'instar des amulettes paléo-hébraïques en argent découvertes récemment à Ketef-Hinnom, au sud-ouest de la vieille ville de Jérusalem³. Cette solution est certes possible, mais loin d'être nécessaire : on peut au contraire penser à un texte bien visible, « apparent », ce qui correspond précisément à la racine גלי. Imaginez Isaïe arborant fièrement un grand pendentif affichant « Maher-Shalal-Hash-Baz » !

D'ailleurs, le français « affiche » connaît aussi un sens lié à la parure féminine, puisqu'il désigne un « menu objet en métal pour la parure féminine (agrafe, broche, boucle, épingle, fibule, pendeloque), qui se fixait au corsage, au cou, dans les cheveux⁴ ». Je proposerai donc, pour ma part, de traduire גליון

1. Voir récemment S. NORIN, « Was ist ein Gillajon ? », *Vetus Testamentum*, 56/3, 2006, p. 363-369. Il semble néanmoins ignorer que c'est déjà la traduction proposée par la *Traduction œcuménique de la Bible*.

2. Ce que certains faussaires semblent ignorer, si j'en crois un sceau paléo-hébreu qui m'a récemment été confié pour expertise par un collectionneur privé.

3. Voir récemment G. BARKAY, M. J. LUNDBERG, A. G. VAUGHN et B. ZUCKERMAN, « The Amulets from Ketef Hinnom : A New Edition and Evaluation », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 334, 2004, p. 41-71.

4. *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIX^e et du XX^e siècle*, éd. P. IMBS et B. QUEMADA, 16 vol., Paris, 1971. A présent consultable en ligne, à l'adresse <http://www.cnrtl.fr/definition/>.

par « affiche » tant en Is 3, 23 qu'en Is 8, 1, en gardant à l'esprit qu'il ne s'agit pas d'une grande affiche publicitaire telle qu'on en trouve aujourd'hui, mais d'un « menu objet pour la parure ».

Poursuivons notre analyse de ce verset, qui nous réserve d'autres surprises. Isaïe doit en effet écrire ces mots בְּתַרְטֵ אֲנֹוֹשׁ ; on signalera que la préposition ב a, dans un premier temps, été omise par le scribe du Grand rouleau d'Isaïe à Qumrân (1QIs^a)¹, avant d'être ajoutée au-dessus de la ligne, ce qui montre que cette omission a été jugée fautive.

תַּרְטֵ est, comme גְּלִיזֵן, un terme rare, attesté à deux reprises seulement dans la Bible (Ex 32, 4 ; Is 8, 1). La racine חרַט signifie « creuser, extraire », si bien que le תַּרְטֵ (de schème *qatʿl) pourrait être un creuset, un objet servant à creuser, ou l'objet creusé lui-même ; ici, ce sont des lettres qui sont « creusées ». Le terme תַּרְטֵ apparaît à nouveau en ce sens à Qumrân², avec une syntaxe similaire, précédé de la préposition ב et qualifié par un autre substantif³. La plupart des versions modernes proposent donc de traduire « burin », « ciseau », ou « stylet », ce qui semble être une bonne solution. On signalera cependant qu'il existe un autre terme pour désigner le stylet, עַט. En outre, l'emploi d'un « burin » en Ex 32, 4 (l'autre occurrence biblique de תַּרְטֵ) est incertain puisque l'or y est fondu ; on en vient alors à se

1. Signalons à ce propos la parution toute récente de l'*editio princeps* des deux manuscrits du livre d'Isaïe découverts dans la grotte 1 de Qumrân : E. C. ULRICH et P. W. FLINT, *Qumran Cave 1.II: The Isaiah Scrolls*, 2 vol., Oxford, 2011, « Discoveries in the Judaean Desert » 32. Pour le Grand rouleau d'Isaïe, voir également D. PARRY et E. QIMRON, *The Great Isaiah Scroll (1QIsaa). A New Edition*, Leyde, 1998, « Studies on the Texts of the Desert of Judah » 32.

2. Dans le Rouleau de la Guerre, en 1QM XII 3. Pour les premières éditions, voir notamment J. CARMIGNAC, *La Règle de la Guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres*. Texte restauré, traduit, commenté, Paris, 1958, « Autour de la Bible » ; Y. YADIN, *The Scroll of the War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness*, trad. B. RABIN et C. RABIN, Oxford, 1962. Pour une édition plus récente, qui intègre les fragments des grottes 4 et 11, voir J. DUHAIME, « War Scroll », dans *Damascus Document, War Scroll, and Related Documents*, éd. J. H. CHARLESWORTH, Tübingen, 1995, « The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations » 2, p. 80-203.

3. Il s'agit du syntagme בְּחַרְטֵ חַיִּים, traduit « avec le burin de vie » par A. DUPONT-SOMMER, « Règlement de la Guerre », dans *La Bible. Écrits intertestamentaires*, éd. A. DUPONT-SOMMER et M. PHILONENKO, Paris, 1987, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 185-226 (ici, p. 213).

demander s'il ne faudrait pas plutôt traduire « sculpture » ou « gravure », termes qui conviennent eux aussi aux différents contextes. Peut-être le qualificatif dont il est doté nous aidera-t-il à trancher entre ces possibilités ?

En effet, notre texte précise qu'il s'agit d'un תַּרְטֵ אֲנֹוֹשׁ, un תַּרְטֵ « d'homme ». Si cette expression est lue comme un génitif objectif, le תַּרְטֵ peut difficilement désigner un « stylet », cependant que le sens de « gravure » proposé ci-dessus convient bien. Signalons à ce propos que les représentations humaines sont fréquentes au Proche-Orient ancien¹. Par ailleurs, le génitif objectif convient également à l'occurrence qumrânienne, puisqu'il s'agit de graver la vie.

Si l'on envisage au contraire un génitif subjectif, le תַּרְטֵ peut aussi bien désigner un stylet qu'une gravure. Le fait qu'il soit associé à l'humain pourrait alors le distinguer d'un autre type de תַּרְטֵ, associé par exemple au divin, auquel cas on aurait une opposition « תַּרְטֵ profane / תַּרְטֵ sacré », voire « תַּרְטֵ commun / תַּרְטֵ spécial ». S'il s'agit d'une gravure, on peut penser à une opposition « inscription simple » / « inscription monumentale », ou « écriture cursive » / « écriture formelle ». S'il s'agit d'un stylet, en revanche, le syntagme pourrait désigner un « stylet profane (ou ordinaire) », par opposition à un « stylet sacré (ou spécial) ».

Au final, le qualificatif אֲנֹוֹשׁ ne permet pas de conclure quant au sens de תַּרְטֵ. C'est donc prudemment, en tenant compte des occurrences connues et dans l'attente de nouvelles attestations de ce terme, que l'on retiendra provisoirement le sens de « gravure » proposé plus haut.

Venons-en enfin à l'inscription elle-même : לְמַהֵר שְׁלַל תֵּשׁ בָּז. La préposition ל indique, comme c'est l'usage en épigraphie, le nom du propriétaire ou du destinataire de l'objet, en l'occurrence un certain Maher-Shalal-Hash-Baz. Que signifie ce nom propre ?

La décomposition est aisée, puisque les quatre éléments constitutifs sont espacés dans le texte massorétique, et déjà à Qumrân : (1) מַהֵר est un infinitif construit, ou un impératif masculin singulier, du verbe מוהר au *piel*, qui signifie « hâter ».

1. Y compris sur les sceaux-cylindres, si l'on voulait retenir ce sens pour גְּלִיזֵן.

(2) שָׁלַל est un substantif désignant le « pillage », ou son fruit, c'est-à-dire le « butin ». (3) חָשׂ est un accompli troisième personne masculin singulier, ou un participe masculin singulier, du verbe חוּשׂ, qui signifie également « hâter ». (4) בָּזָה est un substantif désignant à nouveau le « pillage » ou son fruit, le « butin ».

On a donc une construction parallèle, avec deux verbes synonymes et deux objets synonymes. Ce parallélisme est néanmoins brisé quant aux conjugaisons : le premier verbe est un impératif ou un infinitif, tandis que le second est un accompli ou un participe. L'ensemble se traduit alors (en essayant, tant bien que mal, de trouver des synonymes en français) : « Hâte <le> pillage <en> accélérant <le> saccage ! »

Cette différence de conjugaisons peut être minimisée en considérant les deux verbes comme deux compléments de manière ; si cela ne pose aucun problème pour le participe, le premier verbe doit en revanche revêtir un sens adverbial, « en hâte ». Cet usage est possible avec l'infinitif, mais problématique dès lors qu'il possède un objet direct. Cette difficulté peut se résoudre en lisant une proposition non verbale, ce qui conduit à traduire Maher-Shalal-Hash-Baz « <en> hâte <est> le pillage, <en> vitesse <est> le saccage ».

Signalons enfin qu'un manuscrit de Qumrân, 4QIs^c 4-10 2 ~ Is 8, 3¹, porte la graphie חוּשׂ et non חָשׂ ; la présence d'un ו médial invite à lire un infinitif ou un impératif חוּשׂ pour le second verbe, rétablissant ainsi un parallélisme strict ; l'ensemble peut alors se traduire : « Hâte <le> pillage ! Accélère <le> saccage ! » Cette solution est attrayante, et laisse le philologue devant l'éternel dilemme : faut-il ou non privilégier cette belle solution, ou choisir la *lectio difficilior* dont témoigne le texte massorétique ? Le fait que 1QIs^a – qui n'appartient pas à la recension proto-massorétique – porte lui aussi la leçon חָשׂ (et non חוּשׂ) témoigne en tout cas de l'antiquité de cette *lectio difficilior*. La prise en compte de témoins textuels médiats (grecs, latins, araméens et syriaques notamment) serait nécessaire à l'étude de ce lieu variant, mais dépasserait le cadre de cette contribution restreinte à l'hébreu.

1. P. W. SKEHAN et E. C. ULRICH, « 4Q59 », dans *Qumran Cave 4. X: The Prophets*, éd. E. C. ULRICH, F. M. CROSS, R. E. FULLER, J. E. SANDERSON, P. W. SKEHAN et E. TOV, Oxford, 1997, « Discoveries in the Judaean Desert » XV, p. 89-97.

Les témoins (Is 8, 2). Le v. 2 mentionne la présence de « témoins » (עֵדִים), ce qui souligne le caractère officiel de la procédure. Pour éviter qu'un témoin unique ou anonyme soit jugé irrecevable, on trouve ici la mention des noms de deux témoins :

וְאֶעֱיֶדֶה לִּי עֵדִים נְאֻמָּנִים אֶת אֹרִיָּה תְּבֵהוּ וְאֶת זִכְרִיָּהוּ בֶן יְבֻרְכָהוּ :

Le verbe וְאֶעֱיֶדֶה (inaccompli *hiphil* du verbe עוּד « témoigner ») n'est pas doté d'un ו consécutif, si bien que l'on ne peut le traduire « Je fis alors témoigner », contrairement à ce que proposent la plupart des traductions françaises¹. Autrement dit, nous n'avons pas affaire à la suite de l'histoire racontée par Isaïe, mais à la suite des paroles de Yhwh. J'insiste : c'est bien Yhwh qui demande la présence de témoins.

Cela n'est pas sans rappeler Jr 32, 25, où le prophète affirme que Yhwh lui a demandé de faire appel à des témoins. D'ailleurs, l'impératif וְהָעֵד employé en Jr 32, 25 apparaît ici aussi en 1QIs^a, qui doit donc être traduit « Fais témoigner pour moi des témoins fiables ». Cette leçon confirme le fait que c'est bien Yhwh qui parle, et non le prophète, contrairement à ce que traduisent la plupart des versions françaises. À ce propos, la lecture d'un impératif, suggérée par 1QIs^a, est-elle possible si l'on suit le texte massorétique ? La présence d'un *a* paragogique à l'impératif est bien attestée dans la Bible, y compris pour des verbes וָעָ au *hiphil* (voir, par exemple, Gn 27, 4), si bien que la forme הָעֵיֶדֶה ne poserait aucun problème. Il suffit alors de supposer un amuïssement de la gutturale faible ה en א pour obtenir la forme אָעֵיֶדֶה du texte massorétique. Un tel amuïssement est fréquent en araméen et en hébreu post-biblique² ; on n'est donc pas surpris qu'il ait pu se produire dans un manuscrit biblique, ou du moins qu'un lecteur ait pu le supposer. La lecture d'un impératif est donc tout à fait plausible.

1. Y compris la *Traduction œcuménique de la Bible*, la *Nouvelle Bible Segond*, la *Bible en français courant*, etc.

2. Voir par exemple E. Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIsa^a)*, Leyde, 1974, « Studies on the Texts of the Desert of Judah » 6, p. 57, p. 506 ; E. QIMRON, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, Atlanta, 1986, « Harvard Semitic Studies » 29.

La seconde partie du verset donne les noms des deux témoins ; signalons l'existence de variantes parmi les témoins hébreux, notamment à Qumrân, sur lesquelles nous ne nous attarderons pas ici.

La naissance de Maher-Shalal-Hash-Baz (Is 8, 3-4)

Le verset 3a relate la naissance du fils d'Isaïe. Vient ensuite le discours de Yhwh, qui donne le nom de l'enfant (v. 3b) et sa signification (v. 4). Cette répartition sur deux versets est compréhensible, étant donné la longueur du discours, mais on aurait pu envisager qu'il commence un nouveau verset ; de fait, 1QIs^a (qui, pour rappel, prédate le découpage en versets) présente une lacune entre les versets 3a et 3b. Fait remarquable, il est suivi bien plus tard par le codex d'Alep, au x^e siècle de notre ère¹.

La naissance (Is 8, 3a) וַאֲקַרְבֵּן אֶל־הַנְּבִיאָהּ וְהָתַר וְהָלַךְ בֶּן
Le verset 3a est rythmé par trois actions introduites par trois ו consécutifs : « j'approchai » (וַאֲקַרְבֵּן), « elle conçut » (וְהָתַר), et « elle enfanta » (וְהָלַךְ). La femme dont Isaïe s'approche, c'est-à-dire celle avec laquelle il s'unit², est désignée comme étant « la prophétesse » (הַנְּבִיאָהּ). Signalons que 1QIs^a n'a pas noté de ה final, ni ne l'a ajouté par la suite ; il ne s'agit donc pas d'une variante accidentelle. Se serait-on approché d'un prophète et non d'une prophétesse ?

Si oui, les verbes qui suivent doivent être à la deuxième personne masculin singulier, et non à la troisième personne féminin singulier : « tu conçus », « tu enfantas ». Qui sont les protagonistes ? À qui s'adresse-t-on ? Au prophète dont on

1. Signalons à ce propos l'existence d'un site Internet consacré à ce codex et proposant en libre consultation des photographies numériques couleurs de qualité : <http://www.aleppocodex.org>.

2. L'emploi du verbe קרב pour désigner l'union sexuelle est bien attesté dans la Bible hébraïque, y compris en dehors de la littérature prophétique ou poétique : voir notamment Gn 20, 4 ; Lv 18, 14 ; Dt 22, 14. Il n'est donc pas nécessaire de le qualifier ici d'euphémisme, à moins d'en faire autant pour la plupart des autres verbes dénotant l'union sexuelle (voir par exemple Lv 20, 16, où il est accompagné du verbe רבע « se coucher »).

s'est approché ? À Isaïe ? Et qui s'approche de ce prophète : Isaïe, ou Yhwh ? Le prophète est-il Isaïe lui-même ? Difficile d'aboutir à un sens cohérent.

Une autre explication est néanmoins possible : 1QIs^a serait victime d'un phénomène de mouillure due à l'amuissement du נ : $n^{\text{b}}\text{b}i^{\text{c}}$ devient alors $n^{\text{b}}\text{b}i^{\text{c}}$ d'où $n^{\text{b}}\text{b}i^{\text{c}}$ noté נביא¹. Ce phénomène est bien attesté en araméen biblique, où l'emphatique נביאה (*kethiv*) doit être lu נביא (*qere*) ; Esd 5, 1 ; 6, 14). C'est probablement ainsi qu'il faut lire le Grand rouleau d'Isaïe, pour qui notre prophète est donc bien une prophétesse. Mais laquelle ?

Plusieurs femmes sont appelées « prophétesse » dans la Bible hébraïque : Myriam (en Ex 15, 20), Débora (en Jg 4, 4), Hulda (en 2 R 22, 14 // 2 Ch 34, 22), ou encore Noadya (en Ne 6, 14). Celle d'Isaïe semble, quant à elle, anonyme. D'ailleurs, elle n'apparaît nulle part ailleurs dans le livre, si bien que la présence d'un article défini semble à première vue surprenante. En réalité, il n'est pas rare que l'hébreu emploie un tel article pour désigner un objet qui n'a pas été introduit auparavant ; c'est une façon de le définir immédiatement². En français aussi il est possible de combiner introduction et définition : il suffit de traduire « une certaine prophétesse ». Il n'est donc pas besoin de considérer le syntagme הַנְּבִיאָהּ « la prophétesse » comme désignant l'épouse d'un prophète, à l'instar de l'usage français selon lequel « la présidente » est en réalité l'épouse du président³, ou « la bourgeoise » une désignation populaire de l'épouse⁴. Un tel usage est inconnu en hébreu, et il n'y a aucune raison de douter du fait que la femme mentionnée ici soit réellement prophétesse, tout anonyme qu'elle soit ; le fait qu'Isaïe s'unisse à une prophétesse pourrait, par exemple, être un moyen de souligner le caractère prophétique de la naissance de l'enfant.

1. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIsa^a)*, 204.

2. Voir, p. ex., Ex 3, 2 ou Jos 10, 16 ; comparer M. LANGLOIS, *Le texte de Josué 10. Approche philologique, épigraphique et diachronique*, Fribourg / Göttingen, 2011, « Orbis Biblicus et Orientalis » 252, p. 42.

3. Voir p. ex. IMBS et QUEMADA, *Trésor de la langue française*, s. v. Président B.

4. *Ibid.*, s. v. Bourgeois I.B.2.a.

Le nom prophétique (Is 8, 3b-4)

– *Le nom (Is 8, 3b)*

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי קְרֵא שְׁמוֹ מִתָּר שְׁלֵל חֵשׁ בָּז׃

Le verset 3b ne pose pas de difficulté particulière ; on peut signaler l'absence de l'objet indirect אֵלַי en 4QIs^e 4-10 2, mais celle-ci ne porte guère à conséquence. Quant au nom propre « Maher-Shalal-Hash-Baz », nous nous y sommes déjà intéressés au v. 1. Venons-en donc à l'explication de ce nom :

– *L'explication (Is 8, 4)*

1) *Le compte à rebours (Is 8, 4a)*

כִּי בְטָרְמָם יָדַע הַנְּעָר קְרֵא אָבִי וְאִמִּי

L'explication est introduite par la conjonction כִּי, qui revêt ici une valeur causale. Elle est elle-même suivie d'une autre conjonction (ou plutôt une locution conjonctive), בְטָרְמָם, qui introduit une proposition temporelle. La naissance de l'enfant est donc un signe temporel ; la prophétie est prédictive.

Le temps en question est caractérisé par la capacité de l'enfant à appeler¹ « mon père et ma mère » ou, dirait-on aujourd'hui, « Papa ! Maman ! ». On signalera à ce sujet la variante אָבִיו וְאִמּוֹ « son père et sa mère », avec suffixe troisième personne masculin singulier, attestée par le Grand rouleau d'Isaïe. Il s'agit d'un simple passage du discours direct au discours indirect, peut-être initialement dû à une confusion וְ/י fréquente en écriture judéenne – y compris dans ce manuscrit. Le passage au discours indirect facilite la lecture du verset, mais fait perdre le caractère vivant et imagé de l'expression « Papa ! Maman ! » dans la bouche d'un enfant qui apprend à parler.

Le compte à rebours a donc commencé : avant que l'enfant ne sache parler, c'est-à-dire d'ici quelques années seulement, la prophétie qui suit va s'accomplir. Un tel compte à rebours n'est pas sans rappeler celui d'Is 7, 16 : tous deux sont introduits par

l'expression כִּי בְטָרְמָם יָדַע הַנְּעָר suivie d'un infinitif, et tous deux font allusion à un stade de développement cognitif de l'enfant : discerner le bien du mal, pour le premier, savoir parler, pour le second. On pourrait s'interroger sur l'âge auquel un enfant est censé avoir acquis ces aptitudes, se demander s'il s'agit d'un âge identique dans les deux cas ou si l'une de ces aptitudes est acquise avant l'autre. Tout dépend alors de ce que l'on entend par discerner le bien du mal, mais cela dépasse le cadre de cette étude.

La comparaison entre les deux textes ne s'arrête pas là : après la proposition temporelle vient la prophétie elle-même, qui mentionne à chaque fois le roi d'Assyrie (Is 7, 17 ; 8, 4b).

2) *La prophétie (Is 8, 4b)*

יִשָּׂא | אֶת־חֵיל־דְּמִשְׁקָ וְאֶת־שְׁלֵל־שְׁמֶרֶון לְפָנַי מֶלֶךְ אַשּׁוּר׃

Il est ici question du « butin de Samarie » (שְׁלֵל־שְׁמֶרֶון), où l'on retrouve le terme שְׁלֵל faisant écho au nom du nouveau-né. Ce butin sera « levé » (נִשְׂאָ) devant le roi d'Aššur, signe de la défaite du royaume de Samarie. Celui-ci ne sera pas le seul perdant, puisque le « butin de Samarie » est parallèle à la « force de Damas » (חֵיל־דְּמִשְׁקָ)¹. C'est donc la coalition syro-éphraïmite tout entière qui échouera : la « force de Damas » désigne de façon générale ce qui la rend forte et puissante, c'est-à-dire aussi bien les richesses humaines que matérielles, qui figurent toutes deux sur des bas-reliefs néo-assyriens.

Un dernier mot sur le premier mot du verset 4b : יִשָּׂא est à la troisième personne masculin singulier (« il lèvera »), ce qui pose la question du sujet. L'antécédent direct est l'enfant, mais on vient précisément de dire qu'il ne sera pas encore en âge de parler. À moins de lui attribuer des facultés hors du commun (mais pas celle de parler), il faut chercher ailleurs. Il ne peut non plus s'agir de Yhwh ou d'Isaïe, puisqu'il faudrait employer

1. On notera la variante לִקְרֹאוֹ en 1QIs^a : l'infinitif est doté d'une *mater lectionis* ל, située après le א devenu quiescent. Il est en outre précédé d'une préposition ל, dont l'usage devant l'infinitif construit tend à se généraliser en hébreu post-biblique.

1. Le Grand rouleau d'Isaïe présente la variante דַּרְמִשְׁקָ. Cette graphie est attestée à quelques reprises dans les livres tardifs de la Bible hébraïque (1 Ch 18, 5.6 ; 2 Ch 24, 23 ; 28, 5.23) et semble donc secondaire ; voir KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIsa^a)*, 3-4.

la première ou la deuxième personne. Reste donc la solution commode, mais néanmoins bien attestée¹, de l'impersonnel : « on lèvera ».

La montée du roi d'Assyrie (Is 8, 5-10)

Le v. 4b suffit à énoncer la prophétie liée à la naissance et au nom du fils d'Isaïe. Les versets qui suivent se présentent comme un ajout, ainsi que le souligne le v. 5. D'ailleurs, cette nouvelle section est signalée par un σ (*stuma*) dans le texte massorétique, et déjà par un nouveau paragraphe en 1QIs^a et 4QIs^f.

Vient ensuite une description imagée de la venue du roi d'Assyrie (v. 6-8), puis un discours à la deuxième personne masculin pluriel (v. 9-10), les deux s'achevant par la mention d'Immanou-Él.

Introduction (Is 8, 5)

וַיִּסַף יְהוָה דְּבַר אֱלֹהֵי עוֹד לְאָמָר :

La présence du verbe יסַף « ajouter » au début du verset, renforcée par l'emploi de l'adverbe עוֹד « encore » dans la seconde partie, permet d'introduire ce qui suit comme un complément au discours prophétique.

La venue du roi d'Assyrie (Is 8, 6-8)

La structure des versets 6-8 peut aisément être dégagée grâce à l'emploi des locutions conjonctives יַעַן « parce que » et וְלָכֵן « c'est pourquoi » au début des versets 6 et 7, qui introduisent respectivement protase et apodose. Cette dernière est ensuite développée par une série d'accomplis dotés de ν consécutifs.

1. Voir Gn 11,9 ; etc.

La cause : le rejet du peuple (Is 8, 6).

יַעַן כִּי מֵאֵס הָעַם הַזֶּה אֶת מִי הַשְׁלַת הַהַלְכִים לְאֵט וּמִשׁוֹשׁ אֶת־רַצְיָן וּבְרָמְלִיָּהוּ :

Il n'y a qu'un seul verbe conjugué dans le verset : מֵאֵס « il a rejeté », que l'on avait justement rencontré en Is 7, 16 à propos de l'enfant Immanou-Él en âge de « rejeter » le mal. Le scribe du Grand rouleau d'Isaïe a d'abord noté un pluriel, מאסו, avant de se raviser pour noter un singulier. Le pluriel est tentant, puisque le sujet est un collectif (הָעַם הַזֶּה « ce peuple »), et l'on ne sera pas surpris de voir d'autres scribes ou traducteurs y succomber.

L'objet du verbe est introduit par la particule אֶת. L'expression מִי הַשְׁלַת הַהַלְכִים לְאֵט se traduit aisément : « les eaux du Siloé qui coulent (litt. vont) doucement » ; mais on signalera qu'il s'agit de la seule occurrence de ce toponyme dans la Bible hébraïque. D'ailleurs, des variantes dans les manuscrits de Qumrân révèlent les problèmes liés à ce toponyme ; ainsi 4QIs^e 4-10 4 lit-il השילה, avec un ה final au lieu d'un ח, qui correspond au toponyme bien connu שילה « Silo » (Jos 18, 1 ; etc). 1QIs^a lit quant à lui, השולח, avec une *mater lectionis* ו et non י. Si la confusion entre les deux lettres est fréquente, le résultat n'en est pas moins saisissant : il faut lire un participe actif, השולח, « l'envoyeur » (voir Is 18, 2). Dans le contexte de notre verset, celui qui envoie (c'est-à-dire pourvoit) est certainement Yhwh (Is 6, 8 ; Jr 16, 16 ; Jl 2, 19 ; etc).

La conjonction ו qui suit est ambiguë : faut-il coordonner un second objet du verbe מֵאֵס, ou une deuxième cause introduite par יַעַן ? Pour répondre à cette question, intéressons-nous à ce syntagme.

וּבְרָמְלִיָּהוּ מִשׁוֹשׁ אֶת־רַצְיָן וּבְרָמְלִיָּהוּ introduit deux personnages : Reçîn, roi d'Aram, et le fils de Remalyahou¹, c'est-à-dire Péqah, roi d'Israël, tous deux mentionnés en Is 7, 1. Ils sont précédés de la particule אֶת², qui peut soit correspondre à la préposition « avec », soit introduire l'objet direct déterminé d'un verbe.

1. Le scribe du Grand rouleau d'Isaïe à Qumrân a orthographié le nom ה[רמ]ל[י]הו, sans ν final ; il s'agit d'une variante fréquente pour les anthroponymes théophores yahwistes. Dans le texte massorétique, voir p. ex. אֱלִיָּהוּ (2 R 1, 8) ~ אֱלִיהוּ (2 R 1, 10) « Élie ».

2. Répétée dans le Grand rouleau d'Isaïe, où l'on lit ואת בן et non וכן comme dans le texte massorétique.

Si l'on opte pour cette seconde possibilité, מְשׁוֹשׁ est un verbe qu'il faut à présent analyser. Il pourrait s'agir d'un infinitif construit *qal* d'une racine √משש, néanmoins inconnue de la Bible et des autres langues sémitiques. En revanche, la racine √מסס est, quant à elle, attestée dans la Bible – y compris dans le livre d'Isaïe – au sens de « fondre, dissoudre ». Elle n'est guère attestée au *qal*, mais on signalera justement une occurrence de l'infinitif construit en Is 10, 18. Si donc on accepte l'échange ש ↔ ס, et ce à deux chapitres d'intervalle, l'expression מְשׁוֹשׁ אֶת־רֵצִין וּבְנֵי־רִמְלִיָּהוּ peut être traduite « dissoudre Reçin et le fils de Remalyahou ». Elle serait alors parallèle au premier objet du verbe מָאָס : le peuple a négligé de « dissoudre » la coalition syro-éphraïmite.

Le verbe מְשׁוֹשׁ pourrait également être un participe factitif du verbe שׂוֹשׂ « se réjouir », mais on attendrait un *poel* מְשׂוֹשֵׁשׁ ou un *hiphil* מְשִׁישׁ. C'est précisément la lecture de 1QIs^a, qui invite à lire מְשִׁישׁ אֶת־רֵצִין וְאֶת־בְּנֵי־רִמְלִיָּהוּ « réjouissant Reçin et le fils de Remalyahou ». Cette proposition est dès lors parallèle à celle introduite par מָאָס et constitue un second reproche : le peuple « réjouit » la coalition syro-éphraïmite. On rappellera néanmoins qu'aucune de ces solutions n'est exempte de difficulté si l'on suit le texte massorétique.

Regardons ce qu'il en est si אֶת est compris comme la préposition « avec ». Celle-ci est fréquente dans le livre d'Isaïe ; sa lecture ici est donc parfaitement envisageable, auquel cas מְשׁוֹשׁ doit correspondre à un substantif (ou un infinitif substantivé). Or, le substantif מְשׁוֹשׁ « joie » est bien attesté dans la Bible, et surtout dans le livre d'Isaïe, qui représente plus de la moitié des occurrences bibliques ; on le trouve même à côté de la préposition אֶת (Is 66, 10). Il est ici à l'état construit, ce qui est à première vue surprenant devant une préposition, mais en réalité possible¹. L'expression מְשׁוֹשׁ אֶת־רֵצִין וּבְנֵי־רִמְלִיָּהוּ peut donc se traduire « la réjouissance avec Reçin et le fils de Remalyahou », et viendrait ainsi s'ajouter au premier reproche fait au peuple.

Une autre solution consiste à lire un infinitif construit *qal* d'une racine √משש, un cas déjà évoqué plus haut, à la différence

qu'il serait ici suivi de la préposition « avec ». L'expression מְשׁוֹשׁ אֶת־רֵצִין וּבְנֵי־רִמְלִיָּהוּ signifierait alors « se dissoudre avec Reçin et le fils de Remalyahou », mais le sens est incertain : s'agit-il de s'associer à la coalition syro-éphraïmite, ou de s'affaiblir à leur contact ? Dans ces deux cas, l'action est répréhensible, et vient donc compléter le premier reproche.

Résumons. Plusieurs solutions ont été envisagées : (1) le peuple a négligé de « dissoudre » la coalition syro-éphraïmite ; (2) le peuple « réjouit » la coalition syro-éphraïmite (1QIs^a) ; (3) on reproche au peuple sa « réjouissance » avec la coalition syro-éphraïmite ; (4) le peuple « se dissout » avec la coalition syro-éphraïmite (ש ↔ ס ; sens incertain).

Parmi ces solutions, la seule qui ne pose pas de problème est la troisième ; elle trouve un bon parallèle en Is 66, 10, et un soutien – quoique indirect – en 1QIs^a, qui suppose lui aussi le verbe שׂוֹשׂ. C'est donc la solution que nous retiendrons ici.

La conséquence : la venue du roi d'Assyrie (Is 8, 7-8)

1) L'intervention du Seigneur (Is 8, 7a)

וְלִבְנֵי הַנָּהָה אֲדֹנָי מְעַלָּה עֲלֵיכֶם אֶת־מִן הַנְּהָר הַעֲצוּמִים וְהַרְבִּיִּים אֶת־מֶלֶךְ אֲשֶׁר וְאֶת־כָּל־כְּבוֹדוֹ

L'intervention divine est présentée comme la crue d'un fleuve : le Seigneur « fait monter » (מְעַלָּה) les « eaux du fleuve » (מִן הַנְּהָר), dont on précise qu'elles sont « puissantes et abondantes » (הַעֲצוּמִים וְהַרְבִּיִּים). Cette paire d'adjectifs apparaît à plusieurs reprises dans la Bible hébraïque, souvent dans l'ordre inverse (voir par exemple Ex 1, 9) ; on ne sera donc pas surpris de voir les deux termes permutés en 4QIs^f (12 ii + 14 + 15 20)¹.

Cette crue représente le roi d'Assyrie (מֶלֶךְ אֲשֶׁר), et la force des eaux représente « tout son poids » (כָּל־כְּבוֹדוֹ). L'image du fleuve en crue est en elle-même suffisante, mais avec la mention du roi d'Assyrie, il est difficile de ne pas identifier ce fleuve avec « le » fleuve par excellence, appelé dans la Bible « le grand

1. Voir P. W. SKEHAN et E. C. ULRICH, « 4Q60 », dans *Qumran Cave 4. X : The Prophets*, éd. E. C. ULRICH, F. M. CROSS, R. E. FULLER, J. E. SANDERSON, P. W. SKEHAN, et E. TOV, Oxford, 1997, « Discoveries in the Judaean Desert » XV, p. 99-111.

1. Voir, p. ex., Nb 28, 10 ; 2 S 1, 21 ; Os 7, 5 ; Jb 18, 2 ; Ps 132, 4 ; voir aussi JOÛON et MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, § 129 n.

fleuve, l'Euphrate » (Gn 15, 18). Cela étant, la mention du roi d'Assyrie pourrait être secondaire, car la suite du verset reprend la description de la crue. Mais cette mention précède les ו consécutifs et s'insère donc bien dans le texte ; si elle devait constituer une insertion secondaire, elle n'en serait pas moins élégante.

2) *Le roi d'Assyrie comme fleuve en crue* (Is 8, 7b-8). La crue est décrite par une série de ו consécutifs :

וְעֵלָה עַל-כַּלְאֵי־קִיּוֹ וְהִלֵּךְ עַל-כַּלְגֹּדוֹתָיו;
וְתִלֵּף בִּיהוּדָה שְׁטָף וְעָבַר עַד-צֹאֵר יִגְיעַ

On notera l'absence de ו consécutif devant שְ�טָף « inonda ». Cette absence a souvent été jugée fautive, si bien que l'on a proposé de la restituer¹ ou de vocaliser autrement ce terme pour en faire tantôt un substantif (« une inondation »), tantôt un participe (« en inondant »). Il me semble que cette absence est délibérée : elle permet en effet de briser la chaîne narrative pour proposer un accompli rétrospectif : le fleuve a inondé Juda, il peut donc s'en aller.

On signalera également que le manuscrit 4QIs^e 4–10 6 lit צַעַר « Çoar », un toponyme judéen (cf. Is 15, 5), et non צֹאֵר « cou » ; cette variante s'explique aisément par une confusion sonore ע / א fréquente à Qumrân, due à un affaiblissement des gutturales.

וְהָיָה מִטּוֹת כַּנְּפָיו מִלֵּא רְתֵב־אֲרָצְךָ עִמָּנוּ אֵל:

Les « ailes » d'un fleuve désignent ses extrémités ; un tel emploi de termes anatomiques ne surprendra pas le bibliste francophone, puisque le français use lui aussi de tels termes, à l'instar des « bras » d'un fleuve. Vient ensuite l'infinitif מִלֵּא « remplir », fréquemment substantivé pour désigner la « plénitude », qui recouvre ici la « largeur » du « pays ».

On notera l'irruption de la deuxième personne, sous la forme d'un pronom suffixe « ton pays », alors que le peuple était aupa-

ravant mentionné à la troisième personne (v. 6). Puisque ces versets présentent des paroles adressées par Yhwh au prophète (cf. v. 5), il est naturel de penser que c'est toujours lui dont il est question ici : après avoir parlé de « ce peuple » (v. 6), Yhwh s'adresse à Isaïe. À moins de considérer « Immanou-Él » comme un second nom du prophète, il faut le lire comme une proposition (cf. v. 10) : « Dieu <est> avec nous », éventuellement volitive « <Que> Dieu <soit> avec nous ! » Or, les trois manuscrits de Qumrân qui préservent ce texte¹ écrivent Immanou-Él en un seul mot ; il s'agit donc bien, selon eux, d'un nom propre. À défaut de le dissocier totalement de la phrase qui précède², c'est lui, Immanou-Él, qui est visé par le suffixe à la deuxième personne ; c'est à lui que s'adressent ces derniers mots.

Notons enfin qu'en isolant le verset 8b, l'image des ailes déployées peut revêtir un symbole de protection, à l'opposé de celui envisagé initialement. Ce symbole convient en outre très bien au sens du nom Immanou-Él, « ÉL <est/soit> avec nous », qui appelle ou rappelle la protection divine ; ainsi, bien que cette lecture positiviste du verset 8b se heurte au contexte des versets et chapitre qui précèdent³, on ne sera guère surpris de la rencontrer au cours de l'histoire de l'exégèse... Ce qui signifie qu'il est temps pour moi d'inviter le lecteur à découvrir les autres contributions à ce volume !

1. Le Grand rouleau d'Isaïe, 4Q59[Is^e], et 4Q60[Is^f].

2. Cette solution semble *a priori* envisageable : on aurait alors un encadrement des v. 9-10. Mais ce découpage contredit tant le texte massorétique que le Grand rouleau d'Isaïe, pour lesquels cette mention clôt le paragraphe.

3. Il est déjà question du châtement divin en Is 7, où Immanou-Él est mentionné pour la première fois (v. 14).

1. Voir p. ex. תורה נביאים וכתובים – *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Editio quinta emendata, éd. K. ELLIGER et W. RUDOLPH, Stuttgart, 1997.