



## Un éloge à Qohélet (Étude de Qo 12,9-10)

Jean-Jacques Lavoie

Volume 50, numéro 1, février 1994

La théorie synthétique de l'évolution

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400821ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400821ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lavoie, J.-J. (1994). Un éloge à Qohélet (Étude de Qo 12,9-10). *Laval théologique et philosophique*, 50(1), 145–170. <https://doi.org/10.7202/400821ar>

## UN ÉLOGE À QOHÉLET (ÉTUDE DE QO 12, 9-10)

Jean-Jacques LAVOIE

*RÉSUMÉ : L'approche du présent article est synchronique et considère que Qo 12,9-10 n'est pas forcément l'œuvre d'un rédacteur quelconque. Cette péricope, bien délimitée et structurée, est plutôt une postface allographe et anonyme qui attribue la paternité du livre à son héros et narrateur : Qohélet. Quant à l'emploi de la troisième personne du singulier, il faut y voir une simple trace de l'auteur implicite, c'est-à-dire la façon dont un auteur est intrinsèquement présent à son texte par ses choix d'écriture et par les orientations qu'il donne à son livre. Ce discours auxiliaire, voué à valoriser l'érudition de son auteur fictif, Qohélet, témoigne d'une activité littéraire très complexe : transmission d'une philosophie, recherche de nuance et de précision, addition et contradiction de mashals par lesquels s'était exprimée jusque là la sagesse, investigation, scrutation et production.*

Notre intention, dans cet article, est d'expliquer Qo 12,9-10, texte qui a été trop négligé, alors que nous avons là une présentation très intéressante de Qohélet et de son livre<sup>1</sup>. Pour ce faire, nous commencerons par traduire le texte ; nous essaierons par la suite de justifier sa délimitation à l'aide d'une analyse structurelle ; puis nous

1. Les études détaillées sur Qo 12,9-14 négligent toutes les vv. 9-10 en faveur des vv. 11-14 et portent davantage sur la relation du vocabulaire avec le livre des Proverbes, voire plus globalement encore avec le problème du canon. Voir G. T. SHEPPARD, « The Epilogue to Qoheleth as Theological Commentary », *Catholic Biblical Commentary*, 39 (1977), p. 182-189 ; M. V. FOX, « Frame Narrative and Composition in the Book of Qoheleth », *Hebrew Union College Annual*, 48 (1977), p. 83-106 ; G. H. WILSON, « The Words of the Wise : The Intent and Significance of Qohelet 12,9-14 », *Journal of Biblical Literature*, 103 (1984), p. 175-192 ; C. DOHMEN & M. OEMING, *Biblischer Kanon. Warum und Wozu ? Eine Kanontheologie*, Freiburg / Basel / Wien, Herder, 1992, p. 30-42 et 49-54 ; C. DOHMEN, « Der Weisheit letzter Schluß ? Anmerkungen zur Übersetzung und Bedeutung von Koh 12,9-14 », *Biblische Notizen*, 63 (1992), p. 12-18. L'article de J. GOLDIN, « The End of Ecclesiastes : Literal Exegesis and Its Transformations », dans *Biblical Motifs Origins and Transformations*, Cambridge, Harvard University Press, 1966, p. 135-158, se limite à une étude du v. 12 par le biais de la tradition juive. Enfin, quatre articles portent sur les vv. 11-12 : R. PAUTREL, « Data sunt a pastore uno (Eccl 12,11) », *Recherches de science religieuse*, 41 (1953), p. 406-410 ; K. GALLING, « The Scepter of Wisdom. A Note on the God Sheaf of Zendjirli and Ecclesiaste 12,11 », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 119 (1950), p. 15-19 ; F. BAUMGÄRTEL, « Die Ochsenstachel und die Nagel in Koh 12,11 », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 81 (1969), p. 98 ; P. A. H. DE BOER, « A Note on Ecclesiaste 12,12a », dans *A Tribute to Arthur Vööbus*, Chicago, Moody Press, 1977, p. 85-88.

ferons une critique littéraire détaillée de ces deux versets ; enfin nous tenterons d'identifier son genre littéraire et ses fonctions.

## I. TRADUCTION

- V. 9 Et Qohélet fut plus qu'un philosophe,  
il a encore enseigné la connaissance au peuple ;  
il a pesé, examiné et rectifié<sup>2</sup> des mashals<sup>3</sup> en quantité.
- V. 10 Qohélet a cherché à trouver des paroles plaisantes  
et à écrire<sup>4</sup> exactement des paroles de vérité.

## II. ANALYSE STRUCTURELLE

Examinons d'abord la délimitation de la péricope. Elle est relativement facile. En effet 12,8 forme une inclusion avec 1,2. Qo 1,2 n'ouvre le livre que parce qu'il en donne d'avance la conclusion (12,8). Cette inclusion qui enserme l'œuvre dans l'état de l'absurdité (*hbl*) montre que tout le développement intermédiaire constitue un commentaire de cette unique sentence. En enserrant l'œuvre, *hbl* lui donne le transparent, le vaporeux et l'inconsistant pour cachot et c'est ce qui rend cette œuvre inhabitable et intrusive dans l'habitacle de l'Écriture.

Aussi, on remarquera, à la suite de Wright, que la valeur numérique de l'inclusion *hbl hblym hkl hbl* est 216 et qu'il y a en fait 216 versets entre 1,2 et 12,8. Mieux encore, la triple répétition de *hbl* dans l'inclusion concède la valeur numérique de 111 (3 x 37) qui est le nombre des versets de la première partie du livre (1,1 à 6,9),

- 
2. À la suite du texte grec qui a traduit par *kosmion*, supposant donc un substantif, G.R. DRIVER, « Problems and Solutions », *Vetus Testamentum*, 4 (1954), p. 234 ; R.B.Y. SCOTT, *Proverbs. Ecclesiastes*, Garden City, Doubleday, 1965, p. 256 et C.F. WHITLEY, *Koheleth. His Language and Thought*, Berlin, De Gruyter, 1979, p. 102, suggèrent de lire *toqen* ou *teqûn*, « composition » ou « arrangement ». Comme le verbe *tan* n'est pas inconnu du Qohélet (1,15 ; 7,3), nous gardons le texte massorétique.
  3. Comme le mot *mšl* est employé ici dans un sens large, caractérisant ainsi plus d'une forme littéraire, nous avons cru bon de simplement le translitérer. Voir *infra*, III, 12.
  4. Selon M. DAHOOD, « The Phoenician Background of Qoheleth », *Biblica*, 47 (1966), p. 21, la vocalisation du texte massorétique doit être gardée et comprise comme un infinitif absolu qui s'expliquerait par l'influence de l'orthographe phénicienne. Le texte grec a bien lu un participe présent passif : *kai gegrammenon eutitētos*. On peut noter que le verbe *bqš* à l'accompli au v. 10a et le verbe *hyh* à l'accompli au v. 9a nous incitent à lire l'accompli *wktb* qu'ont d'ailleurs lu quelques manuscrits. Mais comme cette lecture est plus facile, elle représente sans doute une correction. La lecture *wktb*, adoptée par la majorité des exégètes, a l'avantage de ne modifier que la vocalisation. Nous proposons donc de lire un *qal* infinitif absolu faisant suite à l'infinitif construit *lmš*. Inutile toutefois d'ajouter un *l* pour lire *wlktb*, comme le propose H.W. HERTZBERG, *Der Prediger*, Güttersloh, G. Mohn, 1963, p. 216.

la moitié de 222 versets, lequel chiffre (37) forme à son tour la valeur numérique des sous-sections du livre<sup>5</sup>.

Quoique ce type d'exégèse nous semble s'approcher davantage du procédé kabbalistique *tsérouf* — dont les trois principales méthodes sont la *ghémétrie*, le *notarikon* et la *temoura* —, nous souscrivons, à quelques nuances près, à la remarque de R.E. Murphy lorsqu'il écrit que : « These and other numerical patterns indicated by Wright can hardly be dismissed as coincidental, and thus they form a strong argument for a structure that goes beyond content and thought divisions<sup>6</sup>. »

La coupure avec le v. 11 est également assez nette. Elle a été notée par R.E. Murphy bien que pour des raisons différentes<sup>7</sup>. Le v. 11 nous fait passer du singulier *qhlt* (vv. 9-10) au pluriel *hkmym* et *b<sup>c</sup>ly ʔspwt* (v. 11ab) qui s'opposent au *r<sup>c</sup>h ʔhd* (v. 11c). Par conséquent, le v. 11 est un verset intermédiaire et autonome entre les vv. 9-10 et 12-14. La structure suivante semble donc devoir s'imposer :

A d *wytr šhyh qhlt hkm*  
 B d' *ʿwd lmd d<sup>t</sup> ʔt-h<sup>c</sup>m*  
 C *wʔzn whqr tqn mšlym hrbh*  
 B' e *bqš qhlt lms<sup>ʔ</sup> dbry-hps*  
 A' e' *wktwb yšr dbry ʔmt*

A Qohélet le philosophe (verbe au qal)  
 B Don du savoir (*lmd*)  
 C Description de l'intense activité littéraire (trois verbes au piel)  
 B' Prise de savoir (*bqš...mš<sup>ʔ</sup>*)  
 A' Qohélet l'écrivain (verbe au qal)

A-A' représente une forme d'inclusion qui nous indique, à l'aide de deux verbes au qal, que Qohélet fut philosophe et écrivain. Nous sommes en présence d'une double identification. B-B' peut être lu comme un parallélisme synonymique quant au sens puisqu'il s'agit, d'une part, de donner (*lmd* au piel accompli troisième personne du singulier masculin) du savoir (B) et, d'autre part, de recevoir (*bqš...mš<sup>ʔ</sup>* au piel accompli troisième personne du singulier masculin) du savoir (B'). Dans les deux cas, il est donc question de communication du philosophe au peuple. En C nous avons la pointe émergente. Elle nous indique, par le biais de trois verbes au piel accompli troisième personne du singulier masculin, l'activité de Qohélet qui, répété deux fois (vv. 9-10), délimite bien les deux sections A-B et B'-A'.

5. A.G. WRIGHT, « The Riddle of the Sphinx: The Structure of the Book of Qoheleth », *Catholic Biblical Quarterly*, 30 (1968), p. 313-334; *Id.*, « The Riddle of the Sphinx Revisited: Numerical Patterns in the Book of Qoheleth », *Catholic Biblical Quarterly*, 42 (1980), p. 38-51; *Id.*, « Additional Numerical Patterns in Qoheleth », *Catholic Biblical Quarterly*, 45 (1983), p. 32-43. Dans les deux derniers articles l'auteur développe avec une ingéniosité stupéfiante, mais non toujours convaincante, la relation entre la valeur numérique de *hbl* (37) et la structure du livre.

6. R.E. MURPHY, *Wisdom Literature. The Forms of the Old Testament Literature*, Michigan, W.B. Eerdmans, 1981, p. 128.

7. *Ibid.*, p. 148-149. On ne peut donc suivre C. DOHMEN & M. OEMING, *op. cit.*, p. 40, qui rattachent le v. 11 au v. 9.

Au niveau de la mini-structure on peut remarquer deux parallélismes synonymiques. D'abord en d-d' le parallélisme est indiqué par l'insistance du « plus » : *wytr* et *wd* alors qu'en e-e' il est mis en évidence par la double répétition de *dbry*.

### III. CRITIQUE LITTÉRAIRE

L'analyse structurelle que nous venons de proposer montre bien que c'est le tout qui explique ses parties et non l'inverse. En toute rigueur de méthode, il nous faut maintenant analyser chacune des parties afin de pouvoir mieux cerner le sens global de cette péricope bien délimitée.

#### 1. *wytr*

*Ytr* est le « surplus », le « profit ». La racine se retrouve 18 fois dans Qohélet dont 10 fois avec la terminaison en *wn* (1,3 ; 2,11.13[2x] ; 3,9 ; 5.8.15 ; 7,12 ; 10,10-11)<sup>8</sup>, une fois sous la forme *mwtr* en 3,19 et, sans compter le présent texte, 6 autres fois sous la forme *ytr* (2,15 ; 6,8.11 ; 7,11.16 ; 12,9.12). Cette racine est accompagnée de la conjonction *w* en 3,19 ; 5,8 ; 7,11.12 ; 10,10 et 12,12. Toutefois, seul 12,12 a le même sens qu'ici.

L'expression de ce v. 9a est plutôt difficile à traduire. Il suffit de comparer quelques traductions pour en être convaincu. Par exemple, les exégètes omettent de traduire soit *wytr*, soit le relatif *š* du mot suivant<sup>9</sup>. Certains paraphrasent simplement<sup>10</sup> ou maintiennent une traduction classique qui, à notre sens, diminue la force de l'expression<sup>11</sup>. Quant à notre traduction, (« et Qohélet fut plus qu'un philosophe »), elle a l'avantage de maintenir le sens fort de *ytr* tout en n'omettant pas de traduire la préposition ainsi que le relatif *š*.

#### 2. *šhyh*

La particule *š* revient 67 fois dans le Qohélet<sup>12</sup> alors que la particule *šr* revient 89 fois. Le verbe *hyh* revient 47 fois<sup>13</sup> plus deux fois le verbe *hwh* (2,22 ; 11,3). Il est rattaché à la particule *š* 15 fois (1,9[2x].11[2x] ; 2,7.9.18 ; 3,15.22 ; 6,3.10 ; 8,7 ; 10,14 ; 12,7.9) contre 7 fois à la particule *šr* (1,10.16 ; 4,16 ; 7,19 ; 8,7.12 ; 10,14).

8. Cette forme est particulière à la Mishna et se retrouve dans 6 autres substantifs du Qohélet pour un total de 29 mentions. Voir à ce propos W.C. DELSMAN, « Zur Sprache des Buches Kohelet », dans *Von Kanaan bis Kerala. Festschrift für J.P.M. van der Ploeg*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1982, p. 355.

9. Voir par exemple N. LOHFINK, *Kohelet*, Wurtzbourg, Echter Verlag, 1980, p. 85 : « Qohélet a été un érudit » ; ou encore R. BRAUN, *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie*, Berlin, Walter de Gruyter, 1973, p. 142 : « Et au surplus Qohélet a été un sage ».

10. Ainsi E. GLASSER, *Le procès du bonheur par Qohélet*, Paris, Cerf, 1970, p. 176 : « Non content d'être un sage ».

11. Ainsi E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, Paris, Gabalda, 1912, p. 473 : « Et outre que ».

12. Avec M. DAHOOD, « Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth », *Biblica*, 33 (1952), p. 45 ; contre A. LAUHA, *Kohelet*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1978, p. 33.

13. Qo 1,9[2x].10[2x].11[2x].12.16 ; 2,7[3x].9.10.18.19 ; 3,14.15[3x].20.22 ; 4,13.16 ; 5,1 ; 6,3[2x].10.12 ; 7,10[2x].14.16.17.19 ; 8,7[2x].12.13 ; 9,8 ; 10,14[2x] ; 11,2.8[2x] ; 12,7.9.

Quant à cet emploi de la troisième personne avec Qohélet pour sujet, elle ne préjuge en rien de la présence d'un quelconque rédacteur. Au contraire, le nom de Qohélet auquel l'emploi à la troisième personne se réfère nous autorise à croire que nous sommes en présence d'une fiction supplémentaire, comme la fiction royale en 1,12-2,11. Il est vrai que Qohélet prend ici la position de l'absent, comme l'indique l'emploi de la troisième personne que les grammairiens arabes identifient par l'expression *al-ya'ibu*, « celui qui est absent<sup>14</sup> ». Mais il n'en demeure pas moins que l'éditeur ou le responsable de la publication ou encore le rédacteur 1, 2, 3, etc., qu'ont inventé les exégètes<sup>15</sup>, est tout aussi absent du texte et tout aussi imaginaire que Qohélet, fils de David, roi sur Israël à Jérusalem (1,1.12)<sup>16</sup>. Autrement dit, cette péricope se limite à nous présenter, non pas un éditeur, ou un glossateur ou encore un scribe pieux, mais simplement Qohélet : le narrateur de l'ensemble de l'œuvre qui est à la fois le personnage principal au sens fort de *persona*<sup>17</sup>. En ce qui concerne cette troisième personne du singulier, elle témoigne de la présence d'un narrateur qui ne jouit d'aucune identité référentielle et dont la fonction est de nous présenter le narrateur-personnage. Plus précisément, ce narrateur anonyme peut s'identifier à l'auteur implicite, c'est-à-dire la façon dont un auteur est intrinsèquement présent à son texte par ses choix d'écriture et les orientations qu'il donne à son livre<sup>18</sup>.

Enfin, cet emploi de la troisième personne (voir aussi Qo 7,27 ; 12,8) alternant avec la première personne (Qo 1,1.12) n'est pas dépourvu de parallèle<sup>19</sup>. On retrouve

- 
14. D. REIG, *Dictionnaire Arabe-Français / Français-Arabe*, Paris, Larousse, 1983, n° 3581. Voir dans le même sens E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, Gallimard, 1966, p. 228 et R. BARTHES, *Essais critiques. Le bruissement de la langue*, Paris, Seuil, 1984, p. 26-27.
  15. Voir par exemple W. ZIMMERLI, *Das Buch des Predigers Salomo*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, p. 244, qui parle d'un élève ; J. STEINMANN, *Ainsi parlait Qohélet*, Paris, Cerf, 1955, p. 117, qui parle d'un disciple ; P. GRECH, « Il drama del povero in Qohelet », dans *Evangelizare Pauperibus, Atti della XXIV Settimana Biblica*, Brescia, Paideia Editrice, 1978, p. 315, qui parle d'un épigone ; etc.
  16. Contre J. KUGEL, « Qohélet and Money », *Catholic Biblical Quarterly*, 51 (1989), p. 48, qui, à la lumière du mot *mlq* en Qo 1,12 et 2,12, ainsi que des sceaux et des pièces de monnaie de l'époque perse, voit dans Qohélet un gouverneur (*mlq* = *ph*) sur Israël à Jérusalem.
  17. Cette interprétation qui voit dans Qohélet un personnage à déjà été défendue, à quelques nuances près, par M.V. FOX, *art. cit.*, p. 83-106. Une interprétation semblable avait déjà été proposée, mais sans être aussi longuement développée, par deux études que M.V. Fox ignore. Il s'agit du livre de R. LAPOINTE, *Dialogues bibliques et dialectiques interpersonnelles*, Montréal, Bellarmin, 1971, p. 216 et de l'article de K.R.R. GROS LOUIS, « Ecclesiastes », dans *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, Nashville, Abingdon Press, 1974, p. 270-271, 281. Cette interprétation de Fox sera également reprise quant à l'essentiel par J.G. WILLIAMS, *Those Who Ponder Proverbs. Aphoristic Thinking and Biblical Literature*, Sheffield, The Almond Press, 1981, p. 28, 48.
  18. Cet auteur implicite n'est pas à confondre avec l'auteur au sens documentaire et historicisant du terme. La notion d'auteur implicite, et non d'auteur réel, circule sous d'autres dénominations et avec quelques différences dans de nombreuses théories textuelles. Ainsi, on retrouve la notion d'auteur implicite, impliqué, modèle, etc. Voir à ce sujet T. TODOROV, « Vision dans la fiction », dans *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1972, p. 411-416 ; U. ECO, *Lector in Fabula*, Grasset et Fasquelle, 1985, p. 64-86 ; P. RICOEUR, *Temps et récit. III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 228-263. On notera que ces différentes dénominations ont en commun d'être compatibles avec l'autonomie sémantique du texte.
  19. Il n'y a pas lieu de comparer cette alternance de la troisième personne à la première personne à celle qu'on retrouve par exemple dans le livre d'Esdras ou encore en Dn 4. On trouvera d'autres exemples cités dans A. LORETZ, « Zur Darbietungsform der "Ich-Erzählung" im Buche Qohelet », *Catholic Biblical Quarterly*, 25 (1963), p. 57, note 53.

ce passage de l'un à l'autre dans *Amenemhat I*<sup>20</sup>, la *sagesse d'Ahiqar*, l'*Enseignement de Ptah-hotep*, la *Complainte de Khahkepere-Somb*<sup>21</sup>. Ce dernier texte est d'autant plus intéressant qu'on y retrouve les formules « il a dit » et « il a dit en son cœur », voisinant avec des formules comme « Viens mon cœur que je te parle », « Je te parle mon cœur, réponds-moi » (comparez par exemple avec Qo 1,13.16.17 ; 2,1.3.15 ; 3,17.18 ; 8,9.16 ; 9,1). Non moins intéressante est l'introduction de cette courte complainte où on peut y lire :

Collection de paroles, cueillette de maximes, recherche avec ingéniosité de cœur composées par le prêtre d'Héliopolis, le [...] Khekhepere-Sombu, surnommé Ankhou. Il dit : puissé-je trouver des paroles inconnues, des sentences originales exprimées en un langage nouveau et jamais encore employé, sans redites, sans maximes vieilles comme les Anciens en ont prononcées<sup>22</sup>.

On retrouve ce même phénomène de l'emploi de la troisième personne dans un autre texte autobiographique d'Égypte où Kyky :

dans l'introduction (1,1-6) s'objectivise pour ainsi dire en parlant de lui à la troisième personne, alors que le genre de l'autobiographie exige la première personne<sup>23</sup>.

Enfin, P. Vernus note que :

le transfert des marques formelles d'un genre à un autre est un procédé attesté, et dont l'utilisation révèle chez les anciens Égyptiens une forte conscience des effets de style<sup>24</sup>.

Sur la base de ce qui précède, on peut donc affirmer que l'emploi de la troisième personne du singulier dans un texte, quel qu'il soit, ne préjuge pas nécessairement de la présence d'un quelconque rédacteur additionnel<sup>25</sup>.

---

20. Texte cité dans K.A. KITCHEN, « Proverbs and Wisdom Books of the Ancient Near East. The Factual History of a Literary Form », *Tyndale Bulletin*, 28 (1977), p. 81, note 28.

21. W. ZIMMERLI, *op. cit.*, p. 140. W. Zimmerli parle de l'emploi de la troisième personne comme un mode narratif neutre dans la narration et qui revient plus d'une fois dans la littérature de sagesse pour définir plus spécifiquement la situation du sage.

22. Texte cité dans P. HUMBERT, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientielle d'Israël*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1929, p. 109. À comparer avec M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature. Volume I: The Old and Middle Kingdom*, Berkeley, University of California Press, 1975, p. 146-147.

23. P. VERNUS, « Littérature et autobiographie. Les inscriptions de S-MWT surnommé Kyky », *Revue d'égyptologie*, 30 (1978), p. 117. Il va sans dire que P. Vernus ne recourt pas à l'hypothèse d'un quelconque glossateur pour expliquer ce passage de la première à la troisième personne, mais bien à l'originalité de la foi contestatrice de Kyky qui se reflète inévitablement dans le rejet de la forme conventionnelle du genre autobiographique.

24. *Ibid.*, p. 117. L'auteur donne quelques exemples aux pages 117-118.

25. Comme dernier exemple, on peut noter qu'il y avait un usage assez répandu en Perse qui voulait que « le roi lui-même, en parlant de sa personne, s'exprime souvent, non seulement à la première personne du pluriel, mais encore à la troisième personne du singulier: le roi veut, le roi ordonne, le roi pardonne. Également un sujet dit en parlant de lui-même: l'esclave dit, l'esclave obéit, etc. » Voir O. KHAYYAM, *Les Roubāiātes*, traduit et annoté par J.B. Nicolas, Paris, Seghers, 1965, p. 136.

3. *qhlt*

Le substantif *qhlt*<sup>26</sup>, participe féminin *qal*, apparaît avec l'article en 7,27<sup>27</sup> et 12,8 et sans article en 1,1.12 et 12,9.10<sup>28</sup>. Il est séduisant d'y voir un titre — à la façon de *sprt* (Neh 7,57; Esdr 2,55) et *kprt* (Esdr 2,57; Neh 7,59) — qui désigne un rassembleur de mashals, tout comme Salomon en 1 R 5,12-13. De fait, ne retrouve-t-on pas en 1,1 le nom de Qohélet rattaché à Salomon ? L'emploi des verbes « peser, examiner et rectifier » au v. 9 et des verbes « chercher à trouver... et à écrire » au v. 10 ne sont-ils pas des indices en faveur d'une telle lecture ? S'il est vrai qu'au niveau philologique une telle interprétation semble plutôt problématique, il n'en demeure pas moins qu'en syriaque le verbe *qhl* a bien le sens de « compiler<sup>29</sup> ».

Quoi qu'il en soit, nous croyons que l'interprétation étymologique du substantif *qhlt* n'est ni la seule possible, ni la meilleure. À ce propos D. Lys écrit même que les auteurs véterotestamentaires n'ont que faire de notre philologie moderne<sup>30</sup> ! Il est également intéressant de noter que le Midrash Rabbah explique le nom de Qohélet par le biais de 1 R 8,1 où il est écrit : « *זַיִן יִקְחֵל שְׁלֹמֹה*<sup>31</sup> ». Il s'agit de la convocation de tout le peuple pour la grande fête de la dédicace du temple, où le roi Salomon prononce cette sentence (différente dans la LXX) : « Le Seigneur a placé le soleil dans les cieux, il a dit qu'il veut habiter dans l'obscurité » (3 R 8,53a LXX = 1 R 8,12 texte massorétique). Or, comme le remarque W. Vischer, et à sa suite D. Lys, les paroles de Qohélet roi de Jérusalem, qui disent qu'il a en vain cherché sous le soleil à connaître et à comprendre Dieu, ne sont-elles pas la méditation la plus profonde de cette

26. Bon état de la recherche dans O. LORETZ, *Qohelet und der Alte Orient*, Fribourg, Herder, 1964, p. 146-147, note 53 ; A. BARUCQ, « Qoheleth », *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, 9 (1979), p. 609 et J. BRIÈRE, « Salomon », *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, 11 (1987), p. 465-467.

27. En Qo 7,27 plusieurs indices nous incitent à corriger le groupement consonantique des massorètes qui ont lu un féminin *ʾmrh qhlt* par *ʾmr qhlt*. Premièrement, c'est la lecture du texte grec : *eipen o Ekklesiastēs*. Deuxièmement, cette lecture correspond très bien à Qo 12,8. Troisièmement, le texte massorétique de 7,27 est le seul passage où Qohélet est traité comme un féminin puisqu'en 1,2 ; 12,8.9.10 il est sujet d'un verbe au masculin alors qu'en 1,1.12 il est mis en rapport avec les mots « fils » et « roi ». Il est donc fort plausible que l'erreur soit imputable aux massorètes et d'autant plus que pareille faute se retrouve en Jr 23,33 (*ʾtm hmsʾ* pour *ʾt-mh-msʾ*) et peut-être au Ps 52,6-7. Notons que c'est cet emploi de l'article qui justifie notre expression « le Qohélet », c'est-à-dire le livre ; expression qu'on ne doit pas confondre avec le personnage Qohélet (sans article).

28. Les exégètes ont signalé à maintes reprises que ce nom était unique dans l'antiquité. Or, nous avons retrouvé un nom féminin similaire à Mari. Il s'agit de Qihila (ou Kihila). On trouvera des informations sur ce nom et sa variante entre le Q et le K dans M. BIROT, « Noms de personnes », *Archives royales de Mari*, 16 (1979), p. 138 ; J.M. DURAND, « Les grandes dames du palais de Mari », *Mari*, 4 (1985), p. 392 ; B. LAFONT, « Les filles du roi de Mari », dans *La femme dans le Proche-Orient antique*, Paris, Éditions recherches sur les Civilisations, 1987, p. 116.

29. Voir BROWN-DRIVER-BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Londres, Oxford University Press, 1981, p. 874.

30. D. LYS, *L'Écclésiaste ou que vaut la vie ?*, Paris, Letouzey & Ané, 1977, p. 55. Voir aussi son article « Le jeu des mots dans l'Ancien Testament », *La Revue Réformée*, 27 (1976), p. 104-116. À ces différents jeux de mots qui portent sur les noms, on peut ajouter *hšwlmty* dans Ct 7,1, *mrđky* dans Esth 2,5 et *ʾstr* dans Esth 2,15 dont l'étymologie ne correspond pas nécessairement à la valeur allusive du nom.

31. S. SCHERMAN & R.N. ZLOTOWITZ, *Koheles. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources*, New York, Mesorah, 1976, p. 50.



sentence<sup>32</sup> ? Enfin, le hasard a de ces fantaisies, écrivent H. Duesberg et I. Fransen : « Qohelet mis en chiffres donne 541 et cela fait en lettre : Salomon, fils de David, roi d'Israël<sup>33</sup> ! »

Ces rapprochements avec Salomon, dont le nom est absent du livre, peuvent apparaître déconcertants, voire désinvoltes, mais ils se trouvent néanmoins confirmés par la description de Qo 1,12 et suiv. En effet, ce tableau nous offre plus d'une analogie avec le grand roi que fut Salomon. Qohélet règne à Jérusalem et dépasse en *hkmh* tous ceux qui l'ont précédé (1,12-13.16 ; 2,9 ; voir 1 R 3,12.28 ; 5,9-11 ; 10,8-24). Comme Salomon, Qohélet se distingue par ses mégalomanies (2,4-6 ; voir 1 R 6,7 ; 9,15-19), ses biens (2,8a ; voir 1 R 10), ses nombreux serviteurs (2,7 ; voir 1 R 10,5), ses excentricités et ses jouissances (2,3.8b.10 ; voir 1 R 11,3). Il y a même l'intuition que le successeur d'un homme puisse être un fou (2,18-19) qui laisse penser à 1 R 12 comme le signalait déjà le Targum de Qohélet<sup>34</sup>.

Or, tout cela nous fait croire que le nom de Qohélet est une simple fiction littéraire. Non pas un pseudonyme, ce qui serait plutôt maladroit<sup>35</sup>, ou un patronyme, ce qui ne correspond en rien aux deux premiers chapitres par exemple<sup>36</sup>, mais plus précisément un personnage dans le sens de « *persona* », c'est-à-dire de masque. Dans cette perspective toute exégèse à caractère biographique, et les exégètes qui la pratiquent sont très nombreux, oublie que le problème est strictement linguistique. Qohélet est un personnage de papier.

#### 4. *hkm*

La racine *hkm* est bien connue du Qohélet puisqu'elle revient 53 fois, dont 28 fois comme substantif (1,13.16[2x].17.18 ; 2,3.9.12.13.21.26 ; 7,10.11.12[2x].19.23.25 ; 8,1.16 ; 9,10.13.15.16[2x].18 ; 10,1.10), 4 fois comme verbe (2,15.19 ; 7,16.23) et comme ici 21 fois sous la forme d'un adjectif (2,14.16[2x].19 ; 4,3 ; 6,8 ; 7,4.5.7.19 ; 8,1.5.17 ; 9,1.11.15.17 ; 10,2.12 ; 12,9.11).

Notre traduction par *philosophe*, qui est également celle de D. Lys<sup>37</sup>, a été critiquée pour différentes raisons. Les recenseurs sont partagés. M. Gilbert est contre, puisque la philosophie « connote l'idée de système, laquelle ne convient pas pour l'œuvre de Qohélet<sup>38</sup> ». Pour D. Bourguet, cette préférence pour le terme philosophie est bonne « à la condition que cela ne le pousse pas uniquement dans le monde grec, pour lui

32. W. VISCHER, *Valeur de l'Ancien Testament*, Genève, Labor & Fides, 1953, p. 102 et D. Lys, *op. cit.*, p. 55.

33. H. DUESBERG & I. FRANSEN, *Les scribes inspirés*, Belgique, Maredsous, 1966, p. 556.

34. C. MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen. Qohélet et son double* Dijon-Qetigny, Verdier, 1990, p. 43. L'exégèse juive a compris depuis longtemps ces nombreux rapprochements entre Qohélet et Salomon. Voir par exemple S. SCHERMAN & R.N. ZLOTOWITZ, *op. cit.*, p. 60-71 ; Y.I. BROCH, *Koheleth. The Book of Ecclesiastes in Hebrew and English with A Midrashic Commentary*, New York, Feldheim, 1982, p. 26-53 ; et A. COHEN, *The Five Megilloth*, Londres, Soncino Press, 1966, p. 112-120.

35. Contre G. RAVASI, *Qohelet*, Torino, Éd. Paoline, 1988, p. 364.

36. Contre E. GLASSER, *op. cit.*, p. 16.

37. D. LYS, *op. cit.*, p. 153.

38. Voir *Biblica*, 59 (1978), p. 432.

faire oublier toutes les résonances que ce mot “sagesse” peut avoir en Israël<sup>39</sup> ». Quant à J. Brun, la traduction de D. Lys semble bien lui sourire<sup>40</sup>. Plus récemment, A. Barucq s’est simplement demandé s’il fallait aller jusque là<sup>41</sup> ? Pour Ellul, la réponse doit être négative. Celui-ci préfère garder le mot sagesse parce que c’est un art de vivre plus qu’une compréhension, et ce que vise Qohélet est plus vaste que ce que nous appelons maintenant philosophie<sup>42</sup>. Mais est-ce si sûr que le sens de philosophie soit aujourd’hui si restreint ? Est-ce si évident que le mot philosophie reflète l’idée de système lorsqu’on lit certaines œuvres de Nietzsche, Sartre, Camus ou Chestov ? Aussi, s’il est vrai qu’en Occident la mort est le caractère spécifique de la philosophie, comme le montre la double référence de Platon et de Schopenhauer<sup>43</sup>, et non seulement comme contenu mais aussi comme fonction puisque c’est elle, la mort, qui fait de la philosophie une interrogation toujours ouverte, le Qohélet, pour qui la mort est l’élément résiduel de tout problème (bonheur, travail, amour, etc.), n’est-il pas à sa manière une œuvre philosophique ? N’est-ce pas le propre de la philosophie et du Qohélet que d’essayer de comprendre le monde ? N’est-ce pas aussi le propre du philosophe, comme le veut Nietzsche, que de prêcher d’exemple ? Or, n’avons-nous pas là le thème cher au Qohélet (1,12-2,11) ? C’est donc avec raison qu’une multitude d’exégètes ont identifié l’œuvre du Qohélet comme une œuvre philosophique<sup>44</sup>. Enfin, on remarquera que Qohélet est philosophe du fait qu’il sait que la philosophie est hors de sa portée (7,23) !

### 5. ‘wd

L’adverbe ‘wd ne revient que trois autres fois dans le Qohélet (3,16 ; 4,3 et 9,5). En Qo 12,9 il est tantôt traduit par « continuellement<sup>45</sup> », tantôt par « en outre<sup>46</sup> » ou encore il est simplement omis<sup>47</sup>. Toutefois, la majorité des exégètes le traduisent par « encore », « aussi »<sup>48</sup>.

39. Voir *Études théologiques et religieuses*, 53 (1978), p. 407.

40. Voir *La Revue Réformée*, 29 (1978), p. 43.

41. A. BARUCQ, *art. cit.*, p. 639.

42. J. ELLUL, *La raison d'être. Méditation sur l'Écclésiaste*, Paris, Seuil, 1987, p. 127. Par ailleurs, la comparaison avec son article plus récent ne manquera pas d'étonner. Voir « Le statut de la philosophie dans Qohélet », dans *Ebraismo, Ellenismo, Cristianesimo*, Vol. I, Padoue, CEDAM, 1985, p. 154.

43. Voir les deux textes cités dans Y. LEDURE, « La philosophie comme mémoire de la mort », *Nouvelle revue théologique*, 108 (1986), p. 555.

44. Comme les références seraient trop nombreuses, limitons-nous à citer l'interprétation originale de E. GLASSER, *op. cit.*, p. 146 : « On ne peut s'empêcher de penser qu'en incluant le livre de Qohélet, la Bible canonise en quelque sorte l'entreprise philosophique. »

45. Voir H.W. HERTZBERG, *op. cit.*, p. 215-216 ; C. DOHMEN, *art. cit.*, p. 13-14 ; W. ZIMMERLI, *op. cit.*, p. 244 ; R. BRAUN, *op. cit.*, p. 142 ; A. LAUHA, *op. cit.*, p. 217-218 ; M.V. FOX, *art. cit.*, p. 96-97.

46. N. LOHFINK, *op. cit.*, p. 85 ; C. DOHMEN & M. OEMING, *op. cit.*, p. 38.

47. R.B.Y. SCOTT, *op. cit.*, p. 256.

48. O. LORETZ, *op. cit.*, p. 138 ; R. GORDIS, *Koheleth. The Man and his World*, New York, Bloch Publishing House, 1955, p. 190 ; E. GLASSER, *op. cit.*, p. 176 ; etc.

À la lumière de la structure du texte, nous croyons que la traduction qui donne un sens temporel à *ʿwd* ne peut être maintenue. *ʿwd*, comme l'indique son parallèle *ytr*, doit prendre le sens d'« ajout », d'où « encore », « aussi ».

## 6. *lmd*

Qohélet a aussi enseigné (*lmd piel*) au peuple (*ʔt-hʿm*). L'emploi du verbe *lmd*, qui n'a pas retenu l'attention des exégètes, semble pourtant très intéressant. En effet, ce verbe, qui ne revient qu'ici dans le Qohélet, a été versé au dossier du problème des écoles dans l'ancien Israël. Ainsi, certains exégètes ont compris ce verset comme faisant référence à un enseignement dans une école<sup>49</sup>. L. Finkelstein, et à sa suite M. Hengel, proposent de voir dans l'école de Qohélet un équivalent juif des écoles cyniques ou de la plèbe cynique<sup>50</sup>. Pour R. Braun, les indications méthodologiques que l'on retrouve dans nos vv. 9-10 correspondent à la formation élémentaire de la littérature hellénistique contemporaine de Qohélet<sup>51</sup>. Au contraire, Cazelles fait l'hypothèse que le sage enseigne à un moment où il faut défendre le *qahal* sacré contre les diadoques étrangers<sup>52</sup>. Ajoutons que la référence à un enseignement dans une école est si évidente pour certains que c'est le nom même de Qohélet qui a été traduit par « teacher »<sup>53</sup>. Pour Lohfink, Michaud et Durandeaux, Qohélet aurait été un des membres, non conformiste bien entendu, du corps professoral de Jérusalem. Son originalité aurait consisté dans son imitation des philosophes grecs ! Il fut un philosophe itinérant qui, moyennant une rémunération, enseigna sur la place du Marché et à différents endroits publics comme l'indique d'ailleurs le complément « au peuple ».

Mieux encore, Qo 12,9-11 témoignerait d'une première réforme de l'enseignement de l'école du Temple. L'initiative du corps professoral aurait abouti à l'adoption d'un livre du disparu (Qohélet) comme manuel scolaire moyennant l'ajout de 1,1 et 12,9-11 pour rendre l'ouvrage acceptable en milieu orthodoxe<sup>54</sup>.

Il va sans dire que certains exégètes ne sont pas favorables à l'interprétation qui trouve dans ces versets les indices prouvant que Qohélet fut un maître d'école. Barucq

49. Voir par exemple D. LYS, *op. cit.*, p. 56 ; E. JONES, *Proverbs and Ecclesiastes*, Londres, SCM Press, 1961, p. 258, 347 ; A. LEMAIRE, *Les écoles et la formation de la Bible*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, p. 43 ; D. BERGANT, *Job. Ecclesiastes*, Wilmington, Gill & Macmillan, 1982, p. 290 ; J.A. FISCHER, *Song of Songs, Ruth, Lamentations, Ecclesiastes, Esther*, Colledgeville, The Liturgical Press, 1986, p. 88 ; J.L. CRENSHAW, *Ecclesiastes. A Commentary*, Philadelphia, The Westminster Press, 1987, p. 33-34, 37-38, 71 ; N. SHUPAK, « "The Sitz im Leben" of the Book of Proverbs in the Light of Comparison of Biblical and Egyptian Wisdom Literature », *Revue biblique*, 94 (1987), p. 103. Pour SHUPAK (p. 117), Qo 12,9 ainsi que Qo 7,27 et 8,16-17 témoigneraient de la recherche autodidactique de Qohélet !

50. L. FINKELSTEIN, *The Pharisees*, p. 230, 235, cité dans M. HENGEL, *Judaism and Hellenism*, Philadelphia, Fortress Press, 1974, p. 128.

51. R. BRAUN, *op. cit.*, p. 143.

52. Recension du livre d'O. LORETZ, *op. cit.*, dans *Bibliotheca Orientalis*, 23 (1966), p. 72.

53. Ainsî R.B.Y. SCOTT, *The Way of Wisdom in the Old Testament*, New York, The Macmillan Company, 1971, p. 175 ; et D.G. MEADE, *Pseudonymity and Canon*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1986, p. 56 et 60.

54. N. LOHFINK, *op. cit.*, p. 13-14 ; *Id.*, « Der Bibel skeptische Hintertür », *Stimmen der Zeit*, 198 (1980), p. 24 ; R. MICHAUD, *Qohélet et l'hellénisme. La littérature de Sagesse. Histoire et théologie*, II, Paris, Cerf, 1987, p. 125-126, 202 ; J. DURANDEAUX, *Une foi sans névrose ? Ou l'actualité de Qohéleth*, Paris, Cerf, 1987, p. 45.

pense qu'il est plutôt difficile de faire de Qohélet un « homme d'école » ; R.N. Whybray s'y oppose farouchement, tandis que pour Eaton cela va même au-delà de toute évidence<sup>55</sup>.

Il est par ailleurs remarquable que l'étude de la racine *lmd* soit quasi absente du débat. À titre d'exemple, on retrouve tout juste quatre mentions dans le livre d'A. Lemaire, une seule mention dans l'article de J.P.J. Olivier et aucune dans l'article de N. Shupak<sup>56</sup>. Or, l'examen de ces textes (Is 8,16 ; 2 Chr 17,7.9 ; Is 50,4-6 et Qo 12,9) est peu concluant. D'abord Is 8,16 reste très pauvre d'information en ce qui a trait au cadre précis de la transmission. Quant à la notion d'« école prophétique » de Lemaire, elle reste encore à démontrer. Pour ce qui est de 2 Chr 17,7.9, on ne saurait mieux dire que Lemaire lorsqu'il écrit que « la valeur historique d'une telle notice, rapportée dans le cadre du livre des Chroniques, reste très difficile à apprécier<sup>57</sup> ». Enfin, en Is 50,4-6 il s'agit d'une métaphore qui indique que le prophète a été enseigné pour enseigner à son tour.

Qu'en est-il du reste des emplois du verbe au piel ? Les compléments du verbe au piel sont très différents. Il y a d'abord le vocabulaire à caractère plutôt juridique : *hq* (Dt 4,1 ; 5,14.31 ; 6,1 ; Esdr 7,10 ; Ps 119,12.26.64.68.124.135.171), *mšwh* (Dt 5,31 ; 6,1), *mšpt* (Dt 4,1 ; 5,31 ; 6,1 ; Esdr 7,10 ; Ps 119,108 ; voir *b'rh mšpt* en Is 40,14), *twb t'm* (Ps 119,66), *sptrwrt yhwh* (2 Chr 17,9), *twrh* (Ps 94,12), *ydh* (Ps 132,12), *rh* (Ps 25,4), *dr* (Jr 2,33 ; 12,16 ; Ps 25,9 ; 51,15), *l'swt ršwnw* (Ps 143,10). Il y a aussi des termes à caractère « liturgique » : *šyr* (Dt 31,19.22 ; 1 Chr 25,7), *qšt* — sous-entendu « chant » — (2 Sam 1,18), *qynh* (Jr 9,19), *mktm* (Ps 60,1) ; le vocabulaire guerrier : *mlh'mh* (Jg 3,2 ; Ct 3,8), *ydy mlh'mh* (2 Sam 22,35 ; Ps 18,35), *ydy lqrb šb'wty lmlh'mh* (Ps 144,1) ; les choses négatives : *dbr-šqr* (Jr 9,4), *b'l* (Jr 9,13), *tw'bh* (Dt 20,18) ; le monde animal où le substantif a le sens d'« aiguillon à bœufs » : *mlmd* (Jg 3,31) ; et enfin des compléments de toute sorte comme *dbr* (Dt 4,10 ; 11,19) et surtout *d't* sur lequel nous reviendrons (Ps 119,66 ; Jb 21,22). On peut également ajouter Jr 13,21 qui est un texte quasi intraduisible et les textes où le verbe reste sans complément (Ps 71,17 ; 94,10 ; 2 Chr 17,7 ; Jr 31,34 ; 32,33 ; Ct 8,2 ; Pr 5,13 et Is 48,17). Quant aux substantifs, il s'agit évidemment de « disciple » : *tlmyd* (1 Chr 25,8), *lmwd* (Is 8,16 ; 50,4[2x] ; 54,13 ; Jr 2,24 ; 13,23), d'« une [leçon] apprise », *mlmdh* (Is 29,13) et de l'expression « mes maîtres », *mlmdy* (Ps 119,99).

De ces 57 emplois du verbe au piel on peut tout de suite remarquer que 23 se retrouvent dans le Psautier dont 10 dans le Ps 119, 9 dans Jérémie et 10 dans le Deutéronome. La majorité des textes datent donc autour de l'exil. Par conséquent, l'emploi est relativement tardif. Aussi, lorsque le verbe est accompagné de deux

55. A. BARUCQ, *art. cit.*, p. 661 ; R.N. WHYBRAY, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, Berlin, Walter de Gruyter, 1974, p. 47-48 ; M.A. EATON, *Ecclesiastes. An Introduction and Commentary*, Illinois, Inter-Varsity Press, 1983, p. 153.

56. Voir Is 8,16 ; 50,4-6 ; 2 Chr 17,7-9 et Qo 12,9 dans A. LEMAIRE, *op. cit.*, p. 37, 39-40, 43 ; *Id.*, « Sagesse et écoles », *Vetus Testamentum*, 34 (1984), p. 270-281. Voir 2 Chr 17,7.9 dans J.P.J. OLIVIER, « Schools and Wisdom Literature », *Journal of Northwest Semitic Languages*, 4 (1975), p. 49-60 ; N. SHUPAK, *art. cit.*, p. 98-119.

57. A. LEMAIRE, *op. cit.*, p. 41.

compléments, comme dans Qo 12,9, aucun de ceux-ci ne laisse entendre qu'il s'agit d'un enseignement scolaire. Pas plus que les sujets qui sont d'ailleurs tout aussi variés : Dieu ou Moïse dans le Deutéronome, Dieu dans les Psaumes et Dieu ou les hommes dans Jérémie, etc. Quant aux deux passages où *d't* est le complément du verbe *lmd*, ils n'ont rien de décisif pour notre propos. Le premier texte, Jb 21,22, est indiscutablement sapiential. Mais il ne s'agit que d'une question rhétorique, qui suggère que Dieu ne s'occupe pas des affaires des hommes comme l'indique le v. 22b. Pour ce qui est du Ps 119, généralement identifié comme un psaume didactique, voire sapiential, la *d't* vient non seulement comme deuxième complément, voire troisième (*twb t'm*), mais en plus le sujet (Dieu) laisse clairement entendre que l'enseignement n'a rien d'académique.

Cela dit, nous pouvons conclure qu'il est difficile de prouver l'existence d'une école à partir du seul verbe *lmd*. En outre, comme nous ne savons pratiquement rien des écoles juives de l'époque perse et du début de l'époque hellénistique<sup>58</sup>, date où fut rédigé le livre du Qohélet, nous ne pouvons souscrire aux informations trop détaillées de Hengel, Braun, Lohfink, Michaud, et Durandeaux.

Plus précisément, nous croyons que l'hypothèse qui décèle un milieu de vie scolaire à partir de ces quelques maigres indices est trop fragile pour être défendue. En ce qui concerne le reste du livre, il n'a rien d'un discours public ou d'un enseignement cynique. Par conséquent, nous proposons de voir dans cette activité d'enseignant (12,9) et de recherche (12,10) une simple fiction littéraire, au même titre que Qo 1,1.12 où on apprend que Qohélet est le fils de David, roi sur Israël à Jérusalem, et que Qo 7,27 où plusieurs veulent voir un indice biographique sur le caractère misogyne de Qohélet ! Il ne saurait donc être question dans aucun de ces textes d'indices biographiques dans le sens moderne du mot.

## 7. *d't*

L'objet de l'enseignement est la *d't*. La racine *yd'* se retrouve 43 fois dans le Qohélet dont 35 fois comme verbe<sup>59</sup> et 8 fois comme substantif (1,16.18 ; 2,21.26 ; 7,12 ; 9,10 ; 10,20 ; 12,9). Enseigner la connaissance, si on en juge d'après ce livre, c'est avant tout enseigner son ignorance ! En effet, la racine *yd'* est précédée de la négation plus d'une fois (par exemple 4,13.17 ; 6,5 ; 8,5.7 ; 9,1.5.12 ; 10,14 ; 11,2. 5[2x].6). Mais ce savoir du non-savoir, qui se présente moins comme un terme qu'une mise en route (autrement dit une méth-ode), comme en témoignent les interrogations qui accompagnent le verbe *yd'* (2,19 ; 3,21 ; 6,8.12 ; 8,1.17), n'est-il pas semblable à la *docta ignorantia* de Socrate ? Savoir qu'on ne sait pas, n'est-ce pas la condition du vrai questionner ? Pour savoir questionner, il faut vouloir savoir. Or cela ne signifie-t-il pas qu'on sait qu'on ne sait pas ? Pour Socrate il était plus difficile de questionner

58. A. LEMAIRE, « Écriture et langues du Moyen Orient ancien », dans *Écrits de l'Orient ancien et sources bibliques*, Paris, Desclée, 1986, p. 34.

59. Qo 1,17[3x] ; 2,14.19 ; 3,12.14.21 ; 4,13.17 ; 6,5.8.10.12 ; 7,22.25[2x] ; 8,1.5[2x].7.12.16.17 ; 9,1.5[2x].11.12 ; 10,14 ; 11,2. 5[2x].6.9.

que de répondre<sup>60</sup>, et l'œuvre du Qohélet, à sa façon, maintient cette supériorité du questionner par le simple fait qu'elle est fondamentalement une mise en question. Paradoxalement c'est d'ailleurs en cela qu'elle témoigne de son savoir, s'il est vrai que « seul possède le savoir qui pose des questions<sup>61</sup> ». Mais plus encore, on peut dire qu'enseigner la connaissance c'est enseigner la souffrance. En effet, dans la première péripécie où il est fait mention de la connaissance, on apprend aussitôt que le paradoxe du savoir (*d't*) et de la philosophie (*h'kmh*), c'est de savoir que le savoir et la philosophie ne sont que pâturage de vent (1,17) et pire encore, qu'ils causent la souffrance (1,18). Porter la question (*quaesitio*) n'est-ce pas aussi accepter de porter la torture (*quaesitio*) ? Penser et souffrir sont liés dans un étrange rapport au point où ils ouvrent sur le même horizon. Ainsi, dans la passion paradoxale de comprendre, l'intelligence cherche sa propre souffrance. À la lumière de ce verset (1,18), on comprend que l'œuvre du Qohélet se refuse le scandale d'une pensée complètement séparée de la vie, voire du peuple (*'m*). Penser est bouleversant !

#### 8. *ṣt-h'm*

Le mot *'m* ne revient qu'une autre fois, en Qo 4,16. Étant donné la concision de cette expression, qui reste sans parallèle biblique<sup>62</sup>, nous aurions mauvaise conscience à vouloir trop spécifier l'enseignement en question. Nous croyons donc qu'il est exagéré de voir dans Qohélet un philosophe itinérant enseignant sur la place du Marché et dans les rues de Jérusalem, sur les simples indices du verbe *lmd* et de ces deux compléments *d't* et *'m*<sup>63</sup>.

Par ailleurs, il est intéressant de noter que le Qohélet, tant dans sa syntaxe que dans sa morphologie, reflète une couche linguistique populaire<sup>64</sup>. À ce propos, R. Pautrel, dans la *BJ*, a même écrit que Qohélet fut le porte-parole de la *vox populi* : « Moi le Public, le patient, le muet lassé d'un enseignement périmé, voici que je parle à mon tour pour dire ce que tout le monde a fini par penser tout bas. »

60. *Apologie de Socrate*, 21b-23, traduction de E. Chambry, *Apologie de Socrate. Criton. Phédon*, Paris, Garnier, 1965, p. 31-33.

61. H.G. GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1976, p. 211. À propos des 37 interrogations du Qohélet, voir notre livre *La pensée du Qohélet. Étude exégétique et intertextuelle*, Montréal, Fides, 1992, p. 182, note 14.

62. On peut toujours citer Sir 37,23 : *anēr sophos ton heautou laon paidousei, kai oi karpoi tēs suneseōs autou pistoi* : « Un homme sage instruit son peuple et les fruits de son intelligence sont dignes de foi. » Mais on notera que le texte hébreu est assez différent : *wyš h'km l'mw y'km pry d'tw b'qwytm* : « Tel sage est sage pour son peuple : le fruit de sa connaissance est pour eux. » Quoi qu'il en soit, ce texte du Sir n'est d'aucun secours pour la compréhension de Qo 12,9.

63. Plus sobre, L. VON LOEWENCLAU, « Kohelet und Sokrates — Versuch eines Vergleiches », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 98 (1986), p. 329, parle de démocratisation du savoir.

64. On peut signaler quelques exemples : 1) la disparition des formes inverties (et du *waw* inversif) qui font place aux formes verbales simples ; 2) l'usage de la particule *š* (67x) probablement compris par le peuple comme un raccourci de *šr* (89x) — ce que dément l'étymologie ; 3) les nombreux araméismes et les mots propres à l'hébreu tardif ; etc. Pour plus d'information sur la langue du Qohélet, voir par exemple W.C. DELSMAN, *art. cit.*, p. 341-365 ; et S.J. DU PLESSIS, « Aspects of Morphological Peculiarities of the Language of Qoheleth », dans *De fructu Oris Sui. Festschrift A. van Selms*, Leiden, E.J. Brill, 1971, p. 164-180.

Cela dit, et c'est un autre paradoxe à mettre au compte de l'œuvre, le Qohélet est le seul livre biblique où les termes abstraits sont si nombreux et par conséquent où se développe une terminologie si philosophique<sup>65</sup>. C'est d'ailleurs en ce sens que nous orientent les trois verbes du v. 9b.

#### 9. *wʕzn*

Le verbe *ʕzn* a été diversement lu et traduit. Le texte grec a traduit *kai ous exichniasetai kosmion parabolōn* : « et l'oreille découvrira l'arrangement des paraboles ». Cette traduction, qui est plutôt une paraphrase, résonne presque comme un châtement puisque les exégètes s'y fatiguent encore ! Plusieurs exégètes ont traduit ce verbe par « écouter », *ʕzn* I<sup>66</sup>. Mais avec la très grande majorité des exégètes nous devons lire *ʕzn* II piel « peser », dénominateur de *mʕznym*, « balance » ( voir l'arabe *wzn*, « peser »)<sup>67</sup>. Cette traduction est davantage compatible avec les deux verbes qui suivent immédiatement et qui sont également au piel. Comme ce verbe vient d'une racine différente de *ʕzn*, « oreille », qu'on ne retrouve qu'en 1,8, nous sommes donc en présence d'un *hapax legomenon* dans la Bible hébraïque.

Que peut signifier peser des *mšlym* ? Très peu d'exégètes se sont posé la question. Selon M.A. Eaton, *ʕzn* indique son évaluation soigneuse, honnête, prudente et équilibrée<sup>68</sup>. R. Gordis pense que ce verbe fait peut-être allusion à la formulation des proverbes au niveau de leur rythme et de leur parallélisme<sup>69</sup>. Sans exclure cette dernière lecture, nous croyons qu'il est aussi justifié d'y voir une indication qui porte davantage sur le contenu des *mšlym*<sup>70</sup>. Cette précision se confirmera avec l'étude des deux autres verbes ainsi que le v. 10.

#### 10. *whqr*

Ce verbe est un *hapax* au piel. Au qal il se traduit habituellement par « explorer, examiner », bien qu'étymologiquement le verbe semble signifier « diviser ». Le verbe

65. Pour se limiter à un seul exemple, W.C. DELSMAN, *art. cit.*, p. 341-343 a recensé dans le Qohélet 27 mots *hapax* en hébreu biblique et 25 mots ou locutions qui ne se rencontrent pas dans la Bible hébraïque en dehors du Qohélet.

66. M. DAHOOD, « Qoheleth and Northwest Semitic Philology », *Biblica*, 43 (1962), p. 364 ; O. LORETZ, *op. cit.*, p. 138, note 18 ; R. BRAUN, *op. cit.*, p. 142 ; C.F. WHITLEY, *op. cit.*, p. 102 ; N. SCHERMAN & R.N. ZLOTOWITZ, *op. cit.*, p. 199 ; N. LOHFINK, *op. cit.*, p. 85 ; J. ELLUL, *op. cit.*, p. 314 ; M.V. FOX, *Qohelet and His Contradiction*, Sheffield, The Almond Press, 1989, p. 323 ; C. DOHMEN, *art. cit.*, p. 13-14.

67. A. LAUHA, *op. cit.*, p. 218. On peut également citer l'ougaritique *mznm* qui signifie « balance ». Voir A. CAQUOT, *et al.*, *Textes Ougaritiques. Tome I. Mythes et Légendes*, Paris, Cerf, 1974, p. 395, note z.

68. M.A. EATON, *op. cit.*, p. 153.

69. R. GORDIS, *op. cit.*, p. 342.

70. De fait, le sage n'est-il pas celui qui scrute la sagesse de tous les anciens et reprend les vieux proverbes pour les discuter, voire les contredire (Sir 6,35 ; 18,29 ; 39,1-3) ? Voir encore *Ani* : « Plonge-toi dans les écritures et place-les dans ton cœur » ; ou *Merikarê* : « Imite les ancêtres, tes prédécesseurs. Vois, leurs discours sont conservés par écrit, ouvre et lis, imite leur savoir. » ; ou encore le *Chant du harpiste* : « J'ai entendu les parole d'Imhotep et de Dedefhar, dont on a rapporté partout les sentences. » Textes cités dans H. LUSSEAU, « Les autres Hagiographes », dans *Introduction critique à l'Ancien Testament*, Paris, Desclée, 1973, p. 546 et A. ERMAN & H. RANKE, *La civilisation égyptienne*, Paris, Payot, 1952, p. 510-511.

apparaît 29 fois dans la Bible hébraïque : 22 fois au qal, 6 fois au niph'al et une fois au piel. Sur ces 29 textes, 6 sont dans Job et 4 dans Prov<sup>71</sup>. Le substantif *ḥqr* revient 12 fois dont 7 fois dans Job et 2 fois dans Prov. On retrouve aussi une fois le substantif masculin pluriel à l'état construit, *mḥqry*, au Ps 95,4.

Les traductions sont extrêmement variées. Pour A. Lauha, ce verbe au piel signifie « inventer » et il renvoie pour cela à Sir 44,5<sup>72</sup>. M. Tsevat, qui part aussi de Sir 44,5, propose de traduire par « scander, mesurer ». Cette traduction de Qo 12,9 et Sir 44,5 serait même confirmée par une note de la Géniza et par un texte de Massada où on peut lire *ḥwqry mzmwr 'l(h)qw* et où *qw* semblerait signifier « mélodie » (voir Ps 19,5)<sup>73</sup>.

Nous ne pouvons souscrire à aucune de ces deux interprétations. D'une part, A. Lauha et M. Tsevat semblent oublier que le verbe *ḥqr* dans le Sir est un qal et non un piel. D'autre part, le texte grec du Sir a le verbe *ekzēteō*, « rechercher », absent du texte grec du Qohélet qui a traduit par le verbe *exichneuō*, « rechercher, découvrir ». Aussi, contrairement à l'hébreu du Sir qui met en parallèle *mšl* et *mzmwr*, le grec oppose *melē mousikōn*, qui peut signifier « musique lyrique », à *epē en graphē*, *epos* étant un *hapax legomenon* qui peut désigner la poésie épique. Enfin, la double interprétation du Sir qu'on retrouve chez les deux auteurs cités ci-haut nous montre à elle seule qu'il est peu prudent d'expliquer un texte obscur par un autre texte tout aussi obscur.

Pour M.A. Eaton, qui traduit par « searched out », *ḥqr* indique la perfection et la persévérance de l'œuvre<sup>74</sup>. On retrouve encore des verbes plus ou moins synonymes comme « étudier », « fouiller », « explorer, rechercher », ou encore « examiner »<sup>75</sup>. R. Gordis écrit que *ḥqr* « refers to the collecting of proverbial material written by others »<sup>76</sup>. Pour Loretz, *ḥqr* appartient même à la terminologie de la sagesse, comme le fait voir Jb 5,27. Bien que la racine *ḥqr* ne soit pas typiquement sapientiale, comme le souligne R.N. Whybray<sup>77</sup>, cette dernière interprétation nous semble la plus intéressante.

## 11. *tqn*

Ce troisième verbe qui n'est pas moins difficile à comprendre se retrouve en 1,15 à l'infinitif qal (« être droit ») et au piel, avec un sens causatif, en 7,13 (« redresser »).

71. Voir M. TSEVAT, « *ḥqr* », *Theological Dictionary of the Old Testament*, 5 (1986), p. 148-150. On y trouvera la liste des sujets et des objets du verbe dans la Bible hébraïque.

72. A. LAUHA, *op. cit.*, p. 218.

73. M. TSEVAT, *art. cit.*, p. 150.

74. M.A. EATON, *op. cit.*, p. 153. Même traduction dans G.S. OGDEN, *Qoheleth*, Sheffield, JSOT Press, 1987, p. 209.

75. Ainsi par exemple D. KIDNER, *The Message of Ecclesiastes*, Leicester, Inter-Varsity Press, 1976, p. 105 ; D. LYS, *op. cit.*, p. 30 ; H.W. HERTZBERG, *op. cit.*, p. 215 ; O. LORETZ, *op. cit.*, p. 140, note 30 ; C. DOHMEN, *art. cit.*, p. 13-14 ; N. LOHFINK, *op. cit.*, p. 85 ; E. GLASSER, *op. cit.*, p. 176 ; R.B.Y. SCOTT, *op. cit.*, p. 256.

76. R. GORDIS, *op. cit.*, p. 342. Voir déjà E. JONES, *op. cit.*, p. 347 et O. LORETZ, *op. cit.*, p. 140, note 30.

77. R.N. WHYBRAY, *op. cit.*, p. 135-136.



En 1,15 et 7,13, que le texte grec traduit par *diastrephō*, ce verbe est mis en opposition à *wt*. On retrouve ce verbe une autre fois dans la Bible en Dn 4,33 à l'hophal accompli. Il s'agit de la réinstallation sur le trône : *w<sup>cl</sup> mlkwty hqnt*, « et dans ma royauté je fus rétabli ». Certains exégètes ont proposé de comprendre ce verbe à la lumière du texte hébreu de Sir 47,9b : *wqwl hmzmrw nblym tyqn*. Mais les résultats ne sont pas convaincants puisqu'on aboutit à des traductions aussi variées que « instituer », « former », ou « ordonner »<sup>78</sup>. On remarquera d'ailleurs que le texte grec de Sir 47,9b est assez différent : *kai ex ēchous autōn glukainein melē* : « et par leur voix il a adouci (*glukainō*) les chants ». Aussi, comme on se retrouve avec quatre traductions grecques différentes pour cinq textes en langue hébraïque, il nous semble, une fois de plus, peu prudent d'expliquer un texte obscur par un autre texte tout aussi obscur.

On a voulu rapprocher ce verbe *tyqn* du verbe *tkn* « peser » qui, selon les contextes, peut signifier « évaluer », « mesurer », « ajuster », « fixer », « être régulier », etc<sup>79</sup>. Mais cette très grande pluralité de sens peut-elle nous offrir autre chose que l'embarras du choix ? Qu'importe puisque cette confusion se retrouve déjà dans les commentaires ! En effet, on a traduit ce verbe par « composer », « arranger », « former », « placer ensemble », « aligner », « ajuster », « formuler », voire « éditer »<sup>80</sup>.

Nous proposons de traduire par « rectifier », c'est-à-dire « rendre droit », de *rectus*, d'où « corriger ». En effet, ce verbe est reconnu comme étant un aramaisme<sup>81</sup>. Par conséquent, il est plus proche du judéo-araméen, qui connaît ce verbe avec le sens de « corriger », tout comme le néohébreu, que de l'hébreu biblique *tkn*<sup>82</sup>. Aussi, loin de se référer à un texte difficile comme Sir 47,9b, notre traduction a le mérite de maintenir le sens qu'il a déjà à deux reprises dans le Qohelet. Enfin, l'idée de rectifier met bien en évidence la progression de ces trois verbes.

On ne peut donc réduire la signification de ce verbe à une simple habileté dans l'ordre de la présentation<sup>83</sup> ou à une simple correction au niveau de la métrique<sup>84</sup>. A. Lauha n'a pas tort d'écrire que *tyqn* vise plutôt le style<sup>85</sup>, bien que cette remarque porte à confusion. Que devons-nous entendre par style ? L'ancienne rhétorique concevait le style comme un supplément ornemental qui recouvrait les idées auxquelles il n'était guère permis de se montrer nues. Mais à notre avis il ne s'agit aucunement de cela. Loin d'être un élément superficiel dans l'écriture, loin d'être un simple enjolivement,

78. Ainsi par exemple E. PODECHARD, *op. cit.*, p. 473 ; R. GORDIS, *op. cit.*, p. 342 ; et O. LORETZ, *op. cit.*, p. 138 et 140, note 31. Voir aussi l'akkadien *takānu*, « ordonner ».

79. D. LYS, *op. cit.*, p. 163-164.

80. Ainsi par exemple O. LORETZ, *op. cit.*, p. 140, note 31 ; J. STEINMANN, *op. cit.*, p. 117 ; D. KIDNER, *op. cit.*, p. 105 ; H.W. HERTZBERG, *op. cit.*, p. 215 ; W. ZIMMERLI, *op. cit.*, p. 244 ; R. BRAUN, *op. cit.*, p. 142-143 ; D. LYS, *op. cit.*, p. 30 ; *Traduction Œcuménique de la Bible* ; C. DOHMEN, *art. cit.*, p. 13-14 ; M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 29 et 32.

81. O. LORETZ, *op. cit.*, p. 24-25 ; et R. GORDIS, « Qoheleth and Qumran — A Study of Style », dans *The Word and the Book. Studies in Biblical Language and Literature*, New York, KTAV, 1976, p. 305.

82. Voir E. PODECHARD, *op. cit.*, p. 473 ; et M. COHN, *Nouveau Dictionnaire Hébreu-Français*, Paris, Larousse, 1973, p. 748.

83. M.A. EATON, *op. cit.*, p. 153. Cette habileté dans l'ordre de la présentation est loin d'être évidente si on en juge d'après son commentaire !

84. H.W. HERTZBERG, *op. cit.*, p. 218.

85. A. LAUHA, *op. cit.*, p. 218.

le style est ce qui produit la pluralité irréductible du sens d'un texte. La notion de style, malgré l'usage sociohistorique qu'en ont fait les beaux-arts, est donc foncièrement solidaire de la créativité. Par comparaison, on peut dire que le style est à l'écrivain ce que la couleur est au peintre.

## 12. *mšlym*

La racine *mšl* ne revient pas ailleurs dans le Qohélet<sup>86</sup>. Le mot est employé ici dans un sens large, caractérisant ainsi plus d'une forme littéraire<sup>87</sup>. Les *mšlym* désignent cette connaissance expérimentale du monde conçue sous la forme de paroles gnomiques qui s'opposent à toute tentative de pensée systématique.

Nous ne partageons pas l'interprétation de Murphy lorsqu'il affirme que les vv. 9-11 décrivent difficilement l'œuvre du Qohélet et que les *mšlym*, les *dbry-ḥpš*, les *dbry ʾmt*, ainsi que les *dbry ḥkmym* sont limités aux chapitres 7 et 10 du Qohélet<sup>88</sup>. Loin de décrire les *mšlym* du livre des Prov et du Sir, comme le pense Murphy<sup>89</sup>, cette terminologie plutôt sophistiquée recouvre l'œuvre dans son ensemble. C'est d'ailleurs bien Qohélet et lui seul qui est le sujet des vv. 9 et 10.

## 13. *hrbh*

La racine *rbh* revient 18 fois dans le Qohélet<sup>90</sup>. À la lumière de ces textes il n'y a pas lieu de traduire *hrbh* par « with great care<sup>91</sup> ». Si on ajoute à ces 18 mentions les 15 mentions de la racine *rbh* (1,18[2x]; 2,21; 5,2[2x].6.10; 6,1.3[2x]; 7,22.29; 8,6; 10,6; 11,1) et les 88 mentions de *kl*, le ton mégalomane de l'œuvre devient remarquable.

86. *Mšl* dans le sens de « chef » (9,17; 10,14) n'est pas de la même racine. À propos de l'étymologie, voir P.J. NEL, *The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs*, Berlin, Walter de Gruyter, 1982, p. 8; et A.R. JOHNSON, « *mšl* », *Vetus Testamentum*, 3 (1955), p. 162-169.

87. De fait, dans la Bible hébraïque la racine peut être appliquée à des poèmes (Nb 21,27-30), des poèmes énigmatiques (Ps 49,5; 78,2), des oracles ou incantations (Nb 23,7.18), des satires (Mi 2,4; Is 14,4), des discours de type allégorique (Éz 17,2ss.), des discours ou éléments comparatifs (Éz 21,5), une action symbolique (Éz 24,3), des proverbes populaires (1 Sam 10,2; 24,14), des proverbes numériques (Pr 30,15-33), un poème alphabétique (Pr 31,10-31), etc.

88. R.E. MURPHY, « Qoheleth's Quarrel with the Fathers », dans *From Faith to Faith. Essays in Honor of Donald G. Miller on his Seventieth Birthday*, Pittsburg, Pickwick Press, 1979, p. 242. I. VON LOEWENCLAU, *art. cit.*, p. 331, note 15, donne en exemple Qo 1,15.18; 2,14a; 4,5s; 6,7; 7,19; 8,1b; 9,4b.17s; 10,18 et 11,4.

89. R.E. MURPHY, *art. cit.*, p. 242; voir aussi G.T. SHEPPARD, *Wisdom as a Hermeneutical Construct. A Study in the Sapientializing of the Old Testament*, Berlin, Walter de Gruyter, 1980, p. 120-129; G.H. WILSON, *art. cit.*, 175-292; et G.S. OGDEN, *op. cit.*, p. 209.

90. Qo 1,16; 2,7; 5,6.10.11.16.19; 6,11[2x]; 7,16.17; 9,18; 10,14; 11,8[2x]; 12,9.12[2x]. On retrouve cette racine avec le verbe *kl* (5,11), *b* + *zkr* (5,19), *b* + *šdq* (7,16), *ʾl* + *rš* (7,17). Les compléments sont variés: *twbh* (5,10; 9,18), *bqr* et *šwn* (2,7), *k's*, *ḥly* et *qsp* (5,16), *hbl* (6,11b), *šnym* et *ymy ḥšq* (11,8b), *ḥkmh* et *d't* (1,16), *sprym* et *lhg* (12,12[2x]) et enfin *dbrym* (5,6; 6,11a et 10,14 [verbe]).

91. Contre J.L. CRENSHAW, *Story and Faith. A Guide to the Old Testament*, New York, Macmillan Publishing Company, 1986, p. 344.

14. *bqš*

Le verbe *bqš* revient 6 autres fois dans le Qohélet (3,6.15 ; 7,25.28.29 ; 8,17). Mis à part Qo 3,15 qui a *lhym* pour sujet et dont l'objet de la quête est à ce point mystérieux que les exégètes en discutent encore, l'être humain, du moins de façon implicite, est toujours le sujet du verbe et les résultats sont plutôt négatifs. Ici, la lecture du second verbe nous indiquera peut-être la teneur du résultat.

15. *msʔ*

Le verbe *msʔ* revient 16 autres fois dans l'œuvre (3,11 ; 7,14.24.26.27[2x].28[3x].29 ; 8,17[3x] ; 9,10.15 ; 11,1). Comme ici on le retrouve précédé de la préposition *l* en 7,27b et 8,17a et accompagné du verbe *bqš* en 7,28a.29 et 8,17b. Le sujet du verbe en 7,27a est également Qohélet. Le verbe est précédé de la négation *b* 7 fois (3,11 ; 7,14.28a.c ; 8,17a.b.c), et de la question *my* une fois (7,24). Le sens est clairement intellectuel en 7,14.24.29 et 8,17<sup>92</sup>. Quant aux autres passages, il s'agit de découvertes cruelles (7,26a.29), décevantes (7,27b.28b) ou de simples trouvailles (9,10.15 et 11,1).

Si on en juge d'après cet emploi, n'y a-t-il pas de grandes chances que les *dbry-ħpš* ne soient qu'un savoir hors d'atteinte ? Si tel est le cas, ne confirmons-nous pas notre lecture de la *d't* au v. 9 ? Ce sera aux lignes qui vont suivre d'en juger.

16. *dbry-ħpš*

La racine *dbr* revient 28 autres fois dans le Qohélet (1,1.8[2x].10.16 ; 2,15 ; 3,17 ; 5,1[2x].2.6 ; 6,11 ; 7,8.21[2x] ; 8,1.3.4.5 ; 9,16.17 ; 10,12.13.14.20 ; 12,10.11.13) alors que la racine *ħpš* réapparaît 7 autres fois (3,1.17 ; 5,3.7 ; 8,3.6 ; 12,1)<sup>93</sup>. L'expression *dbry-ħpš* est un *hapax* dans la Bible hébraïque<sup>94</sup>. On retrouve l'expression *ʔrš ħpš* en Mal 3,12 et *ʔbny ħpš* en Is 54,12 et repris en Sir 45,11 ; 50,9 et Qm 5,6.9.14 ; 12,12-13<sup>95</sup>.

Plusieurs interprétations de l'expression *dbry-ħpš* ont été proposées. D'abord, au niveau de la traduction on a proposé « paroles heureuses », « paroles attrayantes », « dictons de prix », « sentences agréables », « paroles de délices », « bonnes formules »,

92. Ainsî A. CERESKO, « The Function of Antanaclasis (MŠʔ "to find" // MŠʔ "to reach, overtake, grasp") in Hebrew Poetry, Especially in the Book of Qoheleth », *Catholic Biblical Quarterly*, 44 (1982), 566-567.

93. A.G. WRIGHT, « The Riddle of the Sphinx Revisited: Numerical Patterns in the Book of Qoheleth », *Catholic Biblical Quarterly*, 42 (1980), p. 44, note que *dbry* a la valeur numérique de 216, soit le nombre des versets de 1,1 à 12,8. Or, pour lui, la triple répétition de *dbry* dans Qo 12,9ss rappelle le *dbry* de 1,1 et doit être compris comme un synonyme du livre entier.

94. À ajouter à la liste des *hapax* de l'article de W.C. DELSMAN, *art. cit.*, p. 342-343.

95. M.R. LEHMANN, « Ben Sira and the Qumran Literature », *Revue de Qumrân*, 9 (1961), p. 109.

« paroles utiles », « paroles acceptables », etc.<sup>96</sup>. Pour E. Glasser, « Qohelet a cherché à vérifier des paroles (trop) complaisantes<sup>97</sup> ». Au contraire, pour E. Staples « he was looking for solid facts upon which to base an honest thesis<sup>98</sup> ».

Les interprétations sont donc aussi variées. On y a vu un éloge de la forme<sup>99</sup> ou une expression esthétique<sup>100</sup>. À ce propos le jugement de certains exégètes est très sévère<sup>101</sup>. Moins dur, A. Barucq écrit que Qo 1,4-7 et 11,2-12,7 ne sont pas dépourvus de mots qui plaisent<sup>102</sup>. Enfin, on trouve un jugement favorable et plus équitable dans le commentaire de H.W. Hertzberg qui parle de l'épiloguiste, non comme d'un admirateur, mais comme d'un bon connaisseur<sup>103</sup>. Mais peu importe puisqu'il ne s'agit pas là d'une simple description esthétique. B.S. Childs pense que cette expression indique le caractère convenable et approprié de l'œuvre<sup>104</sup>. Pour G.J. Botterweck, il s'agit de paroles qui sont convaincantes ou dignes de confiance (*mt*)<sup>105</sup>. K. Galling et R. Braun affirment qu'il s'agit là d'une expression qui désigne des paroles qui conduisent à la vérité. R. Braun écrit même que l'expression *dbry-ḥpš* offre non seulement un parallèle avec les *chrēstoi logoi* des cyniques mais présente la même fonction<sup>106</sup>. Tout cela suffit pour nous montrer la diversité des interprétations.

Avant tout, on doit noter que l'étymologie de la racine *ḥpš* est trop obscure pour nous venir en aide. En effet, dès son origine le mot semble avoir eu une polysémie remarquable<sup>107</sup>. L'étude étymologique étant déjà elle-même une étude sémantique, passons donc sans tarder aux passages du Qohélet.

On doit constater que le texte grec du Qohélet s'entend pour traduire les 8 textes de deux façons. On retrouve *pragma* en 3,1.17 ; 5,7 ; 8,6 ; *thelō* en 8,3 et *thelēma* en 5,3 ; 12,1.10. Or, c'est également le genre de consensus qu'on retrouve dans les traductions contemporaines. *Ḥpš* est généralement traduit par « chose » ou « affaire »

- 
96. M. DAHOOD, « The Phoenician Background of Qoheleth », *Biblica*, 47 (1966), p. 281 ; R. GORDIS, *op. cit.*, p. 190 ; *La Bible*, traduite par les membres du rabbinat français sous la direction de Zadoc Kahn, Paris, Colbo, 1966 ; *La Bible*, traduite par les moines de Maredsous, Paris, Brepols, 1973 ; H. MESCHONNIC, *Les cinq rouleaux*, Paris, Gallimard, 1970, p. 180 ; A. MAILLOT, *La contestation. Commentaire de l'Ecclésiaste*, Lyon, Cahiers de Réveil, 1971, p. 208 ; R. BRAUN, *op. cit.*, p. 143 ; A.D. POWER, *Ecclesiastes or the Preacher*, Londres, Langmans Green, 1952, p. 53, 130.
97. E. GLASSER, *op. cit.*, p. 176.
98. E. STAPLES, « The Meaning of ḤPEPEŠ in Ecclesiastes », *Journal of Near Eastern Studies*, 24 (1965), p. 112.
99. R. GORDIS, *op. cit.*, p. 342 ; A. COHEN, *op. cit.*, p. 189 ; E. JONES, *op. cit.*, p. 347 ; A. MAILLOT, *op. cit.*, p. 260 ; J.A. LOADER, *Ecclesiastes. A Practical Commentary*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1986, p. 133-134.
100. A. LAUHA, *op. cit.*, p. 218 ; R.E. MURPHY, « Ecclesiastes (Qoheleth) », dans *The Jerome Biblical Commentary*, Vol. 1, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1968, p. 540.
101. Voir par exemple H. DUESBERG & I. FRANSEN, *op. cit.*, p. 560.
102. A. BARUCQ, *Ecclesiaste*, Paris, Beauchesne, 1968, p. 194.
103. H.W. HERTZBERG, *op. cit.*, p. 218.
104. B.S. CHILDS, *An Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, Fortress Press, 1979, p. 585.
105. G.J. BOTTERWECK, « ḥpš », *Theological Dictionary of the Old Testament*, 5 (1986), p. 100.
106. K. GALLING, *Der Prediger*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 2 Auflage, 1969, p. 124 ; et R. BRAUN, *op. cit.*, p. 143.
107. Voir J.G. BOTTERWECK, *art. cit.*, p. 92-93.

en 3,1.17 ; 5,7 ; 8,6 et par « plaire » en 8,3 et « plaisir » en 5,3 ; 12,1<sup>108</sup>. Comme nous ne croyons pas devoir multiplier inutilement le sens de *hps* dans une si petite œuvre, nous avons donc le choix entre l'une ou l'autre de ces traductions. Il va sans dire qu'il s'agit de « paroles plaisantes ». La traduction convient d'ailleurs parfaitement au verset.

Au niveau de la structure, on a remarqué que 10a est en parallèle avec 10b. Mais il n'est ni nécessaire d'opposer cette expression à *dbry ʾmt* ni de la traiter comme un pur synonyme. Il s'agit plutôt de deux expressions complémentaires. À lire l'œuvre du Qohélet, il est permis de reconnaître dans ces « paroles plaisantes » rien de moins qu'un plaisir intelligent qui s'en prend à l'intelligence de ce qui n'est pas intelligible : la vérité (*dbry ʾmt*) !

#### 17. *wktb*

Le verbe *ktb* n'apparaît pas ailleurs dans le Qohélet. Il semble de peu d'intérêt puisqu'il n'est pas commenté par les exégètes. Et pourtant il mériterait à lui seul une grande attention. Nous nous contenterons ici de faire remarquer que le sujet du verbe est singulier : Qohélet. Cette mention de Qohélet affirme donc en quelque sorte l'unité de ce livre. Mais l'unité d'un livre ne peut être qu'une question : que signifie écrire ? Et si écrire ne signifiait rien d'autre que ré-écrire ? Et Rien-Tout-nouveau sous le soleil ! Et si écrire n'était rien d'autre que lire ? Rien d'autre qu'un jeu de mots qui dépossède toujours tout sujet ? Ces questions ne sont-elles pas centrales pour essayer de résoudre l'énigme de l'« autor-ité » du Qohélet<sup>109</sup> ?

#### 18. *yšr*

La racine ne réapparaît qu'une seule fois en 7,29. *Yšr* est ici un accusatif adverbial. Dans son sens moral, *yšr* désigne la droiture, l'honnêteté, la loyauté (Jb 1,1.8 ; 2,3 ; 4,7 ; 8,6 ; 17,8 ; etc.). Dans son sens physique, il indique la qualité de ce qui est droit, direct, vertical, plat, égal (Pr 14,12 ; 16,25 ; Ps 107,7 ; Is 26,7 ; Jr 31,9 ; Éz 1,23 ; Esdr 8,21 ; etc.). *Yšr* ne revient que deux autres fois avec *dbr*. Il s'agit de Pr 16,13 (paroles des hommes) et du Ps 33,4 (parole de YHWH). Dans les deux cas la parole est qualifiée de « droite », d'« exacte ».

#### 19. *dbry ʾmt*

L'expression *dbry ʾmt* est unique dans l'œuvre. Mais on la retrouve au sens de vérité humaine dans le Ps 119,43 et dans Esth 9,30, alors que la racine *dbr* est en lien avec *ʾmt* en 2 Chr 32,1 ; Jr 9,4 ; 23,28 pour désigner des paroles humaines et en 2 Sam 7,28 ; Ps 119,160 et Dn 10,1 pour des paroles divines. Bien entendu, il s'agit ici de vérité humaine, sous le soleil. Par ailleurs, nous ne croyons pas qu'il soit

108. On remarquera ici la divergence du texte grec qui a le verbe *thelō*, « vouloir » et le substantif *thelēma*, « volonté ».

109. Voir à ce sujet notre livre *op. cit.*, p. 17-29.

simplement question d'un poète honnête et de ses convictions intérieures<sup>110</sup> et encore moins d'une sincérité parfaite et sans prétention<sup>111</sup>. E. Glasser y voit une remarque de l'ami de Qohélet, affirmant qu'il s'est acquitté consciencieusement de sa tâche, respectant finalement la lettre de l'ouvrage. Voici sa traduction : « L'écrit est exact, les paroles authentiques<sup>112</sup>. » Cette traduction-interprétation nous paraît sans fondement. A. Lauha parle d'un sentiment de responsabilité morale qui caractérise son activité littéraire<sup>113</sup>.

Nous préférons plutôt y voir une remarque sur le caractère rigoureux, voire draconien, de l'écriture qohéletienne. En effet, ce souci de vérité ne s'est-il pas manifesté dans l'œuvre avec une véracité plutôt déconcertante ? Les illusions ne se sont-elles pas écrasées une à une contre elle (>mt de >mn ; ce qui est solide, stable, ou en d'autres mots, ce qui est opposé à hbl) pour dé-voiler (a-lētheia ; 12,10 du texte grec) la réalité dans toute sa brutalité ? Enfin, il faut également préciser que ce livre ne témoigne pas seulement d'une quête de la vérité ; il est lui-même une production de la vérité ! Mais désormais, avec ce livre, la vérité est aporétique.

#### IV. LE GENRE LITTÉRAIRE

A. Lauha, M.A. Eaton et plus récemment M. Fishbane affirment que Qo 12,9-10 ressemble aux colophons qu'on retrouve dans la littérature du Proche-Orient ancien<sup>114</sup>. A. Lauha intitule ces vv. 9-11 « colophon ». M.A. Eaton se limite à quelques remarques brèves et générales. Seul M. Fishbane cite trois exemples qu'il compare aux vv. 9-10. Voici les trois textes :

*šaṭirma uppušu bari* : « written, composed, and collected » ;  
*aštur asniq abrēma* : « I have written, checked, and collected » ;  
*ašrā baria šalima* : « arranged, collected, intact ».

Pour M. Fishbane ces trois exemples suffisent à lui faire conclure que :

[...] such parallels clearly indicate that the reference to such activities in the addendum to the Book of Ecclesiastes are part of an established ancient Near Eastern colophonic

110. J.A. LOADER, *op. cit.*, p. 133-134.

111. W.C. KAISER, *Ecclesiastes. Total Life*, Chicago, The Moody Bible Institute, 1979, p. 123.

112. E. GLASSER, *op. cit.*, p. 176-177.

113. A. LAUHA, *op. cit.*, p. 218.

114. A. LAUHA, *op. cit.*, p. 6 et 217 ; M.A. EATON, *op. cit.*, p. 152 et M. FISHBANE, *op. cit.*, p. 29-32. Cette interprétation n'est pas complètement nouvelle. Déjà en 1871, Graetz avait proposé de comprendre Qo 12,12-14 comme un colophon pour le canon de la Bible. Voir R. GORDIS, *op. cit.*, p. 341. Plus récemment, W.A. IRWIN, « The Wisdom Literature », dans *The Interpreter's Bible*, 1, Nashville, Abingdon Press, Thirty-ninth Printing, 1984, p. 218, proposait de voir dans Qo 12,12-14 un simple colophon pieux. J.L. CRENSHAW, *op. cit.*, p. 192, maintient une position semblable, mais pour Qo 12,13-14. Sans parler explicitement de colophon, E. GLASSER, *op. cit.*, p. 176, suppose une telle interprétation. Par contre, K. GALLING, *op. cit.*, p. 124, ne semble pas admettre une telle lecture puisqu'il termine sa comparaison avec Sir 50,27 en affirmant qu'il s'agit là d'un véritable colophon, tandis qu'en 12,9-11 nous avons plutôt une simple appréciation de l'œuvre.

pattern : texts were not simply summed up, but were often annotated with reference to the scribal activities performed on it<sup>115</sup>.

Quoi qu'en pense M. Fishbane, nous ne croyons pas avoir affaire ici à une « stylized variation of conventional scribal tasks well known in ancient Israel<sup>116</sup> ». Premièrement, sa traduction du verbe *tqn* par « éditer », justifiée à partir du verbe *diorthoun* d'ailleurs absent du texte grec du Qohélet, va au-delà de toute évidence. Nous avons déjà vu que la traduction « rectifier » avait l'avantage de respecter le sens qu'il a déjà à deux reprises dans l'œuvre. Deuxièmement, la prétendue équivalence entre *hqr* « examiner » et *baru* « collationner » nous semble plutôt gratuite. Pourquoi ne pas comparer alors ces trois verbes avec les verbes *zēteîn*, *skopeîn* et *skeptesthai* qu'on retrouve dans la bouche de Socrate (*Phèdre* 274bss)<sup>117</sup> ? Enfin, nous ne pouvons souscrire à sa traduction du verbe *šh* (v. 12) par « compiler » qu'il met en parallèle avec le verbe *uppušu* dont le sens est « composer », « copier ». Contrairement à ce que pense M. Fishbane, ce verbe *šh*, mis en parallèle avec *mšh* au v. 14, doit garder son sens habituel de « faire ».

Comme aucun de ces trois verbes n'a un parallèle exact avec ces trois colophons, pourquoi ne pourrions-nous pas encore comparer Qo 12,9-10 aux préfaces qu'on retrouve dans la littérature grecque et postérieurement dans Lc 1,1-4 où on est en présence de la même opposition entre le pluriel et le singulier suivi de verbes techniques servant à décrire une activité littéraire<sup>118</sup> ? Mais revenons au genre littéraire colophon et donnons quelques exemples provenant du Proche-Orient ancien. D'abord quelques exemples de la littérature mésopotamienne :

De la main de ME.DI.A.UM, fils de Abdu  
sc(ribe)  
disciple de ALIM.SAG 6  
serviteur de Nabu et de Nisabar (?)  
serviteur de Marduk et de Sarpanitum<sup>119</sup>.

Celui qui briserait cette tablette, ou la jetterait dans l'eau et la froterait, afin qu'on ne la reconnaisse pas (et) qu'on ne puisse la faire entendre, qu'Assur, Sin, Samaš, Adad et Ištar, Bèl, Nabu, Nergal, Ištar de Ninive, Ištar d'Arbèles, Ištar de Bît Kidmurri, les dieux du ciel et de la terre et les dieux d'Assyrie, tous ensemble le maudissent d'une malédiction sans rémission et funeste, qu'autant de jours qu'il vivra, ils ne lui fassent pas miséricorde et qu'ils enlèvent du pays son nom, sa postérité ; qu'ils mettent ses chairs dans la bouche d'un chien<sup>120</sup>.

115. M. FISHBANE, *op. cit.*, p. 30-31.

116. *Ibid.*, p. 31. À ce propos, voir aussi son article intitulé « Biblical Colophons. Textual Criticism and Legal Analogies », *Catholic Biblical Quarterly*, 42 (1980), p. 438-449.

117. Voir à ce sujet I. VON LOEWENCLAU, *art. cit.*, p. 331, qui met justement en contraste quelques textes de Platon avec ces vv. 9ss.

118. Voir à ce sujet J. FITZMYER, *The Gospel According to Luke I-IX*, New York, Doubleday, 1981, p. 287-302.

119. *Sube 'awilum*, cité dans J. NOUGAYROL, « Choix de textes littéraires », *Ugaritica*, V (1968), p. 283. Voir aussi A.R. MILLARD, « In Praise of Ancient Scribes », *Biblical Archeologist*, 45 (1982), p. 143-146.

120. G. OFFNER, « À propos de la sauvegarde des tablettes en Assyro-Babylonie », *Revue d'Assyriologie*, 43 (1950), p. 137.

Qui effacera le nom écrit (et) inscrira son nom, puisse Nabû, scribe universel, effacer son nom<sup>121</sup> !

À Ougarit, les colophons sont également très nombreux :

Écrit par Iloumilkou...  
Niqmad roi d'Ougarit<sup>122</sup>.

Écrit par Iloumulkhou, le Shoubanite  
disciple d'Attanu-pourli-anni,  
chef des prêtres, chef des pasteurs  
... Niqmad, roi d'Ougarit,  
Seigneur de Yirgab, maître de Tharman<sup>123</sup>.

Les scribes hittites ont également maintenu la pratique des colophons ; par exemple :

Deuxième tablette de Tuthaliya, grand roi, (celle) du serment. Fin. Cette tablette était brisée ; et, en présence de Mahhuyzi et de Tolpoziti, c'est moi, Drida, qui l'ai renouvelée<sup>124</sup>.

Troisième tablette de la fête de l'AN.TAH.SUM  
du temple de Ziparwa. — Fin. —

Or, sur cette tablette  
du soleil de la terre  
la fête de L'AN.TA.SUM  
est terminée. — Tablette propre. —  
La main de Hapati-Hurmah  
fils de Tuwattaziti  
en présence d'Anuwanza, le chef, (l') a écrite<sup>125</sup>.

Enfin, la littérature d'Égypte ne manque pas non plus d'exemples :

Achévé du commencement jusqu'à la fin selon ce qui fut trouvé dans l'écrit<sup>126</sup>.

Voilà du début à la fin, ce que l'on trouve dans l'écrit<sup>127</sup>.

J'ai parlé. C'est venu à complet achèvement du commencement jusqu'à la fin. C'est écrit par le scribe Mabû<sup>128</sup>.

Fini d'écrire<sup>129</sup>.

C'est venu (à complet achèvement), du commencement jusqu'à la fin, conformément à ce qui a été trouvé en écriture<sup>130</sup>.

121. *Ibid.*, p. 138.

122. A. CAQUOT, *et al.*, *op. cit.*, p. 221.

123. *Ibid.*, p. 271.

124. E. MASSON, « Les écrits Hittites », dans *Écrits de l'Orient ancien et sources bibliques*, Paris, Desclée, 1986, p. 163.

125. E. LAROCHE, « La bibliothèque de Hattusa », *Archiv Orientalni*, 17 (1949), p. 8.

126. *Ptah-hotep*, cité dans J. LÉVÊQUE, *Sagesse de l'Égypte ancienne*, Paris, Cerf, 1983, p. 22.

127. *L'Instruction de Kagemi*, cité dans *ibid.*, p. 11.

128. *Les prophéties de Néferty*, cité dans E. LAFFONT, *Les livres de sagesse des Pharaons*, Paris, Gallimard, 1979, p. 91.

129. *Les Instructions d'Ank-sheshonqy*, cité dans J. LÉVÊQUE, *op. cit.*, p. 92.

130. *L'histoire de Sinhoué et le conte de l'oasien*, cité dans G. LEFÈBRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1976, p. 25 et 69.



C'est venu heureusement (à sa fin). C'est la personne du scribe habile de ses doigts, le scribe de l'armée [X, qui a fait cette copie]<sup>131</sup>.

C'est venu heureusement (à sa fin), en paix, donné comme tâche par le Ka du scribe du trésor Qagabau, appartenant au trésor du pharaon V.S.F, ainsi que du scribe Horî et du scribe Merenopé. A fait (ce manuscrit) le scribe Ennena, le possesseur de ce livre. Celui qui dira du mal de ce livre, Thot sera pour lui un adversaire<sup>132</sup>.

Mené à bon terme, selon la teneur de l'écrit. Copie faite par le scribe Khamwese pour lui-même, véritable silencieux, expert dans l'œuvre de Thot, le scribe Khamwese, et pour son frère, objet de son affection, véritable silencieux, plein de bonté, expert en l'œuvre de Thot, le scribe Mahu fils de [...] <sup>133</sup>.

Il est inutile d'allonger la liste. On peut déjà retenir plusieurs constatations de ces colophons qui datent des deuxième et troisième millénaires. Premièrement, pour la plupart ils indiquent le nom du copiste et non de l'auteur. Les colophons ne nous donnent donc aucun indice biographique de celui qui serait pour nous l'auteur réel. Il n'y a rien d'étonnant à cela puisque la notion d'auteur, et par conséquent la notion de droit d'auteur, est un phénomène plutôt récent dans l'histoire. Cela dit, on doit faire remarquer que dès les deuxième et troisième millénaires le rapport entre un auteur précis, fictif ou réel, et une œuvre ne fut pas complètement ignoré<sup>134</sup>. On retrouve aussi des titres et des qualités du scribe, la mention d'une ou plusieurs divinités, le destinataire de la copie, un lieu géographique et parfois même la date de la transcription ainsi qu'une référence à un exemplaire plus ancien, voire même « l'appartenance éventuelle du texte à une série et, le cas échéant, l'*ex libris* d'une bibliothèque<sup>135</sup> ». Le souci d'indiquer l'intégrité de la transcription semble par ailleurs un des traits des colophons de l'Égypte. Enfin, on peut signaler l'exhortation à la sauvegarde matérielle du document ou même une admonestation accompagnée de menace en vue d'une soumission au contenu du livre.

Ces quelques exemples suffisent à nous montrer que nous ne sommes aucunement en présence d'un colophon<sup>136</sup>. La description de ces vv. 9-10 n'a rien à voir avec l'activité d'un copiste.

131. *La prise de Joppé*, cité dans *ibid.*, p. 130.

132. *Le conte des deux frères*, cité dans *ibid.*, p. 158.

133. *Les Instructions pour le roi Merikaré*, cité dans J. LÉVÊQUE, *op. cit.*, p. 28.

134. On peut citer, entre autres choses, le cas de la « Théodicée babylonienne » où on retrouve la signature intégrée au poème sous forme d'acrostiche. Voir à ce sujet R. LABAT, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Fayard, De Noël, 1970, p. 320-321. On consultera aussi les articles de G. LAMBERT, « Ancestor, Authors, and Canonicity », *Journal of Cuneiform Studies*, 11 (1957), p. 1-14; « A Catalogue of Texts and Authors », *Journal of Cuneiform Studies*, 16 (1962), p. 59-77; J.R. LUNDBROM, « Baruch, Seraiah, and Expanded Colophons in the Book of Jeremiah », *Journal for the Study of the Old Testament*, 36 (1986), p. 93; et D.G. MEADE, *op. cit.*, p. 44-72. Pour ce qui est des signatures ou des quasi signatures dans la Bible, on trouvera une liste commentée dans R. LAPOINTE, « Tradition et langage : la signification de l'expression orale », dans *Tradition et théologie dans l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1982, p. 143-146.

135. R. LABAT, *op. cit.*, p. 21.

136. Quant aux nombreux textes cités dans les études de M. Fishbane, ils sont vraiment des plus variés et leur identification sous le terme commun de « colophon » nous apparaît trop générale. Les différences entre les textes cités mériteraient aussi des nuances quant aux titres à donner.

Nous croyons plutôt que Qo 12,9-10 est une postface allographe et anonyme qui attribue la paternité du livre à son héros et narrateur : Qohélet. La postface est allographe puisque c'est une tierce personne, entre l'auteur fictif et le lecteur, qui en est responsable. Dans le présent cas, l'emploi de la troisième personne montre de toute évidence que le personnage et narrateur Qohélet ne revendique pas la paternité de ces versets. Quant à l'anonymat, il va de soi puisque ces versets ne sont suivis d'aucune signature.

Les fonctions de cette postface sont diverses. De façon générale, sa première fonction est d'effectuer une attribution fictionnelle. Cette simulation d'une postface sérieuse avec des détails fictionnellement convaincants vient renforcer une fois de plus la fiction littéraire qui traverse le livre de bout en bout<sup>137</sup>.

Le fait que l'emploi de la première personne est parfois abandonné, comme par exemple à partir de 10,17, n'est absolument pas un signe d'incohérence ou d'inconsistance. Ce serait là avoir une notion préconçue de ce que doit être une œuvre et ses lois. Il s'agit simplement d'un changement de perspective. La fiction royale se trouve de toute évidence particulièrement forte entre 1,12 et 2,11. Après Qo 2,11, Qohélet n'est plus un personnage aussi statique. Loin de rester inchangé, Qohélet est plutôt un personnage dynamique. De roi qu'il était (1,12-2,11), Qohélet devient un narrateur un peu plus effacé, mais qui ne cesse pour autant d'expérimenter (2,12-12,8), pour finalement devenir celui que Qo 12,9-10 nous a présenté.

Dans un deuxième lieu, cette postface a pour fonction de valoriser l'érudition de son auteur fictif : Qohélet (v. 9). En outre, cette délégation de l'ouvrage à une seule personne, Qohélet, fait partie des procédés qui assurent la cohérence globale de l'œuvre.

Dans un troisième lieu, cette postface valorise le livre en mettant en évidence son utilité documentaire (v. 9c), sociale (v. 9b), intellectuelle et religieuse (v. 10). Bref, avec ces vv. 9-10, nous sommes en présence d'un éloge juste et perspicace.

## CONCLUSION

Pour conclure, nous regrouperons en quelques remarques générales les principaux résultats de notre étude de Qo 12,9-10.

Dans l'interprétation de ces deux versets, nous avons d'abord établi le texte à traduire et à comprendre. Notre traduction a bien illustré, une fois de plus, que traduire ce n'est pas copier, mais c'est déjà accomplir sa propre interprétation du texte.

137. C'est ce que nous montre la liste de mots qui suit. Elle comprend tous les emplois de la première personne du singulier et elle inclut tous les pronoms suffixes possessifs de la première personne du singulier : *ny* (1,12.16[2x]; 2,1.11.12.13.14.15[3x]. 18[2x].20.24; 3,17.18; 4,1.2.4.7.8; 5,17; 7,25.26; 8,2.12.15; 9,16), *hyh* (1,12), *nm* (1,13; 2,17; 8,16; 9,1), *lb* (1,13.16[2x].17; 2,1.3[2x].10[2x].15[2x].16.20; 4,17.18; 7,25; 8,9.16; 9,1), *ysp* (1,16; 2,9), *pnym* (1,16; 2,7.9.11.12), *bnh* (2,4), *śh* (2,4.5.6.8.11[2x]), *bśr* (2,3), *nī* (2,4.5), *yn* (2,10), *nsh* (2,1; 7,23), *hkm* (2,9.15.19), *qnh* (2,7), *twr* (2,3), *kns* (2,8), *śl* (2,10), *mn* (2,10), *ml* (2,10[2x].11.18.19[2x].20[2x]), *hlq* (2,10), *yd* (2,11), *qrh* (2,15), *śn* (2,17.18), *nwh* (2,18), *hr* (2,18), *śwb* (4,1.7; 9,11), *npš* (4,8), *sbb* (7,25), *mš* (7,27.28[3x].29), *śbh* (8,15), *bn* (12,12), *gdł* (1,16; 2,4.9), *rḥ* (1,14; 2,3.13.24; 3,10.16.22; 4,1.4.15; 5,12.17; 6,1; 8,9.10.11; 9,13; 10,5.7), *đbr* (1,16; 2,16), *yd* (1,1; 2,14; 3,12.14), *mr* (2,1.2.15; 3,17.18; 6,3; 7,23; 8,14; 9,16), *hbl* (7,15), *l* (2,4[2x].5.6.7[2x].8[2x].9), *l* (2,17), *mn* (2,25), *śl* (9,13).

Puis, nous avons proposé une délimitation du texte de façon à vérifier comment c'est le tout qui explique ses parties et non l'inverse. En toute rigueur de méthode, nous avons ensuite analysé chacune des parties afin de pouvoir mieux cerner le sens global de cette péricope bien structurée. En résumé, nous y avons trouvé le témoignage d'une activité littéraire très complexe: transmission d'une philosophie, recherche de nuance et de précision, addition et contradiction de mashals par lesquels s'étaient exprimées jusque-là la sagesse, investigation, scrutation et production. En outre, du présupposé de la présence d'un rédacteur quelconque pour ces vv. 9-10, nous avons bien démontré que ni le vocabulaire, ni l'emploi de la troisième personne du singulier ne devaient préjuger d'une incohérence par rapport à l'ensemble de l'œuvre. Ces vv. 9-10 se limitent à nous présenter le narrateur qui est à la fois le personnage principal du livre: Qohélet. Quant à l'emploi de la troisième personne du singulier, il faut y voir une simple trace de l'auteur implicite, c'est-à-dire la façon dont un auteur est intrinsèquement présent à son texte par ses choix d'écriture et par les orientations qu'il donne à son livre.

En ce qui concerne le genre littéraire, nous avons vu que Qo 12,9-10 ne peut être considéré comme un colophon. Qo 12,9-10 est une postface allographe et anonyme qui attribue la paternité du livre à son héros et narrateur: Qohélet. En d'autres mots, Qo 12,9-10 est un discours auxiliaire voué à valoriser son auteur fictif, Qohélet, ainsi que son livre. On ne pouvait mieux faire pour en recommander la relecture.