

## ’EBEN BOḤAN OU L’ÉMERGENCE D’UN NOUVEL ESPACE DISCURSIF

ESTHER BENAÏM-OUAKNINE  
Université de Montréal  
ROBERT ELBAZ  
University of Haifa

Cette étude se propose de cerner une problématique de base relevée dans le ’*Eben boḥan* — la Pierre de Touche — oeuvre majeure de Kalonymos ben Kalonymos, auteur provençal né à Arles dans la deuxième moitié du treizième siècle <sup>1</sup>. Présentée dans les diverses histoires littéraires comme satire sociale, elle en présente à première lecture, tous les aspects : Kalonymos ben Kalonymos y dénonce les différentes pratiques religieuses et sociales de son milieu et persifle ses contemporains avec vigueur et âpreté dans leur conduite autant que dans l’exercice de leurs professions. Hommes de foi, grammairiens ou poètes, hommes de sciences ou médecins, étrangers, amis ou proches jusques et y compris ses propres enfants, nul n’est épargné. C’est le tissu social dans sa totalité qui est saccagé et bafoué, et les fondations de la société ébranlées. En témoignent ces sentences pour le moins acerbes, dictées par la déloyauté des hommes :

L’ univers est un édifice vétuste et délabré...  
le *zman* laisse libre la mouche et retient l’aigle dans un rêt...  
qui accumule les livres n’acquiert point le savoir pour autant...  
ne comptez ni sur vos fils, ni sur vos frères, ils sont hiboux et ronces...  
ne croyez pas en l’ami...  
les hommes sont maudits, on ne peut se confier à eux... <sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Kalonymos retourne dans sa ville natale vers 1321, puis s’établit en Catalogne où il écrit ’*Eben boḥan*, en 1322. Il est connu dans le monde chrétien sous le nom de Maestro Calo. H. GROSS, *Gallia Judaica, Dictionnaire géographique de la France, d’après les sources rabbiniques*, Paris 1969, pp. 84-85.

<sup>2</sup> A. M. HABERMANN (ed.), ’*Eben Boḥan*, Tel Aviv 1956, pp. 68, 86, 43, 77, 76. Le *zman*, mot emprunté à l’arabe, réfère à la notion de destin, de vie en ce monde, de vicissitudes, il pourrait être traduit par le temps, l’époque. Il est important de noter que tout ce texte est composé à partir d’associations de mots et de jeux d’assonances; ici par exemple ’*oḥîm* (des hiboux), fait penser à ’*aḥîm* (des frères).

Satire et souvent féroce, mais qui, nous semble-t-il, représente bien plus que cela. Elle manifeste un moment de passage dans la production textuelle hébraïque du Moyen Âge car elle s'inscrit dans les pratiques discursives émergentes de son temps. En effet, ce texte, de par sa forme même, traduit une nouvelle manière d'assumer le discours. Il correspond à la définition de la *maqama* hébraïque, dans l'acception d'Al-Ḥarizi<sup>3</sup>, aussi bien dans sa thématique que dans sa forme d'expression qui tend vers le verbal. À ce titre, elle fait partie de la tradition orale des conteurs, c'est à dire qu'elle se trouve à la jointure de l'oralité et de l'écriture. C'est la raison pour laquelle elle incorpore toutes les contradictions d'un texte situé en synchronie sur ces deux registres et qui manifeste son indécidabilité à opter pour l'un des deux.

La *maqama*, et le *ʿEben boḥan* en particulier, incorpore au moins deux types de pratiques: des pratiques résiduelles qui le replongent dans son passé, et c'est sa dimension infra-textuelle, et des pratiques émergentes qui l'installent dans le milieu historique en mouvance, et c'est sa dimension extra-textuelle. Les premières ressortissent à un passé textuel, celui de la langue hébraïque telle qu'elle s'est actualisée dans l'espace biblique, mais bien plus encore, celui de la mémoire de la praxis sociale dans laquelle il puise. Les secondes, sont définies par cette nouvelle réalité sociale actualisée à son tour dans un nouvel usage du langage et un nouveau mode de penser. Cette bi-dimensionnalité qui se retrouve dans la thématique, est, croyons-nous, une des caractéristiques essentielles de la *maqama* car elle relève des changements formels fondamentaux.

#### LE SUJET ET SES DÉTERMINATIONS VERBALES

L'examen du préambule apporte à cet égard quelques indices significatifs qui se déploient dans le texte en quatre temps. Une nouvelle conception du sujet constitue le premier de ces changements. La parole change désormais de lieu, et le sujet parlant, de nature. En d'autres termes, *ʿEben boḥan* est tiraillé entre la grande chaîne de l'être du Moyen Âge, où tous les êtres occupent des positions pré-déterminées dans un ordre de verticalité, et une structure horizontale qui annonce une nouvelle mise en ordre sociale appuyée sur la

<sup>3</sup> H. SCHIRMANN, «Yēhūdā Al-Ḥarīzī ha-mēšōrer wē-ha-mēsapper», *Moznayim* II, (1940) 101-115, et C. BROCKELMANN, *Encyclopédie de l'Islam*, 1936, vol. 3, s. v.

notion d'un contrat social où tous les sujets participent à part égale <sup>4</sup>.

Sourds, écoutez ma parole  
et vous aveugles, regardez  
mon sermon composerai  
tremblez et frémissez  
par le tonnerre de mon verbe, les cèdres briserai  
combat livrerai, et vigueur redonnerai  
aux troupes et aux combattants <sup>5</sup>.

Dès ces premières lignes, la responsabilité de la parole est strictement limitée au sujet qui la porte. Le sujet énonciateur n'est plus l'outil ou le médiateur dans le plan divin; il s'affirme d'emblée et assume lui-même le pouvoir de la parole, en opposition avec le texte biblique dans lequel ce même sujet énonciateur n'était que le médiateur entre la parole divine et le destinataire.

De même, au niveau de l'écriture, malgré les aspects stylistiques du texte qui le situent dans la tradition du texte biblique, ce préambule diffère la présence divine à la fin du texte; d'ailleurs le texte ne s'ouvre pas sur une louange de la divinité, comme cela est fréquent, mais sur la consolidation de la position du sujet parlant. Le préambule traditionnel a pris le statut de l'épilogue, —Kalonymos y donne les raisons pour lesquelles il a composé son oeuvre— et ceci annonce une nouveauté formelle:

Je n'ai pas composé pour faire montre  
d'une sagesse que je ne possède pas  
ni pour faire oeuvre esthétique  
car en cette période troublée pour mes coreligionnaires  
le plaisir esthétique a disparu...  
mais pour honorer Dieu...  
et le mieux servir de tout mon coeur  
et avant que de mourir, illuminer mon âme  
afin que ma bouche et mon coeur  
en harmonie se répondent <sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Voir R. ELBAZ, *The Changing Nature of the Self: a critical study of the Autobiographic Discourse*, London 1988.

<sup>5</sup> החרשים שמעו רגע אדבר / והעורים הביטו תוכחות אהבר / התמהמהו ותמהו לרעם  
גבורתי ארזים אשבר / בהלחמי ביום קרב בצאתי גדודים וחילים אגבר. (אבן בורחן, עמ' 3).

<sup>6</sup> כי לא מחכמה עמלתי על זה ולא מחיותי ראוי לכיוצא בזה / ולא מפני שלום העולם  
ושלותו / כי זה ימים רבים הפך יי לישראל לבקר צלמות... / אבל ... לכבוד אלהי ישראל,  
לקרב לבי לעבודתו בטרם אמות / להעיר את נפשי תמיד שיהיו פי ולבי שוים. (עמ' 119).

En assumant l'autorité de sa parole — qui est égale à celle de Dieu — le sujet transforme du même coup son statut puisqu'il se confère un pouvoir, dont il a pleinement conscience.

Terre et cieux ma voix écoutez  
 éléments de la Création  
 sur ma vaillance votre coeur penchez  
 car de colère je suis gros, comme une femme enceinte  
 mon courroux dans mes os figé  
 comme la flamme prendra feu  
 consummant mon âme et mon corps  
 embrasant tous mes membres  
 pour les porter jusqu'à l'incandescence <sup>7</sup>.

Les qualités qui désignent cette parole divine sont attribuées au sujet parlant lui-même: la métaphore du feu rappelle l'élément par lequel le verbe divin fut gravé; cieux et terre, témoins éternels de la parole divine servent à appuyer cette fois-ci la parole du sujet.

#### VÉRACITÉ DE LA PAROLE

C'est la deuxième dimension qui caractérise ce nouveau verbe. Désormais le sujet parlant qui a perdu le support du signifié central et qui parle en sa propre voix se trouve dans l'obligation de justifier l'authenticité de son dire, apporter des preuves tangibles et convaincantes, lesquelles résident dans la matérialité du verbe. Et si dans le discours prophétique, la signification découlait directement du signifié central, ici ce dernier commence à être évacué posant ainsi le problème de la légitimité du référent.

La fausseté des traitres me saisit quand  
 mes yeux ouvre ou ferme  
 épuisé de voir dominer le crime et le vol  
 impuissant à en détourner mon esprit...  
 leur puanteur s'est exhalée et  
 nulle épice ou poudre d'apothicaire ne saurait  
 en atténuer l'odeur nauséabonde

<sup>7</sup> ארץ ושמים האזינו קולי / מעשי בראשית שיתו לבכם לחילי / כי מלאתי עברה כאשה / עברה / תבער כמו אש קנאתי בעצמותי עצורה / תפק מזן אל זן עד שאראה גייתי כלה כמדורה. (עמי 3).

ma *mēlîšâ* les combattra  
et leurs actions punira <sup>8</sup>.

En effet, cette harangue, composée dans le style de la *mēlîšâ* <sup>9</sup>, constitue une forme d'expression orale semblable à celle des prophètes classiques. Il y aurait donc une migration de la forme depuis la Bible vers le Moyen Âge, cependant, il est important de noter qu'elle se réalise dans un contexte historique tout à fait nouveau. Elle devient alors outil tranchant, l'expression individuelle est désormais pouvoir pur. D'ailleurs, dans ce préambule la métaphore de base qui incorpore cette force du verbe est celle de l'aiguïsement: tous les termes revêtent la matérialité du fer et le langage est celui de la guerre.

#### LÉGITIMATION DE LA PAROLE

La légitimation de cette parole émergente constitue précisément la troisième caractéristique du texte. Cette subjectivité nouvelle est, comme nous l'avons suggéré, auto-mandatée puisqu'elle ne remplit pas un rôle véritable dans le plan divin; elle assume les limites de son propre verbe. Le narrateur, tout comme le prophète, prend la parole. Mais à cette différence, une fois encore, que dans le récit biblique la parole divine est un déjà là, un avant tout qui précède le mandat octroyé par Dieu au prophète. Dans le texte qui nous occupe, la garantie de l'autorité divine commence à s'occulter, et c'est la raison pour laquelle le sujet énonciateur a recours à plusieurs stratégies pour légitimer sa parole et le lieu où il se situe pour la proférer.

Il se justifie d'abord auprès des savants afin que l'on ne se méprenne pas à son sujet: «... à tout homme de sagesse je dois des excuses...». Puis pour contrecarrer toute résistance ou toute critique, il procède à une sorte d'auto-évaluation qui garantit la portée de son discours afin que celui-ci ne soit ni déformé ni manipulé: «... de crainte que mes ennemis ne se réjouissent de mes échecs ... et ne rient de mon désarroi...» Il projette enfin un discours critique virtuel et, loin de se poser comme modèle, il s'inclut dans la critique: «...

<sup>8</sup> לסלף בוגדים נבחלתי מראות כי / אעצם עיני וכי אפקח... / לאלה תחלק מליצתי ריב אריב <sup>3</sup>.  
עמהם / ועם מעשיהם אתוכח. (עמי 3).

<sup>9</sup> Voir H. ZAFRANI, *Poésie juive en Occident musulman*, Paris 1977, p. 262.

qui l'a autorisé à démontrer sa force et sa puissance...» et a recours à la modestie, comme si cette dernière lui conférait la légitimité: «... j'ai grandi parmi les justes ... à tous ceux qui m'interrogeront je répondrai que j'ai toujours recherché la modestie...»<sup>10</sup>.

En fait ces précautions oratoires traduisent d'une part la crainte d'être mal compris, et préviennent d'autre part la mise en question de son statut ou la source de son discours. En d'autres termes, le texte se trouve pris entre l'extra et l'infra-référentialité évoquées plus haut et si dans le texte biblique Dieu est celui qui mandate, ici mandat et parole sont simultanés, par le pouvoir de l'Écriture, qui constitue la quatrième dimension sans laquelle nous ne saurions conclure cette analyse.

#### LE POUVOIR DE L'ÉCRITURE

Nous sommes à une époque charnière (dans la continuité du XII<sup>e</sup> siècle) marquée par un dynamisme culturel et une mouvance sociale où nous assistons non seulement à l'éveil des littératures (française et provençale), mais aussi à l'apparition de sciences nouvelles (astrologie, médecine), celle des professions libérales, à la mise en place d'écoles de traduction et de théories sur la créativité littéraire, autant de facteurs qui exigent de créer un nouveau langage qui permet l'émergence de nouvelles pratiques discursives; en bref, une nouvelle manière de penser le monde.

Kalonymos n'est pas étranger à l'élaboration de cette nouvelle mise en ordre idéologique; il en est même partie prenante de par sa production textuelle. Traducteur prolifique et talentueux, styliste raffiné qu'Emmanuel de Rome considère le plus grand de son temps, et bien entendu érudit et savant (savoir talmudique autant que philosophie et médecine), c'est un lettré qui est conscient du statut social de l'écrivain et de la portée de ses dires. Il sait combien le savoir peut être générateur de prestige, mais surtout de puissance.

Ajoutons que dans l'épilogue il dédie son oeuvre à Dieu nous l'avons dit, mais aussi à dix notables rencontrés au cours de ses pérégrinations, eux-mêmes hommes de savoir, et parmi eux, le philosophe Ḥasday Crescas. Il s'adresse donc non seulement à des

<sup>10</sup> אתנצל לכל חכם לב בלבבו יבין במשקלת דעתו... / פן יחסדני שומע לפתח אמרי / פן יתן תפלה על חלומותי ועל דברי. / פן בחכשלי אויבי עלי יגילו / ובפידי ישמחו משנאי וצרי... (עמ' 4).

hommes de son rang qui, comme lui, ont contribué à cet essor intellectuel, mais qui se situent également à la confluence entre le rapport au passé et la réalité contemporaine.

Cette effervescence socio-culturelle porte la marque d'un écart qui s'instaure entre le texte et le contexte : la forme est toujours une forme biblique, mais la réalité à laquelle elle réfère n'est plus la même. Et de là les changements dans les pratiques linguistiques. Dans la relation société-langage, ce dernier a perdu son rôle premier, celui de refléter le monde du sacré; dès lors un manque de compatibilité s'établit entre la forme d'expression et son contenu, qui engendre sinon un vide, du moins un début de processus d'occultation du divin.

En d'autres termes, la référentialité première — c'est à dire la place du sacré — tend à se perdre et tout se passe comme si le langage, orphelin de sa référence, se multiplie par sa propre inertie. La langue revêt donc les dimensions du quotidien, s'ancre dans la matérialité du réel historique, et produit une pléthore langagière qui déstabilise l'équilibre entre signifiant et signifié.

Le passage suivant nous semble, à cet égard, particulièrement pertinent car il actualise tout à fait cet écart entre les deux dimensions du signe. Il s'agit d'une prescription dans laquelle Kalonymos a recours, pour dénoncer la pratique médicale, à un tissu textuel des plus élaborés:

קח לך סמים נטף ושחלת <sup>11</sup> הבאים מארץ חפר  
 ושחקת חדק כעפר ואפר <sup>12</sup>  
 תערב עמהם קמוש וחוח <sup>13</sup> ועפר תיחור  
 שרף ערלה <sup>14</sup> ושרש רתמים  
 עלי זית ודם צפרת כרמים  
 קלפות צנונות  
 ומיץ חלב מעשר אתונות

<sup>11</sup> «L'Éternel dit à Moïse: choisis des ingrédients, du storax, du galbanum et de l'encens mâle ... tu en composeras un parfum ... ce sera une chose pure et sainte ... tu le réduiras en poudre et tu en poseras dans la Tente d'assignation où je communiquerai avec toi ... ce sera pour vous une chose éminemment sainte...» (Ex 30,34-37, traduction du Rabbinate français sous la direction de Z. Kahn).

<sup>12</sup> Nb 19.

<sup>13</sup> Is 34,13.

<sup>14</sup> «Quand vous rentrerez dans la Terre promise et y aurez planté quelque arbre fruitier, vous en considérerez le fruit comme une excroissance: trois années durant, il n'en sera point mangé...» (Lv 19,23).

ופרח שושן וזרע מרעים<sup>15</sup> ואבק לשון הרע  
 לא תוסיף על אלה ולא תגרע  
 תרדן לרפואה זרע וירק  
 ותשים הכל במזרק  
 ותחבר אליהם שבוש הסברא  
 ומעט קול הברה  
 ותעביר הכל בכברה...<sup>16</sup>

Choisir des aromates du pays de Hefer  
 styrax et ongle aromatique  
 les réduire en poudre fine et cendre  
 puis les mélanger à des orties, des chardons et de la terre molle  
 y ajouter les cendres des premiers fruits, des racines de genêts  
 une branche d'olivier et du sang de criquet  
 des pelures de radis et le lait de dix mules  
 un bourgeon de rose, de la semence de méchanceté  
 et quelques grains de poussière de médisance  
 ne rien rajouter ou retrancher à tout cela  
 des racines d'épinards, de la verdure  
 mettre le tout dans une seringue et le mélanger  
 à l'infirmité d'une affirmation  
 un son de syllabe  
 puis passer le tout au tamis.

On aura remarqué que la composition de cette potion est tout à fait fictive. Mais ce qui rend difficile à saisir la logique de cette série narrative, c'est la combinaison des ingrédients qui servent à sa fabrication. Tout d'abord, le texte établit des relations entre le comestible, le phonétique, le linguistique et l'abstrait, ce qui génère une première incompréhension chez le lecteur.

En second lieu, la combinaison de certains éléments matériels — qui avaient à l'origine un usage sacré — efface la réalité du référent. Ainsi, les aromates mentionnés servaient à la combustion des parfums sur l'autel au Temple; de même la cendre renvoie à l'injonction faite aux prêtres de se purifier en brûlant une vache rousse dont les cendres devaient servir à l'eau lustrale; les premiers fruits de l'arbre enfin, sont, comme toutes prémices, consacrés aux offrandes rituelles. Tous ces éléments sont relégués à l'usage profane.

Cette série est d'autre part composée d'éléments disparates, issus

<sup>15</sup> Is 14,20.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, pp. 45-46.



de registres qui s'excluent les uns les autres, et évacuent de ce fait toute référentialité. Ainsi 'abaq et lašôn ha-ra' — poussière de médisance — est clairement une entité abstraite, une non-entité qui ne peut aucunement référer à une réalité matérielle sinon à la réalité linguistique en elle-même; car même dans le royaume de l'imaginaire il est impossible de déceler la relation dans cette combinaison, étant donné que la poussière relève du registre matériel, alors que la médisance constitue une pratique socio-linguistique. Ontologiquement ces deux réalités ressortissent à deux états qui ne peuvent se rencontrer.

Dans le même ordre d'idées, une seconde combinaison met l'emphasis sur le manque de cohésion, l'absence d'une réalité concrète ainsi que sur le référent problématique: mîš ḥalab et 'ešer 'atônôl, sont incompatibles: l'expression signifie littéralement «de l'extrait de lait de dix mules»; d'une part, la mule ne donne pas de lait, et le choix du nombre dix est, d'autre part, tout à fait arbitraire. La matérialité du langage devient donc primordiale, et ce qu'il représente, secondaire.

Enfin certaines associations sont tout à fait étranges car elles sont composées de réalités linguistiques qui, de toute évidence, représentent un véritable bavardage. C'est le cas de šibbûš ha-sēbara' et qôl ḥabarâ, littéralement «l'infirmité d'une affirmation et l'énonciation d'une syllabe». Ces ingrédients n'ont strictement rien à faire dans la composition de la potion. De plus, entre cette combinaison et les précédentes il n'y a aucune matérialité commune.

Tout se passe comme si le langage se débarrasse de ses déterminations premières et a recours au jeu circulaire de ses signifiants. La relation entre les mots semble évacuer celle entre les mots et les choses. Et le rapport entre les mots est plus important que celui des mots aux choses.

En d'autres termes, le texte joue avec la nature du référent lui-même et le produit final est un pur verbiage auquel on aboutit par le biais d'une référentialité variable. Le texte fait référence à des réalités tangibles et physiques, des réalités linguistiques, des réalités purement abstraites, et même légendaires. La combinaison de tous ces modes de références pointe vers la problématisation du référent premier. Le mixage de ces degrés variés de références et leur incompatibilité fondamentale et dissonante est à la source du déplacement du signifié et à la limite du signifié central.

Dans l'Écriture, cette pratique émergente prend la forme d'un délire verbal, fait de redites, de répétitions, de redondances qui

annoncent l'émergence d'un nouvel espace discursif avec sa propre mise en ordre et ses propres lois. 'Eben bohan n'est pas un exemple isolé<sup>17</sup>; dans la *maqama* le texte ne peut être épuisé linéairement; il est alors étalé par la répétition; et l'on aboutit à un tourbillon dans lequel plus on se répète plus on délire et plus l'on délire, moins l'on se sent relié au réel originel. Ce qui permet de basculer dans une pratique linguistique tout à fait nouvelle qui s'écarte du rituel et de la pratique religieuse pour déboucher sur un mode de vivre le social tout à fait étranger à l'espace biblique. Cette nouvelle pratique discursive permet le passage de l'espace du rituel vers un nouveau mode de praxis social.

Et si le langage est toujours le premier à exprimer le passage vers la nouveauté, 'Eben bohan nous semble être le signe de cette nouvelle émergence, de cette nouvelle mise en ordre.

#### RESUMEN

El 'Eben bohan (1322), obra de Qalónimos ben Qalónimos, escrita dentro de la línea de tradición de las *maqamas*, constituye un punto crítico en el desarrollo de las formas narrativas a partir de la Edad Media. Más que reducirse a un sub-texto encerrado en su propia práctica significativa, el 'Eben bohan incorpora un esquema discursivo que tuvo lugar con la llegada de la era del discurso neoclásico. El sujeto de enunciación parece no ser ya un mediador dentro del plan divino, sino más bien el dueño de su propia expresión.

#### SUMMARY

'Eben Bohan (1322) by Kalonymos ben Kalonymos, which was written in the *maqama* tradition, constitutes a turning point in the development of narrative forms since the Middle Ages. Rather than being a sub-text enclosed within its own signifying practice, 'Eben Bohan incorporates the discursive shifts that took place with the coming of age of neo-classical discourse. The subject of enunciation seems to be no more a mediator within the divine plan but rather the owner of his own speech.

<sup>17</sup> Voir par exemple, A. M. HABERMANN (ed.), Y. Al-Harizi, *Taḥkēmōnī*, 30: *Harōfe' ha-oreah*, Tel Aviv 1950, et IDEM, Emmanuel de Rome, *Maḥbērōt Immanuel ha-rōmī*, 11, Jerusalem 1957.