

Laval théologique et philosophique



Le texte hébreu et la traduction judéo-persane du Qohélet. À partir des manuscrits 116 et 117 de la Bibliothèque nationale de France

Jean-Jacques Lavoie and Minoo Mehramooz

Volume 56, Number 3, octobre 2000

Esthétique et philosophie

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401319ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401319ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Lavoie, J.-J. & Mehramooz, M. (2000). Le texte hébreu et la traduction judéo-persane du Qohélet. À partir des manuscrits 116 et 117 de la Bibliothèque nationale de France. *Laval théologique et philosophique*, 56(3), 489–508. <https://doi.org/10.7202/401319ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 2000

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

LE TEXTE HÉBREU ET LA TRADUCTION JUDÉO-PERSANE DU QOHÉLET

À PARTIR DES MANUSCRITS 116 ET 117
DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE

Jean-Jacques Lavoie
et Minoo Mehramooz

Département des sciences religieuses
Université du Québec à Montréal

RÉSUMÉ : *L'objectif du présent article est double : 1) examiner les divergences textuelles qu'il y a entre le texte hébreu du Qohélet des manuscrits 116 et 117 de la Bibliothèque nationale de France et le texte hébreu du codex de Leningrad, B19a ; 2) analyser les options retenues par les traducteurs judéo-persans de ces manuscrits 116 et 117, en les comparant aux traductions des manuscrits Supplément persan 2 et 3. Ces divergences se divisent en quatre groupes : le Ketiv et Qeré, les divergences de vocalisation, les modifications consonantiques, puis l'écriture pleine et l'écriture défective. Après avoir présenté l'ensemble de ces divergences et la qualité de la traduction judéo-persane, laquelle nous fait découvrir la compréhension du Qohélet qu'avaient des communautés judéo-persanes des treizième et quatorzième siècles, les auteurs proposent l'hypothèse d'une influence qaraïte sur la traduction judéo-persane des manuscrits 116 et 117.*

ABSTRACT : *Two objectives have been pursued in this article. The first is to examine the variants between the Hebrew version of the book of Qohelet in Manuscripts 116 and 117 of the Bibliothèque nationale de France and the Hebrew codex of Leningrad B19a. The second is to analyse the choices made by the Judeo-Persian translators of Manuscripts 116 and 117, as compared to those made by the translators of Manuscripts 2 and 3 of the Persian Supplement. Four categories of differences may be identified : 1) the Ketiv and Qeré, 2) differences in vocalization, 3) consonantic modifications and 4) full and defective writing. Following an investigation of the various divergences between these texts and an examination of the quality of the Judeo-Persian translation (both of which provide insight into the understanding which Judeo-Persian communities of XIII and XIVth had of the book of Qohelet), the authors suggest the possibility that the Judeo-Persian translation of Manuscripts 116 and 117 exhibits qaraïte influence.*

Aucune traduction n'est parfaite et c'est pourquoi depuis toujours les traductions du Tanak, et donc du Qohélet, ont été source de conflits. Toutes les versions, même celles qui ont eu une longue carrière, ont connu des révisions : qu'il s'agisse

des versions grecque, latine et syriaque ou française, anglaise et allemande, pour n'en nommer que quelques-unes, toutes ont été tôt ou tard très durement critiquées. La raison est fort simple : une langue, étant vivante, change. Toutefois, dans le judaïsme ancien, la principale critique visait la surestimation de la langue cible par rapport à la langue source. Le prologue du Siracide, qui date de la fin du deuxième siècle avant notre ère, présente probablement la plus ancienne attestation de cette idéologie défavorable à la langue cible : « Vous êtes donc invités à en faire la lecture avec bienveillance et attention et à faire preuve d'indulgence, là où nous semblerions, malgré nos amoureux efforts d'interprétation, n'avoir pu rendre certaines expressions. Car elles n'ont pas la même force, les choses dites en hébreu, quand elles sont traduites dans une autre langue » (Prologue 15-23). Cette demande d'indulgence pour ne pas avoir su respecter fidèlement l'original hébreu fut un des premiers pas vers la sacralisation de la langue source, soit l'hébreu. Cette sacralisation du texte hébreu sera consacrée par le rabbinat palestinien, comme en témoigne une vieille tradition, qui pourrait remonter au troisième siècle de notre ère, selon laquelle « Au huit de Tébéth, la Loi fut traduite en grec sous le règne du roi Ptolémée et les ténèbres envahirent le monde trois jours durant » (Megîllat Ta'anî [Rouleau du Jeûne] 13). Contrairement à la tradition alexandrine qui considérait la traduction grecque comme une œuvre divine et inspirée¹, la tradition palestinienne va même affirmer que « le jour où cinq anciens traduisirent la Loi en grec pour le roi Ptolémée fut aussi dramatique pour Israël que celui où fut fabriqué le veau d'or » (Masseketôt qetannôt Sôperîm [Petit traité des Scribes] 1,8). Toutefois, comme les Juifs qui ignoraient l'hébreu étaient de plus en plus nombreux, et cela déjà depuis le premier siècle de notre ère, le rabbinat palestinien, méfiant de la version grecque connue sous le nom de Septante, dut se contenter de commander d'autres traductions plus littérales. La traduction d'Aquila, prosélyte juif et disciple du célèbre rabbi Aquiba (deuxième siècle de notre ère), est sans doute la plus célèbre pour son littéralisme qui se manifeste jusque dans ce que D. Barthélemy a appelé « l'exégèse incluante des particules² ».

La tradition juive a également donné naissance à d'autres traductions qui ont sacralisé la langue source en suivant assez rigoureusement le principe de l'équivalence formelle et non celui de l'équivalence dynamique, en faveur duquel se prononce la majorité des traducteurs contemporains du Tanak³. Parmi celles-ci, les deux traductions judéo-persanes du Qohélet provenant de la Bibliothèque nationale de France, et qui remontent à la période ilkhane, soit les treizième et quatorzième siècles de notre

-
1. Voir PHILON D'ALEXANDRIE, *Vie de Moïse*, II, 37-44, dans R. ARNALDEZ et al., *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, t. 22, *Vita Mosis*, Paris, Cerf, 1967, p. 208-211 ; et A. PELLETIER, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, Paris, Cerf, 1962, p. 100-240. On pourra aussi consulter les pages 78-96 de ce dernier livre, qui portent sur l'histoire de la réception de cette légende dans la tradition chrétienne ancienne.
 2. D. BARTHÉLEMY, *Les Devanciers d'Aquila*, Leiden, Brill, 1963. C'est d'ailleurs, entre autres choses, sur cette base de l'exégèse incluante des particules qu'il considère le Qohélet de la Septante comme étant une œuvre non signée d'Aquila. Cette attribution à Aquila, qui est défendue par quelques autres auteurs, ne fait toutefois pas l'unanimité chez les spécialistes. Voir à ce sujet J.-J. LAVOIE, *La Pensée du Qohélet. Étude exégétique et intertextuelle*, Montréal, Fides, 1992, p. 53, n. 1.
 3. À l'exception, dans le monde juif, de H. MESCHONNIC (*Les Cinq Rouleaux*, Paris, Gallimard, 1970) et d'A. CHOURAQUI (*L'Univers de la Bible*, Paris, Brepols/Lidis, 1982-1985).

ère, occupent une place qui n'a pas encore reçu l'importance qu'elle mérite d'avoir⁴. Connues sous le nom de Manuscrit 116 et Manuscrit 117, ces deux traductions judéo-persanes sont accompagnées, verset par verset, du texte hébreu pourvu de points-voyelles⁵. Or, nous comptons montrer ici que ces deux manuscrits demeurent des témoins privilégiés de l'histoire mouvementée de la réception du texte hébreu du Qohélet et de la compréhension qu'ont eue les Juifs de Perse de ce texte hébreu du Qohélet. Dit autrement, ces deux témoins inédits du texte hébreu du Qohélet et ces deux traductions judéo-persanes ne peuvent qu'enrichir et éclairer l'exégèse contemporaine de maints passages plus ou moins difficiles de ce livre.

Ne pouvant présenter les 222 versets du Qohélet, nous limiterons notre examen aux divergences textuelles qu'il y a entre le texte hébreu des manuscrits 116 et 117 et l'édition critique de la BHS⁶. Mais nous analyserons aussi les options retenues par les traducteurs judéo-persans de ces manuscrits 116 et 117. Les deux traductions judéo-persanes de ces manuscrits seront également confrontées aux traductions des manuscrits Supplément persan 2, qui a été calligraphié en 1604 (voir le colophon au feuillet 152b), et Supplément persan 3, dont la copie remonte à la même époque⁷.

Les divergences entre le texte hébreu des manuscrits 116 et 117 et le texte du codex B19a sont assez nombreuses et peuvent se diviser en quatre groupes : le Ketiv-Qéré, les divergences de vocalisation, les modifications consonantiques, puis l'écriture pleine et l'écriture défective ou les 'immôt haqerî'âh, connu aussi sous le nom de *matres lectionis*⁸.

LE KETIV ET LE QERÉ

Il est bien connu que le très grand respect qu'inspirait le texte hébreu a fait en sorte que les mots erronés étaient maintenus dans le texte et corrigés en marge ou en

4. On trouvera une présentation de la langue judéo-persane et de ces manuscrits, conservés à la Bibliothèque nationale de France sous la cote Hébreu 116 et 117, dans J.-J. LAVOIE, M. MEHRAMOOZ, « Quelques remarques sur les manuscrits judéo-persans du Qohélet de la Bibliothèque nationale de France », *Religiologiques*, 17 (1998), p. 195-215.
5. Assez curieusement, seul le célèbre texte sur le temps de Qo 3,2-8 fait exception : dans le manuscrit 116, il est d'abord présenté en hébreu, puis dans sa traduction judéo-persane.
6. BHS : R. ELLIGER *et al.*, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1977. Cette édition critique reproduit le texte du codex de Leningrad, B19a, qui date de 1008-1009. Il est aussi connu sous le nom Firkovich [F], du nom de la collection dans laquelle il se trouve au musée de Saint-Pétersbourg. Il s'agit du plus ancien manuscrit encore existant à contenir l'ensemble du Tanak.
7. En ce qui concerne l'histoire de ces deux manuscrits, voir J.-J. LAVOIE, M. MEHRAMOOZ, « Quelques remarques sur les manuscrits judéo-persans du Qohélet de la Bibliothèque nationale de France », p. 206-210.
8. Pour des raisons de commodité, en ce qui concerne l'alphabet persan des manuscrits Supplément persan 2 et 3, nous adoptons ici le système de transcription utilisé par M. MO'IN, *Farhang Farsi*, vol. 1, Téhéran, Amir Kabir, 1360/1982, p. 102-104, sauf pour le djé, le hé, le sâd, le zâd, le tâ, le zâ, le éyn et le ghéyn, que nous avons remplacé respectivement par le *ḏj*, le *h*, le *s*, le *zh*, le *t*, le *z*, le *ʿ* et le *gh*. Quant à la transcription des caractères hébraïques du texte hébreu et du texte judéo-persan des manuscrits 116 et 117, nous adoptons le système habituellement reconnu dans les revues scientifiques, sauf pour le hêt, le têt et le tsâdê, que nous avons remplacé respectivement par le *h*, le *t* et le *ts*. Enfin, en ce qui concerne le grec, nous avons suivi le système de transcription adopté par la majorité des exégètes.

bas de page. C'était un excellent moyen de se protéger contre les abus de correction. Lorsque les massorètes introduisirent les points voyelles, ils inventèrent un système permettant d'attirer l'attention du lecteur sur une erreur de graphie en donnant la forme correcte correspondante mais sans altérer le texte primitif. Ce système consiste à conserver les consonnes du mot erroné (Kativ, écrit) et à leur adjoindre les voyelles de la forme correcte. La lecture du mot devenant alors impossible, le lecteur est forcé de se reporter aux notes dans la marge ou en bas de page où il trouvera la forme corrigée (Qeré, à lire). Le texte massorétique du Qohélet en contient 11 : Qo 4,8.17 ; 5,8.10 ; 6,10 ; 7,22 ; 9,4 ; 10,3.10.20 et 12,6. Or, les scribes qui ont copié le texte hébreu des manuscrits 116 et 117 ont-ils toujours scrupuleusement respecté ce principe ou ont-ils directement fait une option en faveur de l'une ou l'autre des possibilités ? Pour bien répondre à cette question, il faut d'abord ne pas préjuger qu'ils avaient un modèle en tout point semblable au codex B19a de Leningrad. Examinons un à un les onze passages en question.

Le manuscrit 116 ne fournit qu'un seul exemple. En Qo 5,10, le scribe a retenu le Qeré re'ût, « voir », au lieu du Kativ re'yyt. La variante est insignifiante, puisque le Kativ re'yyt, qui est un *hapax*, peut avoir le même sens. Quoi qu'il en soit, la traduction du manuscrit 116 a bien le verbe dydn, « voir », tout comme les traductions des manuscrits 117, et Supplément persan 2 et 3 (didan). Enfin, on ne peut dire que le scribe n'a pas suivi la tradition qui exigeait un respect sacré devant le texte consonantique, puisqu'on retrouve la lecture re'ôt dans des manuscrits orientaux⁹.

Quant aux dix autres textes où le scribe a maintenu le Kativ, il a néanmoins presque toujours traduit en conformité avec la leçon du Qeré. C'est ce que nous allons voir en examinant le texte hébreu et la traduction judéo-persane du manuscrit 117 que nous comparerons à celle du manuscrit 116.

Pour sa part, le manuscrit 117 présente six variantes. En 4,8, le scribe adopte le Qeré 'ëynô, « son œil », au lieu du Kativ 'ëynyô, « ses yeux ». Cette leçon est toute-fois attestée par de nombreux manuscrits, comme l'indique l'apparat critique de la BHS, ainsi que par de nombreuses versions, comme la Septante¹⁰ (ophthalmos autou), la Peshitta¹¹ et le Targum¹². Par ailleurs, le traducteur du manuscrit 117, comme

9. Voir l'apparat critique de la BHS et Y. RATZABI, « Massoretic Variants to the Five Scrolls from a Babylonian-Yemenite Ms. », *Textus*, 5 (1966), p. 104.

10. Nous citons le texte de la Septante d'après l'édition d'A. RAHLFS, *Septuaginta*, vol. II, Stuttgart, Deutsche Bibelstiftung, 1935.

11. Voir A.S. KAMENETZKY, « Die P'sita zu Koheleth textkritisch und in ihrem Verhältnis zu dem massoretischen Text, der Septuaginta und den andern alten griechischen Versionen », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 24 (1904), p. 216.

12. Selon le manuscrit du British Museum Or. 2375 (édité par A. SPERBER, *The Bible in Aramaic based on Old Manuscripts and Printed Texts*, vol. IV-A, *The Hagiographia*, Leiden, E.J. Brill, 1968, p. 155) qui a 'ynyh, et le manuscrit LMS. M-2 de Salamanca (édité par M. TARADACH, J. FERRER, *Un Targum de Qohélet. Editio Princeps du LMS. M-2 de Salamanca. Texte araméen, traduction et commentaire critique*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 41) qui a 'aynyh. Cette leçon est également attestée dans le Targum (édité par P.S. KNOBEL, « The Targum of Qohélet », dans *The Aramaic Bible*, vol. 15, Edinburgh, T. & T. Clark, 1991, p. 31), mais sa traduction repose malheureusement sur un texte eclectique.

du manuscrit 116, a rendu le singulier par le pluriel *ṭšm'n 'wy*, « ses yeux¹³ ». Ce pluriel peut facilement s'expliquer par le fait que nous avons deux yeux.

En 4,17, le scribe adopte le Qeré *ragelekâ*, « ton pied », au lieu du Ketiv *rageleykâ*, qui a la forme du pluriel. Selon la BHS, ce Qeré se retrouve également dans de nombreux manuscrits hébreux. On le retrouve aussi dans la majorité des anciennes versions, par exemple la Septante (*poda sou*), le Targum¹⁴ et la Peshitta¹⁵. Le traducteur du manuscrit 117 a cette fois-ci correctement rendu l'hébreu par le singulier *p'y tw*. Les traducteurs des manuscrits 116 et Supplément persan 2 et 3 ont, eux aussi, maintenu le singulier.

En 10,3, le copiste adopte la leçon du Qeré *kešessâkâl*, « quand un insensé », et non du Ketiv *kešehssâkâl* ; cette absence de l'article *h* est confirmée par plusieurs manuscrits (voir la BHS) ainsi que la Septante (*hotan aphrôn*). Le traducteur a donc bien rendu *kešessâkâl*, « sot », par *ky n'd'n*, « quand un ignorant (ou niais) », sans l'article. Les traducteurs du Supplément persan 2 et 3 omettent également l'article, mais ont compris le *kš* du texte hébreu, non dans le sens de « quand », mais comme une comparaison : *čonāncē nādān*, « comme un ignorant ».

En 10,10, le texte massorétique a le verbe *hakešēyr*, du verbe *kâšar*. Il peut se lire comme un hiphil infinitif construit (Ketiv : *hakešēyr*) ou un hiphil infinitif absolu (Qeré : *hakešar*)¹⁶. À ce premier problème s'en ajoute un second : le sens du verbe *kâšar*. En effet, comme la forme hiphil du verbe *kâšar*, qui devrait normalement avoir le sens de « faire réussir », ne revient pas ailleurs dans le Tanak, les exégètes se perdent en conjectures sur son sens exact. Sans prendre en considération la question du Ketiv et du Qeré, A. Frendo propose la traduction suivante : « mais l'avantage de la sagesse est le succès »¹⁷. Pour sa part, R. Murphy propose de traduire comme suit : « mais l'avantage de l'habileté est (une affaire de) sagesse »¹⁸. À partir de l'araméen impérial et de l'hébreu postbiblique, C.L. Seow est d'avis que le Ketiv, qui est la *lectio difficilior*, a le sens suivant : c'est un avantage d'utiliser la sagesse correctement¹⁹. E. Glasser traduit : « mais il y a avantage à faire réussir la sagesse²⁰ ». On

13. Le pronom *'wy* correspond à l'ancien persan, le persan moderne ayant éliminé le *y* final. C'est pourquoi la traduction des manuscrits Supplément persan 2 et Supplément persan 3 a simplement *češmān ũ*.

14. Selon le manuscrit du British Museum Or. 2375 (édité par A. SPERBER, *The Bible in Aramaic*, p. 156), qui a *rglk*, et le manuscrit LMS. M-2 de Salamanca (édité par M. TARADACH, J. FERRER, *Un Targum de Qohélet*, p. 42), qui a *rigelāk*. Voir aussi la traduction de P. KNOBEL, « The Targum of Qohélet », p. 32.

15. Voir A.S. KAMENETZKY, « Die P'sita zu Koheleth », p. 217.

16. D'autres corrections ont été proposées. Par exemple, H.W. HERTZBERG (*Der Prediger*, Gütersloh, G. Mohn [coll. « KAT », xvii, 4-5], 1963, p. 182 et 184) suggère de lire *hākišērōn weyiterōn hākemāh*, « y a-t-il un avantage et un profit de la sagesse ? ». De son côté, M. FOX (*Qohélet and his Contradictions*, Sheffield, The Almond Press, 1989, p. 267-268) propose de lire *hakkaššir*, « l'homme habile » : « l'avantage de l'homme habile est la sagesse ». Aucune de ces corrections ne s'impose.

17. A. FREND, « The "Broken Construct Chain" in Qoh 10,10b », *Biblica*, 62 (1981), p. 544-545.

18. Voir R. MURPHY (*Ecclesiastes*, Dallas, Word Books [coll. « Word Biblical Commentary », 23a], 1992, p. 97-98), qui affirme que le texte massorétique doit être retenu.

19. C.L. SEOW, *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday (coll. « The Anchor Bible », 18c), 1997, p. 318.

20. E. GLASSER, *Le Procès du bonheur par Qohélet*, Paris, Cerf, 1970, p. 148. La Bible de Jérusalem abonde dans un sens semblable : « mais il y a profit à faire aboutir la sagesse ».

pourrait facilement multiplier les propositions, car déjà en 1946 D. Buzy écrivait que « la fin du verset est tenue pour désespérée » et que « les traductions sont presque aussi nombreuses que les auteurs »²¹. En réalité, ce verset posait déjà des difficultés aux anciens traducteurs. Ainsi, la Septante se lit comme suit : kai perisseia tou andreiou sophia, « et l'avantage du viril (ou du mâle ou encore du courageux) [c'est la] sagesse » ; elle suppose donc une troisième lecture : hakâšēr, un participe qal du verbe kâšar²². Quant à la traduction de Symmaque, elle relève déjà de l'interprétation : ho gorgeusamenos eis sophian, « se hâtant vers [la] sagesse ». La même remarque vaut pour la Vulgate²³ : « et post industriam sequetur sapientia », « ainsi après l'application viendra la sagesse ». La version arabe opte, elle aussi, pour la paraphrase : « l'avantage de celui qui quête le succès, c'est la sagesse²⁴ ». En bref, ce stique semble être resté inintelligible aussi bien aux anciennes versions qu'aux exégètes contemporains. Il semble que ce soit aussi le lot des traducteurs judéo-persans, puisque le manuscrit 117 a une leçon qui lui est propre : hakešar, qu'on peut comprendre comme un substantif précédé de l'article et donc comme un araméisme qui signifie ce qui est « droit », « agréable », « adéquat ». Le traducteur judéo-persan a justement rendu ce terme par kwby, mot qui désigne ce qui est « bon », « agréable », « adéquat ». On a donc : w'vzwny kwby hkmt, ce qui se traduit mot à mot comme suit : « et un excès adéquat(e) sagesse ». Comme les genres n'existent pas, on ne peut savoir si le mot « adéquat » se rapporte à « excès » ou à « sagesse ». Par contre, le manuscrit 116 nous permet de trancher puisque la traduction se lit comme suit : wf'ydhd kwby hkmt, « et un profit donne une adéquate sagesse ». En résumé, les manuscrits 116 et 117 supposent le texte consonantique du Qéré, mais avec une vocalisation qui leur est singulière.

En 10,20, le manuscrit a le Qéré kenâpaîm, sans l'article, au lieu du Ketiv hkenâpaîm. Mais encore une fois, cette leçon est conforme à un manuscrit oriental²⁵. L'expression idiomatique ûba'al kenâpaîm, « et maître à deux ailes », c'est-à-dire « oiseau », est donc rendu mécaniquement par wxwd'wnd prh', « et maître des ailes », le pluriel étant ici l'équivalent du duel hébreu que le judéo-persan ignore. Cette traduction est adoptée également par les trois autres manuscrits.

Enfin, en 12,6, le manuscrit a le mot yyērâtēq²⁶, tandis que le scribe a copié dans la marge le mot yrĥq. Ces deux leçons sont bien connues des manuscrits hébreux. Le

21. Voir D. BUZY (« L'Ecclésiaste », dans L. PIROT, A. CLAMER, dir., *La Sainte Bible*, t. VI, Paris, Letouzey et Ané, 1946, p. 264), qui propose plusieurs traductions possibles.

22. La BHS signale que la version syriaque, qui a lkšjr', suppose également hakâšēr. Par ailleurs, A.S. KAMENETZKY (« Die P'sita zu Kohelet », p. 230) écrit que la version syriaque a lu hakâšēyr.

23. Nous travaillons avec l'édition critique de G. NOLLI, *Biblia Sacra. Vulgatae editionis iuxta PP. Clementis VIII decretum*, Milwaukee, Bruce, 1955.

24. Voir à ce sujet H. ZAFRANI, A. CAQUOT, *La Version arabe de la Bible de Sa'adya Gaon. L'Ecclésiaste et son commentaire. « Le livre de l'Ascèse »*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1989, p. 64 pour le texte arabe, et 81 pour la traduction française.

25. Voir le manuscrit Bodl. 2333 dans Y. RATZABI, « Massoretic Variants to the Five Scrolls from a Babylonian-Yemenite Ms. », p. 107.

26. L'emploi du double y revient à quelques reprises (voir encore yiyrâ'û en 12,5 du manuscrit 116 et, dans le manuscrit 117, šeyiyre'û en 3,14) et il indique une autre façon d'écrire. Cette façon d'écrire se retrouve

Ketiv se lit *yireḥaq*, « s'éloigne », tandis que le Qeré, qui est adopté par plusieurs manuscrits hébreux (voir la BHS), propose *yērâtēq*, imparfait niph'al *hapax* de *rtq* qui pourrait signifier « être détaché ». C'est d'ailleurs ainsi qu'a compris la traduction judéo-persane qui a *gwssth*, du verbe *gosastan*, « détacher », « rompre ». La même traduction se retrouve encore dans les trois autres manuscrits.

En résumé, sur les 11 cas où les massorètes nous proposent de corriger le texte, les copistes des manuscrits 116 et 117 ne retiennent jamais le Ketiv. Par ailleurs, les traducteurs judéo-persans des manuscrits 116 et 117 maintiennent la lecture du Ketiv une seule fois, en 4,8. On ne peut donc pas présumer que les scribes qui ont recopié les manuscrits 116 et 117 ont osé modifier le texte de leur modèle, puisque pour chacun des cas où ils adoptent la leçon proposée par le Qeré, nous avons un ou plusieurs manuscrits, voire parfois des versions, qui confirment cette lecture. Le seul cas particulièrement problématique se trouve en 10,10 et, là encore, maintes versions présupposent le même texte consonantique que celui qui a été retenu par le manuscrit 117. Ainsi, tout permet de croire qu'ils ont été scrupuleusement respectueux dans leur travail de retranscription vis-à-vis du modèle qui était en leur possession.

Quant aux quatre autres textes où les copistes ont maintenu le Ketiv, on peut néanmoins conclure qu'ils les ont encore compris dans le sens du Qeré. En 5,8a, le Ketiv a *hyy'*, ce qui suppose un pronom féminin, tandis que le Qeré, adopté par deux manuscrits (voir la BHS), a le masculin *hû'*. Le pronom féminin ne peut faire référence qu'à la « terre » (*'erets*), tandis que le pronom masculin du Qeré peut renvoyer au mot « roi » (*melek*) qui suit ou encore au mot « profit » (*yiterôn*) qui précède. Voici le texte massorétique : *weyiterôn 'erets bakōl hyy' melek lešādeh ne'ebād*. En adoptant le Qeré, le premier stique pourrait se lire littéralement comme suit : « et le profit d'une terre pour tous lui », c'est-à-dire, « le profit d'une terre, lui, il est pour tous », le pronom masculin faisant référence au mot « profit » et non au mot « roi ». Mais cette lecture est loin de faire l'unanimité²⁷. Déjà la diversité des versions témoigne de l'obscurité de l'hébreu. La Septante a compris comme suit : *kai perisseia gēs en panti esti/ basileus tou agrou eirgasmenou*, « et un profit d'une terre en tout il est/ un roi d'un champ ayant travaillé ». En traduisant le Ketiv *hyy'* par le verbe *esti* et en ayant le mot *basileus* au nominatif, la Septante suppose indirectement la lecture du Qeré. La version syriaque suppose également le Qeré²⁸ : « l'héritage de la terre est

déjà dans l'araméen targumique. Voir à ce sujet les remarques de P.S. KNOBEL, « The Targum of Qohelet », p. 11.

27. En effet, ce verset pose essentiellement deux problèmes. Premièrement, de quel profit est-il question ? Ou : qu'est-ce qui est avantageux ? Un roi dont les terres sont bien cultivées (Bible d'Osty) ? Que le roi lui-même soit tributaire de l'agriculture (T.O.B.) ? Qu'un roi soit servi par les champs (B.J.) ? Qu'une terre cultivée appartienne à un roi, car c'est là un contrepoids à la corruption bureaucratique (A. LAUHA, *Kohelet*, Neukirchen, Neukirchener Verlag [coll. « BKAT », 19], 1978, p. 105, qui, en outre, considère ce verset comme une glose !). Plusieurs autres réponses ont été apportées à cette première question, mais il y en a une seconde, qui ne nous concerne pas ici directement : à quel mot doit-on rattacher le verbe *n' bd* ? Au mot *śdh* ou au mot *mlk* ? La ponctuation massorétique suggère de le rattacher au mot *śdh*, mais certaines versions et quelques exégètes contemporains ne partagent pas cet avis.

28. C'est l'avis de A.S. KAMENETZKY, « Die P'sita zu Koheleth », p. 218.

partout, le roi est celui qui travaille le champ²⁹ ». La version arabe témoigne d'une autre compréhension : « L'avantage de la terre s'étend à tout (le monde). Même le roi est assujéti aux champs et aux campagnes³⁰ ». Enfin, la traduction de la Vulgate va dans un tout autre sens : « Et insuper universae terrae rex imperat servienti », « et au-dessus de toute la terre un roi commande à celui qui sert ». La traduction judéo-persane a le texte suivant : w'vzwny³¹ zmyñ bhmh tsyzy³² 'wy, ce qui se traduit comme suit : « et le profit d'une terre pour tous quelque chose lui³³ ». L'ancien persan 'wy (voir la note 13) suppose donc la lecture du Qeré hû'. La traduction des manuscrits Supplément persan 2 et 3 a sensiblement le même texte : wa afzūnī zamīn behamē kas³⁴ hast ū bādīšāh bedašt warz konā, « et un profit d'une terre pour tout le monde est lui un roi vers le champ laboure ». Dans les deux cas, la traduction judéo-persane est très littérale et donc tout aussi obscure que le texte hébreu, mais elle suppose néanmoins la lecture du Qeré.

En 7,22, le texte massorétique a 'atā, ce qui suppose le pronom féminin 'ate, tandis que le Qeré a le masculin 'atāh. Le problème est simple à résoudre puisque le masculin du Qeré est incontestablement exigé par le contexte. Les traducteurs des quatre manuscrits ont bien rendu le pronom par « toi », mais cela ne veut rien dire puisque le persan ignore les genres. Dit autrement, Qo 5,8 et 7,22 doivent donc être écartés du dossier puisqu'il s'agit de variantes indiquant le féminin ou le masculin.

En 6,10, le Ketiv šehttaqqîp peut être compris comme un adjectif avec l'article ou une forme hiphil. La lecture d'un hiphil, unique dans le Tanak, ne convient pas au contexte immédiat. Il faut donc lire l'adjectif tqyp, « fort », « puissant », qui est un araméisme (voir Dn 2,40.42 ; 3,33 ; 7,7 ; Esdr 4,20). Le traducteur judéo-persan adopte la lecture du Qeré qui omet l'article au mot šetaqqîp. Selon l'apparat critique de la BHS, cette leçon qui omet l'article h a plusieurs manuscrits en sa faveur. Cette leçon du Qeré se retrouve aussi dans les quatre autres manuscrits : p'dy'wnd (manuscrit 116), qui signifie « perpétuel », « permanent », ou encore p'dy'wndtr (manuscrit 117) ou pāyandatar (Supplément persan 2 et 3), le « plus permanent », le « plus perpétuel », le suffixe tar indiquant qui des deux (entre l'être humain et la divinité) est le plus « perpétuel » ou « permanent ».

29. Selon la traduction d'A. CAQUOT, H. ZAFRANI, *La Version arabe de la Bible de Sa'adya Gaon. L'Ecclésiaste et son commentaire*, p. 103.

30. Selon la traduction d'A. CAQUOT, H. ZAFRANI, *La Version arabe de la Bible de Sa'adya Gaon. L'Ecclésiaste et son commentaire*, p. 74.

31. Le manuscrit 116 a ici une légère variante au plan phonétique : w'fzwny.

32. Le mot tsyzy, « quelque chose », est un mot étranger au persan classique et qui rappelle le moyen-perse. C'est du moins l'avis de G. LAZARD, *La Formation de la langue persane*, Paris, Peeters, 1995, p. 36.

33. Peut-être cette traduction suit-elle la leçon proposée par le Midrash Rabbah ? En effet, le Midrash Rabbah à Qo 5,8 lit ce passage comme suit : « Bien plus, le profit de la terre est dans toutes choses » et commente ainsi : « Même les choses qui te semblent superflues dans le monde, sont des éléments essentiels de sa constitution ». Voir à ce sujet A. COHEN, *Midrash Rabbah Ecclesiastes*, London, The Soncino Press, 1961, p. 137.

34. Au lieu de tsyzy, cette traduction utilise le mot kas ; or, l'expression behamē kas signifie « pour tout le monde ».

Il ne reste que la variante en Qo 9,4. Le Ketiv a *yebuḥar*, pual inaccompli du verbe « choisir », « élire ». Il s'agit d'un cas unique à cette forme et le verbe ne donne pas un sens satisfaisant³⁵. Par contre, le Qeré proposé est *yehubari*, pual inaccompli du verbe *ḥbr*, « unir », « lier » : « en effet, pour celui qui est uni à tous les vivants, il y a de l'espoir ». Cette leçon est attestée par de nombreux manuscrits (voir la BHS) ainsi que plusieurs versions, par exemple la Septante qui a le verbe *koinôneō*, « associer », « mettre en commun », à la troisième personne du singulier du présent de l'indicatif. Or, c'est cette leçon qui est supposée par la traduction judéo-persane qui a *pywsth'ydyd*, du verbe *peyvastan*, « lier », « unir ». Encore une fois, les trois autres manuscrits adoptent la même traduction.

En conclusion, les manuscrits du Qohélet qui circulaient en Perse ancienne témoignent d'une nette préférence pour le Qeré. Quant aux traducteurs de ces manuscrits, ils ont, eux aussi, quasi systématiquement préféré maintenir la lecture du Qeré.

LES DIVERGENCES DE VOCALISATION

Seuls deux problèmes sérieux de vocalisation méritent d'être retenus et ils proviennent du manuscrit 117. En 10,1, le texte massorétique a le mot *rôqēḥa*, « parfumeur ». La leçon retenue par le manuscrit s'écarte du texte massorétique et correspond à celle de la Septante. En effet, il a *rôqah*, « parfum », « onguent », ce qui correspond au grec *ēdusmatos*. Cette variante s'explique peut-être par le fait que le mot *rôqēḥa* est un *hapax* en hébreu classique. Quoi qu'il en soit, on ne peut présupposer une correction du copiste, car cette variante (*rôqah*) est attestée dans le manuscrit oriental Bodl. 2333³⁶. C'est sans doute pourquoi les quatre traductions judéo-persanes l'ont rendu par 'wtr, « parfum ».

En 12,5e, le texte massorétique a l'expression *wetâpēr hâ'ābiyyônâh*, « et éclate³⁷ la câpre ». Par contre, le texte hébreu du manuscrit a *hâ'ebeyônâh*, « la pauvre », au lieu de *hâ'ābiyyônâh*, la « câpre ». Cette leçon est attestée par le manuscrit oriental Bold. 2333³⁸. Elle est également attestée par deux versions : la version grecque de Symmaque qui a traduit par *epiponos*, mot qui peut désigner une personne qui supporte de la peine ou qui se fatigue aisément, et la version syriaque³⁹. En dépit de la

35. Voir à ce sujet J.-J. LAVOIE, « Vie, mort et finitude humaine en Qo 9,1-6 », *Science et Esprit*, 47 (1995), p. 70 et 77-79.

36. Voir Y. RATZABI, « Massoretic Variants to the Five Scrolls from a Babylonian-Yemenite Ms. », p. 106.

37. L'expression *wetâpēr* a été traduite de différentes façons. La Septante a traduit ainsi : *kai diaskedasthē*, du verbe *diaskedannumi*, « disperser », « détruire » : « et la câpre sera dispersée ». Symmaque a traduit par le verbe *dialuō*, « dissoudre », « séparer » : *kai dialuthē = wetuppar*. Enfin, celui qu'on nomme communément Aquila a traduit par le verbe *karpizō*, « fertiliser », « porter des fruits » : *karpeusei = wetipreh*. La traduction retenue, « éclater », suppose le verbe *pārār* dans le sens de « briser », « rompre », d'où « éclater ».

38. Voir Y. RATZABI, « Massoretic Variants to the Five Scrolls from a Babylonian-Yemenite Ms. », p. 107.

39. En ce qui concerne la version syriaque qui adopte à la fois la leçon de la Septante (*kapparis*, « câpre ») et de Symmaque, voir D.J. LANE, « Peshitta Institute Communication XV. "Lilies that Fester..." The Peshitta Text of Qohēleth », *Vetus Testamentum*, 29 (1979), p. 487-488 ; et A. SCHOORS, « The Peshitta of Kohelet and Its Relation to the Septuagint », dans C. LAZA, dir. *et al.*, *After Chacedon. Studies in Theology and Church History offered to Professor Albert van Roey for his Seventieth Birthday*, Leuven, Departement Oriëntalistiek (coll. « OLA » 18), 1985, p. 353.

vocalisation « la pauvre », le traducteur judéo-persan a rendu l'hébreu *wetâpêr hâ'ebeyônâh* comme suit : *wb'tl šwwd 'n br*, « et annulait le fruit ». Ne connaissant probablement pas la câpre, il a donc rendu le mot par le terme générique « fruit⁴⁰ ». De son côté, la traduction du manuscrit 116 suppose, elle aussi, la vocalisation des massorètes : *wb'tl šwwd 'rzw y 'n br*, « et annulait le désir du fruit ». En introduisant le mot « désir », cette traduction envisage donc deux possibilités : le fruit probablement inconnu du câprier, mais aussi l'exégèse juive traditionnelle qui rattachait le mot *'ăbiyyônâh* à *'bh*, le désir⁴¹. Quant aux traductions des manuscrits Supplément persan 2 et 3, elles présupposent un autre texte : *wasust bāšad ārezū-ī-xvāh*, « et il est faible celui qui désire ». Cette dernière traduction fait probablement, elle aussi, référence aux anciennes interprétations juives. En effet, le Targum paraphrase le texte hébreu « et éclate la câpre » par « tu seras privé de relation sexuelle »⁴². Quant à la Mishnah (Ma'aserôt [dîmes] 4,6), elle affirme que la câpre (*ăbiyyônâh*) a des propriétés aphrodisiaques et, de la même façon, le Midrash Rabbah, à Qo 12,5, associe la câpre au désir sexuel : *zh ht'wh hmîlt šlwm byn 'yš l'štw*, « c'est le désir qui fait régner la paix entre un homme et sa femme⁴³ ».

LES MODIFICATIONS CONSONANTIQUES

Le texte hébreu des manuscrits 116 et 117 diverge à quelques reprises du texte massorétique. Commençons par les variantes du manuscrit 116. En 1,7, le texte hébreu a *hōlekîm šām hayâm*, « allant là [la] mer », tandis que le texte massorétique

40. Le mot *bar* est un terme d'origine pehlevi qui peut aussi avoir une dizaine d'autres sens, dont celui de « corps », « poitrine », sens qui est également d'origine pehlevi. Voir à ce sujet M. MO'IN, *Farhang Farsi*, p. 489-490.

41. Voir à ce sujet R.N. ZLOTOWITZ, S. SCHERMAN, *Kohes. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources*, New York, Mesorah Publications, 1976, p. 196. Au début du XI^e siècle, le Tossafiste Shemouel Ben Mèir, célèbre pour son commentaire du Tanak qui se caractérise par un souci extrême du sens littéral (*pešât*), écrivait que *h'bywnh* signifie « désir » : *'bywn* dérive de *'bh*, comme *tsbywn* dérive de *tsbh* ; quant à la terminaison, elle indique le genre féminin. On trouvera son commentaire en hébreu, accompagné d'une traduction anglaise, dans S. JAPHET, R. SALTERS, *The Commentary of R. Samuel Ben Meir Rashbam on Qohéleth*, Jerusalem, The Magnes Press ; Leiden, E.J. Brill, 1985, p. 210-211. Dans son étude du commentaire d'Abraham Ibn Ezra (1089-1164), M. GÓMEZ ARANDA (*El comentario de Abraham Ibn Ezra al libro del Eclesiastés [Introducción y edición crítica]*, Madrid, Instituto de Filología del CSIC, 1994, p. 183) nous informe que cet avis était également partagé par Ibn Ezra lui-même, mais aussi par Rashi, Ibn Yanah et Ibn Gayat, tous des exégètes juifs du Moyen Âge. Bien entendu, cette étymologie n'a rien de scientifique, pas plus que celle qui fait dériver *'bywnh* de *'ăbôt*, « pères », croyant ainsi que Qo 12,5 nous enseigne que le peuple juif, à cause de ses nombreuses fautes, n'est plus protégé par le mérite de ses pères. Voir à ce sujet Y.I. BROCH, *Kohéleth. The Book of Ecclesiastes in Hebrew and English with A Midrashic Commentary*, New York, Feldheim, 1982, p. 257.

42. « *wttm' mn mškb'* ». Voir par exemple les traductions de M. TARADACH, J. FERRER (*Un Targum de Qohéleth*, p. 94), de F. MANNS (« Le Targum de Qohéleth – Manuscrit Urbinati 1. Traduction et commentaire », *Liber Annuus*, 42 [1992], p. 178) et de C. MOPSIK (*L'Ecclesiaste et son double araméen. Qohéleth et son Targoum*, Paris, Verdier, 1990, p. 93), qui reproduit trois versions (le manuscrit Or. 2375 du British Museum, la version de la Bible rabbinique courante et la version Urbinates Ebr. 1 conservée à la bibliothèque du Vatican).

43. Voir S. DÜNSQI, *Miderāš rābāh Qōhelet*, Montréal, The Northern Printings and Lithographing Co., 1967, p. 483 (en hébreu). On trouvera une traduction anglaise dans A. COHEN, *Midrash Rabbah Ecclesiastes*, p. 301.

lit *hōlekīm 'el-hayyām*, « allant vers [la] mer ». Par contre, on peut lire dans la marge, avec une écriture plus fine, la préposition *'el*. La traduction a bien rendu *'el : bdry'h*, « vers une mer », mais sans l'article. On retrouve cette traduction dans les manuscrits Supplément persan 2 et 3 (*be-daryā*), tandis que le manuscrit 117 a également l'article : *b'n dry'h*, « vers la mer ».

En Qo 2,3, on peut lire *taḥat hašemeš*, « sous le soleil », au lieu de *taḥat haššā-maîm*, « sous le ciel », qu'on retrouve dans le texte massorétique. Selon l'apparat critique de la BHS, cette lecture correspond à celle de deux manuscrits hébreux. Mais on la retrouve aussi dans quelques anciennes versions, comme la Septante (*hupo ton hēlion*), le Targum⁴⁴ et la Vulgate (*sub sole*). Cette variante, bien qu'elle soit attestée dans maintes versions anciennes, a toutes les chances d'être fautive puisqu'elle correspond à l'expression la plus usuelle (29 emplois contre trois emplois de l'expression « sous le ciel ») et donc la plus facile. Quoi qu'il en soit, le traducteur du manuscrit 116 a rendu l'expression par *zyr tsrk wplk*, ce qui suppose l'hébreu *ṭṭt hšmš*, « sous le soleil ». En effet, en 1,13 et 3,1, où on retrouve l'hébreu « sous le ciel », la traduction a bien rendu par *zyr 'n 'sm'n*, « sous le ciel », tandis que l'expression « sous le soleil » est rendue par *zyr tsrk wplk*⁴⁵. Quant aux manuscrits 117 et Supplément persan 2 et 3, ils ont bien rendu l'hébreu du texte massorétique, le premier en traduisant par *zyr 'sm'n*, « sous un ciel » (sans article), et le second par *zīre ān ās-mān*, « sous le ciel » (avec l'article).

En 8,5, le texte hébreu a *we'ēt mišepāt*, sans le *w* devant le second mot, contrairement au texte massorétique qui a *we'ēt ūmišepāt*, « et un temps et un jugement ». Mais cette leçon du manuscrit 116 correspond à celle qu'on retrouve dans de nombreux manuscrits hébreux (voir la BHS) ainsi que dans certaines versions, comme la Septante (*kai kairon kriseōs*). Cette absence du *w* laisse peut-être entendre qu'on comprenait cette expression comme un hendiadys : « un temps de (ou pour le) jugement ». Le traducteur a omis ici les deux *w* : *wqt ḥwkm*, « un temps un jugement ». Le traducteur du manuscrit 117, de son côté, n'a pas omis le second *w*, tout comme

44. Selon le manuscrit de British Museum Or. 2375 (édité par A. SPERBER, *The Bible in Aramaic*, p. 151), qui a *ṭṭwt šmš'*, et le manuscrit LMS. M-2 de Salamanca (édité par M. TARADACH, J. FERRER, *Un Targum de Qohéleth*, p. 34), qui a *təḥōt šimešā'*. Voir aussi la traduction de P. KNOBEL, « The Targum of Qohélet », p. 31.

45. Du moins entre Qo 1,1 et 4,1, soit en Qo 1,3.9.14 ; 2,3.11.17.18.19.20.22 ; 3,16 ; 4,1 et 1,14 qui ajoute l'article défini (*zyr 'n tsrk wplk*). Après 4,1, les autres passages où on retrouve l'expression « sous le soleil » seront bien traduits par *zyr 'n kwwršyd*, « sous le soleil » (Qo 4,7.15 ; 5,12.17 ; 6,1.12 ; 8,9.15b.17 ; 9,3.6.9.13 ; 10,5) ou par *zyr kwwršyd*, sans article (8,15a ; 9,11). Cette variante à l'intérieur du même manuscrit s'explique facilement : le manuscrit 116, qui contient les livres des Proverbes, du Cantique des cantiques, de Ruth, de Qohélet et d'Esther, consistait à l'origine en trois manuscrits provenant de scribes et de traducteurs différents (Pr, Ct, Rt et Qo 1,1-4,1 pour le premier manuscrit ; Qo 4,2-12,14 pour le second manuscrit et Esth pour le troisième). C'est ce qu'indiquent la calligraphie, la qualité du papier, un colophon à la fin du livre du Qohélet et la traduction. Voir à ce sujet J.-J. LAVOIE, M. MEHRAMOOZ, « Quelques remarques sur les manuscrits judéo-persans du Qohélet de la Bibliothèque nationale de France », p. 200.

les traducteurs du Supplément persan 2 et 3 : waqt wa ḥokm, « un temps et un jugement »⁴⁶.

En 9,1, le copiste du manuscrit 116 adopte encore la leçon retenue, selon l'apparat critique de la BHS, par de nombreux manuscrits hébreux qui ont l'accusatif 'et devant le mot libî, au lieu de la préposition 'el, « vers ». La traduction du manuscrit 116, tout comme celle du manuscrit 117, a donc mr dl. Par contre, la traduction des manuscrits Supplément persan 2 et 3 suppose la préposition 'el, « vers » : be-del.

En 10,20a, le texte présente une variante inconnue des manuscrits anciens : le mot 'âšîr, « riche », revient après l'expression 'al-teqallêl, « ne maudis pas ». Il s'agit simplement d'une dittographie, puisqu'en 20b l'expression 'al-teqallêl précède également le mot 'âšîr. C'est pourquoi le traducteur n'a pas rendu cette dittographie. Bien entendu, on ne la retrouve pas dans aucun des trois autres manuscrits.

En résumé, le manuscrit 116 ne contient qu'un seul passage qui lui est propre et il s'agit d'une erreur (Qo 10,20) qui n'est pas reproduite dans la traduction. Quant à la variante de Qo 1,7, on ne peut la compter puisqu'elle est corrigée dans la marge. C'est pourquoi on ne la retrouve pas dans la traduction. Quant aux trois autres variantes, qu'on retrouve bel et bien dans la traduction, elles n'ont rien d'exceptionnelles puisqu'elles sont attestées par d'autres manuscrits, voire par des anciennes versions.

La qualité de ce travail s'explique probablement par le fait que le texte a été soumis à une révision. C'est ce que laissent croire les quelques passages où des mots oubliés ont été rajoutés en haut de la ligne (voir le 'šr en 6,12 qui est à peine visible et le 'et en 7,18, lequel ne se trouve effectivement pas dans tous les manuscrits) ou en marge du texte (voir déjà 1,7 et aussi le mot hama'ašeh en 2,17, le pronom hy', très mal écrit, en 3,21, et le mot hasîr en 7,6).

Le manuscrit 117 contient davantage de variantes. En 1,11, le copiste a oublié de transcrire pas moins de quatre mots : lō' yiheyeh lâhem zikârôn, « il n'y aura pas pour eux de souvenir ». Par contre, la traduction du verset est intégrale.

En 1,17a, le manuscrit 117 a le mot 'et, qui indique le complément d'objet direct, devant le mot libî. Cependant, ce 't n'a pas été traduit, puisque le mot mr devant dl est absent. Quant au verset 17b, il omet le pronom hû'. Celui-ci est toutefois rendu, comme dans les autres textes, par l'ancien persan 'wy.

En 2,2, on lit le masculin zeh au lieu du féminin zōh du texte massorétique, lequel ne revient que 6 fois dans le Qohélet (2,2.24 ; 5,15.18 ; 7,23 et 9,13), tandis que le masculin zeh s'y retrouve 26 fois. Dans tous ces passages, le manuscrit 117 lit zeh au lieu de zōh. À notre connaissance, seul le manuscrit Bodl. 2333 atteste également la lecture zōh pour Qo 2,24 et 7,23⁴⁷. Scrupuleux, les massorètes ont vocalisé le

46. Le mot ḥkm est ici d'origine arabe et comme il n'est pas vocalisé, il pourrait également se lire ḥekam, « sagesse » ou ḥakam, « arbitre », mais l'hébreu mišepāt exige de lire ḥokm, « jugement », « ordre », « loi ».

47. Voir Y. RATZABI, « Massoretic Variants to the Five Scrolls from a Babylonian-Yemenite Ms. », p. 103 et 105.

féminin car souvent le contexte l'exigeait (voir le mot *hî'* en 2,24 et 5,18, l'expression *râ'âh hōlâh* en 5,15 et *hâkemâh* en 9,13), mais dans tous ces passages, à l'exclusion de 2,2, le féminin a la fonction d'un neutre. Cette variante systématique du manuscrit 117 ne pose toutefois aucun problème herméneutique puisque, dans le texte massorétique, le masculin peut aussi signifier le neutre (voir par exemple Qo 2,15.19.23 ; 7,10.18.29 ; 8,9 ; 9,1 et 11,6). Quoi qu'il en soit, la traduction judéo-persane a rendu ce démonstratif par *'yn*, lequel n'est ni masculin ni féminin.

En 2,8, au lieu de *bny h'dm*, « fils de l'être humain » (ou littéralement Adam), le manuscrit 117 a *bny 'dm*, sans l'article devant le mot « être humain ». La traduction est donc ici un calque du texte hébreu : *bny 'dm*, sans article. Cette omission de l'article se retrouve aussi dans le manuscrit 116, qui utilise toutefois une autre expression : *pwsr'n mrdwn*, « fils d'un être humain ». Cette dernière expression, qui est vraiment d'origine persane, se retrouve également dans les manuscrits du Supplément persan 2 et 3 : *pesaran-e mardom*.

En 2,26, au lieu du *gam-zeh*, « aussi cela », on lit *kî zeh*, « car cela » ; cependant, cela n'a pas empêché le traducteur d'utiliser le mot *'nyz*, ce qui suppose la lecture de *gam*.

En 3,19, le scribe omet le *w* devant le dernier emploi du mot *miqereh*. Cette leçon est toutefois attestée par de nombreux manuscrits hébreux et de nombreuses versions, comme la Septante (*sunatēma*) et le Targum⁴⁸. Mais ici, le traducteur du manuscrit 117 a carrément omis de rendre les mots *habehēmâh ûmiqereh*, « la bête et le sort » : *ky fr'z rsšt bny 'dm wfr'z rsšt yky b'yš'n*, ce qui donne la traduction suivante : « car ce qui arrive⁴⁹ aux fils d'Adam et ce qui arrive un pour eux ». Cette erreur propre au manuscrit 117 est probablement involontaire.

En 3,21, le scribe omet encore l'article *h* devant le mot *'ādām*. Conformément à ce texte, la traduction a *bny 'dm*. Le manuscrit 116 a la même traduction. Quant au Supplément persan 2, il a l'expression typiquement persane *pesaran mardom*, tandis que le Supplément persan 3 a le pluriel *pesaran mardoman*, « des fils des êtres humains ».

En 4,10, on lit *habēyrô*, « son compagnon » au lieu de l'hébreu *hābērô* du texte massorétique. Le sens est le même, à la différence que *habēyrô* est un araméisme⁵⁰. Les traducteurs des manuscrits 116 et 117 ont tous deux traduit ce terme par le mot arabe *rfaq 'wy*, « son compagnon ». Par contre, les traducteurs du Supplément persan 2 et 3 ont choisi un mot d'origine pehlevi : *hamāl ū*, « son associé ».

La variante en 5,16 est plus importante : le manuscrit a l'expression *baḥōšek yēlēk*, « dans les ténèbres il ira (ou il marchera) », tandis que le texte massorétique a

48. Selon le manuscrit de British Museum Or. 2375 (édité par A. SPERBER, *The Bible in Aramaic*, p. 151), qui a *'r'wn*, et le manuscrit LMS. M-2 de Salamanca (édité par M. TARADACH, J. FERRER, *Un Targum de Qohéleth*, p. 34), qui a *'are'ūn*.

49. L'expression *fr'z rsšt* signifie « ce qui arrive à », « ce qui advient à », *fr'z* étant un préverbe et le mot *rsšt* signifiant « sort », « destin ».

50. Par ailleurs, l'araméen du Targum de Qo 4,10 a *hbryh*. Voir A. SPERBER, *The Bible in Aramaic*, p. 155 ; et M. TARADACH, J. FERRER, *Un Targum de Qohéleth*, p. 41.

baḥōšek yōkēl, « dans les ténèbres il mangera ». La Septante n'est d'aucune aide car elle a en skotei kai penthei (dans l'obscurité et le deuil), ce qui suppose l'expression wā'ēbel, « et le deuil ». Par ailleurs, cette leçon du manuscrit 117 est attestée par un manuscrit oriental⁵¹ et la version arabe dite de Sa'adya Gaon⁵². Elle provient vraisemblablement du Midrash Rabbah (à 5,16), qui est le plus ancien midrash amoraïque sur les Megillôt : « gm kl ymyw bhšk ylk — mdr bdwrn šl šwptym [...] mdr bdwrn šl šmw'l », « aussi tous ses jours dans les ténèbres il ira — cela est dit à propos de la génération des Juges [...] cela est dit à propos de la génération de Samuel »⁵³. Cette leçon est probablement suggérée par Qo 6,4 et 2,14. Paradoxalement, le traducteur judéo-persan a rendu ce verbe par « il mangera », by rwwd⁵⁴, donc en conformité avec le texte massorétique.

En 6,12, le scribe a omis le mot ḥayyēy, « vie », dans l'expression yemēy ḥayyēy, « des jours d'une vie ». Il s'agit d'une distraction puisque le mot est bien attesté dans tous les manuscrits et les versions. Cependant, le traducteur a bien rendu intégralement le texte hébreu par rwzyg'r'n zndyg'ny, « des jours d'une vie »⁵⁵.

En 7,6, le scribe a omis le we qui précède le gam. Mais il ne s'agit probablement pas d'une distraction, puisqu'aucun des quatre manuscrits n'a rendu ce w. L'omission du 'et, qui indique le complément d'objet direct, en 7,18a n'est pas davantage imputable à la distraction, puisqu'un manuscrit oriental a simplement 'l tnh ydyk⁵⁶. Conformément au texte qu'il a, le traducteur a rendu l'expression par dst tw, « ta main ». Par contre, les traducteurs du manuscrit 116 et du Supplément persan 2 et 3 ont bien rendu le 'et par mr (mar). Toujours au même verset, le manuscrit a le pluriel yādeykā, « tes mains », au lieu du singulier yādekā, « ta main », du texte massorétique. Encore une fois, il ne s'agit pas d'une erreur de distraction, puisque cette leçon est conforme à de nombreux manuscrits hébreux (voir la BHS). Étrangement, le traducteur a maintenu le singulier. Seuls les manuscrits du Supplément persan 2 et 3 ont le pluriel : mar dasthay tō. Cette transition au pluriel n'a rien d'étonnant puisque nous avons deux mains.

51. Voir le manuscrit Bodl. 2333, dans Y. RATZABI, « Massoretic Variants to the Five Scrolls from a Babylonian-Yemenite Ms. », p. 104.

52. Voici la traduction arabe de 5,16a : « Toute son existence, il la mène (ymdy) dans l'obscurité ». Voir à ce sujet H. ZAFRANI, A. CAQUOT, *La Version arabe de la Bible de Sa'dya Gaon. L'Ecclésiaste et son commentaire*, p. 58 pour le texte arabe, et 74 pour la traduction française.

53. Notre traduction suit ici le texte hébreu de S. DÜNSQI, *Miderāš rābāh Qōhelet*, p. 263 et 265. La traduction anglaise d'A. COHEN (*Midrash Rabbah Ecclesiastes*, p. 156), est fautive ou elle suppose un autre texte hébreu, car elle a le verbe « manger ». La génération des Juges est décrite comme étant vaniteuse en Berēšit Rābāh 57,4, tandis que la génération de Samuel fait référence à 1 S 12,19 et 8,1-3.

54. Le manuscrit 116 est phonétiquement plus juste puisqu'il a by kwrd, tout comme les manuscrits du Supplément persan 2 et 3 qui lisent bīxord, du verbe xordan, « manger ».

55. Le manuscrit 116 ajoute 'wy, « de lui ». Quant à la traduction des manuscrits du Supplément persan 2 et 3, elle a rūzegarān zendekāni au lieu de rūzegarān zendegāni. Cette lecture avec un k au lieu du g s'explique par le fait que cette traduction a été effectuée quasi exclusivement avec les seuls caractères arabes.

56. Voir le manuscrit Bodl. 2333, cité dans Y. RATZABI, « Massoretic Variants to the Five Scrolls from a Babylonian-Yemenite Ms. », p. 105.

En 7,27, on lit le féminin zō't au lieu du masculin zeh. Ce choix textuel, qui n'a aucun témoin en sa faveur, indique peut-être que le pronom démonstratif fait référence à ce qui précède (par exemple, la femme au v. 26) et non à ce qui suit (l'homme du v. 28). Cette interprétation est, en effet, défendue par certains exégètes qui croient que le zeh du v. 27 fait référence à ce qui précède⁵⁷. Cette lecture est toutefois peu probable, puisque la même expression utilisée au v. 29 (re'ēh zeh mātšā'tī) fait clairement référence à ce qui suit et non à ce qui précède. Quoi qu'il en soit, le traducteur a rendu le zōt du v. 27 et le zeh du v. 29 de la même façon, soit par le terme 'yn, qui, n'étant ni masculin ni féminin, peut signifier « ceci » ou « celle-ci ».

En 8,4, le manuscrit a yōmar au lieu de yō'mar, le ' a probablement été omis par distraction. Quoi qu'il en soit, le traducteur a correctement rendu le verbe par gwydd, de goftan, « dire ».

L'omission de 8,14 est plus grave, puisqu'il manque six mots : hārešā'īm weyēš rešā'īm šemmagī'a 'ālēhem kema'āsēh, « des méchants et il y a des méchants faisant toucher à eux (c'est-à-dire qui sont traités) ». Il s'agit d'un homoiarkton, donc d'une erreur involontaire : le scribe a sauté tout le passage situé entre la répétition de l'expression kema'āsēh, « comme une œuvre » en 14b et 14c. Toutefois, cette lacune ne se retrouve pas dans la traduction judéo-persane, laquelle a z'lym'n whst z'lym'n ky rs' b'yyš'n, « les méchants et il y a des méchants qui arrivent à eux »⁵⁸. En outre, en 14a, le manuscrit a 'ālēyhem et non 'ālēhem. Les deux formes sont possibles en hébreu et elles indiquent toutes deux le pluriel.

En 8,17, on a une dittographie : l'expression n'sh tlt, « se fait sous », qui apparaît en 17b, est répétée après l'expression bešel 'āšer en 17c. Mais le scribe semble avoir été automatiquement conscient de son erreur, puisque les mots ne sont pas vocalisés et sont accompagnés de points au-dessus de leurs lettres. Bien entendu, cette dittographie ne se retrouve donc pas dans la traduction judéo-persane.

En 9,5, le manuscrit a šeyâmût, soit un qal troisième personne du singulier, tandis que le texte massorétique a le pluriel šeyyâmûtû, « qu'ils mourront », lequel s'accorde avec les « vivants » qui sont le sujet du verbe mourir. Il s'agit probablement d'une autre erreur due à la distraction. Le traducteur a toutefois bien traduit par un pluriel : by myrnd, « qu'ils mourront ».

L'ajout du w devant le mot hkm en 9,15 est attesté dans de nombreux manuscrits⁵⁹. Il ne s'agit donc pas d'une faute de copiste. Cet ajout se retrouve non seulement dans la traduction judéo-persane du manuscrit 117, mais aussi dans les trois autres manuscrits.

57. Voir par exemple A. LAUHA, *Kohelet*, p. 142.

58. Notons que le verbe « arriver » est ici au singulier, comme dans l'hébreu qui a un participe singulier hipphil, mais qu'il a le sens d'un pluriel. Sur cette exception possible de l'accord en nombre du verbe au sujet, voir les remarques de C.-H. DE FOUCHECOUR, *Éléments de persan*, Paris, Publications Orientalistes de France, 1985, p. 248.

59. Voir l'apparat critique de la BHS et le manuscrit Bodl. 2333, cité dans Y. RATZABI, « Massoretic Variants to the Five Scrolls from a Babylonian-Yemenite Ms. », p. 106.

En 10,5, la répétition de la préposition *k* après l'expression *kišegâgâh* est une dittographie qui a été aussitôt corrigée, puisque le mot n'est pas vocalisé et qu'il est accompagné de deux points au-dessus de la lettre. L'erreur ne se retrouve donc pas dans la traduction. En 10,6a, le mot *rabîm*, qui pose quelques difficultés aux exégètes, a été simplement omis. Cette omission n'a aucun appui textuel dans les manuscrits ni dans les anciennes versions. Le traducteur a pourtant correctement rendu ce mot par *bsy'r'n*, « nombreux », « plusieurs ».

L'ajout du *w* devant le verbe *bôqē'a* en 10,9 correspond à la leçon de nombreux manuscrits hébreux⁶⁰ ainsi qu'aux versions syriaque et latine (voir la BHS). Le traducteur a bien rendu ce *w* en traduisant par *wšk'b'*, mais les trois autres traductions omettent le *w*⁶¹. Par contre, l'ajout du *w* devant la préposition *'im* en 10,10 est propre au manuscrit 117. Par ailleurs, elle ne se retrouve même pas dans la traduction. En 10,17, le scribe a omis le *y* dans le verbe *'ašerēyk*, « heureuses toi », du texte massorétique, mais la traduction a bien le mot « heureuses », *kwnwky*⁶².

En 11,9, le manuscrit a le singulier *ûbemare'eh* *'ēyneykâ*, « et la vision de tes yeux », au lieu du pluriel *ûbemare'ēy* *'ēyneykâ*, « les visions de tes yeux », du texte massorétique. Ce singulier est attesté dans de nombreux manuscrits hébreux (voir la BHS) ainsi que dans la Septante (en *horasei*) et le Targum⁶³. La traduction a *wnwm'yšt čsm'n tw*, qu'on peut rendre par « et une vision de tes yeux ». Le traducteur a donc maintenu le singulier. Par contre, les trois autres traducteurs ont rendu différemment le mot. La traduction du Supplément persan 3 a dans le texte *bēnamāšt*, mais indique dans la marge *bēnamāyeš*, leçon qui correspond au Supplément persan 2. Il ne s'agit là vraisemblablement que de variantes dialectales, mais qui ont essentiellement le même sens⁶⁴. De son côté, le manuscrit 116 a *wbbynš*, du verbe *namāyānīdan*, « laisser voir », « faire apparaître », suivi de l'expression *čsm tw*, « ton œil »⁶⁵. En résumé, les variantes des quatre manuscrits ont fondamentalement le même sens et supposent la lecture du singulier.

60. Voir l'apparat critique de la BHS et le manuscrit Bodl. 2333, cité dans Y. RATZABI, « Massoretic Variants to the Five Scrolls from a Babylonian-Yemenite Ms. », p. 106.

61. Il est à noter qu'on a ici une variante phonétique, car le verbe « fendre » se dit *šekāf-tan* ; seuls les manuscrits Supplément persan 2 et 3 ont écrit le verbe avec un *f* et non un *b*.

62. Les manuscrits Supplément persan 2 et 3 ont lu *xonok* et non *xonokī*, mais les deux mots ont fondamentalement le même sens.

63. Selon le manuscrit du British Museum Or. 2375 (édité par A. SPERBER, *The Bible in Aramaic*, p. 166), qui a *bhyzw*, et le manuscrit LMS. M-2 de Salamanca (édité par M. TARADACH, J. FERRER, *Un Targum de Qohéleth*, p. 59), qui a *bēhayzū*. Voir aussi P.S. KNOBEL, « The Targum of Qohélet », p. 52 ; et F. MANNS, « Le Targum de Qohélet – Manuscrit Urbinati », p. 177.

64. Le *b* est une préposition archaïque qui a toujours une valeur directionnelle. Voir à ce sujet G. LAZARD, *La Formation de la langue persane*, p. 149-155. Quant au *t* final, il est un simple trait archaïque.

65. On remarquera ici que le traducteur a compris le mot *'ēyneykâ*, « tes yeux », comme un singulier et non comme un pluriel. Or à ce sujet, A. SCHOORS (« The Use of Vowel Letters in Qohélet », *Ugarit – Forschungen*, 20 [1988], p. 278-279) affirme qu'il n'est pas interdit de croire que les mots se terminant en *-eh* peuvent prendre un *y* tout en désignant un singulier. Cette traduction propre au manuscrit 116 pourrait donc être un argument supplémentaire à son interprétation. Par contre, les manuscrits Supplément persan 2 et 3 ont bien lu le pluriel, puisqu'ils ont traduit par *čašman tō*, « tes yeux ».

Enfin, en 12,12, le mot *mēmēnû* a été rayé pour faire place, juste au-dessus, au mot *mēhēmâh*, conformément au texte massorétique. Le traducteur a correctement rendu *mēhēmâh* par le pluriel *'z 'yš'n*, « que eux ».

Ce manuscrit semble avoir fait, lui aussi, l'objet d'une révision. C'est ce qu'indiquent la dernière correction en 12,12 et quelques ajouts dans la marge (voir le *'et*, qui indique le complément d'objet direct, en 7,14 et le verbe *hōte*, « péchant », en 8,12) et au-dessus de la ligne (voir l'article *h* devant le mot *nepeš* en 6,7 et devant le mot *'ādām* en 8,11, et le pronom relatif *'šr* dans la finale de 9,9).

En résumé, le texte hébreu de ce manuscrit 117 contient 33 variantes, soit 28 de plus que le manuscrit 116. Sur ces 33 variantes, 24 n'ont, à notre connaissance, aucun parallèle dans les autres manuscrits. Il ne reste donc que 9 variantes qui ont des parallèles, dont 3 ne sont attestées que dans un seul manuscrit oriental et une dans un manuscrit oriental et la version arabe. Sur ces 24 variantes qui n'ont aucun parallèle, 12 n'ont pas été adoptées dans la traduction judéo-persane, laquelle suppose bel et bien le mot du texte massorétique, tandis que 4 ont été traduites. Quant aux 8 autres, elles n'ont aucune incidence sur le mot hébreu. En ce qui concerne les 9 variantes qui ont des parallèles connus, 4 se retrouvent dans la traduction, 3 n'ont pas été traduites et 2 sont sans aucune incidence sur le mot hébreu.

Ainsi, le texte hébreu du manuscrit 117 s'écarte plus souvent du texte massorétique que le manuscrit 116. De la même façon, la traduction judéo-persane du manuscrit 117 s'écarte, elle aussi, plus souvent du texte massorétique que celle du manuscrit 116. Les variantes de ces deux manuscrits divergent et illustrent donc que ceux-ci ont chacun une origine indépendante.

L'ÉCRITURE PLEINE ET L'ÉCRITURE DÉFECTIVE

Les historiens de la langue hébraïque ont bien montré que la *scriptio plena* est devenue un usage de plus en plus fréquent à partir des premiers siècles de notre ère. Or ce phénomène est bien attesté dans le texte du Qohélet. Les exemples suivants se retrouvent à la fois dans les manuscrits 116 et 117 : *hōlēk* et non *hōlēk* en 1,4, *sōbēb* et non *sōbēb* en 1,6, *hâ'ōlām* et non *hâ'ōlām* en 3,11, *lahālōk* et non *lahālōk* en 6,8, *lišēmō'a* et non *lišēmō'a* en 7,5, *šehōq* et non *šehōq* en 7,6, *hâ'ōšeq* et non *hâ'ōšeq* en 7,7, *weyōtēr* et non *weyōtēr* en 7,11, *lerō'ēy* et non *lerō'ēy* en 7,11, *'ōbēd* et non *'ōbēd* en 7,15, *tâ'ōz* et non *tâ'ōz* en 7,19, *yōdē'a* et non *yōdē'a* en 8,7, *'ekōl* et non *'ekōl* en 9,7, *'ōtāh* et non *'ōtāh* en 9,14, *gedōlīm* et non *gedōlīm* en 9,14, *migābōha* et non *migābōha* en 12,5, *hassōpedīm* et non *hassōpedīm* en 12,5, *wetârûts* et non *wetârûts* en 12,6.

Le manuscrit 116 a des variantes qui lui sont propres : *le'ehōb* et non *le'ehōb* en 3,8, *hâ'ōlāh* et non *hâ'ōlāh* en 3,21, *berōb* et non *berōb* en 5,2, *hâ'ōšer* et non *hâ'ōšer* en 5,13, *šeyya'āmōl* et non *šeyya'āmōl* en 5,15, *yizekōr* et non *yizekōr* en 5,19, *'ōšer* et non *'ōšer* en 6,2, *mišehōq* et non *mišehōq* en 7,3, *hāri'sōnīm* et non *hāri'sōnīm* en 7,10, *hiššebōnōt* et non *hiššebōnōt* en 7,29, *ta'āmōd* et non *ta'āmōd*

en 8,3, *kaḥōte'* et non *kaḥōte'* en 9,2, *yidelōp* et non *yidelōp* en 10,18, *ūzekōr* et non *ūzekōr* en 12,1, *wenārōts* et non *wenārōts* en 12,6.

Pour sa part, le manuscrit 117 contient également plusieurs variantes qui lui sont propres : *‘ōmādet* et non *‘ōmādet* en 1,4, *le‘ōlāmīm* et non *le‘ōlāmīm* en 1,10, *liteqōn* et non *liteqōn* en 1,15, *weta‘enugôt* et non *weta‘anûgôt* en 2,8, *kûlām* et non *kullām* en 2,14, *make‘ōbīm* et non *make‘ōbīm* en 2,23, *hā‘āšûqīm* et non *hā‘āšûqīm* en 4,1, *ḥōbēq* et non *ḥōbēq* en 4,5, *we‘ōkēl* et non *we‘ōkēl* en 4,5, *šōmēr* et non *šōmēr* en 5,7, *welišemōḥa* et non *welišemōḥa* en 5,18, *lahālōk* et non *lahālōk* en 6,8, *yōtēr* et non *yyōtēr* en 6,11, *šōmē‘a* et non *šōmē‘a* en 7,5, *lerō‘ēy* et non *lerō‘ēy* en 7,11, *yōmar* et non *yō‘mar* en 8,4, *šeyāmût* et non *šeyāmût* en 9,5, *hōlēk* et non *hōlēk* en 9,10, *kûlām* et non *kullām* en 9,11, *hōlēk* et non *hōlēk* en 10,3, *hōlekīm* et non *hōlekīm* en 10,7, *hōlēk* et non *hōlēk* en 12,5.

Les manuscrits 116 et 117 ont donc 18 cas en commun, tandis que le manuscrit 116 en contient 15 qui lui sont propres contre 22 pour le manuscrit 117.

Inversement et étonnamment, les manuscrits 116 et 117 adoptent parfois une écriture défective là où le texte massorétique a une écriture pleine : *weyōsîp* et non *weyōsîp* en 1,18, *šēmōr* et non *šēmōr* en 8,2, *lišēḥōq* et non *lišēḥōq* en 10,19. Le manuscrit 116 a 7 cas qui lui sont propres : *limešōq* et non *limešōq* en 2,3, *tsōmēḥa* et non *tsōmēḥa* en 2,6, *laharōg* et non *lahārōg* en 3,3, *hā‘ōseh* et non *hā‘ōseh* en 3,9, *lišēmōḥa* et non *lišēmōḥa* en 3,12, *le‘ōlām* et non *le‘ōlām* en 3,14, *beḥûrōtekâ* et non *beḥûrōtekâ* en 11,9. Quant au manuscrit 117, il en contient 11 qui lui sont propres : *mekômô* et non *mekômô* en 1,5, *lišēḥōq* et non *lišēḥōq* en 2,2, *weta‘enugôt* et non *weta‘anûgôt* en 2,8, *lišēmōr* et non *lišēmōr* en 3,6, *weqârōb* et non *weqârōb* en 4,17, *mišetidōr* et non *miššetidōr* en 5,4, *meṭsōdīm* et non *meṭsōdīm* en 7,26, *šebu‘at* et non *šebu‘at* en 8,2, *šōmēr* et non *šōmēr* en 8,5, *limētsō’* et non *limētsō’* en 8,17, *bōre‘eykā* et non *bōre‘eykā* en 12,1.

En 2,8 du manuscrit 117, on remarquera que le même mot, soit *weta‘enugôt*, contient à la fois une écriture défective là où le texte massorétique a une écriture pleine et une écriture pleine là où le texte massorétique a une écriture défective.

En conclusion, sur un total de 76 variantes, les manuscrits 116 et 117 optent 55 fois pour une écriture pleine là où le texte massorétique a une écriture défective contre 21 fois pour une écriture défective là où le texte massorétique a une écriture pleine. Comment doit-on expliquer ces variantes ? Par un modèle différent ? Ce n’est pas impossible. Toutefois, ces variantes peuvent aussi indiquer, du moins dans certains cas, des différences de timbres.

CONCLUSION

En guise de conclusion, on peut noter que le texte hébreu du manuscrit 116 contient 6 variantes par rapport au codex de Leningrad, tandis que le texte hébreu du manuscrit 117 en contient 41. Si on ajoute les variantes concernant l’écriture pleine ou défective, ce chiffre passe à 49 pour le manuscrit 116 et à 95 pour le manuscrit 117.

En dépit de ses nombreuses variantes, on a constaté que la version judéo-persane du manuscrit 116 a toujours traduit selon le Qeré. Quant aux 3 passages où la traduction reproduit une variante consonantique du texte hébreu, ceux-ci sont toujours confirmés par un ou plusieurs manuscrits, voire des versions anciennes. En somme, la traduction judéo-persane qui accompagne le texte hébreu du manuscrit 116 ne présente que trois variantes par rapport au texte massorétique du codex de Leningrad. La ressemblance entre ces deux textes est donc très grande.

La similitude entre le manuscrit 117 et le codex de Leningrad est un peu moins grande. En ce qui concerne le Ketiv et le Qeré, la traduction judéo-persane du manuscrit 117 ne retient le Ketiv que pour un seul mot (voir Qo 4,8). Mais comme il s'agit du mot « œil » et que nous avons deux yeux, l'option pour le pluriel s'explique facilement. Quant aux deux passages où le texte hébreu propose une autre vocalisation, la version judéo-persane traduit une fois en accord avec le texte massorétique, tandis que dans l'autre cas, son option est confirmée par un manuscrit oriental et la version dite de la Septante. Enfin, sur les 33 variantes consonantiques, seules 8 se retrouvent dans la traduction et sur ces 8 variantes, 4 n'ont aucun parallèle connu dans les anciens manuscrits. Quant aux 25 autres variantes, 10 n'ont aucune incidence sur la traduction (il s'agit surtout de variantes en lien avec les genres que le judéo-persan ignore) et 15 ne se retrouvent pas dans la traduction.

La parenté entre le manuscrit 117 et le texte massorétique du codex de Leningrad est certes moins grande que celui du manuscrit 116, mais elle demeure néanmoins impressionnante. En effet, il est remarquable de noter que le traducteur judéo-persan rend à 4 reprises le Qeré là où son propre texte a le Ketiv. La traduction judéo-persane correspond également à 16 autres reprises (une fois en ce qui concerne des divergences de vocalisation et 15 fois en ce qui concerne des variantes consonantiques) au texte massorétique plutôt qu'au texte hébreu présent dans le manuscrit.

Comment peut-on expliquer qu'à 20 reprises la version judéo-persane opte pour le texte massorétique alors que son propre modèle hébreu diverge ? Sachant que les massorètes, et donc les auteurs du codex de Leningrad, étaient des Qaraïtes⁶⁶ et que ceux-ci sont originaires de Perse⁶⁷, on peut émettre l'hypothèse que les auteurs des manuscrits 116 et 117, et donc de la traduction judéo-persane, ont été tributaires des travaux qaraïtes. Certes, notre hypothèse repose sur un examen partiel de ces deux traductions judéo-persanes du Qohélet, mais dans l'ensemble celle-ci est à ce point

66. Il est notoire que le codex de Leningrad a été corrigé à partir d'un manuscrit de Ben Asher. Or, la famille de Ben Asher, comme celle de Ben Naphtali d'ailleurs, appartenait au groupe de Qaraïtes. Sur cette appartenance indiscutable de la famille Ben Asher au Qaraïsme, voir par exemple S. SZYSZMAN, « La famille des massorètes karaïtes Ben Asher et le codex alepensis », *Revue biblique*, 73 (1966), p. 531-551 ; et D. BARTHÉLEMY, *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, p. 363.

67. Sur l'origine persane du Qaraïsme, on peut consulter A. PAUL, *Écrits de Qumran et sectes juives aux premiers siècles de l'Islam. Recherches sur l'origine du Qaraïsme*, Paris, Letouzey & Ané, 1969, particulièrement les p. 13 à 73. Sur le Qaraïsme en général, on peut également consulter S. SZYSZMAN, *Le Karaïsme*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1980.

littérale qu'elle ne fait aucun doute quant à son exactitude⁶⁸. Aussi, sachant que les Qaraïtes s'intéressaient quasi exclusivement au seul Tanak⁶⁹, contrairement aux Rabbanites qui s'intéressaient surtout au Talmud et à la tradition orale, qui d'autres que des Juifs influencés par l'idéologie qaraïte auraient pu profiter de la période de paix religieuse rendue possible grâce au khanat mongol pour promouvoir de nouveau non seulement leur Tôrah, mais aussi leurs livres de sagesse ? Enfin, la traduction très littérale de ces deux versions judéo-persanes n'est-elle pas étrangement semblable à l'exégèse pratiquée par les Qaraïtes qui ne reconnaissent que le sens littéral du Tanak⁷⁰ ?

Notre examen de ces manuscrits judéo-persans reste évidemment encore très partiel, mais nous espérons que la présente étude a laissé entrevoir la richesse que renferme ces manuscrits, richesse pour les linguistes, les historiens et les orientalistes, mais aussi et surtout pour les exégètes qui savent plus que jamais que le sens d'un texte se constitue d'abord dans l'histoire même de sa réception.

68. En réalité, l'uniformité du style des versions judéo-persanes du Tanak, qui sont actuellement à la Bibliothèque nationale de France, indique que l'ensemble de ces manuscrits proviennent certes de différentes villes (par exemple, le colophon au feuillet 249b du Supplément persan I mentionne les villes de Lar et de Shiraz), mais appartiennent vraisemblablement à la même école. Bien entendu, la présente recherche montre que cela n'exclut aucunement des divergences quant à la façon de rendre certains mots ou certaines expressions.

69. D'où leur nom qui vient de qr'yim, lequel est l'équivalent et le synonyme de bny mqr', « fils de l'Écriture » et de b'ly mqr', « Maître de l'Écriture ». En outre, seuls les Qaraïtes insistaient sur l'égale valeur des trois parties du Tanak : la Tôrah, les Prophètes et les Autres écrits.

70. Bien entendu, cette exégèse littérale permettait certaines spéculations ; c'est du moins ce que montre l'exégèse qaraïte du Qohélet, rédigée en judéo-arabe, de Salmôn Ben Yerūhīm et Yefet Ben 'Ēlī. Sur ces deux commentaires rédigés en Palestine au X^e siècle, voir G. VAJDA, *Deux commentaires karaïtes sur l'Ecclésiaste*, Leiden, E.J. Brill, 1971. Malheureusement, après avoir confronté cette exégèse partielle du Qohélet, traduite et présentée avec brio par G. Vajda, avec les deux traductions judéo-persanes des manuscrits 116 et 117, rien ne permet de confirmer notre hypothèse. Par ailleurs, rien ne permet de l'infirmier.