

Faculté de philosophie, arts et lettres

Enquête sur l'histoire textuelle du chapitre quatre du Cantique des cantiques :

**Analyse comparative des fragments de Qumrân par
rapport au texte massorétique**

Athina Yaman

Promoteur : Pr. Matthieu Richelle

Lecteurs : Prs. Jan Tavenier et Jean-Marie Auwers

Année académique 2022-2023

Master [120] en langues et lettres anciennes, orientation orientales
à finalité approfondie

REMERCIEMENTS

La réalisation de ce mémoire a été possible grâce au concours de plusieurs personnes auxquelles j'aimerais témoigner ma reconnaissance.

Dans un premier temps, je souhaiterais remercier mon promoteur de mémoire, Monsieur Matthieu Richelle. Sa disponibilité, ses précieux conseils et ses encouragements m'ont été très précieux dans la rédaction de ce travail. Ce fut un plaisir et un honneur de travailler sous sa supervision éclairée.

Un grand merci à ma famille qui m'a apporté son soutien tout au long de cette aventure et, plus particulièrement, à ma mère, pour son inestimable relecture et à mon acolyte de toujours, Luca. Je tiens aussi à témoigner toute ma gratitude à ma sœur ainsi qu'à mon parrain pour leur présence sans faille et leurs encouragements.

Enfin, je voudrais exprimer ma reconnaissance envers mes proches Cyril, Sarah, Gloria, Marie et Samir pour m'avoir soutenue et rassurée dans les moments qui le nécessitaient. Je ne peux que leur rappeler ces sages paroles, plus qu'à propos : « *Mangez, amis, buvez et enivrez-vous d'amour !* ».

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE UN : INTRODUCTION	6
1.1 LA PLACE DU CANTIQUE DES CANTIQUES DANS LE CANON	6
1.2 L'AUTEUR ET LA DATATION	7
1.3 LE GENRE LITTÉRAIRE DU CANTIQUE DES CANTIQUES	11
1.4 L'UNITÉ TEXTUELLE DU CANTIQUE DES CANTIQUES	12
1.5 LES INTERPRÉTATIONS DU CANTIQUE DES CANTIQUES	14
1.5.1 L'INTERPRÉTATION ALLÉGORIQUE	14
1.5.2 L'INTERPRÉTATION LITTÉRALE	16
1.5.3 L'INTERPRÉTATION DRAMATIQUE	17
1.5.4 L'INTERPRÉTATION CULTURELLE	18
CHAPITRE DEUX : LE TEXTE MASSORÉTIQUE	19
2.1 LE TEXTE	20
2.2 LA TRADUCTION	22
2.3 NOTES SUR LA TRADUCTION	24
2.4 COMMENTAIRES SUR LE TEXTE	29
CHAPITRE TROIS : LES SOURCES QUMRÂNIENNES	41
3.1 L'ARCHÉOLOGIE DU SITE DE QUMRÂN	41
3.2 L'IDENTITÉ DES HABITANTS DE QUMRÂN	45
3.3 LA DÉCOUVERTE DES MANUSCRITS DE LA MER MORTE	48
3.3.1 DES PROSPECTIONS PLUS POUSSÉES	49
3.3.2 LA PUBLICATION DES MANUSCRITS	50
3.3.3 LA TYPOLOGIE DES MANUSCRITS	51
3.3.4 UN TEXTE PEU COMMUN	52
3.3.5 LES AUTEURS DES MANUSCRITS DE LA MER MORTE	53
3.4 TEXTES	55
A) 4Q106	55
3.4.1. 4Q106, FRAGMENT 1	58
3.4.2. 4Q106, FRAGMENTS 2I-3-4-5	58
3.4.2.1. TRANSCRIPTION DU FRAGMENT 2I ET AL.....	59

3.4.2.2. NOTES SUR LA LECTURE DU FRAGMENT 2I ET AL.	60
3.4.2.3. TRADUCTION DU FRAGMENT 2I ET AL.	63
3.4.3. 4Q106, FRAGMENT 2II	64
3.4.3.1. TRANSCRIPTION DU FRAGMENT 2II	65
3.4.3.2. NOTES SUR LA LECTURE DU FRAGMENT 2II	66
3.4.3.3. TRADUCTION DU FRAGMENT 2II	70
3.4.4. 4Q106, FRAGMENT 6	71
B) 4Q107	72
3.4.5. 4Q107, FRAGMENT 1	74
3.4.6. 4Q107, FRAGMENT 2I	75
3.4.6.1. TRANSCRIPTION DU FRAGMENT 2I.	75
3.4.6.2. NOTES SUR LA LECTURE DU FRAGMENT 2I	76
3.4.6.3. TRADUCTION DU FRAGMENT 2I	80
3.4.7. 4Q107, FRAGMENT 2II	81
3.4.7.1. TRANSCRIPTION DU FRAGMENT 2II	81
3.4.7.2. NOTES SUR LA LECTURE DU FRAGMENT 2II	82
3.4.7.3. TRADUCTION DU FRAGMENT 2II	87
3.4.8. 4Q107, FRAGMENT 3	88
3.4.8.1. TRANSCRIPTION DU FRAGMENT 3	88
3.4.8.2. NOTES SUR LA LECTURE DU FRAGMENT 3	89
3.4.8.3. TRADUCTION DU FRAGMENT 3	92
 CHAPITRE QUATRE : ANALYSE COMPARATIVE DES SOURCES	 93
 CONCLUSION	 103
 BIBLIOGRAPHIE	 104

ABRÉVIATIONS ET SIGLES

BDB	: F. Brown, S. Driver et C. Briggs, <i>The new Brown Driver Briggs Genesisus Hebrew-English lexicon of the Old Testament : with an appendix containing the biblical Aramaïc</i> , Hendrickson Publishers, Peabody, 2000.
DCH	: D. J. Clines et J. Elwolde, <i>The dictionary of the classical hebrew</i> , Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993-2015.
Koehler	: L. Koehler, <i>Lexicon in Veteris Testamenti libros</i> , Brill, Leiden, 1953.
JM	: P. Joüon et T. Muraoka, <i>A grammar of biblical Hebrew</i> , Institut biblique pontifical, Rome, 2006.
Klein	: E. Klein, <i>A comprehensive etymological dictionary of the Hebrew language for readers of English</i> , MacMillan, New-York, 1987.
TOB	: <i>La Bible : Traduction œcuménique, édition intégrale TOB</i> , Cerf, Paris, 2010.
TM	: Texte massorétique
⸀	: Lettre assurément identifiable
⸁	: Lettre vraisemblablement identifiable
⸂	: Lettre possiblement identifiable
[]	: Lacune
<i>vacat</i>	: Espace intentionnellement laissé vide

CHAPITRE UN :

INTRODUCTION

A chaque grand poème antique, son débat. En effet, ces textes qui, pour la plupart, ont d'abord longuement circulé au travers des âges par l'intermédiaire de la transmission orale, affichent souvent des anachronismes, des aspects syntaxiques (comme, par exemple, les épithètes homériques) ou encore des incohérences dans leur schéma textuel qui sont tous et toutes des survivances et des témoignages de ce type de transmission antérieure. Rappelons-nous la grande question homérique qui s'est longtemps interrogée sur l'identité du poète à l'origine de l'Iliade et l'Odyssée ainsi que sur les moyens de composition de ces deux textes. Le Cantique, en tant que poème tout aussi ancien, ne déroge pas à la règle et suscite également de nombreuses interrogations, à commencer par celle concernant son auteur. N'oublions pas qu'à cela, s'ajoutent aussi des discussions quant à l'unité de sa composition. Cette partie de notre recherche va tenter de dresser un bref état des lieux sur ces questions.

1.1. LA PLACE DU CANTIQUE DES CANTIQUES DANS LE CANON

Quelle peut, donc, être la place, dans le corpus sacré, d'un poème relatant les amours de deux jeunes gens, qui plus est quand le texte en question ne mentionne, à aucun moment, le divin ! Dans la Bible hébraïque, le Cantique est classé parmi les *Ketouvim*. Cela en fait l'un des textes les plus courts de cette bible en question. De plus, malgré tout le débat que suscitent le texte et son interprétation, l'appartenance du poème au canon biblique est plus ou moins manifeste depuis le début. Nous savons que cette question a été traitée lors du concile de Yabneh mais cela ne nous permet pas de décréter si oui ou non, le poème était, alors, rejeté du Canon¹. Dans l'Ancien Testament, nous le retrouvons parmi les livres poétiques.

Ce qui est intéressant, c'est que le Cantique est également repris dans les différentes versions opérées avec le temps. Tantôt, ces traductions se basent sur la version hébraïque la plus courante, comme celle de la Septante ou encore celle de la Vulgate. Tantôt, c'est plutôt sa traduction grecque qui servira de support de base. Nous le constatons, notamment, dans la Vieille latine (*Vetus Latina*), qui est une traduction de la Septante. Enfin, parfois, la traduction n'est ni complète, ni littérale par rapport au texte d'origine, c'est le cas pour le Targum qui reprend seulement, en quelques sortes, les mots-clefs du texte hébraïque².

¹ M. H. Pope, *Song of Songs*, Garden City, New-York, 1977, p. 19.

² Ibid., pp. 20 à 21.

1.2. L'AUTEUR ET LA DATATION :

Concernant l'identité de l'auteur de ce texte, il était de coutume d'attribuer la paternité du Cantique des cantiques au Roi Salomon. Après tout, n'est-ce pas ce que nous indique le tout premier verset du poème ?

« נֶשִׂיר הַשִּׁירִים אֲשֶׁר לְשֹׁלֹמֹה »³

De manière, assez traditionnelle, nous avons souvent considéré que ce poème était un échange passionné entre Salomon et un autre personnage que nous identifions comme étant une femme⁴, tandis qu'un troisième protagoniste, « les filles de Jérusalem », est généralement interpellé au gré de l'ouvrage. Néanmoins, aujourd'hui, dans le milieu scientifique du moins, plus personne ne semble réellement convaincu par l'hypothèse selon laquelle Salomon serait à l'origine de ce texte et en serait, par la même occasion, l'un des personnages. De fait, en y regardant de plus près, nous pouvons constater que les preuves tangibles à cette présomption font cruellement défaut. Mais, avant d'évoquer ces dernières, il convient de signaler que la question de l'auteur implique nécessairement celle de l'unité textuelle du Cantique, question sur laquelle nous reviendrons plus loin dans notre travail. Ainsi, à supposer que ce poème est le fruit d'une seule et même personne, nous pouvons dire ceci :

D'abord, force est de constater qu'à l'époque, la composition littéraire de certains textes était bien souvent attribuée à des personnages historiques importants. Nous pouvons, alors, parler de textes pseudépigraphiques. Ces derniers sont très bien définis par Amsler, qui nous explique que : « *par texte pseudépigraphique, on entend une œuvre qui revendique être écrite dans le titre, dans la souscription ou dans le corps du texte lui-même par un auteur qui n'est pas l'auteur historique ou réel*⁵ ».

Salomon, fort de sa légende, se voit targuer de l'écriture non seulement du Cantique du cantique mais également du livre des Proverbes et des Ecclésiastes⁶, comme nous le rappelle 1 Rois 5, 12⁷. C'est tout sauf anodin quand nous nous souvenons que la réputation du roi Salomon en tant que poète, compositeur et surtout maître des amours n'était et n'est plus à faire ; cette attribution devait avoir pour but d'apporter un certain crédit au texte concerné par notre recherche⁸.

³ K. Elliger et W. Rudolph, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1997, p. 1325.

⁴ Rashi, *le Cantique des cantiques : exégèse et histoire. Histoire, traduction et annotations par Ron Naiweld*, Editions du Cerf, Paris, 2022, p. 16.

⁵ F. Amsler, « Pseudépigraphie et littérature apocryphe. Retour sur une pratique ancienne à la lumière de la mémoire culturelle », in *Etudes théologiques et religieuses*, vol. 91, no. 4, 2016, p. 543.

⁶ A. Bloch et C. Bloch, *The Song of Songs : A new translation with an introduction and commentary*, University of California Press, Berkeley, 1998, p. 21.

⁷ Traduit comme tel : « Il prononça trois mille proverbes, et ses chants sont au nombre de mille cinq » (La Bible, TOB, p. 409).

⁸ T. H. Robinson, « Introduction : The Song of Songs and Its history », in *A companion to the Song of Songs in the history of spirituality*, Brill, Leiden, 2021, p. 3.

De plus, les adeptes de cette thèse pourraient avancer d'autres arguments qui viendraient corroborer l'identité de l'auteur comme étant Salomon. Le principal indice, mais peu étayé, est que, généralement, l'époque correspondant au règne de Salomon est envisagée comme une période de tranquillité et de prospérité ; or, c'est également une ambiance que l'on retrouve dans le poème qui nous intéresse, ici⁹. En effet, des analogies peuvent être facilement faites entre ce que nous pouvons lire dans le Cantique et ce que la tradition biblique nous dit de Salomon. Par exemple, en I Rois, 5, nous pouvons lire :

« Il prononça trois mille proverbes, et ses chants sont au nombre de mille cinq. Il parla des arbres : aussi bien du cèdre du Liban que de l'hysope qui pousse sur le mur ; il parla des quadrupèdes, des oiseaux, des reptiles et des poissons¹⁰ ».

Ainsi, en lisant ceci, il est aisé de se conforter dans l'idée que Salomon est à l'origine du poème. Ne sommes-nous pas en train de lire un chant ? Et, le Cantique ne renferme-t-il pas tout une kyrielle de descriptions naturalistes ? Ce sont ces comparaisons qui ont mené à asseoir l'hypothèse d'une paternité salomonienne. Notons que, le fait que ce poème se retrouve classé parmi la littérature poétique et sapientiale de l'Ancien Testament, a sans doute participé à encourager cette conjecture. Dès lors, si tant est qu'il soit bien l'auteur de cette œuvre, il conviendrait de la dater vers le milieu du 10^{ème} siècle av. J.-C. Cela étant dit, il faut constater qu'il s'agit de bien minces preuves pour identifier correctement notre rédacteur.

En conséquence de quoi, l'hypothèse selon laquelle Salomon serait l'auteur du Cantique est peu crédible. Il est difficile de retrouver concrètement le poète d'origine, de le nommer. Ceci ne nous laisse pas d'autres solutions que de tenter de dater l'époque à laquelle le texte fut rédigé, à défaut de pouvoir retrouver son auteur. Pour ce faire, ce sont, à nouveau, des éléments textuels comme linguistiques mais également le contenu-même du poème qui vont nous être utiles pour retracer la chronologie de ce poème.

Pour certains chercheurs, la solution se trouve dans l'emploi des toponymes du texte. En Ct 6, 4, il est question de Tirzah, ville connue dans la tradition biblique pour avoir été la capitale du Royaume d'Israël (au nord). Sa mention pourrait, alors, nous indiquer que le texte aurait été écrit vers la fin du 10^{ème} siècle av. J.-C., voire dans la première moitié du 9^{ème}, du moins avant 876 av. J.-C., date à laquelle la capitale est déplacée à Samarie par le roi Omri¹¹. L'inconvénient principal de cette théorie est qu'elle présuppose que la mention de Tirzah fait référence à la ville en tant que capitale, au sens politique du terme. Or, le texte qui nous intéresse est un poème d'amour et il paraît peu vraisemblable que ce toponyme ait été utilisé pour la charge politique qu'il suppose¹².

⁹ A. Bloch et C. Bloch, *The Song of Songs*, p. 22.

¹⁰ TOB, p. 409.

¹¹ R. Gordis, *The Song of Songs and Lamentations : A study, modern translation and commentary*, KTAV, New-York, 1974, p. 23.

¹² R. E. Murphy, *The Song of Songs : a commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs*, Fortress Press, Minneapolis, 1990, p. 4.

Un autre élément important, dans notre quête de datation, c'est le langage, c'est lui qui va nous révéler le plus d'indices sur la date de conception du poème. Au gré des éléments philologiques analysés, les hypothèses de datation peuvent varier. Certains vont, en effet, trouver des archaïsmes et effectuer des parallèles entre le texte du Cantique et d'autres écrits ougaritiques, datant alors la composition du poème entre le 5^{ème} et le 4^{ème} siècle av. J.-C.¹³.

D'autres chercheurs vont, dans ce texte, relever plusieurs aramaïsmes, c'est-à-dire des termes ou encore des expressions étant le fruit de l'influence et de l'expansion de l'araméen en tant que langue parlée dans la région de la Palestine. Parmi ces sortes de néologismes dans le vocabulaire hébraïque, nous retrouvons¹⁴ : *berotim* (Ct 1, 17), traduit par le pluriel de « cyprès », semblable au terme syriaque *berutā*, alors que le terme hébreu *berošim* existe pour désigner le même arbre¹⁵. L'emploi de ce genre de termes nouveaux pousse certains chercheurs à dater l'époque de rédaction au plus tôt au 8^{ème} siècle av. J.-C.¹⁶. Cependant, là où d'autres font le même constat concernant ces aramaïsmes, la datation proposée n'est pas la même.

Ces mêmes personnes vont, de fait, proposer une datation postérieure à celle donnée juste ci-dessus, à savoir le 3^{ème} siècle av. J.-C., bien après le retour de l'Exil¹⁷. Cette différence s'explique par le fait qu'ils vont aussi prendre en compte d'autres éléments textuels, comme la présence d'expressions ou de locutions appartenant plus au registre standard voire familier, plutôt que soutenu ; c'est-à-dire des termes reflétant un état de la langue hébraïque orale¹⁸. L'exemple donné est celui de l'utilisation de « ׀ » en tant que pronom relatif (à 32 reprises dans le Cantique) et non pas l'habituel « ׀׀׀ », le premier est supposé comme ayant été utilisé dans le langage parlé hébreu¹⁹ et comme étant apparu de manière tardive dans le langage écrit (du moins, après l'Exil)²⁰.

Un autre élément textuel qui viendrait corroborer cette hypothèse d'une écriture plutôt tardive est la présence de mots empruntés d'une autre langue²¹. Par exemple, de manière non-exhaustive, nous pouvons citer le mot *pardēs* (verger), en Ct 4,13, dont l'étymologie serait perse.

¹³ R. E. Murphy, *The Song of Songs*, p. 4.

¹⁴ R. E. Murphy, *The Song of Songs*, p. 23.

¹⁵ Également confirmé par BDB, p. 141.

¹⁶ O. Keel, *Le Cantique des cantiques : Introduction et commentaire*, Editions universitaires Fribourg, Fribourg, 1966, p. 13.

¹⁷ A. Bloch et C. Bloch, *The Song of Songs*, p. 25

¹⁸ Ibid., p. 24.

¹⁹ P. Joüon, Grammaire de l'hébreu biblique, Institut biblique pontifical, Rome, 1947, p. 89.

²⁰ A. Robert, R. Tournay et A. Feuillet, *Le Cantique des cantiques*, Gabalda, Paris, 1963, p. 21.

²¹ R. E. Murphy, *The Song of Songs*, p. 4.

Il y a également le mot *'appiryôn* (litière, couche), en Ct 3,9, dont l'origine pourrait se trouver dans le terme grec « φορειον »²² ; certains y voient plutôt une dérivation venant du perse²³, d'autres encore font dériver ce terme du mot sanskrit *paryanka* (palanquin)²⁴. Ce n'est pas tout, nous retrouvons aussi deux autres racines perses : il y a le mot *karkom* (safran), dérivé correspondant au terme perse *karkam*, ou encore au mot sanskrit *kurkuma*²⁵.

A défaut d'une datation exacte, il convient tout de même de relever que le Cantique a un style bien particulier : entre archaïsmes, un vocabulaire parfois complexe et/ou emprunté à d'autres langues ou encore un style allégorique, tous ces éléments invitent plutôt à une datation tardive²⁶. Toutefois, il est désormais clair que, s'il est difficile d'identifier l'auteur du Cantique des cantiques, il l'est tout autant de dater sa rédaction. Les hypothèses sont nombreuses et aucune ne semble réellement sortir du lot.

²² Il s'agit-là d'une hypothèse assez controversée. Par exemple, W. Albright (dans « Archaic survivals in the text of Canticles », in *Hebrew and Semitic studies presented to Godfrey Rolles Driver*, 1962, p. 1) est catégorique sur la question : Pour lui, il n'y a aucun terme issu de la langue grecque qui aurait été emprunté et utilisé dans le Cantique. Il précise que le terme « appiryon » est iranien et qu'un parallèle entre « 'appiryôn » et le terme grec « φορειον » paraît peu vraisemblable.

²³ A. Robert, R. Tournay et A. Feuillet, *Le Cantique des Cantiques*, p. 21.

²⁴ R. Gordis, *The Song of Songs and Lamentations*, p. 21.

²⁵ Ibid.

²⁶ A. Robert, R. Tournay et A. Feuillet, *Le Cantique des Cantiques*, p. 22.

1.3. LE GENRE LITTÉRAIRE DU CANTIQUE DES CANTIQUES :

Il semblerait que l'étude de cette question n'ait pas été au cœur des débats théologiques qu'avait suscités le texte. Sans doute que cette première a été éclipsée par d'autres discussions, plus polémiques. Au troisième siècle apr. J.-C., Origène est le premier à nous parler du genre littéraire auquel nous pourrions apparenter le Cantique. Pour lui, c'est clair, il s'agit d'un drame, au sens théâtral du terme -nous y reviendrons plus tard dans notre étude-. Plus tard, cette même idée sera reprise par d'autres savants et ce, encore très récemment. Ainsi, jusqu'il y a peu, cette assimilation du poème à un drame a continué à être élaborée et creusée. Allant dans ce sens, nous avons trouvé des manuscrits, dans les marges desquels figurent des notes indiquant le locuteur et la personne à laquelle il s'adresse²⁷.

Les détracteurs de cette hypothèse souligneront que le genre dramatique n'était pas connu et encore moins utilisé par les Juifs²⁸. Ils ajouteront également que les dialogues s'apparentent, en réalité, beaucoup plus à des monologues déguisés, dans lesquels il n'y a pas d'interactions concrètes entre les personnages. Néanmoins, il faut reconnaître que les éléments caractéristiques d'un tel genre littéraire sont bel et bien présents. Nous avons un narrateur, qui fait également partie des protagonistes et des dialogues sans incises²⁹.

Cependant, les découvertes archéologiques du 19^{ème} et 20^{ème} siècle, en particulier dans le Proche-Orient, sont venues nous apporter de nouvelles informations culturelles sur les populations locales. Fort de cela, certains chercheurs ont pu faire le lien entre notre poème et certains genres littéraires locaux. Ainsi, certains y voient un *wasf*, c'est-à-dire un chant descriptif arabe³⁰. D'autres y voient un chant folklorique ou encore des chants culturels -nous y reviendrons également au point suivant-.

Une autre hypothèse proposée est celle d'une idylle pastorale, dans laquelle nous retrouvons des descriptions bucoliques. Mais, la présence d'autres types de scènes, comme celles dans les rues ou encore celle dans la chambre royale, ne vient pas corroborer cette idée. D'autres chercheurs voient en ce poème une anthologie de poèmes d'amour, probablement utilisés dans la liturgie locale. Notons que ceci nous renvoie directement à la question de l'unité textuelle du Cantique. Enfin, d'autres y ont reconnu une chanson de mariage, un épithalame en somme, célébrant le mariage de Salomon à une fille du Pharaon³¹.

Compte tenu des éléments présents, nous sommes d'avis qu'il faudrait, en fait, voir dans ce poème un amalgame de tout ceci. En effet, le texte a traversé le temps ainsi que les traditions et il est indéniable que son contenu ait gardé une trace de tout ceci.

²⁷ M. H. Pope, *Song of Songs*, Garden City, New-York, 1977, p. 34.

²⁸ Ibid., p. 35.

²⁹ Ibid.

³⁰ P. W. T. Stoop-Van Paridon, *The Song of Songs : A philological analysis of the Hebrew book*, Peeters, Louvain, 2005, p. 8.

³¹ Ibid., p. 7.

1.4. L'UNITÉ TEXTUELLE DU CANTIQUÉ DES CANTIQUES :

Le Cantique n'échappe pas au sort des grands poèmes : Si la question homérique a déchiré les hellénistes entre eux, le poème hébreu qui nous intéresse, ici, suscite les mêmes questions de rédaction. Ainsi, certains chercheurs affirment que ce poème ne constituerait pas une histoire continue mais plutôt une collection de poèmes d'amours, une collection de chants³², composée de différents épisodes. L'argument principal à cette idée est que les différentes parties de ce poème ne manifestent pas une grande connexion entre elle³³. Parmi les adeptes de cette théorie, quelques-uns proposeront même de voir dans le Cantique des chants culturels, tantôt dédiés aux divinités du soleil et de la lune, tantôt à Adad, dieu de l'orage ou encore à Tammuz, amant d'Ishtar³⁴.

Certains, comme Jastrow, vont avancer que le Cantique représenterait une sorte d'anthologie créée au fur et à mesure du temps. Un premier compilateur aurait rassemblé des chants célèbres en leur temps. Puis, ce même recueil a été enrichi, au gré du temps, d'autres poèmes. Ainsi, sur le long terme, nous sommes arrivés à cette collection que représenterait le Cantique, composé de vingt-trois poèmes, de différentes époques et lieux³⁵. Un certain nombre de chercheurs semblent s'accorder sur cette hypothèse, se distinguant uniquement par le nombre de poèmes et fragments qu'ils dénombrent dans cette composition.

D'autres vont plutôt plaider pour une rédaction unitaire du poème mais avec une structure bien définie. R. Tournay, par exemple, va notamment évoquer deux raisons à cela³⁶ : D'une part, il voit dans les nombreuses répétitions du poème et dans les refrains de Ct, 2, 7 ; Ct 3,5 et Ct 8, 4-5, une preuve confirmant l'unité littéraire de ce texte puisqu'il s'agit d'un fait voulu par l'auteur, qui serait unique, de manière constante.

*« Je vous en conjure, filles de Jérusalem, par les gazelles ou par les biches de la campagne :
N'éveillez pas, ne réveillez pas mon amour avant son bon vouloir³⁷ »*

D'autre part, outre cette répétition dans les refrains, il y a également une répétition dans les thèmes, dans les expressions ou encore dans les images utilisées qui renforcent la conviction de notre auteur concernant l'unité littéraire du Cantique. Notons que, pour quelques chercheurs, cette même répétition consiste en un argument en défaveur de la thèse de composition unitaire. Prenons également en compte que l'hypothèse, selon laquelle ce poème serait un drame, encourage à le considérer comme une composition littéraire unique et homogène. Néanmoins, libre à chacun de découper le texte autrement que selon le chapitrage habituellement utilisé.

³² Rashi, *le Cantique des cantiques*, p. 17.

³³ P. W. T. Stoop-Van Paridon, *The Song of Songs*, p. 8.

³⁴ A. Feuillet, « La formule d'appartenance mutuelle (II, 16) et les interprétations diverses du Cantique des cantiques », in *Revue biblique*, no. 1, 1961, pp. 16-17.

³⁵ M. H. Pope, *Song of Songs*, p. 41.

³⁶ A. Robert, R. Tournay et A. Feuillet, *Le Cantique des Cantiques*, p. 18.

³⁷ TOB, p. 1083.

Cette question de l'unité littéraire du texte pose également celle de sa structure. Comme déjà mentionné plus haut, certains chercheurs vont jusqu'à diviser le poème en plus d'une vingtaine d'épisodes, alors que la version massorétique nous a laissé une structure en huit chapitres. Peut-être est-il opportun de mentionner que le chapitrage proposé dans le texte des Massorètes et les thèmes qui s'y rapportent ne concordent pas toujours. Là où nous retrouvons huit chapitres dans le texte massorétique, nous relevons neuf thèmes principaux dont le résumé et la correspondance avec les références des versets bibliques sont donnés ci-dessous.

TABLEAU 1. STRUCTURE DU TEXTE MASSORÉTIQUE

CT 1, 1	Titre
CT 1,2 à CT 2,7	Dialogue entre les deux amoureux dans lequel l'amour est célébré
CT 2,8 à CT 2,17	La bien-aimée se réjouit de l'arrivée de son amant
CT 3,1 à CT 3,11	Elle le cherche et finit par le retrouver
CT 4,1 à CT 5,1	Ode à la beauté de sa bien-aimée
CT 5,2 à CT 5,8	Elle manque leur rendez-vous
CT 5,9 à CT 6,3	Ode à la beauté de son bien-aimé
CT 6,4 à CT 7,10	Il décrit la beauté de sa bien-aimée pour après recommencer pour la shulammite
CT 7,11 à CT 8, 5	La beauté d'un amour partagé
CT 8, 6 à CT 8, 14	Un amour aussi fort que la mort

C'est un prenant du recul sur la structure du texte que nous nous forçons plus ou moins une opinion quant à l'unité littéraire du texte. En effet, l'hypothèse de Jastrow nous semble assez pertinente, d'autant plus si nous prenons également en compte le fait que le chapitrage du texte massorétique ne correspond pas nécessairement aux thèmes abordés. Or, si le texte avait été le fruit d'un seul auteur, s'il se révélait être une composition littéraire unique et homogène, nous estimons que cela se reflèterait dans les thèmes abordés et la structure textuelle. Ainsi, partant de ce constat, nous sommes d'avis que le poème a sans doute une base ancienne, à laquelle sont venus se greffer, le temps passant, des ajouts, réfléchis et composés afin qu'ils puissent s'assimiler le plus naturellement possible au noyau déjà existant.

1.5. LES INTERPRÉTATIONS DU CANTIQUE DES CANTIQUES :

Ces quelques mots de Jean-Marie Auwers sur le sujet résument très bien la question d'interprétation que se pose à nous : « *Il y a bien une énigme du Cantique, qui apparaît dès qu'on envisage l'histoire de son interprétation depuis le début. Certains ne voient qu'un recueil de chants érotiques, là où d'autres ont vu la plus haute expression de l'expérience mystique. Même les commentateurs des cinquante dernières années n'arrivent pas à s'accorder sur « le » sens du poème. C'est à se demander s'il existe !³⁸* »

Comme tout texte ancien et, qui plus est, ayant fait l'objet de nombreuses traductions en diverses langues, le poème qui va nous intéresser fait débat quant à son interprétation. A ce problème de compréhension et de commentaire, s'ajoute la difficulté supplémentaire que le Cantique est un texte intégré au Canon biblique. Ceci explique sans doute pourquoi les détracteurs pullulent tant pour chacun des types d'interprétations existant pour notre poème mais aussi pourquoi leurs positions sont aussi fermes dans ce sempiternel débat pour lequel nous allons essayer de dresser un bref état des faits.

1.5.1. L'INTERPRÉTATION ALLÉGORIQUE :

D'abord, la plus connue et sans doute la plus ancienne interprétation faite de ce texte, est celle que nous retrouvons communément chez les commentateurs juifs et chrétiens selon lesquels il faudrait voir, dans ce dialogue passionné entre deux amants, tout un symbole de la relation entre Dieu et son peuple, celui d'Israël³⁹. C'est l'interprétation allégorique. Par ailleurs, il est indubitable que c'est en partie l'interprétation faite en ce sens, ici, qui a permis l'intégration de ce texte dans le Canon de l'Écriture non seulement juive mais également, plus tard, chrétienne. Enfin, il faut également souligner que ce type commentaire a plus qu'été encouragé par l'hébreu utilisé dans le texte, loin d'être le plus intelligible et surtout, contenant beaucoup de termes ou de contenus assez nébuleux⁴⁰.

Il est difficile de dater le commencement de ce type d'interprétation tant chez les Juifs que chez les Chrétiens. Nous ne sommes même pas certains que cette interprétation allégorique était déjà répandue dans le milieu juif avant l'arrivée du christianisme⁴¹. Néanmoins, nous pouvons trouver, dès le 3^{ème} et 4^{ème} siècle apr. J.-C., plusieurs commentaires juifs traitant isolément des versets du Cantique dans ce sens allégorique, notamment chez Rabi Yoḥanan ben Nappaha⁴².

³⁸ J.-M. Auwers (dir.), *Regards croisés sur le Cantique des cantiques*, Editions Lessius, Bruxelles, 2005, p. 5.

³⁹ R. E. Murphy, *The Song of Songs*, p. 11.

⁴⁰ P. W. T. Stoop-Van Paridon, *The Song of Songs*, p. 4.

⁴¹ Ibid., p. 14.

⁴² Ibid., p. 28.

Au 5^{ème} siècle apr. J.-C., nous pouvons déjà lire Théodoret de Cyr qui argumente que l'interprétation allégorique du poème s'impose d'elle-même si nous prenons en compte le fait que l'Alliance entre le peuple de Dieu et Dieu lui-même a toujours été suggérée au travers d'allégories⁴³. D'autres noms viendront, par la suite, se joindre à ce dernier, à l'instar de Rashi (Salomon ben Isaac), au 11^{ème} siècle apr. J.-C. Ce célèbre rabbin de Troyes commenta lui aussi le texte en identifiant les protagonistes du poème comme étant Dieu et le peuple d'Israël et en prenant en compte l'amour qui les lie tous deux⁴⁴.

Dans le cas de l'Eglise chrétienne, le premier cas connu d'une telle interprétation est celle livrée par Hippolyte de Rome, au début du 3^{ème} siècle apr. J.-C.⁴⁵. Les commentateurs vont, par la suite, défiler et parmi ceux-ci, nous trouvons Origène comme un des plus anciens commentateurs chrétiens. Celui-ci interpréta cette allégorie comme étant l'image de la relation entre le Christ et l'Eglise mais également entre le Christ et l'âme du fidèle. Plus tard, d'autres auteurs vont proposer une autre version en voyant dans la shulammite l'incarnation de la Vierge Marie⁴⁶. Cependant, d'autres types d'interprétation ont été mis au point et il serait bien dommage de ne pas les évoquer. Surtout quand il est clair, et il convient de le souligner, que cette méthode d'interprétation allégorique fait de moins en moins l'unanimité dans le milieu scientifique.

⁴³ J.-M. Auwers (dir.), *Regards croisés sur le Cantique des cantiques*, p. 12.

⁴⁴ Rashi, *le Cantique des cantiques*, p. 25.

⁴⁵ R. Gordis, *The Song of Songs and Lamentations*, p. 3.

⁴⁶ Ibid.

1.5.2. L'INTERPRÉTATION LITTÉRALE :

A l'exact opposé de l'interprétation proposée ci-dessus, les partisans de l'interprétation littérale du Cantique des cantiques vont prôner une lecture selon le sens direct, immédiat, donné par le texte. Néanmoins, cette interprétation littérale ne se fait pas toujours au bénéfice du poème qui peut, alors, tout bonnement être perçu comme un texte profane et suggestif. C'est cette perception littérale du texte qui a conduit, par exemple, certains rabbins à condamner ce texte :

« *Our Rabbis taught : He who recites a verse of the Song of Songs and treats it as a [secular] air, and one who recites a verse at the banqueting table unseasonably, brings evil upon the world*⁴⁷ »

Néanmoins, pour autant, cette interprétation littérale ne constitue en aucun cas l'apanage de la littérature juive de commentaire. De fait, nous avons pu voir des savants de l'époque s'opposer à une exégèse, comme Ibn Ezra qui déclara :

« *Heaven forbid ! Heaven forbid that the Song of Songs should ever belong to the genre of the love song*⁴⁸ »

Il faut comprendre par-là que ce rabbin s'opposait à cette explication du poème qui nous concerne, ici, comme étant un poème d'amour qui faisait part d'adresses réciproques entre deux amants.

Dans le milieu chrétien catholique⁴⁹, la lecture du poème selon la lettre n'était pas inconnue non plus. L'un de ses plus ardents défenseurs était Theodore de Mopsueste (392-428 apr. J.-C.). D'une part, ce dernier estimait que cet écrit ne pouvait se lire comme la célébration de l'amour entre le Christ et l'Eglise puisque le nom divin n'y apparaît pas⁵⁰. D'autre part, il était un adepte du postulat selon lequel Salomon était bel et bien l'auteur du poème et, fort de sa sagesse, celui-ci n'aurait pas pu écrire un texte licencieux. Notons que sa conception sera condamnée par l'Eglise elle-même⁵¹. De nos jours, c'est plutôt cette interprétation littérale qui prédomine dans le domaine scientifique.

⁴⁷ I. Epstein et J. Shachter, *Sanhedrin*, Soncino Press, Londres, p. 101 a.

⁴⁸ P. W. T. Stoop-Van Paridon, *The Song of Songs*, p. 4.

⁴⁹ Nous ne mentionnerons, ici, que succinctement le commentaire proposé par Martin Luther dans le milieu protestant. Comme nous pouvons le lire chez R. E. Murphy (*The Song of Songs*, pp. 34-35), même si son approche se veut plus « politique », avec une compréhension du poème comme évoquant l'Etat de Salomon, l'interprétation proposée par ce grand réformateur est essentiellement allégorique. Et, dans cette optique et de manière assez similaire à ce que nous retrouvons dans le milieu des commentateurs catholiques, le protagoniste masculin est identifié comme incarnant Dieu ou bien même son Verbe. Quant au personnage féminin, il faudrait y voir un symbole du peuple de Salomon ou encore l'Eglise.

⁵⁰ J.-M. Auwers (dir.), *Regards croisés sur le Cantique des cantiques*, p. 11.

⁵¹ P. W. T. Stoop-Van Paridon, *The Song of Songs*, p. 5.

1.5.3. L'INTERPRÉTATION DRAMATIQUE :

Les deux types d'interprétations évoqués plus haut ont été les plus notables au cours de l'histoire. Cependant, au fur et à mesure de temps et surtout depuis l'entrée du monde dans la modernité, d'autres propositions, plus minoritaires car faisant moins l'unanimité, vont être présentées par différents chercheurs.

Dans le courant du 18^{ème} siècle déjà, une nouvelle vision du poème nous est offerte : celle d'un drame. En réalité, une telle proposition avait auparavant été donnée par Origène mais ce dernier, comme nous venons de le voir, avait interprété le texte comme étant une allégorie. Notons tout de même que le fait qu'Origène ait assimilé ce poème d'amour à un drame n'est pas si étonnant quand nous prenons en compte le fait qu'il était hellénisé. Ainsi, peut-être a-t-il vu, dans le Cantique, des analogies avec les tragédies grecques⁵².

Cette théorie dramatique, si nous pouvons l'appeler de cette manière, a été défendue par des personnages comme Jacobi mais également plus tard, Ewald et Delitzsch, pour ne citer qu'eux. Le premier voyait, dans le poème qui nous intéresse, une sorte de triangle amoureux partagé entre une jeune fille, son amant et le roi Salomon, ce dernier tombant sous le charme de la demoiselle lors d'une visite et usant, en vain, de tous ses pouvoirs pour la séduire⁵³. Parfois, plus simplement, les adeptes de cette théorie proposent d'y voir les pérégrinations de l'amour entre le roi Salomon et une jeune femme.

Cette théorie dramatique jouit d'un certain consensus durant quelques décennies. Surtout, elle a un avantage certain : celui de mettre en avant la fidélité. Cette jeune bergère ne fait-elle pas face aux avances du roi Salomon, lui résistant par amour pour bien-aimé ? Certes, l'aspect sensuel du texte n'est pas écarté, comme c'était le cas dans l'interprétation allégorique mais il est amoindri, en quelque sorte, par cette valeur de fidélité mise en valeur et placée au premier plan.

⁵² P. W. T. Stoop-Van Paridon, *The Song of Songs*, p. 6.

⁵³ R. Gordis, *The Song of Songs and Lamentations*, p. 10.

1.5.4. L'INTERPRÉTATION CULTURELLE :

Encore plus récemment, entre le milieu du 19^{ème} siècle et le début du 20^{ème} siècle, les scientifiques ont commencé à interroger les rapports entre des textes anciens et le Cantique des cantiques. En effet, à cette époque, de nombreuses découvertes, notamment archéologiques, sont faites et mettent au jour des textes jusque-là inconnus. Selon le point de vue que nous prenons, en se basant sur la culture d'une population locale qui exercerait une influence sur la composition de ce poème, le texte prend une autre dimension. C'est comme cela que des chercheurs, comme Neutschatz de Jassy, vont voir dans notre poème une adaptation du culte de la fertilité dédié à Osiris⁵⁴. D'autres, soulignant les ressemblances que le poème partage avec certains textes de la poésie amoureuse arabe, vont identifier le Cantique comme une sorte d'anthologie d'anciens chants de mariage hébreux⁵⁵.

Une autre source qui est venue interroger l'interprétation de ce poème, est la poésie d'amour égyptienne. L'argument essentiel de ceci repose sur certains aspects littéraires récurrents tant dans la poésie égyptienne que dans le Cantique. L'exemple principal de cela est l'utilisation fréquente du terme « sœur » pour s'adresser au personnage féminin du poème⁵⁶. Un autre élément textuel important dans cette comparaison est le *wasf*, c'est-à-dire la description donnée par un amant pour l'autre, sensiblement pareille dans les deux sources nous concernant, ici⁵⁷. Mais d'autres éléments viendraient encore corroborer cette hypothèse, comme le fait que l'identité réelle des protagonistes, tant dans le Cantique que dans les poèmes de l'époque ramesside retrouvés, est inconnue ; aussi, les personnages ne sont jamais nommés explicitement ; enfin, l'ambiance voluptueuse du Cantique est également présente dans la poésie égyptienne⁵⁸.

Il est évident que le Cantique est un texte pouvant être lu à la lumière de différentes méthodes et interprétations. Ces dernières varient sensiblement selon l'approche prise : tantôt elle se veut plus religieuse, ou du moins dans une démarche de croyant, tantôt elle se veut plus scientifique. Les arguments et indices ne manquent pas pour venir étayer chacune des thèses avancées. Il n'y a, donc, rien d'étonnant au fait que ce poème soit l'un des textes les plus commentés de l'Ancien Testament, tant sa compréhension suscite des débats. Nous ne sommes pas réellement pour cette nouvelle idée selon laquelle il faudrait interpréter ce poème selon le spectre d'une approche à la fois littérale et allégorique, c'est-à-dire en considérant que le Cantique décrit un amour à la fois humain et sacré. Nous sommes plutôt d'avis qu'il n'y a pas lieu de trancher sur la question. En effet, comme tout texte lu et étudié, il a ses différentes interprétations et toutes, pour autant qu'elles soient justifiées, ont autant de valeur que les autres.

⁵⁴ R. Gordis, *The Song of Songs and Lamentations*, p. 4.

⁵⁵ R. E. Murphy, *The Song of Songs*, p. 42.

⁵⁶ Ibid., p. 46.

⁵⁷ P. W. T. Stoop-Van Paridon, *The Song of Songs*, p. 5.

⁵⁸ R. E. Murphy, *The Song of Songs*, p. 46.

CHAPITRE DEUX :

LE TEXTE MASSORÉTIQUE

Notre recherche va s'intéresser au chapitre 4 du Cantique des cantiques. Nous allons, dans un premier temps, traduire le texte massorétique pour, ensuite, pouvoir comparer son contenu avec celui de manuscrits, à savoir ceux retrouvés à Qumran. Ceci fera l'objet d'une autre partie de notre recherche. Tout l'intérêt d'une telle démarche est notamment de s'interroger sur le processus de sélection et de composition qui ont été à la base de la mise sur pied du texte du Cantique tel que nous le connaissons aujourd'hui. Notre étude s'interrogera aussi sur la place de la poésie biblique et mais aussi sur les façons de la comprendre, de l'interpréter pour qu'elle révèle le plus de sens possible. Notons, avant d'aller plus loin, que notre traduction, ici, se veut la plus littérale possible. En effet, nous estimons que bien des experts ont déjà démontré leur talent pour rendre le style poétique de ce chapitre en français. Or, le but de notre traduction est de démontrer notre capacité à comprendre et traduire un texte de langue hébraïque en langue française.

שִׁיר הַשִּׁירִים

- א הַנָּה יָפָה רַעֲיָתִי הַנָּה יָפָה עֵינָיֶיךָ יוֹנִים מִבַּעַד לְצַמְתְּךָ שְׁעָרֶיךָ כְּעֶדֶר הָעֵזִים שְׁגָלְשׁוּ מֵהָר גִּלְעָד:
- ב שְׁנִיךָ כְּעֶדֶר הַקְּצוּבוֹת שְׁעָלוּ מִן-הַרְחָצָה שְׁכָלָם מִתְּאִימוֹת וְשִׁכְלָה אֵין בָּהֶם:
- ג כַּחוּט הַשְּׁנִי שִׁפְתֶיךָ וּמִדְּבָרֶיךָ נֶאֱנָה כְּפֶלַח הָרִמּוֹן רִקְתְּךָ מִבַּעַד לְצַמְתְּךָ:
- ד כְּמַגְדֵּל דָּוִד צִוְּאָרֶךָ בְּנוֹי לְתַלְפִּיּוֹת אֶלֶף הַמָּגֵן תִּלּוּי עָלְיוֹ כֹּל שְׁלֹטֵי הַגְּבוּרִים:
- ה שְׁנֵי שְׁדִיךָ כְּשְׁנֵי עֶפְרַיִם תְּאוּמֵי צְבִיָּה הַרוּעִים בְּשׁוֹשְׁנִים:
- ו עַד שְׁיִפּוֹחַ הַיּוֹם וְנָסוּ הַצִּלְלִים אֶלֶךָ לִי אֶל-הַר הַמּוֹר וְאֶל-גְּבַעַת הַלְּבוֹנָה:
- ז כִּלְךָ יָפָה רַעֲיָתִי וּמוֹם אֵין בָּךְ:
- ח אֲתִי מִלְּבֹנוֹן כָּלָה אֲתִי מִלְּבֹנוֹן תְּבוֹאִי תְּשׁוּרִי מֵרֵאשׁ אֲמִנָּה מֵרֵאשׁ שְׁנִיר וְחֶרְמוֹן מִמַּעַנּוֹת אֲרִיּוֹת מֵהַרְרֵי נְמָרִים:
- ט לִבְבַתְּנִי אֲחֹתִי כָלָה לִבְבַתְּנִי בֶאֱחָד (בְּאֶחָת) מֵעֵינֶיךָ בְּאֶחָד עֲנָק מִצִּוְרֵיךָ:
- י מֵה-יָפוּ דְדִיךָ אֲחֹתִי כָלָה מֵה-טָבוּ דְדִיךָ מִיַּיִן וְרִיחַ שְׁמִנֶיךָ מִכָּל-בְּשָׂמִים:
- יא נֹפֶת תִּטְפֹּנָה שִׁפְתוֹתֶיךָ כָלָה דָּבֵשׁ וְחֶלֶב תַּחַת לְשׁוֹנֶיךָ וְרִיחַ שְׁלֹמֹתֶיךָ כְּרִיחַ לְבָנוֹן:
- יב גֵּן נְעוּלֵי אֲחֹתִי כָלָה גֵּל נְעוּלֵי מַעֲיֵן חֲתוּם:
- יג שְׁלֹתֶיךָ פְּרָדִים רְמוּנִים עִם פְּרֵי מְגָדִים כְּפָרִים עִם-נְרָדִים:

⁵⁹ K. Elliger et W. Rudolph, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1997, pp. 1329-1330.

יד גִּרְדָּן וְכַרְפֵּם קָנָה וְקִנְמוֹן עִם כָּל-עֵצֵי לְבוֹנָה מֵרַב וְאֶהְלוֹת עִם כָּל-רְאִשֵׁי
בְּשָׂמִים:

טו מֵעֵין גַּנִּים בְּאֵר מַיִם חַיִּים וְנִזְלִים מִן-לְבָנוֹן:

זו עֹרֵי צָפוֹן וּבֹאֵי תִימָן הִפְיַחֵי גַנֵּי יִזְלוּ בְּשָׂמֵי יָבֵא דוֹדֵי לְגַנּוֹ וַיֵּאכַל פְּרֵי
מִגְדֵּיו:

2.2. TRADUCTION DU TEXTE MASSORÉTIQUE DU CHAPITRE 4 DU CANTIQUE DES CANTIQUES :

Le Cantique des cantiques⁶⁰

Chapitre 4 :

1. Que tu es belle ma bien-aimée, que tu es belle !
Tes yeux sont ceux de colombes
Derrière ton voile,
Ta chevelure est comme un troupeau de chèvres
Dévalant du Mont de Gilead.

2. Tes dents sont comme un troupeau de brebis tondues
Qui reviennent du lavage,
Chacune d'elles accompagnée d'une jumelle,
Sans aucun espace entre elles.

3. Comme un fil d'écarlate sont tes lèvres
Et ta bouche est charmante.
Comme une tranche de grenade sont tes joues
Derrière ton voile.

4. Comme la tour de David est ton cou ;
Bâtie d'armes,
Un millier de boucliers suspendus à elle,
Tous les boucliers des vaillants hommes !

5. Tes deux seins sont comme deux faons,
Jumeaux d'une gazelle,
Paissant parmi les lys.

6. Jusqu'à ce que le jour respire
Et que s'enfuissent les ombres,
Moi, je marcherai vers la montagne de la myrrhe
Et vers la colline de l'encens.

7. Tu es toute belle ma bien-aimée.
Il n'y a aucun défaut en toi.

⁶⁰ Comme le souligne Jean-Marie Auwers dans *Regards croisés sur le Cantique des cantiques*, p. 31, depuis Augustin jusqu'à l'édition de la Bible d'Alcalá, le titre était traduit par un pluriel, à savoir « les Cantiques des cantiques » et ce, pour rendre compte du fait qu'il s'agit d'un poème composé de différents chants. Ici, nous avons choisi de le traduire par le singulier habituel.

8. Avec moi, du Liban, jeune mariée ;
Avec moi du Liban tu viendras.
Tu regarderas du haut d'Amanah,
Du sommet du Sénir et d'Hermon,
Depuis les antres des lions,
Depuis la montagne des léopards.
9. Tu as gagné mon cœur, ma sœur, jeune mariée.
Tu as gagné mon cœur par un seul de tes regards,
Par un seul pendentif de ton collier.
10. Qu'elles sont délicieuses tes amours, ma sœur, jeune mariée.
Ton amour est, ô combien, plus plaisant que le vin ;
Tout comme la senteur de tes huiles parfumées l'est plus que toutes les épices.
11. Tes lèvres, ô fiancée, ruissellent une douceur de miel.
Du miel et du lait se trouvent sous ta langue.
Et l'odeur de tes vêtements est pareille au parfum du Liban.
12. Tu es un jardin verrouillé, ma sœur, mon épouse ;
Une source close, un puits scellé.
13. Tes pousses sont un verger de grenades et d'excellents fruits,
Des grappes d'henné avec du nard.
14. Du nard et du safran, du roseau et de la cannelle
Avec tous les bois d'encens,
De myrrhe, d'aloès,
Avec toutes les meilleures épices.
15. Une source de jardins,
Un puits d'eaux fraîches,
Des ruisseaux descendant du Liban.
16. Réveille-toi, vent du nord !
Et viens, vent du sud ! Exhalez sur mon jardin.
Qu'ils distillent ses parfums.
Que rentre mon amour dans son jardin
Et qu'il mange son fruit exquis.

2.3. NOTES SUR LA TRADUCTION :

-Ct 4, 1 :

Pour le terme « הִנֵּה » , plusieurs traductions sont possibles, telles que « certes », « voici » ou encore simplement l'ajout d'un « oui », avant la proposition. C'est un procédé purement rhétorique. Nous avons choisi de le traduire par « que » afin de rendre l'interjection.

וַיִּשְׁפָּן־שֵׁן peut être traduit par « couler, bondir »⁶¹, mais une autre traduction est possible : celle de « descendre, glisser vers le bas », voire même « déborder ». Ce terme hébreu est de la même racine que le verbe arabe « جلس »⁶². L'image concernant, ici, des moutons, nous préférons traduire ce verbe pour suivre le plus possible cette métaphore, à savoir dans le sens de « descendre, dévaler ».

Quant à מְהָרָה גִּלְעָד il faut signaler que certaines leçons existent dans lesquelles le terme מְהָרָה n'apparaît pas, notamment la Septante et quelques manuscrits hébreux⁶³. Ce constat nous pousse à nous interroger sur la raison de ceci : est-ce là un ajout du texte massorétique ou une omission de la Septante ? Différentes hypothèses s'offrent à nous. Si nous partons du principe qu'il s'agit-là d'une omission de la Septante, l'erreur est soit involontaire soit intentionnelle. Nous sommes plus convaincus par l'idée selon laquelle le scribe aurait intentionnellement retiré le terme « מְהָרָה », par souci d'économie peut-être, ou tout simplement parce Gilead ne peut être interprété autrement que comme une montagne. Ce faisant, il a fait le choix, à escient, de ne pas copier le terme.

En revanche, si nous partons du principe que c'est le texte massorétique qui opère cet ajout, cet accident n'est clairement pas une erreur involontaire. Dans un tel cas, nous pouvons estimer que le scribe, à l'inverse du cas de notre première hypothèse, a choisi de se montrer le plus explicite possible et d'indiquer que Gilead désignait un toponyme et, en l'occurrence, une montagne. Il nous est difficile de trancher la question d'un point de vue textuel, puisque les deux lieux-variants ont le même sens. Etant donné que la version offerte par la Septante est la plus ancienne, nous choisirons la leçon que cette source nous donne plutôt que celle des Massorètes.

Enfin, notons aussi que Rashi voit dans l'expression לְצִמְתָּהּ la racine צִמָּה que nous traduirons par « fanchon, fichu » et non pas la racine צִמָּה traduite en français par « voile »⁶⁴, à savoir celle que nous avons choisie pour notre traduction. Si nous avons préféré ce terme, c'est pour mieux correspondre à l'ambiance poétique du texte et parce qu'il est moins vulgaire que la proposition de Rashi.

⁶¹ DCH, vol. II, p. 357.

⁶² Klein, p. 102. Notons que BDB mentionne également cette étymologie arabe mais traduit le verbe par « (être) incliné, couche, allongé ».

⁶³ T. Longman, *Song of Songs*, Eerdmans, Grand Rapids, 2001, p. 142.

⁶⁴ M. Zlotowitz, N. Scherman, A. Nouss, *Chir Hachirim : Le Cantique des cantiques : traduction et commentaires fondés sur les sources talmudiques, midrachiques et rabbinique*, Colbo, Paris, 1990, p. 132.

Un autre élément qui nous a encouragé à traduire de cette façon le mot est que nous pouvons y voir une référence au voile de la mariée (si tant est que nous prenions le parti de considérer le texte comme la métaphore, ou plus simplement l'allusion à un mariage entre deux personnes).

-Ct 4, 2 :

הַקְצִיבוֹת signifiant « tondues » nous amène à préciser que, souvent, les bêtes à laine sont lavées avant d'être tondues, c'est pourquoi nous pouvons préciser qu'il ne s'agit pas de n'importe quel troupeau mais bien de celui de moutons ou encore de brebis⁶⁵.

הַרְהֵצָה peut être traduit par le mot « lavoir »⁶⁶. Une autre traduction, suivant ce sens, est possible, comme le propose Koehler avec cette traduction : « lavage du - צֹאן - », comprenons par-là, le lavage du troupeau⁶⁷. BDB nous donne la racine verbale à partir de laquelle le substantif a été formé, à savoir רָחַץ, qui signifie « laver, baigner, rincer »⁶⁸. Klein fait de même si ce n'est qu'il distingue le substantif formé de la racine verbale הָרַח ainsi que du suffixe הַ, de l'infinitif également formé sur cette racine verbale⁶⁹. Une dernière proposition de traduction est celle de Reymond, qui y voit soit la mention d'un lavoir, soit celle d'un abreuvoir⁷⁰. Considérant que l'accent est davantage mis sur le fait que les animaux soient propres et donc, immaculés, et moins sur le fait qu'ils reviennent d'un lieu en particulier, nous avons choisi de traduire ce terme par « lavage ».

-Ct 4, 3 :

הַטֵּיט fait partie d'une construction d'annexion et pourtant, il a un sens indéterminé. A ce sujet, il convient de rappeler ce que dit JM, à savoir que, de temps en temps, même si le *nomen rectum* est déterminé de quelques manières que ce soit (ici, il s'agit d'une détermination par l'article), le sens du groupe génitif sera indéterminé. Il précise que cela survient plusieurs fois dans le Cantique des cantiques, notamment avec le nom de matières⁷¹.

פְּלֵהָ est généralement traduit par le mot « tranche »⁷². Néanmoins, BDB va d'abord mentionner d'autres possibilités de traduction comme « meule » ou « division »⁷³, avant de donner celle de « tempes », comme dans Juges 4, 21-22 et 5, 36⁷⁴. Etant donné que la comparaison fait référence à la grenade et sa couleur, nous préférons traduire le terme, ici, par « joues ».

⁶⁵ M. Zlotowitz, N. Scherman, A. Nouss, *Chir Hachirim : Le Cantique des cantiques*, p. 132.

⁶⁶ BDB précise, à la p. 934, que le terme désigne un lavoir pour moutons.

⁶⁷ Koehler, p. 887.

⁶⁸ BDB, p. 934.

⁶⁹ Klein, p. 614.

⁷⁰ P. Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament*, Brill, Leiden, 1958, p. 143.

⁷¹ JM, p. 484.

⁷² DCH, vol. VI, p. 690. Notons que l'on retrouve la même traduction chez Koehler, à la p. 762.

⁷³ BDB, p. 812.

⁷⁴ J. M. Munro, *Spikenard and Saffron : A Study in the Poetic Language of the Song of Songs*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995, p. 52.

Au sujet de terme רִקְתָּךְ, il convient de souligner qu'il s'agit d'un substantif polysémique⁷⁵. En effet, à l'entrée du lemme רִקְתָּךְ, nous pouvons lire que ce terme, dans le cas qui nous intéresse ici, peut être traduit selon quatre sens différents. Il nous est, alors, respectivement proposé comme traduction ; les termes « tempe(s) », « joue(s) », « bouche » ainsi que « gorge ».

Klein⁷⁶, BDB⁷⁷ comme Koehler⁷⁸, se contentent de donner « tempe(s) » comme traduction. Comme c'était le cas pour le terme précédemment évoqué, voulant se conformer à l'idée de pommettes roses, nous avons préféré traduire ce mot par « joues ».

-Ct 4, 4 :

לְתַלְפִּיּוֹת est un *hapax legomenon*, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un terme que ne possède qu'une seule occurrence dans une même source (et qui, de facto, est bien souvent difficile à traduire)⁷⁹.

Klein nous indique que le mot a une étymologie incertaine et que différentes tentatives ont été faites mais qu'elles sont soit forcées soit farfelues⁸⁰. BDB le traduit par « armes »⁸¹. Koehler, lui, nous donne comme traduction « couches de pierres »⁸². Une autre traduction possible est celle donnée dans DCH où deux manières de traduire sont proposées⁸³. Une première façon de comprendre cette construction génitive serait par l'expression « bâtie d'armes ». Une seconde serait par « bâtie de couches [de pierres] ». Nous avons opté pour la première proposition génitive de DCH afin de correspondre à la mention des boucliers qui y sont suspendus.

-Ct 4, 5 :

Au sujet de הָרַעֲיִם, JM nous invite à considérer l'article du participe⁸⁴ comme un pronom relatif⁸⁵. Il faut, alors, traduire cette partie de vers de cette façon « [...] deux faons, jumeaux d'une gazelle, qui paissent parmi les lys [...] ». Dans notre traduction, nous avons préféré rester fidèle à la conjugaison du participe et la retranscrire telle quelle en français.

⁷⁵ DCH, vol. VII, p. 551.

⁷⁶ Klein, p. 628.

⁷⁷ BDB, p. 956.

⁷⁸ Koehler, p. 909.

⁷⁹ F. Greenspahn, « Hapax legomenon », in *Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online*, éd. par C. Furey, J. LeMon, B. Matz, T. Römer, J. Schröter, B. Walfish et E. Ziolkowski, Berlin, Boston, De Gruyter, 2015, <<https://doi-org.proxy.bib.ucl.ac.be:2443/10.1515/ebr.hapaxlegomenon>>, consulté le 19 octobre 2022.

⁸⁰ Klein, p. 704.

⁸¹ BDB, p. 1069.

⁸² Koehler, p. 1030.

⁸³ DCH, vol. VIII, p. 638.

⁸⁴ La présence de l'article est due au fait que c'est un attribut en apposition à תַּאֲוֵי, ce dernier étant le *nomen regens* déterminé par son *nomen rectum* הָרַעֲיִם ; ce participe concorde, donc, pour la détermination, avec son nom.

⁸⁵ JM, p. 482.

-Ct 4, 7 :

Sur כְּלָךְ, JM indique que la terminaison « ךְ » est rare pour le suffixe de la deuxième personne du masculin singulier, même si elle est ordinaire avec les particules⁸⁶.

-Ct 4, 8 :

Si dans notre traduction, nous avons préféré traduire מְהַרְרֵי גְמָרִים par un singulier, c'est en suivant ce que dit JM. Ces derniers y parlent de pluriel de généralisation. Ils nous expliquent que, particulièrement en poésie, certains substantifs au pluriel vont être généralement traduits comme au singulier⁸⁷. Il faudrait, alors, traduire cette fin de vers par « la montagne des léopards ».

-Ct 4, 9 :

L'occurrence verbale לִבְבְּתִנִּי est assez difficile à traduire. Un premier sens que nous pouvons donner à ce verbe au *piel* est celui de « encourager », dans le sens de « donner du cœur »⁸⁸. Une autre possibilité offerte est la traduction de ce verbe par les termes « séduire, faire tourner la tête par un de tes regards »⁸⁹, un peu dans le sens de « griser », « faire chavirer le cœur de quelqu'un », « rendre fou d'amour ». Une dernière proposition de traduction serait de comprendre le verbe comme signifiant « tu fais battre mon cœur »⁹⁰. Nous avons traduit ce terme en le rendant le plus intelligible possible en français, c'est-à-dire par « gagner mon cœur ».

-Ct 4, 13 :

Le mot פְּרִדָּם est un terme emprunté à une autre langue⁹¹ pour lequel, dans le contexte qui nous concerne ici, nous pourrions donner cette traduction « tes pousses sont un verger de grenades⁹² ». Koehler nous indique que le terme viendrait de l'akkadien *pardīsu* (parc), qui a donné le terme grec παράδεισος, traduit par « parc » ou encore « forêt »⁹³. Klein, lui, nous donne plus d'explications. Le terme viendrait du mot en vieux perse (avestique) *pairidaēza*, composé de deux termes : *pairi* (qui signifie « autour ») et *daēza* (qui signifie « mur »)⁹⁴. Le premier est apparenté au mot grec περί, « autour », quant au second, il est apparenté au mot grec τείχος qui signifie « mur ». Ce mot perse aurait aussi donné un mot dérivé en grec, παράδεισος, généralement traduit par « parc », « le jardin d'Eden », ou encore tout simplement « paradis ». Sur ce terme grec, il faut chercher ailleurs pour plus d'informations.

⁸⁶ JM, p. 266.

⁸⁷ Ibid., p. 472.

⁸⁸ BDB, p. 525.

⁸⁹ DCH, vol. IV, p. 505.

⁹⁰ Koehler, p. 471.

⁹¹ BDB, p. 825.

⁹² DCH, vol. VI, p. 756.

⁹³ Koehler, p. 776.

⁹⁴ E. Klein, p. 523.

En prospectant les ouvrages spécialisés, nous pouvons constater que le terme *παράδεις*, qui donne également *παράδεισος*, désigne un parc fermé et qu'il s'agit d'un mot oriental utilisé pour la première fois par Xénophon, l'utilisant pour faire référence aux parcs et jardins des rois et nobles perses⁹⁵.

-Ct 4, 14 :

Le mot *בְּשָׂמִים* est le pluriel de *בֶּשֶׂם*, pouvant être traduit par « épices »⁹⁶, traduction que nous avons choisie. Il faut tout de même noter qu'une autre traduction est proposée, celle de *balsam-oil* (i.e.)⁹⁷.

-Ct 4, 15 :

Nous pouvons traduire *מְעֵיָן* par « lieu de source » ou « source »⁹⁸. Néanmoins, lorsque nous regardons à l'entrée « גֵּן », toujours chez Koehler, une autre traduction pour cette construction génitive *מְעֵיָן גֵּנִים* nous est donnée, à savoir « une fontaine de jardin »⁹⁹. Dans notre proposition de traduction, nous avons décidé de suivre cette dernière indication étant donné que cela rappelle l'expression employée au verset 12 : « tu es un jardin verrouillé ».

Le terme *בְּאֵר* désigne une source d'eau souterraine¹⁰⁰, c'est pourquoi nous avons traduit la construction génitive, qui a pour *nomen regens* *בְּאֵר*, par « puits d'eaux vives ».

-Ct 4, 16 :

Les deux mots *צָפוֹן* et *תֵּימָן* sont de genre féminin puisque ce sont des noms de vents¹⁰¹, c'est pourquoi l'impératif qui suit est à la deuxième personne du féminin singulier.

⁹⁵ E. Barber, R. McKenzie, H. Liddell, R. Scott et H. Jones, *A Greek-English lexicon*, Clarendon, Oxford, 1973, p. 1308.

⁹⁶ DCH, vol. II, p. 276.

⁹⁷ Koehler, p. 156.

⁹⁸ Koehler, p. 547.

⁹⁹ Ibid., p. 189.

¹⁰⁰ Ibid., p. 105.

¹⁰¹ JM, p. 465.

2.4. COMMENTAIRES SUR LE TEXTE MASSORÉTIQUE :

-Ct 4, 1 :

הַנָּהָר יָפָה רְעִיטִי הַנָּהָר יָפָה עֵינֶיךָ יוֹנִים -- *Que tu es belle ma bien-aimée, que tu es belle !* L'homme s'adresse à la bien-aimée en ces termes. Cette phrase introduit le *wasf* (terme arabe renvoyant à une description physique énumérant, point par point, la beauté d'une personne¹⁰²) qui va suivre dans les sept prochains vers. Cette structure est délimitée par l'appellation qu'il donne à son amour. De fait, il commence son portrait au premier verset et il le termine au septième verset en l'appelant « ma bien-aimée » dans les deux cas. Nous verrons que les comparaisons sont tantôt militaires, tantôt naturelles. Cependant, il n'est pas question d'une nature sauvage que nous ne pourrions pas approcher mais bien d'une nature charmante et paisible. C'est d'une beauté singulière dont il va être question dans ce verset-ci et les prochains.

עֵינֶיךָ יוֹנִים מִבְּעַד לְצַמְחָה -- *Tes yeux sont ceux de colombes derrière ton voile.* La comparaison faite avec une colombe n'est pas anodine. Il est difficile d'en faire une interprétation selon le contexte de rédaction du poème. De nos jours, en effet, cet animal incarne la pureté : D'abord, l'animal lui-même évoque cela, notamment parce qu'il possède un manteau blanc, couleur indiscutablement associée à l'idée de pureté. Mais, toujours selon le prisme d'une lecture moderne, si nous allons plus loin dans la comparaison, sachant que les yeux sont souvent considérés comme le miroir de l'âme, si ceux-ci prennent la forme de ceux d'une colombe, comme c'est le cas dans le vers qui nous intéresse, c'est que la personne qui les possède est aussi pure que ne l'est une colombe.

Pour ce qui est de l'emploi de cette métaphore dans ce contexte juif ancien, soulignons d'abord la polysémie du mot עֵינַי qui fait référence à l'œil mais également à une source. En Ezéchiel 1, 7 le même mot est utilisé pour faire référence au scintillement du bronze. Cela nous porte à croire que le jeune homme, par cette comparaison, souhaite mettre en exergue la lueur des yeux de la demoiselle. Il faut également ajouter que la colombe est un animal qui véhicule une notion d'amour, en plus de celle de beauté et de vivacité¹⁰³. Dans l'Ancien Testament, l'emploi de ce terme pour souligner la délicatesse des traits féminins et la tendresse se trouve essentiellement dans le Cantique¹⁰⁴. De manière plus tardive, la colombe sert toujours à exprimer une idée d'amour. Lisons Marc 1, 10-11¹⁰⁵, passage dans lequel un message d'amour apparaît comme sous la forme d'une colombe :

« A l'instant où il remontait de l'eau, il vit les cieux se déchirer et l'Esprit, comme une colombe, descendre sur lui. Et des cieux vint une voix : 'Tu es mon Fils bien-aimé, il m'a plu de te choisir' ».

¹⁰² R. E. Murphy et O. Carm, *Wisdom literature : Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, and Esther*, Eerdmans, Grand Rapids, 1981, p. 114.

¹⁰³ J. M. Munro, *Spikenard and Saffron*, p. 91.

¹⁰⁴ I. M. Casanowicz, « Dove », in *The Jewish Encyclopedia*, vol. IV, Funk and Wagnalls Compagny, New-York, p. 644.

¹⁰⁵ TOB, p. 1658.

La question du voile est également intéressante. De quel type de voile s'agit-il ? Etant donné que le narrateur parvient à distinguer ses yeux (Ct 4, 1) mais également ses joues (Ct 4, 3), nous pouvons supposer la relative transparence du voile, suffisante du moins pour apercevoir les traits physiques indiqués dans le poème.

Mais, outre son aspect, c'est le voile lui-même qui peut nous poser question. Pourquoi la jeune femme le porte-t-elle ? Faut-il y voir un signe de deuil ? Ou bien le voile d'une jeune mariée ? Il est impossible de donner une réponse certaine, même si, étant donné l'ambiance sentimentale du poème, c'est la deuxième hypothèse qui nous convainc le plus.

Aussi, la question du port du voile dans l'espace public pour les femmes est difficile à trancher. Nous savons que, selon la loi assyrienne datant de la seconde moitié du deuxième millénaire av. J.-C., la majeure partie des femmes étaient tenues de porter un voile, à l'exception des prostituées et des esclaves¹⁰⁶. Néanmoins, la même question concernant le judaïsme, à l'époque qui nous concerne, peut sembler un peu nébuleuse. Certains chercheurs vont, par exemple, utiliser les versets de la Genèse 38, 14-15, pour argumenter le fait que les prostituées se voilaient également. Dans le passage en question, nous pouvons lire¹⁰⁷ :

« Elle retira ses habits de veuve, se couvrit d'un voile ... Juda la vit et la prit pour une prostituée puisqu'elle avait couvert son visage »

Cependant, ce même passage peut aussi simplement nous indiquer que Tamar cherche à dissimuler son visage devant Juda¹⁰⁸. C'est cette seconde explication qui nous semble la plus pertinente. En réalité, il nous faut comprendre, à la lumière des textes de l'Ancien Testament, que les femmes ne portaient un voile que durant leurs fiançailles et en présence de leur mari (rappelons-nous le passage de Genèse 24, 65)¹⁰⁹. C'est, donc, bien dans ce contexte nuptial qu'il est question d'un voile.

De manière plus métaphorique, certains chercheurs y voient un trait marquant la dichotomie entre nos deux protagonistes : D'une part, il y a ce personnage féminin, timide, secret et invitant son aimé à se retrancher dans l'intimité d'un espace clos et, d'autre part, il y a ce personnage masculin dont l'attitude paraît assez désinvolte, intrépide¹¹⁰. Nous pouvons aussi percevoir le fait de se voiler comme une marque de modestie, d'humilité de la part de la jeune femme¹¹¹.

¹⁰⁶ R. Hess, *Song of Songs*, Baker Academic, Grand Rapids, 2005, p. 128.

¹⁰⁷ TOB, p. 56.

¹⁰⁸ A. Van den Born et A. Lemaître, « Voile », in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Brepols, Turnhout, 1987, p. 1343.

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ Ibid., p. 52.

¹¹¹ R. Hess, *Song of Songs*, p. 128.

שְׂעָרָהּ כְּעֶדְרַת הָעִזִּים שְׂגִלְשׁוּ מֵהַר גִּלְעָד -- *Ta chevelure est comme un troupeau de chèvres dévalant du Mont de Gilead.* Comprendre la métaphore employée, ici, pour décrire la chevelure de la bien-aimée n'a rien de difficile. Tout réside dans le verbe שְׂגִלְשׁוּ et la connotation d'ondoiement qu'il suggère mais que nous avons écartée dans notre traduction au profit du terme « descendre » faisant plus de sens dans le contexte donné.

Quoi qu'il en soit, c'est tout un mouvement qui est induit par cette comparaison, avec ce troupeau qui dévale les pentes d'un mont depuis son sommet, tout comme la chevelure de la bien-aimée tombe du haut de sa tête sur ses épaules ; la course de ces animaux sur les vallonnements de la montagne reproduisant l'ondulation des cheveux de la jeune fille.

Il faut également noter que, dans le milieu du commentaire juif, certains n'ont pas tenu compte de la pause, faisant que l'expression « *tes cheveux* » initie, alors, une nouvelle phrase. C'est peut-être ceci qui a poussé certains d'entre eux, à commencer par Rashi, à rattacher la mention du voile à la comparaison faite avec les cheveux de la bien-aimée, donnant donc : « *derrière ton voile, tes cheveux sont comme un troupeau de chèvres ...* »¹¹². L'idée serait de marquer la splendeur des cheveux de la jeune fille malgré son voile.

Quant au toponyme « Mont de Gilead », nous pouvons nous questionner sur les raisons du choix de cet endroit mais nous n'obtiendrons aucune véritable réponse. Peut-être ne faut-il pas chercher trop loin et simplement se résoudre au fait que le lieu est mentionné pour sa beauté. En effet, il s'agit d'une très belle région montagneuse au nord de la Transjordanie¹¹³. En tous les cas, il convient de comprendre par cette expression, non pas le Mont Gilead lui-même, mais plutôt, de manière plus large, cette région montagneuse, arrosée par le Yabboq (en arabe, Nahr Ez-Zarqa)¹¹⁴.

-Ct 4, 2 :

שְׁנֵי קְעֻדָּתֵי הַקְּצֻבוֹת שְׂעָלוּ מִן-הַרְחֻצָּה שְׂכֵלָם מִתְאַיְמוֹת וְשִׁכְלָהּ אֵין בֵּינָם -- *Tes dents sont comme un troupeau de brebis tondues qui reviennent du lavage, chacune d'elles accompagnée d'une jumelle, sans aucun espace entre elles.* Cette comparaison a pour but de souligner la blancheur et le bon alignement de ses dents. En effet, cette notion de blancheur se comprend en prenant en considération le fait que, bien souvent, les animaux sont lavés avant d'être tondu. La mention de la gémellité rappelle que nos incisives poussent par paire. Enfin, s'il n'y a aucun espace entre ces brebis, c'est qu'il n'y en a pas non plus entre les dents de la jeune fille.

¹¹² M. Zlotowitz, N. Scherman, A. Nouss, *Chir Hachirim*, p. 132.

¹¹³ T. Longman, *Song of Songs*, p. 144.

¹¹⁴ M. Ottosson, *Gilead : Tradition and history*, Lund, Gleerup, 1969, p. 24.

-Ct 4, 3 :

ומדְּכָרֶיךָ נְאֻמָּה -- כְּחוֹט הַשָּׁנִי שְׁפָתֶיךָ -- *Comme un fil d'écarlate sont tes lèvres et ta bouche est charmante.* L'auteur continue de nous dépeindre les traits physiques de sa bien-aimée. Nous noterons la présence d'un chiasme (tout comme ce sera également le cas au vers suivant). De fait, là où, au deuxième vers, l'objet de comparaison suivait le comparé, ici, c'est l'inverse. En outre, l'auteur souligne la teinte des lèvres de la jeune fille en les comparant à de l'écarlate. Il faut également souligner les deux termes différents utilisés pour faire référence à la bouche de la demoiselle. Le premier, שֵׁפָה, est habituel pour désigner cette partie du corps. Le second, en revanche, מְדָרָךְ est beaucoup plus rare et désigne de manière beaucoup plus large la bouche en tant qu'organe de la parole¹¹⁵.

כְּפָלַח הָרְמוֹן רִקְתָּךְ מִבְּעַד לְצַמְתָּךְ -- *Comme une tranche de grenade sont tes joues derrière ton voile.* A nouveau, la question du voile se pose (voir commentaire précédent du vers 1). De plus, si la comparaison avec une tranche de grenade peut nous paraître étrangère, à nous occidentaux, elle l'est moins pour les habitants d'Asie où le fruit pousse en plus grande abondance. D'abord, ce fruit symbolisait la fertilité mais était également un signe de vie dans le Proche-Orient ancien¹¹⁶ (rappelons-nous que c'était également le fruit associé à la déesse de la fertilité et de l'agriculture chez les Grecs). Tout comme au vers précédent, le parallèle fait, ici, entre le morceau du fruit et les joues de la bien-aimée est visuel et chromatique. L'auteur veut nous rappeler qu'elle a les joues rosies. C'est d'ailleurs pour se conformer à cette interprétation et mieux correspondre à notre imaginaire occidental que nous avons préféré traduire רִקָּה par « joues » et non par « tempes ».

-Ct 4, 4 :

כְּמִגְדַל דָּוִד צִנְאוֹרָךְ בְּנוֹי לְתַלְפִּיּוֹת אֶלֶף הַמָּגֵן תְּלוּי עָלָיו כָּל שְׁלֹטֵי הַגְּבוּרִים -- *Comme la tour de David est ton cou ; bâtie d'armes, un millier de boucliers suspendus à elle, tous les boucliers des vaillants hommes !* Nous n'avons trouvé aucune attestation de cette tour d'un point de vue historico-archéologique mais, manifestement, le jeune homme nous parle, ici, des tours de garde et/ou de défense de l'époque¹¹⁷. En évoquant cette tour, l'auteur convoquerait l'image d'une tour d'utilité militaire¹¹⁸. En comparant son cou à un tel bâtiment, il veut, sans doute, mettre en avant la force, la robustesse et la longueur du cou de sa bien-aimée qui, telle une tour, peut résister à l'assaut armé d'un ennemi. Cette tour peut aussi apparaître comme un point de repère, forte et droite même dans l'adversité¹¹⁹.

¹¹⁵ BDB, p. 184.

¹¹⁶ J. M. Munro, *Spikenard and Saffron*, p. 85.

¹¹⁷ S. Scott Spencer, *Song of Songs*, Liturgical Press, Minnesota, 2017, p. 94.

¹¹⁸ P. Haupt, « Heb. talpi'ot, Siege-Towers », in *Journal of Biblical Literature*, vol. 38, no. 3/4, 1919, p. 186.

¹¹⁹ M. Zlotowitz, N. Scherman, A. Nouss, *Chir Hachirim*, p. 136.

En ce qui concerne les boucliers suspendus à la tour, ceux-ci rappellent les colliers qu'elle porte. Il faut noter qu'une tradition selon laquelle des boucliers de guerriers étaient suspendus à l'extérieur de la tour existait bel et bien¹²⁰. Cette tradition trouve une autre occurrence dans la Bible, en Ezéchiel 27, 11 :

« Les gens d'Arvad avec ton armée étaient autour de toi sur tes murs, et les Gammadiens sur tes tours. Ils suspendaient leurs boucliers à tes murs d'enceinte ; ils avaient parachevé ta beauté¹²¹ »

Ainsi, nous avons là l'utilisation d'une image martiale pour nous démontrer toute la finesse du cou de sa bien-aimée ainsi que celle de ses bijoux mais également toute la force et le courage qu'elle possède. Ces deux éléments peuvent suggérer une certaine indépendance de la jeune fille. Après tout, ses parures le prouvent, elle doit être assez aisée d'un point de vue matériel. Elle peut subvenir à ses propres besoins. Puis, son cou long et robuste n'est-il pas à l'image de sa force de caractère ? C'est le portrait d'une femme émancipée qui nous est donné à voir, ici.

-Ct 4, 5 :

שְׁנֵי שְׂדֵיךָ כְּשְׁנֵי עֵפְרַיִם תְּאוֹמֵי צְבִיָּה הָרוּעִים בְּשׂוֹשָׁנִים -- *Tes deux seins sont comme deux faons, jumeaux d'une gazelle, paissant parmi les lys.* L'image de la gazelle évoque la grâce, la beauté et l'agilité de la femme. Si l'auteur insiste sur le chiffre deux, ce n'est pas sans but. L'image sert à mettre en exergue l'équilibre et l'harmonie de sa poitrine. L'allusion aux faons peut également faire référence à la fonction maternelle de ses seins¹²². Enfin, une autre explication à cette mention de gazelle est qu'elle pourrait être motivée par le fait que, dans l'ancien Proche-Orient, les biches et les gazelles étaient associées à la notion d'amour¹²³. Cette image combine à la fois une image de fertilité et de jeunesse mais également celle de la beauté et de la grâce.

Concernant la deuxième partie du vers, celle sur le pâturage dans les lys, il faut noter que la signification de שׂוֹשָׁנִים n'est pas claire. Tantôt, le terme sera traduit par la « fleur de lys », tantôt par la « fleur de lotus »¹²⁴. En tous les cas, le lys incarne la simplicité et la pureté de la femme¹²⁵ mais plus largement, nous pouvons aussi comparer la capacité d'attraction d'une fleur à celle de la jeune femme.

¹²⁰ T. Longman, *Song of Songs*, p. 146.

¹²¹ TOB, p. 680.

¹²² J. M. Munro, *Spikenard and Saffron*, p. 89.

¹²³ Ibid.

¹²⁴ T. Longman, *Song of Songs*, p. 111.

¹²⁵ J. M. Munro, *Spikenard and Saffron*, p. 81.

-Ct 4, 6 :

עד שִׁיפּוּחַ הַיּוֹם וְנָסוּ הַצִּלְלִים אֶלָּה לִי אֶל-הַר הַמּוֹר וְאֶל-גְּבַעַת הַלְּבוֹנָה -- *Jusqu'à ce que le jour respire et que s'enfuissent les ombres, moi, je marcherai vers la montagne de la myrrhe et vers la colline de l'encens.* Il convient de souligner que ce vers semble dénoter parmi cette description physique que nous suivons depuis le premier vers. A cela, il faut ajouter que ce vers rappelle un passage en Ct 2, 17 ; peut-être faut-il y voir une répétition délibérée¹²⁶. Ici, la nuance est tout de même différente. Dans le deuxième chapitre, c'était l'amante qui exhortait son partenaire à partir et à bondir telle une gazelle sur les montagnes et les collines. Dans ce cas-ci, c'est lui qui va faire le déplacement pour retrouver sa bien-aimée¹²⁷. Cela exprime tout le désir qu'il porte pour sa demoiselle, il veut la retrouver. Nous pouvons sentir que son dessein se fait de plus en plus intense. D'ailleurs, Scott Spencer interprète cela de façon convaincante en voyant dans l'allusion au fait que le jour respire, une analogie avec le fait que le jeune homme ait le souffle coupé tant il se hâte de la retrouver¹²⁸. Quant à la myrrhe et l'encens, ces essences ne peuvent que rappeler les parfums délicats de sa dame.

-Ct 4, 7 :

בְּלֹהֶ יָפָה רַעֲיָתִי וּמוֹם אֵין בָּהּ -- *Tu es toute belle ma bien-aimée. Il n'y a aucun défaut en toi.* C'est ce vers qui vient clôturer le *wasf* commencé au premier vers du chapitre 4. Notons que pour exprimer la beauté de sa bien-aimée, l'auteur le fait, d'abord, par le moyen d'une assertion positive puis, par une négation. De plus, le terme מוֹם peut également désigner une imperfection, un défaut moral, comme il a souvent été traduit dans la Septante¹²⁹. Cependant, les vers 1 à 6 louant explicitement son physique, il serait étrange que, du tout au tout, l'auteur fasse référence à une telle qualité morale. Dès lors, il paraît plus judicieux de considérer qu'il affirme qu'elle ne possède aucun défaut physique. Il nous faut également souligner que le locuteur prouve qu'il ne veut pas limiter la beauté de sa belle à un seul de ses attraits mais bien à l'entièreté de sa personne : il emploie bien le terme בְּלֹהֶ, il parle bien de l'intégralité de sa bien-aimée. Cette impression est renforcée par la structure chiasique du verset¹³⁰ :

בְּלֹהֶ יָפָה

רַעֲיָתִי

וּמוֹם אֵין בָּהּ

¹²⁶ R. E. Murphy et O. Carm, *Wisdom literature : Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, and Esther*, p. 114.

¹²⁷ R. Hess, *Song of Songs*, p. 137.

¹²⁸ S. Scott Spencer, *Song of Songs*, p. 97.

¹²⁹ T. Longman, *Song of Songs*, p. 148.

¹³⁰ R. Hess, *Song of Songs*, p. 138.

Nous pouvons également souligner un dernier élément au sujet de cette structure descriptive. Nous pourrions nous interroger sur le but de cette démarche. L'amoureux épris veut-il uniquement mettre en exergue la délicatesse des traits de cette jeune femme ? Est-ce que la beauté physique de la bien-aimée est à l'image de celle son âme ? Scott Spencer souligne, à juste titre, que bien souvent la Bible associe la beauté physique à une personnalité trompeuse ou décevante¹³¹. Rappelons-nous ce qui nous est dit en Genèse 3,6 de la pomme qui mena Eve et Adam à la chute¹³² :

« *La femme vit que l'arbre était bon à manger, séduisant à regarder, précieux pour agir avec clairvoyance* »

Comment ne pas également mentionner Absalom et sa beauté parfaite décrite en 2 Samuel 14,25¹³³ :

« *Il n'y avait personne dans tout Israël d'aussi beau qu'Absalom, d'aussi vanté que lui : de la plante des pieds au sommet de la tête, il était sans défaut* ».

Mais sa magnificence ne doit pas nous faire oublier ses actes ni le destin qui fut le sien. Celui-ci n'hésita pas à se montrer vil et fourbe.

Dans le contexte qui est le nôtre, il semblerait que le Cantique fasse exception. Nous voyons mal ce jeune homme nous décrire d'une aussi belle façon son amante pour, en réalité, nous laisser entendre qu'elle est mauvaise comme la teigne. N'oublions pas les derniers mots de sa description : « *il n'y a aucun défaut en toi !* ». C'est un amour aveugle, il ne peut la percevoir négativement, que ce soit physiquement ou moralement parlant.

-Ct 4, 8 :

-- אָתִי מִלְּבָנוֹן כְּלָה אָתִי מִלְּבָנוֹן תְּבוֹאִי תְּשׁוּרִי מִרְאֵשׁ אֲמֹנָה מִרְאֵשׁ שְׁנִיר וְחֶרְמוֹן מִמְּעֻנוֹת אֲרִיזוֹת מִהַרְרֵי גְּמָרִים
Avec moi, du Liban, jeune mariée ; avec moi du Liban tu viendras. Tu regarderas du haut d'Amanah, du sommet du Sénir et d'Hermon, depuis les antres des lions, depuis la montagne des léopards. Le premier élément frappant est qu'il appelle, désormais, la femme à laquelle il s'adresse « jeune mariée » et non plus « bien-aimée ». C'est, d'ailleurs, la première des occurrences de cette appellation dans le Cantique et elle réapparaîtra dans chacun des quatre versets suivants. De facto, cela place le lecteur dans une autre ambiance, peut-être maritale ou tout du moins, celle de fiançailles ? Néanmoins, pour certains, il faudrait uniquement voir dans cette appellation une marque d'affection plutôt qu'un réel statut civil¹³⁴.

¹³¹ F. Scott Spencer, *Song of Songs*, p. 89.

¹³² TOB, p. 18.

¹³³ TOB, p. 384.

¹³⁴ T. Longman, *Song of Songs*, p. 150.

Un second élément est que ce verset vient couper le rythme initié par le *wasf*. Il s'adresse directement à son interlocutrice et l'invite à le suivre. Lorsque l'auteur mentionne des lions et des léopards, il faut voir dans l'évocation de ces animaux celle du danger auquel les amants veulent échapper. C'est à cela que le bien-aimé invite ; il souhaite s'unir avec sa douce et lui offrir un refuge où elle sera en sécurité¹³⁵. D'autres avancent qu'il souhaite simplement l'emmener dans un autre endroit plus calme, tranquille et propice à leur union¹³⁶. Il cherche à la conduire dans un endroit loin de tout, d'où manifestement l'utilisation de l'image de ces trois monts. Leurs sommets nous apparaissent comme inaccessibles et c'est cela qu'il cherche¹³⁷ : il veut se retrouver seul avec elle.

Enfin, comme le suggère Jenson, il convient de souligner la manière admirable par laquelle ce verset a été composé, en témoigne sa structure chiasmique. Nous pouvons y voir l'emploi de compléments circonstanciels d'une part, et des formes verbales, d'autre part¹³⁸ :

אתי מלכנון כלה אתי מלכנון תבואי

תשורי מראש אִמְנָה מראש שִׁנִּיר וְחָרְמוֹן מְמַעְנוֹת אֲרִיּוֹת מִהַרְרֵי נְמָרִים

-Ct 4, 9 :

לבִּבְתִּנִּי אַחֲתִי כִּלְהָ לִבְבְּתִנִּי בֶּאֱחָד (בְּאַחַת) מְעִינֶיךָ בְּאַחַד עֵינַיךָ מִצְוֹרְנֶיךָ -- *Tu as gagné mon cœur, ma sœur, jeune mariée. Tu as gagné mon cœur par un seul de tes regards, par un seul pendentif de ton collier.* La question de la traduction la plus adéquate a déjà été discutée plus haut, dans les notes sur la traduction. Le désir et l'amour que l'auteur porte à la jeune fille apparaissent clairement. A nouveau, nous retrouvons, dans ce vers, l'emploi de l'épithète « jeune mariée » pour qualifier la demoiselle. Mais, plus surprenant encore, elle est également appelée « ma sœur ».

L'utilisation, dans une même phrase, de ces deux termes peut faire débat. A ce stade-ci de notre étude, il n'est plus nécessaire d'alerter nos lecteurs sur la façon d'appréhender le contenu de textes aussi anciens. En effet, il serait imprudent de comprendre par cette appellation un quelconque sous-entendu à une relation incestueuse. De plus, ce genre d'appellation n'était pas inconnu aux chansons d'amour sumérienne et égyptienne¹³⁹. Il nous faut également préciser que le terme כלה ne vêt jamais de signification symbolique et est toujours utilisé dans un contexte marital ou de fiançailles. En revanche, le terme de אחות peut également s'appliquer dans un autre domaine que celui familial, *stricto sensu*. Ainsi, il sera utilisé dans le cadre de relations de proximité ou de partage d'intimité ou de la vie quotidienne¹⁴⁰. C'est pourquoi certains chercheurs proposent plutôt de traduire אַחֲתִי par « mon trésor »¹⁴¹.

¹³⁵ T. Longman, *Song of Songs*, p. 150.

¹³⁶ S. Scott Spencer, *Song of Songs*, p. 99.

¹³⁷ R. E. Murphy, *The Song of Songs : a commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs*, p. 160.

¹³⁸ R. W. Jenson, *Song of Songs*, John Knox Press, Louisville, 2012, p. 47.

¹³⁹ J. M. Munro, *Spikenard and Saffron*, p. 74.

¹⁴⁰ R. Hess, *Song of Songs*, p. 142.

¹⁴¹ T. Longman, *Song of Songs*, p. 151.

-Ct 4, 10 :

מה-יפּוּ דְדִיךְ אַחֲתֵי כֹלָהּ מֵה-טָבוּ דְדִיךְ מִיַּיִן וְרִיחַ שְׁמֵנֶיךָ מְכַל-בְּשָׂמִים -- *Qu'elles sont délicieuses tes amours, ma sœur, jeune mariée. Ton amour est, ô combien, plus plaisant que le vin ; tout comme la senteur de tes huiles parfumées l'est plus que toutes les épices.* La transition déjà amorcée au vers précédent, introduit un nouveau thème. Là, où auparavant, nous assistions à un amour quelque peu abstrait, celui-ci devient concret. La métaphore par rapport au vin ainsi que la mention des huiles parfumées de l'autre personnage démontrent une expérience charnelle, une proximité des corps réelle, une communion¹⁴². D'autres préfèrent être moins assertifs et voient plutôt dans ce verset la simple expression d'un amour partagé physiquement mais n'allant pas plus loin que des baisers¹⁴³.

-Ct 4, 11 :

נֶפֶת תִּטְפְּנָה שְׁפֹתֶיךָ כֹּלָהּ דְּבֶשׂ וְהֶלֶב תַּחַת לְשׁוֹנֶךָ וְרִיחַ שְׁלֵמֶיךָ כְּרִיחַ לְבָנוֹן -- *Tes lèvres, ô fiancée, ruissellent une douceur de miel. Du miel et du lait se trouvent sous ta langue. Et l'odeur de tes vêtements est pareil au parfum du Liban.* L'auteur reprend, en quelques sortes, la description physique qu'il avait commencée au début du chapitre. Nous pouvons constater que l'intimité entre les deux protagonistes grandit, au point que l'homme peut connaître le parfum de sa bien-aimée mais également le goût de ses lèvres. Ses sens, en particulier son odorat et son toucher, sont ébroués par elle. Par ailleurs, lorsqu'il compare le parfum du Liban à celui de cette jeune fille, il infère l'odeur des cèdres¹⁴⁴.

Un autre élément qu'il convient de souligner, concernant la linguistique cette fois, c'est l'emploi de deux termes différents pour désigner le « miel ». D'une part, il y a le terme נֶפֶת qui va désigner du miel qui coule directement depuis une cuillère à miel¹⁴⁵. D'autre part, le second terme que nous pouvons lire est דְּבֶשׂ. Ce terme-là peut tantôt désigner le miel issu du travail des abeilles, tantôt celui issu des fruits¹⁴⁶. Sachant que ces deux sources étaient les seuls moyens d'obtenir du sucre à cette époque, la comparaison n'en est que renforcée¹⁴⁷. Il fait bien référence à la douceur des lèvres de la demoiselle en question. Une autre remarque doit aussi être émise au sujet de ce second terme désignant le miel. En effet, nous pouvons retrouver, ailleurs dans la Bible, d'autres occurrences de l'expression דְּבֶשׂ וְהֶלֶב. Ces dernières servent, du reste, souvent à symboliser la terre de Palestine¹⁴⁸. Faudrait-il, alors, voir une métaphore plus complexe que celle relative à la douceur des lèvres de la belle ? Rien n'est moins sûr.

¹⁴² J. M. Munro, *Spikenard and Saffron*, p. 48.

¹⁴³ R. Hess, *Song of Songs*, p. 144.

¹⁴⁴ T. Longman, *Song of Songs*, p. 155.

¹⁴⁵ BDB, p. 661.

¹⁴⁶ Ibid., p. 185.

¹⁴⁷ R. Hess, *Song of Songs*, p. 145.

¹⁴⁸ T. Longman, *Song of Songs*, p. 154.

-Ct 4, 12 :

גַּל נְעוּל מְעִין חֲתוּם -- גַּן נְעוּל אֶחָתִי כְּלָה -- *Tu es un jardin verrouillé, ma sœur, mon épouse ; une source close, un puits scellé.* Nous ne reviendrons pas sur l'emploi de l'appellation « ma sœur », déjà traité un peu plus haut. Cependant, nous pouvons noter que, pour la première fois dans le chapitre qui nous intéresse, l'auteur s'adresse à la jeune fille en la désignant comme son épouse. C'est d'autant plus important de le notifier quand nous remarquons que ce douzième verset inaugure un nouveau thème : celui du jardin, thème qui se prolongera jusqu'au verset 15 inclus. Ici, nous tombons dans l'hyperbole. En effet, un espace vert aussi fourni par une telle variété de plantes et par un point d'eau aussi rafraîchissant, ne pourrait et n'aurait pu exister dans ces contrées¹⁴⁹. C'est irréaliste mais intentionnel. Pour certains, cette thématique servirait à glorifier la beauté de celle à qui l'auteur s'adresse¹⁵⁰.

D'abord, lorsque l'auteur parle de « jardin verrouillé », nous pouvons interpréter cela de différentes manières. Peut-être fait-il référence à la fidélité de son amie qui n'ouvrirait ses portes qu'à celui qui en possède la clef. Ou alors, il faudrait y lire une allusion à la virginité de la jeune fille. Mais, et c'est l'hypothèse qui nous convainc le plus, il s'agit sans doute d'une métaphore pour signaler l'inaccessibilité de cette femme¹⁵¹. Cette impénétrabilité ne fait qu'attiser le désir et la passion de ce jeune homme envers ce ravissement, cet enchantement que représente la femme en question. Une autre façon d'interpréter cette ligne serait de prendre en compte le rafraîchissement qu'offre une fontaine en ces latitudes. La bien-aimée offrirait la même paisibilité et le même plaisir qu'une oasis¹⁵².

Notons également à ce sujet, que, dans la Bible comme dans le Proche-Orient ancien plus largement, les images d'une fontaine et d'un jardin évoquaient un symbole érotique¹⁵³. De plus, lorsque l'auteur parle d'un puits scellé, que veut-il dire ? Il est peu aisé de donner une réelle explication à cette expression. Nous pouvons même nous interroger sur la véritable existence de tel aménagement, sans doute construit dans le but d'empêcher toute personne non-autorisée à venir puiser de l'eau dans le puits en question¹⁵⁴.

Nous le voyons, au plus la relation entre nos deux personnages devient concrète et s'incarne dans la chair, au plus les noms par lesquels ils s'adressent l'un à l'autre reflètent un statut marital. Enfin, nous pouvons également signaler la paronomase des deux expressions גַּן נְעוּל et גַּל נְעוּל. L'épouse décrite, ici, est à la fois un jardin et une source. Cette figure de style poétique prend encore plus de sens si nous prenons en considération le fait que, dans l'Orient ancien, un jardin disposant de sa propre source relevait de l'exceptionnel¹⁵⁵. C'est cela qu'il faut comprendre dans ces vers : la femme dont il est amoureux est sans nul pareil.

¹⁴⁹ R. E. Murphy, *The Song of Songs : a commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs*, p. 161.

¹⁵⁰ J. M. Munro, *Spikenard and Saffron*, p. 93.

¹⁵¹ O. Keel, *Le Cantique des cantiques*, p. 190.

¹⁵² R. Hess, *Song of Songs*, p. 148.

¹⁵³ T. Longman, *Song of Songs*, p. 155.

¹⁵⁴ P. Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament*, p. 142.

¹⁵⁵ O. Keel, *Le Cantique des cantiques*, p. 190.

-Ct 4, 13 :

עֵם פְּרֵי מְגֵדִים כְּפָרִים עִם-גְּרָדִים -- *Tes pousses sont un verger de grenades et d'excellents fruits, des grappes d'henné avec du nard.* L'intimité entre nos deux personnages est toujours plus grandissante, preuve en est, le terme *שְׁלֶחֶף*. Si nous avons traduit cette construction génitivale, composée de l'état construit de *שָׁלַח* et du pronom suffixe de la deuxième personne du féminin singulier, par « tes pousses » pour suivre le contexte botanique du vers, d'autres auteurs proposent une autre traduction. A l'instar de Keel qui traduit cette expression par « tes canaux ». S'il le fait, c'est parce que, pour lui, l'auteur a recourt à ce terme pour exprimer, par le biais d'une métaphore, le sexe de la femme¹⁵⁶. Pour d'autres, cette interprétation ne fait pas sens. Ils s'interrogent, notamment, sur l'utilisation d'un pluriel pour le désigner¹⁵⁷. Ceux-là préféreront traduire ce terme selon son sens botanique.

Cette interprétation se vérifie avec la mention de différents fruits et arbres dans ce même vers. Il faut comprendre par cette évocation que, tout comme il se délecterait de ces fruits, le locuteur a l'intention de se délecter des moments passés avec sa promise. Cette communion physique est aussi représentée par la mention du nard et du henné. De fait, ces deux plantes sont souvent associées à cette même idée¹⁵⁸. Rappelons que le henné désigne cette plante colorante dans les tons bruns et que le nard est une huile parfumée à l'odeur douce et épicée dont la production, à partir de la valériane comme elle est communément appelée aujourd'hui, était assez onéreuse¹⁵⁹. Pour résumer ce que nous venons de dire au sujet de ce vers, nous comprenons que la femme, via cette comparaison, incarne et personnifie une oasis qui, tel un jardin au milieu du désert, reflète l'espoir et la vie¹⁶⁰.

-Ct 4, 14 :

גְּרָדִי וְכַרְפֵּם קָנָה וְקַנְמוֹן עִם כָּל-עֵצֵי לְבוֹנָה מֵר וְאַהֲלוֹת עִם כָּל-רְאֵשֵׁי בְּשָׂמִים -- *Du nard et du safran, du roseau et de la cannelle avec tous les bois d'encens, de myrrhe, d'aloès, avec toutes les meilleures épices.* Ce vers se situe dans la continuité du précédent. Nous pouvons lire que le terme « nard » y est employé une seconde fois, sans doute pour lier ce vers et le précédent ensemble. L'intention de l'auteur, ici, est d'accentuer la richesse du jardin qu'incarne sa bien-aimée. Pour ce faire, il nous liste toute une série de plantes et d'arbres tous plus exotiques les uns que les autres. A nouveau, tâchons d'expliquer les quelques termes mentionnés ci-dessus.

¹⁵⁶ O. Keel, *Le Cantique des cantiques*, p. 190.

¹⁵⁷ P. Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament*, p. 130.

¹⁵⁸ J. M. Munro, *Spikenard and Saffron*, p. 107.

¹⁵⁹ R. Hess, *Song of Songs*, p. 148.

¹⁶⁰ J. M. Munro, *Spikenard and Saffron*, p. 103.

Le safran (כַּרְפָּס) est un type de plante cultivée à l'est du bassin méditerranéen et en Asie. Ses fleurs produisent une huile, elle aussi odorifère. Le roseau (קָנָה), aussi appelé *calamus*, désigne une sorte de canne. C'est aussi pour son huile sucrée que l'auteur la mentionne ici. La cannelle (קַנְמוֹן) est cette écorce aromatique que nous connaissons bien. L'encens (בוֹנֵה) est aussi un bois très odorifère. La myrrhe (מֵר) est une résine aromatique. Enfin, l'aloès (אֶהְלוֹת) désigne également une plante exhalant un certain parfum. Toutes ces plantes réunies offrent une palette de senteurs saisissantes.

-Ct 4, 15 :

וְנַזְלִים מִן-לְבַנוֹן מֵעַיִן גַּנִּים בְּאֵר מַיִם חַיִּים -- *Une source de jardins, un puits d'eaux fraîches, des ruisseaux dévalant du Liban.* Avec cette évocation multiple et diverse d'eaux, nous retrouvons cette image d'oasis. De la description d'une végétation luxuriante, assez paisible et statique que nous lisons au vers précédent, nous passons à celle d'eaux vives et fraîches, pleines de mouvements. Cette comparaison à différents types de points d'eau, que nous retrouvons aussi au vers 12, n'est pas anodine, mais comment faut-il la comprendre ? Reymond a résumé ceci en une très belle formulation : « *Nous entendons plusieurs fois comparer la femme aimée à une source, à un puits ou à une citerne, bref, à de l'eau auprès de laquelle l'homme apaise sa soif amoureuse*¹⁶¹ ».

Toujours concernant ces eaux auxquelles la bien-aimée est comparée, il faut souligner qu'il ne s'agit pas de n'importe lesquelles ! L'emploi de l'adjectif חַיִּים (*vivantes*) induit que ce ne sont pas là des eaux croupissantes quelconques. Non, elles sont fraîches et elles ruissellent. Ce sont des eaux considérées comme pures, fraîches et saines¹⁶². Enfin, s'il est question de ruisseaux venus du Liban, comme nous l'avons déjà dit, c'est sans doute parce qu'il s'agit d'une région montagneuse réputée pour la beauté de ses paysages naturels¹⁶³. Sa bien-aimée est comme ces eaux : belle et pleine de vie.

-Ct 4, 16 :

עוֹרֵי צָפוֹן וּבוֹאֵי תִמָּן הִפְיַחֵי גַנִּי יִזְלוּ בְּשִׁמְיִי יְבֹא דוֹדִי לְגַנּוֹ וַיֹּאכַל פְּרִי מִגְדִּי -- *Réveille-toi, vent du nord ! Et viens, vent du sud ! Exhalez sur mon jardin. Qu'ils distillent ses parfums. Que rentre mon amour dans son jardin et qu'il mange son fruit exquis.* C'est, maintenant, au tour de la bien-aimée de s'exprimer, après ce long discours de l'homme sur sa passion et ses désirs. Ici, contrairement à son homologue masculin, elle ne va pas directement s'adresser à sa personne mais aux vents. En interpellant les vents du nord et du sud, certains y voient une métaphore du fait que la douce s'ouvrirait complètement à l'amoureux¹⁶⁴. Enfin, lorsqu'elle invite son amant à entrer dans son jardin et à manger son fruit, c'est, en réalité, à un rapport charnel qu'elle l'invite.

¹⁶¹ P. Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament*, p. 65.

¹⁶² Ibid., p. 70.

¹⁶³ T. Longman, *Song of Songs*, p. 158.

¹⁶⁴ Ibid.

CHAPITRE TROIS :

LES SOURCES QUMRÂNIENNES

Après nous être intéressés à la version du quatrième chapitre du Cantique des cantiques donnée par le texte massorétique, penchons-nous maintenant sur les sources que Qumrân nous a livrées. Pour ce faire, nous retracerons succinctement la découverte majeure faite à Qumrân ainsi que son contenu. Puis, nous nous attellerons à déchiffrer, transcrire, traduire et enfin, comparer la substance de ces écrits par rapport au texte massorétique.

3.1. L'ARCHÉOLOGIE DU SITE DE QUMRÂN :

Le site de Qumrân, situé aux abords de la mer Morte, s'est établi entre un plateau marneux et des falaises de pierres de chaux, dans lesquels le temps est venu creuser naturellement des grottes¹⁶⁵. A quelques kilomètres de Jéricho, le site, qui se présente sous une forme triangulaire, compte des bâtiments, une esplanade ainsi qu'un cimetière (à l'est, mitoyen à la ville)¹⁶⁶. Si présenter l'archéologie du site peut sembler peu utile aux premiers abords, cela nous dévoile, en réalité, beaucoup d'éléments concernant le contexte dans lequel les manuscrits de Qumrân ont été copiés, rédigés, collectés ; d'où le fait que nous intégrons ce chapitre à notre étude.

Avant toute chose, il convient de différencier la découverte faite près de Qumrân, à savoir celle de manuscrits très anciens, de la découverte du site en lui-même. En effet, depuis le milieu du 19^{ème} siècle déjà, le site de Qumrân était connu même s'il n'avait pas encore fait l'objet de fouilles à proprement parler. Ainsi, pour cette même époque, nous trouvons une description laissée par Louis-Félicien-Joseph Caignart de Saulcy dans laquelle il est question « *des fondations d'une enceinte quadrangulaire passablement étendue*¹⁶⁷ ».

Une vingtaine d'années plus tard, c'est au tour de Charles Clermont-Ganneau de s'intéresser à ce site, qu'il appelle *Khurbet Kumran*, et où il mènera des fouilles. Il en décrit des ruines sans grand intérêt essentiellement constituées de murs en mauvais état ainsi que la présence d'un petit bassin mais mentionne également la présence d'un assez grand nombre de sépultures¹⁶⁸. Le même constat avait été opéré un an plus tôt par une expédition menée par Charles Tyrwhitt-Drake et le lieutenant Claude R. Condor¹⁶⁹. Au 20^{ème} siècle, les nouvelles recherches mènent aux mêmes conclusions que celle établies par les prospecteurs précédents. Gustaf Dalman, en 1914, ajoute toutefois la présence d'un aqueduc faisant la liaison entre le site de Qumrân et le *Wadi* homonyme ruisselant tout près. En 1940, puis, une seconde fois, six ans plus tard, le site sera fouillé et daté (à tort) de la période byzantine¹⁷⁰.

¹⁶⁵ J. Magness, *Que sait-on de Qumrân ?*, Bayard, Paris, 2003, p. 79.

¹⁶⁶ E.-M. Laperrousaz, *Qumrân et les manuscrits de la mer Morte : quelques problèmes fondamentaux*, Paris-Méditerranée, Paris, 2004, p. 11.

¹⁶⁷ J. Magness, *Que sait-on de Qumrân ?*, p. 81.

¹⁶⁸ Ibid., p. 82.

¹⁶⁹ Ibid., p. 83.

¹⁷⁰ L. H. Schiffman et J. Duhaime, *Les manuscrits de la mer Morte et le Judaïsme : l'apport de l'ancienne bibliothèque de Qumrân à l'histoire du Judaïsme*, Fides, Saint-Laurent, 2003, p. 41.

Puis, arrive un événement non-négligeable : la découverte de la première grotte de Qumrân. A la suite de cette révélation, le site fera l'objet d'une réelle étude entre 1951 et 1956. A l'issue de ces recherches, nous pouvons faire quelques constats. D'abord, le site que nous connaissons actuellement sous l'appellation de « Qumrân » n'a pas toujours porté ce même nom. En effet, désormais, les chercheurs s'accordent pour identifier le site comme étant l'antique Sokoka¹⁷¹, ville mentionnée dans le livre de Josué (Jos 15, 61-62). Cette identification est notamment permise et, en quelques sortes, authentifiée par le contenu du *Rouleau de cuivre* (3Q15) dans lequel le nom de Sokoka ainsi qu'une description géographique du toponyme sont attestés¹⁷².

Un autre élément qui mérite d'être souligné concerne la chronologie de l'occupation du site. Nous distinguons plusieurs phases d'occupation. La première eut lieu durant l'époque israélite, période durant laquelle le site revêtait plutôt une fonction militaire pour le royaume de Juda (nous sommes entre le 8^{ème} siècle et le 7^{ème} siècle av. J.-C.)¹⁷³.

Vient, ensuite, une seconde période d'occupation qui débute durant la période hellénistique. Celle-ci commença aux alentours de l'an 152 av. J.-C., date à laquelle le fondateur de la communauté qumrânienne s'y est installé avec ses disciples¹⁷⁴. C'est, finalement, un tremblement de terre, qui se déclencha en 31 av. J.-C., qui mit fin à cette installation. Certains chercheurs estiment également qu'un incendie s'était propagé sur le site, soit au même moment que le tremblement de terre, soit quelques années auparavant. Dans tous les cas, des traces archéologiques de ces deux événements ont été retrouvées ; que ce soient des marches brisées ou encore des couches de cendre constituant les restes de poutres en bois¹⁷⁵.

À la suite de la destruction partielle, ou tout du moins de la détérioration de certains bâtiments, le site de Qumrân est abandonné pendant quelques mois ou années (le phénomène n'est pas clair). Puis, après quelques travaux de rénovation, l'abandon de bâtiments trop endommagés, la construction de nouveaux édifices, le site est à nouveau occupé et ce, sans doute par la même communauté qui y vivait durant la période précédente¹⁷⁶. Le site sera à nouveau déserté après que les Romains, sous le commandement militaire de Titus Flavius Vespasien, ne se rendent en Palestine pour asseoir leur pouvoir¹⁷⁷. Rappelons, en effet, que depuis 66 apr. J.-C., un mouvement juif, à savoir la branche zélote, entreprit une révolte contre le pouvoir romain. C'est à l'occasion de la répression de cette dernière que Qumrân s'est vue être assaillie. A nouveau, des preuves archéologiques, parmi lesquelles nous comptons des restes de pointes de flèches ou encore des monnaies, montrent que l'occupation du site cessa à ce moment-là et ce, de manière assez violente¹⁷⁸.

De plus, Qumrân ayant un système assez développé d'approvisionnement en eau, les Romains y établirent un poste militaire armé et occupèrent ainsi, à leur tour, le site. Nous pouvons penser que ce fut le cas jusqu'en 73 apr. J.-C., date à laquelle Massada tombe. Notons, enfin, que durant la révolte de Bar Kokhba, entre 132 et 135 apr. J.-C., il semblerait que certains partisans avaient trouvé refuge dans les ruines du site.

¹⁷¹ F. Mébarki et E. Puech, *Les manuscrits de la mer Morte*, Editions du Rouergue, Rodez, 2002, p. 33.

¹⁷² J. Magness, *Que sait-on de Qumrân ?*, p. 85.

¹⁷³ L. H. Schiffman et J. Duhaime, *Les manuscrits de la mer Morte et le Judaïsme*, p. 41.

¹⁷⁴ F. Mébarki et E. Puech, *Les manuscrits de la mer Morte*, p. 34.

¹⁷⁵ L. H. Schiffman et J. Duhaime, *Les manuscrits de la mer Morte et le Judaïsme*, p. 49.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 50.

¹⁷⁷ F. Mébarki et E. Puech, *Les manuscrits de la mer Morte*, p. 34.

¹⁷⁸ L. H. Schiffman et J. Duhaime, *Les manuscrits de la mer Morte et le Judaïsme*, p. 52.

De manière plus pratique, concernant le mode de vie des habitants de Qumrân, nous pouvons émettre quelques hypothèses, à commencer par celle de l'exploitation de céréales et de palmiers dattiers, comme en témoignent les restes de dattes consommées retrouvées là-bas. Aussi, du fait de la proximité de Qumrân vis-à-vis de la mer Morte, nous pouvons vraisemblablement penser qu'ils tiraient profit du sel et du bitume offert par ce point d'eau.

Parmi les bâtiments découverts et fouillés, il convient de mentionner deux installations importantes. La première constitue ce que les chercheurs ont appelé un « *scriptorium* » (voir figure 1). Dans cette pièce, ont été retrouvés deux encriers ainsi que des meubles, très vite identifiés comme étant des tables et/ou des bancs. Encouragés par cette découverte, les experts de l'époque ont très tôt supposé qu'il s'agissait de la pièce où avaient été copiés les manuscrits retrouvés dans les grottes à proximité. En réalité, cette conjecture ne se base que sur très peu d'éléments probants et la réalité matérielle de ces objets vient émettre des doutes quant à la vraisemblabilité de cette hypothèse.

En effet, les dimensions et la forme de ces meubles, comme la hauteur très basse du supposé banc ainsi que la surface plutôt concave de la table, ne pouvaient permettre à un scribe de copier confortablement¹⁷⁹. De plus, d'après les connaissances actuelles, les scribes copiaient assis, jambes croisées, le manuscrit posé sur leurs genoux¹⁸⁰. Dès lors, l'utilisation de tables et de bancs dans un *scriptorium* ne serait pas pertinente. Certains émettent l'hypothèse que cet ameublement serait tombé d'une pièce située juste au-dessus du dit *scriptorium*.

La seconde importante installation découverte est celle d'un atelier qui servait à la fabrication de poteries (voir figure 1), notamment celles dans lesquelles des manuscrits de certaines grottes avaient été entreposés¹⁸¹. Les chercheurs en sont arrivés à un tel constat en relevant la présence de fours, d'une cuve servant à laver l'argile mais également un tour de potier. Le style des poteries retrouvées varie selon l'époque, tantôt elles sont assez uniques en leur genre, tantôt elles se rapprochent de ce que nous pouvions trouver à Jérusalem.

Enfin, nous pouvons signaler qu'un cimetière a été découvert à proximité du site. Ce dernier est séparé du reste de l'établissement de Qumrân par un mur d'enceinte. Celui-ci est d'assez grande envergure, puisque les chercheurs estiment qu'entre mille-cent et mille-deux-cents sépultures s'y trouveraient. Plusieurs zones peuvent être définies en fonction des rites funéraires dont témoignent ces tombes. Ainsi, à l'ouest, les défunts sont orientés les pieds vers le nord et la tête vers le sud ; les tombes sont également recouvertes de cailloux, avec une plus grosse pierre marquant l'endroit où se situe la tête¹⁸². Les sépultures de la zone sud-est et du sud ne sont pas orientées de la même façon. Ici, les dépouilles ont leurs têtes dirigées vers l'est.

Il est difficile de tirer des conclusions probantes de l'étude de ces tombes, étant donné que les recherches menées et leurs résultats sont assez controversés. Quoiqu'il en soit, quelques éléments semblent tout de même ressortir du lot. D'abord, la datation du cimetière est assez laborieuse mais, si nous tenons compte de sa proximité avec le site de Qumrân, nous pouvons supposer que son utilisation est analogue à celle du site.

¹⁷⁹ B. M. Metzger, « Furniture in the scriptorium », in *Revue de Qumrân*, juillet 1959, vol. 1, no. 4/4, Peeters, Louvain, pp. 509-510.

¹⁸⁰ L. H. Schiffman et J. Duhaime, *Les manuscrits de la mer Morte et le Judaïsme*, p. 51.

¹⁸¹ E.-M. Laperrousaz, *Qumrân et les manuscrits de la mer Morte*, p. 12.

¹⁸² J. Magness, *Que sait-on de Qumrân ?*, p. 258.

Partant de ce même constat, nous pouvons considérer que le cimetière peut révéler quelques informations sur l'occupation du même site. Ensuite, nous pouvons aussi noter qu'aucune sépulture de nourrissons ou d'enfants n'a été retrouvée. Cela tend à montrer que la population de Qumrân n'était pas constituée de familles¹⁸³. Enfin, nous devons également signaler qu'un nombre très réduit de ces tombes renferment des individus de sexe féminin.

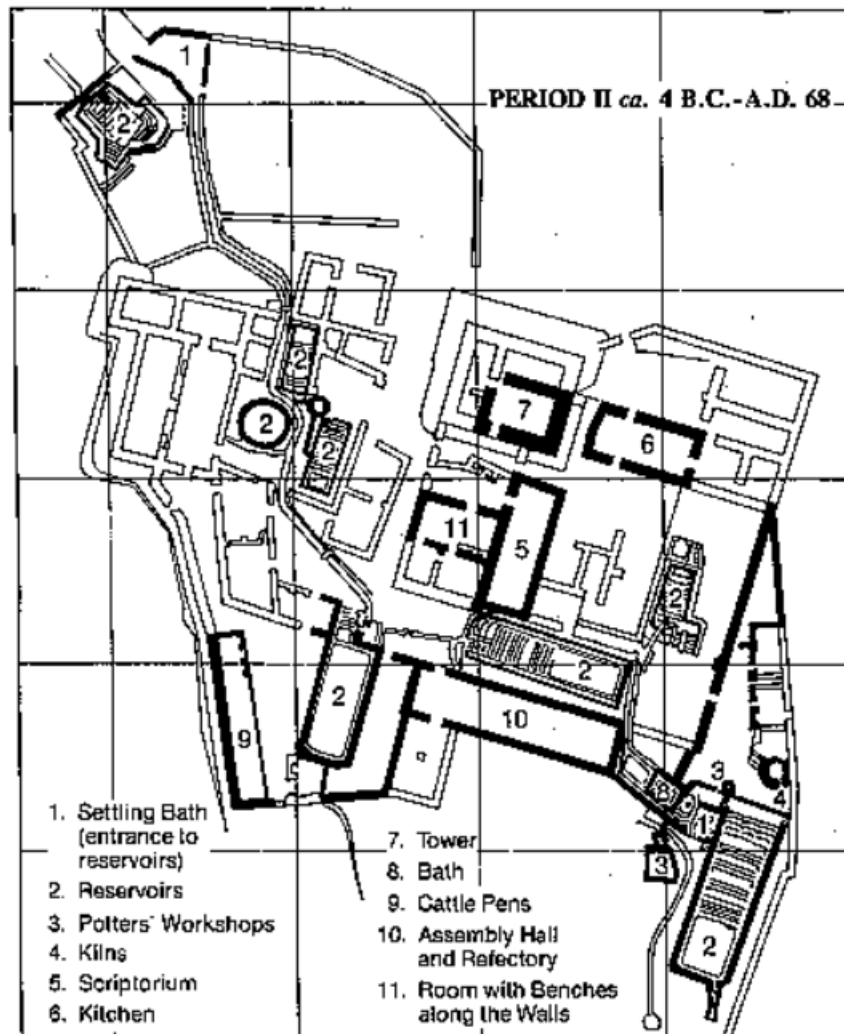


Figure 1. Plan de Qumrân d'après R. De Vaux, *L'archéologie et les manuscrits de la mer Morte*, 1961

¹⁸³ J. Magness, *Que sait-on de Qumrân ?*, p. 264.

3.2. L'IDENTITÉ DES HABITANTS DE QUMRÂN :

Nous avons pu le constater au gré de nos recherches, le site de Qumrân et les découvertes qui y ont été faites sont encore entourés de beaucoup de questions. L'une d'entre elle concerne l'identité des habitants de la ville. Qui étaient-ils ? Nous avons tous déjà entendu l'hypothèse selon laquelle Qumrân aurait été habitée par les Esséniens et cette idée est venue germer très tôt dans l'esprit des chercheurs des années 50. Pendant longtemps, les connaissances sur cette communauté juive se limitaient principalement à ce que trois auteurs antiques en disaient. Ainsi, chez Pline, dans son *Histoire naturelle*, ils étaient décrits comme ceci :

« *A l'occident, mais à une distance du rivage où il n'y rien à craindre des exhalaisons, sont les Esséniens, nation solitaire, singulière par-dessus toutes les autres, sans femme, sans amour, sans argent, vivant dans la société des palmiers. Elle se reproduit de jour en jour, grâce à l'affluence de nouveaux hôtes ; et la foule ne manque pas de ceux qui, fatigués de la vie, sont amenés par le flot de la fortune à adopter ce genre de vie. Ainsi, pendant des milliers de siècles, chose incroyable, dans une nation chez laquelle il ne naît personne, tant est fécond pour elle le repentir qu'ont les autres de leur vie passée. Au-dessous d'eux fut la ville d'Engadda, ne le cédant qu'à Jérusalem pour la fertilité et ses bois de palmiers ; maintenant c'est un monceau de cendres comme Jérusalem* ¹⁸⁴»

Le témoignage de Pline perd un peu en crédibilité lorsque nous prenons en compte le fait que l'auteur n'a sans doute jamais mis un pied en Palestine. Néanmoins, un autre auteur du nom de Philon d'Alexandrie, philosophe hellénisé mais surtout juif, nous en parle également. Ce dernier nous les décrit comme des dévots, évitant autant que faire se peut les centres urbains ; ils vivent en ascètes, prônent une solidarité au sein de la communauté et exècrent toute forme de violence ou de profit¹⁸⁵. Ils tendent à vivre selon un modèle de vertu et de justice la plus pure possible.

Enfin, le troisième auteur qui nous parle de cette communauté est Flavius Josèphe. Celui-ci décrit de manière beaucoup plus poussée les traditions et les coutumes pratiquées par la communauté essénienne. La description qu'il en donne nous fait beaucoup penser à un style de vie monastique : prières à heures régulières, repas communautaires, travail et surtout, règles de vie communautaire¹⁸⁶.

Ainsi, nous l'avons déjà dit, l'hypothèse selon laquelle cette communauté essénienne habitait bel et bien le site de Qumrân a très vite fait son chemin dans le monde scientifique de l'époque. Mais pourquoi ? Simplement car ce que ces auteurs antiques disaient au sujet des Esséniens a été mis en parallèle avec ce qui a été découvert sur le site archéologique mais également ce que les manuscrits retrouvés dans les grottes à proximité du lieu en question disaient sur l'organisation de la communauté. Un simple exemple parmi d'autres, se trouve dans la présence de bassins de purification (*mikva'ot*) découverts à Qumrân. Or, nous savons que les Esséniens ne rechignaient pas sur la pureté rituelle. Ils la maintenaient selon des règles strictes, avant et après les repas ou après avoir été en contact avec un étranger à la communauté¹⁸⁷.

¹⁸⁴ Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, tome 1, trad. par Emile Littré, Firmin-Didot, Paris, 1877, p. 221.

¹⁸⁵ F. Mébarki et E. Puech, *Les manuscrits de la mer Morte*, p. 49.

¹⁸⁶ Ibid., p. 50.

¹⁸⁷ L. H. Schiffman et J. Duhaime, *Les manuscrits de la mer Morte et le Judaïsme*, p. 90.

D'un tel constat, des liens sont très vite faits et permettent, alors, de venir corroborer cette identification essénienne. De plus, outre ces fondements archéologiques, les manuscrits des grottes de Qumrân sont également sources d'argument pour les défenseurs de cette thèse essénienne.

En effet, si tant est que nous considérons que le site de Qumrân et les manuscrits retrouvés non loin de là soient liés l'un à l'autre, ces précieux documents peuvent, alors, être considérés comme ayant été rédigés, copiés par les Esséniens. Or, un nombre important de ces documents nous décrivent les règles qui régissaient la communauté. Dès lors, il faudra estimer que ce que ces textes nous rapportent sur le mode de vie de la communauté qumrânienne, permet aussi de caractériser un peu plus la communauté essénienne, les deux ne faisant, en réalité, qu'un.

Par exemple, le texte de la *Règle de la communauté* dresse tout le caractère législatif et juridique de la communauté de Qumrân. Ce même document donne également les rites qui président l'intégration d'une personne à la communauté. Ainsi, nous apprenons que pour qu'une nouvelle recrue soit intégrée à la communauté, elle doit se soumettre à un examen devant le responsable de la secte (au sujet de ses actes, notamment) ; ensuite il en passe un second devant une plus grande assemblée ; s'en suit une sorte de période de probation d'un an qui se clôture par un autre examen devant un groupe, à nouveau ; seulement, la recrue entre dans une seconde période de probation, longue d'une année aussi, qui se termine également par un nouvel examen¹⁸⁸. A partir de ce moment-là, la personne intègre réellement et pour de bon la communauté et peut, alors, pleinement participer à la vie en communauté.

Si nous résumons, ici, le processus d'intégration des personnes à la communauté de Qumrân, tel que décrit dans les manuscrits de la mer Morte, c'est parce que nous retrouvons sensiblement la même méthode chez les Esséniens. De fait, comme le rapporte Flavius Josèphe, l'intégration aux Esséniens se déroulait sur plusieurs années, par stades durant lesquels la recrue démontrait sa pureté¹⁸⁹. Notons, cependant, que des différences existent entre le mode d'intégration de la communauté qumrânienne et celui de Esséniens. Par exemple, dans la première, la recrue prêtait serment au début alors que, dans la seconde, c'est à la fin du processus qu'elle le fait.

C'est, donc, à coup de parallélismes et de comparaisons que, finalement, le postulat d'une identité essénienne pour la communauté qumrânienne a été formulé et argumenté. Néanmoins, il faut garder à l'esprit que le nom de la communauté vivant sur le site de Qumrân n'est cité nulle part dans les manuscrits de la mer Morte ! C'est sans doute cela aussi qui laisse la part belle à un débat aussi houleux depuis tant d'années.

Après avoir tant parlé de l'hypothèse essénienne, il serait mal venu de notre part de couper court au débat en ne mentionnant pas les autres conjectures formulées par les chercheurs. Ainsi, une autre première proposition est celle de Donceel. Ce dernier, ne prenant uniquement en compte que les données archéologiques, a identifié le site de Qumrân avec une *villa rustica*¹⁹⁰, c'est-à-dire une exploitation agricole. D'autres y voient également une villa aristocratique hasmonéenne.

¹⁸⁸ L. H. Schiffman et J. Duhaime, *Les manuscrits de la mer Morte et le Judaïsme*, pp. 110-111.

¹⁸⁹ Ibid., p. 115.

¹⁹⁰ E. Puech, « 'Khirbet Qumrân' et les Esséniens », in *Revue de Qumrân*, janvier 2011, vol. 25, no. 1 (97), p. 73.

Une kyrielle d'autres idées ont été avancées mais celles-ci ont majoritairement pu être réfutées au vu du matériel archéologique qui nous est offert. Pour n'en citer qu'une parmi tant d'autres, il est impossible que Qumrân ait été un lieu de production de parfums, la qualité de l'eau locale ne permettant pas la plantation de l'arbre balsamier¹⁹¹. Les propositions en tout genre ont afflué, le site aurait été un caravansérail, une fabrique de poterie, une hôtellerie. D'autres se sont également basés sur le nombre important de sépultures découvertes dans le cimetière jouxtant le site pour considérer Qumrân comme un hospice ayant accueilli tantôt des vieillards, tantôt des soldats mourants.

A l'heure actuelle, en réalité, il est difficile de pouvoir donner une réelle identification au site. Ce que nous pouvons souligner, en revanche, c'est que dans le but de déterminer l'usage réel du site, il faut prendre en compte tout le matériel qui est à notre disposition. Bien trop souvent, des chercheurs se sont contentés de ne s'appuyer que sur une partie de celui-ci, celle qui corroborait leur hypothèse, pour défendre leur idée. Peut-être est-il judicieux d'attendre que d'autres recherches soient publiées et réalisées sur le site avant de pouvoir réellement trancher la question.

¹⁹¹ E. Puech, « 'Khirbet Qumrân' et les Esséniens », p. 75.

3.3. LA DÉCOUVERTE LES MANUSCRITS DE LA MER MORTE :

Un premier élément à notifier avant de faire le récit de cette grande découverte est que différents récits nous sont parvenus concernant celle-ci. Ici, nous relaterons la version *mainstream* qui circule à son sujet. Ainsi, nous sommes à l'été 1947, dans une localité située sur la rive ouest de la mer Morte, à proximité du lit du *wadi Qumrân*, non-loin de Jéricho. C'est notamment sur ces terres qu'un peuple semi-nomades de bédouins, les Ta'âmireh, vivent et font paître leur bétail. Au nombre de ceux-ci, il y a un certain Mohammad edh-Dhi'b (que nous pouvons traduire par « Mohammad le Loup » ou encore « Mohammad le Chacal »¹⁹²), personnage principal de notre histoire.

Ce dernier est un pâtre et, un jour, alors qu'une de ses chèvres avait disparu, il se met à sa recherche dans les environs du site du *Khirbet Qumrân*. A cet endroit, les rochers sont omniprésents et, voulant profiter de l'ombre de l'un d'entre eux, notre berger s'y adosse. C'est alors qu'il constate une cavité dans la paroi en face de lui. Il décide, donc, d'y jeter une pierre ; le but de la manœuvre étant soit de jouer soit de s'assurer que sa chèvre égarée ne s'y était pas réfugiée. Dans tous les cas, c'est le bruit d'un pot brisé qui lui revient¹⁹³.

Ensuite, selon certains, notre protagoniste aurait décidé de s'aventurer seul dans la cavité mais, en prenant en compte la géographie du lieu et la nécessité d'être deux pour atteindre le trou, Mohammad n'a pu le faire qu'accompagné d'une seconde personne (peut-être son cousin Ahmad Mohammad)¹⁹⁴. Une fois à l'intérieur, la cave leur livre plusieurs jarres (une dizaine, voire une cinquantaine pour certains chercheurs), certaines étant encore scellées par des couvercles. L'une d'entre elles contenait trois rouleaux, sur lesquels figure une écriture indéchiffrable pour notre homme, enveloppés de linge¹⁹⁵.

Sur cette découverte en tant que telle, les doutes planent. Plusieurs éléments viennent remettre en question ce récit pastoral. Le premier est temporel. En effet, la plausibilité d'une situation comme celle-ci, en plein été, paraît difficile. Comment les chèvres pourraient-elles se nourrir alors que le sol et ses végétations sont brûlées par le soleil. Il est plus vraisemblable que cela se soit produit au printemps, lorsque la végétation fleurit¹⁹⁶. D'autres chercheurs vont même aller plus loin dans la négation de ce récit, le considérant comme totalement inventé. Pour eux, les bédouins cherchaient simplement un endroit où receler quelques marchandises de contrebande et ils auraient, alors, découvert l'endroit.

Continuons notre récit. Après avoir constaté tout cela, Mohammad revient dans la grotte avec du renfort et la vide au passage de ce dont il pense pouvoir tirer profit. C'est ainsi que les bédouins repartent avec notamment trois rouleaux (un grand et deux plus petits). Pragmatiques, ils comptent recycler le cuir pour en faire des lanières et utiliser les jarres pour stocker de l'eau. Plus tard, de passage à Bethléem, les Ta'âmireh se rendent chez Kando, un cordonnier antiquaire à ses heures perdues, dont le véritable nom est Khalîl Iskandar Sahîn. Ce dernier les leur achète pour une modique somme.

¹⁹² F. Mébarki et E. Puech, *Les manuscrits de la mer Morte*, Editions du Rouergue, Rodez, 2002, p. 16.

¹⁹³ J.-B. Humbert et E. Villeneuve, *L'affaire Qumrân : les découvertes de la mer Morte*, Gallimard, Paris, 2006, p. 14.

¹⁹⁴ F. Mébarki et E. Puech, p. 17.

¹⁹⁵ J.-B. Humbert et E. Villeneuve, p. 14.

¹⁹⁶ F. Mébarki et E. Puech, p. 17.

Seulement, sentant que leur valeur était bien plus grande, il consulte le supérieur du couvent Saint-Marc de Jérusalem (dans la Vieille Ville), Athanase Samuel, pour une expertise. Ce dernier lui achète, alors, le lot pour près de 97 dollars, faisant de lui l'heureux propriétaire de ces rouleaux ! Il semblerait également qu'en plus du prier, Kando ait rendu visite à d'autres antiquaires de la ville, dont un Arménien qui s'empresse de transmettre l'information à l'un de ses amis, professeur d'archéologie à l'université hébraïque de Jérusalem, Eléazar L. Sukenik¹⁹⁷. Notons que, entre-temps, les bédouins continuèrent de vider la grotte, portant le nombre de rouleaux découverts à sept¹⁹⁸.

Ce professeur put expertiser une première fois un fragment de ces parchemins entre des fils barbelés, à la porte de Jaffa (rappelons que, en cette année 1947, des barbelés séparaient les parties habitées par les Juifs de celles des Arabes). Le scientifique n'est pas certain, cela pourrait être des faux malgré quelques similitudes avec des inscriptions hébraïques funéraires. Plus tard, après une seconde expertise sur un échantillon plus conséquent, le professeur est assuré de l'authenticité de ces écrits. Ensuite, malgré les risques que cela représentait, il se présenta chez Kando et finit par acquérir trois rouleaux ainsi que plusieurs autres fragments.

Rappelons-nous que, à ce moment-là, sept rouleaux étaient en circulation : trois étaient en la possession du professeur Eléazar L. Sukenik mais qu'en était-il des quatre autres ? Et bien, c'est Mar Samuel, le prier, qui en avait fait l'acquisition. Celui-ci se renseigna tantôt auprès de Sukenik lui-même, tantôt auprès de chercheurs américains, sur la valeur de ces écrits. Toujours est-il que, dès le 14 mai 1948 et la proclamation de l'indépendance de l'Etat israélien, des conflits éclatent dans la région. Mar Samuel décide, alors, de se rendre aux Etats-Unis, accompagné bien évidemment de ses précieux rouleaux. Ironiquement, alors qu'il avait refusé de les vendre à Sukenik, c'est au fils de ce dernier, Yigael Yadin, qu'il finit par donner son précieux butin contre la modique somme de 250 000 dollars (alors qu'il en avait toujours espéré un million), et ce, en juin 1954, soit près de six ans plus tard¹⁹⁹. Cet achat fut fait pour le compte de l'Etat d'Israël.

3.3.1. DES PROSPECTIONS PLUS POUSSÉES :

Faisons une petite ellipse temporelle et nous voilà au début de l'année 1949. La grotte dans laquelle les bédouins avaient trouvé ces manuscrits fut identifiée et baptisée « 1Q », grotte 1 de Qumrân. Des fouilles de la cavité sont, alors, organisées durant quelques semaines, notamment par l'Ecole archéologique française ainsi que le *Palestine Archaeological Museum*. Là-bas, ce sont des fragments de poterie, de parchemins et de tissus qui jonchent le sol. Tout ce matériel sera récupéré dans la mesure du possible.

La suite des fouilles consistera en une course entre le groupe de chercheurs et les bédouins Ta'âmireh. En 1951, ces derniers mettent au jour une seconde grotte (2Q), située au sud de la première. Ils sont aussitôt rejoints par les archéologues qui examinent attentivement ces falaises. Une quarantaine de cavités sont recensées, contenant essentiellement de la poterie. Parmi elle, une grotte contenait des fragments de manuscrits et un rouleau de cuivre gravé en hébreu (3Q).

¹⁹⁷ F. Mébarki et E. Puech, p. 18.

¹⁹⁸ J.-B. Humbert et E. Villeneuve, p. 16.

¹⁹⁹ F. Mébarki et E. Puech, p. 21.

Ayant toujours un temps d'avance sur les chercheurs, les bédouins font également, en septembre 1952, la découverte d'une quatrième grotte (4Q) et inondent le marché de Jérusalem de toutes ces trouvailles. Les archéologues font de leur mieux pour se saisir d'une partie de ces fragments et parviennent même à découvrir une autre grotte (5Q). Ils seront, ensuite, de nouveau pris de court par les Ta'âmireh qui identifient et vident une sixième du genre (6Q).

Par la suite, les découvertes se calment et ce n'est que trois ans plus tard, en 1955, lors de leur quatrième campagne, que les archéologues découvrent quatre autres grottes, contenant beaucoup moins de fragments que les précédentes. En 1956, toutefois, une dernière découverte majeure, celle d'une onzième grotte (11Q) est faite grâce aux bédouins. Dans cette dernière, ce sont des manuscrits conservés dans un aussi bon état que celui des manuscrits de la 1Q qui vont être récupérés.

3.3.2. LA PUBLICATION DES MANUSCRITS :

Depuis la découverte de la 4Q, une équipe de chercheurs est rassemblée pour étudier ce matériel inestimable découvert à Qumrân. Cette équipe, à la tête de laquelle se trouve le Père Roland de Vaux, compte trois Français, le dominicain Jean Starcky, Maurice Baillet et Dominique Barthélémy ; un Français d'origine polonaise, Jozef Milik ; deux Américains avec Franck M. Cross et Patrick W. Skehan ; deux Anglais avec John M. Allegro et John Strugell ; ainsi qu'un Allemand, Claus H. Hunzinger. Tous ne travaillèrent pas au même moment mais en composèrent le noyau dur. De plus, l'étude des manuscrits de Qumrân ne s'arrête pas dans les années 50 avec cette petite équipe internationale. Plus tard, ce sont Emile Puech ou encore Eugene Ulrich, respectivement français et américain, qui en prennent la relève dans les années 70.

L'étude des manuscrits se faisait dans une salle du Musée des antiquités palestiniennes, dans des conditions qui feraient pâlir plus d'un spécialiste (cigarettes au bec et pleine exposition au soleil). Les chercheurs communiquaient en anglais et en français. La première étape fut d'assembler l'immense quantité de fragments récupérés dans les grottes qumrâniennes, pour, ensuite, faire place à l'étape de déchiffrement²⁰⁰.

La publication des recherches fut plus ardue. Chacun des chercheurs cités ci-dessus s'était vu recevoir un lot de manuscrits à étudier. Cependant, une telle répartition contribua à un genre de monopole, empêchant des chercheurs de publier un texte attribué à un autre. Autre conséquence à cela, c'est que la publication des manuscrits va tout doucement ralentir et avec cela, les suspicions vont se faire de plus en plus grandes. Certains iront même jusqu'à dire que les manuscrits avaient disparu ! Sur fond de complotisme, le Vatican ainsi que l'Ecole biblique sont accusés de vouloir cacher le contenu des textes qui pourraient remettre en question la doctrine chrétienne²⁰¹.

Ce n'est qu'au début des années 1990, lorsque la publication des textes est officiellement dirigée par les autorités archéologiques israéliennes que la situation s'apaise. Fin des années 90, c'est presque tout le corpus qumrânien qui est alors disponible au public (ce qui était loin d'être le cas aux débuts des recherches, dans les années 50).

²⁰⁰ B. Bioul, *Qumrân et les manuscrits de la mer Morte : les hypothèses, le débat*, Guibert, Paris, 2004, p. 28.

²⁰¹ J.-B. Humbert et E. Villeneuve, p. 33.

3.3.3. LA TYPOLOGIE DES MANUSCRITS :

Maintenant que nous avons déterminé dans quelles circonstances ces manuscrits ont été découverts, regardons de plus près le contenu-même de ces documents. Quels étaient-ils ? En effet, les onze grottes de Qumrân ont révélé près de 900 manuscrits ; certains assez complets, d'autres plus fragmentaires ²⁰² ! Par ailleurs, il convient de préciser que l'appellation « manuscrits de la mer Morte » s'applique généralement aux manuscrits qui ont été retrouvés dans les grottes de Qumrân²⁰³. Néanmoins, d'autres manuscrits retrouvés dans les environs sont parfois regroupés sous cette même appellation. Les plus anciens manuscrits datent du milieu du 3^{ème} siècle av. J.-C. alors que les plus récents remontent, au plus tard, à l'an 68 apr. J.-C²⁰⁴.

Concernant la nature de ces documents, nous pouvons, d'abord, nous interroger sur la langue de rédaction de ces manuscrits. La grande majorité est rédigée en hébreu. Une autre partie est rédigée en araméen (15%-20%) et une très petite minorité est en grec. Enfin, les documents sont, pour la plupart, des rouleaux de parchemin (aucun codex n'a été retrouvé). Nous comptons également quelques papyri, une centaine environ, ainsi qu'un seul et unique rouleau de cuivre (gravé sur une plaque de métal)²⁰⁵.

La méthode ordinaire de rédaction de ces textes consistait à attacher plusieurs morceaux de parchemin (cousus ou collés) pour, ensuite, rédiger le texte à l'aide d'un roseau taillé et d'encre noire²⁰⁶.

Il est également important de parler un peu des systèmes d'écriture utilisés pour ces textes en hébreu. Nous en dénombrons trois. La première et la plus ancienne, est appelée paléohébraïque et consiste en une écriture sinistroverse composée d'un alphabet de vingt-deux lettres inspiré de celui des Phéniciens²⁰⁷. Un second type d'écriture est celui de l'écriture appelée « araméenne » et qui peut être définie comme suit : « il s'agit d'une forme primitive de l'alphabet hébreu utilisé aujourd'hui »²⁰⁸. Ce type d'écriture s'est implanté avec le retour de l'exil à Babylone. Enfin, il existe également une écriture dite « hébreu carré », à savoir un alphabet de trente signes consonantiques²⁰⁹.

Généralement, les manuscrits retrouvés à Qumrân sont répartis selon deux types ; d'une part, il y a les textes considérés comme bibliques et, d'autre part, il y a les textes non-bibliques, représentant la majorité des textes retrouvés (environ 75-80%)²¹⁰. Cette dernière catégorie regroupe des hymnes, des psaumes, des commentaires, des textes juridiques, pseudo-épigraphiques, sapientiaux. Ils sont souvent considérés comme apocryphes, ou encore sectaires.

Tout l'intérêt de cette collection de textes bibliques réside dans la nouveauté qu'elle apporte au corpus biblique juif et son histoire que nous connaissons. De fait, d'abord, convient-il de rappeler brièvement la constitution du corpus religieux juif.

²⁰² J.-B. Humbert et E. Villeneuve, p. 53.

²⁰³ J. Magness, *Que sait-on de Qumrân ?*, Bayards, Paris, 2003, p. 94.

²⁰⁴ B. Bioul, p. 26.

²⁰⁵ J. Magness, p. 94.

²⁰⁶ J.-B. Humbert et E. Villeneuve, p. 55.

²⁰⁷ Ibid., p. 57.

²⁰⁸ J. Magness, p. 94.

²⁰⁹ J.-B. Humbert et E. Villeneuve, p. 57.

²¹⁰ B. Bioul, p. 27.

C'est entre la fin du 1^{er} siècle apr. J.-C. et le début du 2^{ème} siècle apr. J.-C. que le recueil du *Tanakh* prend forme. Ce recueil, œuvre de référence religieuse dans les communautés juives, comprend différents livres parmi lesquels se trouvent les cinq livres de la Torah (Genèse, Exode, Lévitiques, Nombres et Deutéronome), les Ecrits et les Livres de Prophètes. Plus tard, entre le 7^{ème} et le 10^{ème} siècle de notre ère, les Massorètes vont formaliser ce canon et celui-ci fera, dès lors, autorité. Il s'agit-là d'une première « Bible ». Une seconde Bible est celle des Septante, corpus alexandrin débuté au 3^{ème} siècle av. J.-C. (connu chez les Chrétiens sous l'appellation d'Ancien Testament). Enfin, un troisième corpus est celui de la Bible des Samaritains, comprenant uniquement le Pentateuque.

Or, un bon quart des textes découverts à Qumrân ont été rédigés entre 250 av. J.-C. et le 1^{er} siècle de notre ère. Cette antériorité rédactionnelle du corpus qumrânien a permis de réfuter la thèse selon laquelle la canonisation du corpus juif s'est faite sur la base d'un seul et unique original hébreu dont seuls les Massorètes se rapprocheraient. Non, même si beaucoup des textes de Qumrân annoncent cette tradition massorétique, certains attestent également de variations venant de chacun de ces trois traditions. De plus, il faut également noter que certains manuscrits présentent une version qui nous était inconnue. Cela montre bien qu'à l'époque de la rédaction/copie de ces textes, ce processus de canonisation n'était toujours pas terminé, le texte était toujours en évolution²¹¹. Le canon biblique n'existait pas encore, cela veut dire que les contemporains de cette époque connaissaient sans doute et utilisaient différentes versions des textes bibliques et ce, faisant fi des différences et des divergences qu'elles présentaient²¹².

Quant aux textes sectaires, représentant presque un tiers des manuscrits découverts, ils vont exprimer la doctrine d'un courant religieux juif. Nous y retrouvons des commentaires, des règlements, des textes juridiques, des lettres, des calendriers, des rituels, etc... Ces textes nous décrivent la discipline qui règne dans cette communauté, les modalités d'admission strictes ou encore tout le rituel religieux journalier qui rythme le quotidien de cette « secte »²¹³. Assez rapidement, cette secte va être identifiée comme une communauté essénienne et ce, malgré l'absence de toute nomination précise du groupe en tant que telle. En effet, l'appellation que nous trouvons dans les textes est celle de « Nouvelle Alliance », « le Reste d'Israël », « le véritable Israël » (*yahad*, en hébreu dans les textes, c'est-à-dire la « communauté »)²¹⁴.

Enfin, une dernière précision mérite d'être faite : les manuscrits de la mer Morte rassemble aussi bien des textes écrits, copiés que collectés.

3.3.4. UN TEXTE PEU COMMUN :

A présent, peut-être est-il intéressant de présenter un cas concret de ces fameux manuscrits de la mer Morte. Ici, nous présenterons le plus exceptionnel découvert, à savoir un rouleau de cuivre (3Q15) que nous avons déjà mentionné précédemment. La particularité de ce document est son support ! En effet, nous l'avons dit : les manuscrits sont soit des papyri soit, et c'est le cas pour la grande majorité d'entre eux, des parchemins.

²¹¹ J.-B. Humbert et E. Villeneuve, p. 57.

²¹² B. Bioul, p. 237.

²¹³ J.-B. Humbert et E. Villeneuve, p. 59.

²¹⁴ Ibid.

Or, ici, le support employé est du cuivre²¹⁵ (plus particulièrement, trois plaques qui ont été, ensuite, enroulées). De plus, non seulement la forme des lettres est inhabituelle mais son contenu l'est également. De fait, le message du document, rédigé dans la langue d'un dialecte populaire, consiste en un inventaire de l'emplacement des trésors situés entre la Judée et le nord de la Samarie. Faut-il y voir la liste d'un véritable trésor, peut-être même celui du Temple ? En réalité, il s'agit sans doute d'une liste symbolique. Ce trésor représentait la promesse de jours meilleurs à venir ! Si le trésor est saisi quelque part, peu importe les malheurs, la vie pourrait recommencer à nouveau une fois les épreuves passées. D'ailleurs, à cette époque, ce genre de processus n'était pas inconnu à la littérature populaire²¹⁶.

En ce que concerne la datation de ce rouleau de cuivre, rien n'est moins sûr. En tous les cas, sa rédaction serait antérieure à 68 av. J.-C.²¹⁷ Enfin, il convient de notifier ce qui fait toute sa singularité : à savoir qu'il ait été déposé à l'avant de la grotte, en retrait des autres manuscrits.

Signalons également un autre document notoire, c'est celui appelé le Rouleau du Temple. Son exceptionnalité réside principalement dans sa longueur : près de 8,75 mètres ! Il dresse un plan du Temple mais il contient également quelques lois et d'autres préceptes.

3.3.5. LES AUTEURS DES MANUSCRITS DE LA MER MORTE :

Dès le début des fouilles du site de Qumrân-même, une hypothèse va faire son chemin dans l'esprit des chercheurs : et si Qumrân était le site qui avait abrité la communauté essénienne ? Celle-là même qui a été racontée et décrite par Flavius Josèphe ou encore Pline l'Ancien. Très vite, alors, il sera aisé de lier la découverte de manuscrits dans des grottes situées à proximité du site de Qumrân et cette secte qui aurait habité et vécu sur le site fouillé. Mais qu'en est-il réellement ?

Rappelons-le, aucun des textes retrouvés dans les grottes de Qumrân ne mentionne leurs auteurs et le terme « Esséniens » n'y figure à aucun moment (et cela est tout à fait normal, étant donné qu'il s'agit d'un terme grec). En réalité, l'origine de ces manuscrits reste inconnue. Si pendant longtemps les chercheurs ont adhéré à l'hypothèse selon laquelle les Esséniens seraient les rédacteurs de ces textes, aujourd'hui, la prudence est plutôt de mise. Afin d'éviter toute conclusion hâtive, les spécialistes préfèrent attendre que l'ensemble du matériel archéologique découvert à Qumrân soit publié et étudié pour ensuite, élaborer et affirmer toute théorie.

D'ailleurs, d'où vient cette théorie selon laquelle les Esséniens seraient à l'origine de ces manuscrits ? Elle tient majoritairement son origine dans des conclusions faites sur base d'analyses archéologiques. Ce sont des éléments issus du site de Qumrân qui ont poussé, Roland de Vaux le premier, à considérer que les manuscrits avaient été rédigés par les Esséniens. Parmi les éléments venus corroborer cette thèse, il y a la découverte de ce que le chercheur français estime être un *scriptorium*.

²¹⁵ L'étude de ce rouleau de cuivre ne fut pas aisée. Les chercheurs durent même le couper en différentes plaques, les nettoyer pour ensuite les remettre l'une à côté de l'autre et en déchiffrer le contenu. Au départ, le rouleau mesurait jusqu'à 2,40 mètres de long et il fut retrouvé dans la 3Q.

²¹⁶ J.-B. Humbert et E. Villeneuve, p. 60.

²¹⁷ B. Bioul, p. 246.

La présence de salles de réunions ainsi que de *miqva'ot* et la céramique fabriquée retrouvée site archéologique sont autant d'autres éléments venus étayer cette hypothèse. Les deux premiers éléments que nous venons de citer seraient le reflet des rites et coutumes de la communauté qui y vivait. Quant à la céramique, celle-ci serait typique et constituerait un style bien unique à Qumrân. Or, les jarres dans lesquelles certains de ces manuscrits ont été découverts sont du même type que celles du site²¹⁸. Ce matériel archéologique poussa nombre de chercheurs à considérer que les manuscrits composaient, alors, la bibliothèque de la communauté qui vivait non-loin de là²¹⁹.

Dans les faits, il n'y a rien de très probant dans les éléments cités ci-dessus. Ne serait-ce que l'argument du *scriptorium* (déduction faite sur base de la présence deux encriers et de ce qui, après avoir été reconstitué, s'apparente à une table, comme nous l'avons déjà mentionné précédemment) qui, en y regardant de plus près, ne semble pas très plausible. Notons aussi que de nombreux copistes ont été attestés pour les manuscrits. Cela signifie que de nombreuses mains sont venues rédiger et copier ces textes. Or, dans le cas où un véritable système de copie/copiste existait à Qumrân, seules quelques mains, ou tout du moins des mains récurrentes, auraient été trouvées. Voilà un argument supplémentaire pour les détracteurs de cette théorie. C'est, du reste, une tendance qui se développe de plus en plus chez les chercheurs qui refusent de voir un quelconque lien entre le site et les manuscrits.

Un troisième courant existe également. Selon les adeptes de ce courant, les Esséniens seraient bien liés aux manuscrits et à leur présence dans des grottes avoisinantes du site mais Qumrân ne serait pas le lieu dans lequel les manuscrits auraient été copiés, voire fabriqués²²⁰. Ainsi déterminer quelle population est la source de ces manuscrits reste une question sans réponse pour le moment.

Nous pouvons aussi nous interroger sur les raisons de tels dépôts. Pourquoi venir entreposer dans ces grottes tous ces manuscrits ? S'agissait-il d'un sauvetage planifié ? En effet, si la communauté responsable de cet entreposage s'est vue menacée à un moment, peut-être a-t-elle tenté de sauver son patrimoine culturel et littéraire en le mettant à l'abri dans ces caves. Pour les défenseurs de la thèse essénienne, nous l'avons dit, les grottes de Qumrân constitueraient une sorte de bibliothèque pour la communauté. Il paraît difficile de répondre à cette question également tant que celle de l'identité des auteurs n'est pas résolue.

Somme toute, à la lumière de ce que nous venons d'évoquer dans notre étude, nous pouvons conclure et affirmer quelques éléments. Les manuscrits de la mer Morte regroupent sous cette appellation quelques 900 manuscrits qui, pour la plupart, ont été retrouvés dans un état fragmentaire. La plupart des rouleaux sont des textes non-originaux, à l'exception du rouleau de cuivre que nous avons mentionné dans cette même étude. Ces copies ont été réalisées entre le 3^{ème} siècle av. J.-C. et le 1^{er} siècle apr. J.-C. Pour la majeure partie d'entre eux, il s'agit d'ouvrages religieux juifs, certains bibliques, d'autres pas. Notons enfin que, contrairement à ce qui avait été avancé à un moment donné, le contenu des manuscrits ne contient en aucun cas quelconque allusion ou révélation pouvant remettre en question la foi chrétienne.

²¹⁸ J. Magness, *Que sait-on de Qumrân ?*, p. 108.

²¹⁹ J.-B. Humbert et E. Villeneuve, p. 62.

²²⁰ B. Bioul, p. 234.

3.4. TEXTES :

Après avoir présenté le contexte et la réalité de ces manuscrits, plongeons-nous directement dans l'étude d'un cas concret, à savoir celle des manuscrits de Qumrân attestant le texte du chapitre 4 du Cantique. Par souci de clarté, nous n'aborderons, dans notre recherche, que le contenu du quatrième chapitre du Cantique, même si nous translittérerons et traduirons tout de même les autres versets figurant sur nos sources. Pour établir une lecture de ces sources qumrâniennes, nous utiliserons deux parchemins retrouvés à Qumran, à savoir le 4Q106 et le 4Q107²²¹. Ceux-ci feront l'objet d'une translittération, d'une traduction et, plus tard, dans un autre chapitre, d'une comparaison avec le contenu du texte massorétique. Nous ne mentionnerons pas les manuscrits 4Q108 et 6Q6 qui, bien que contenant des versets du Cantique, ne relèvent pas du quatrième chapitre.

De plus, et c'est un point important concernant notre méthodologie, il faut bien tenir compte du fait que, certes, nous ne pourrions jamais être certains que ce que les sources qumrâniennes nous livrent est similaire à la version des Massorètes. En revanche, et nous le verrons dans nos lectures de manuscrits, cela reste une hypothèse raisonnable. De fait, dans la reconstitution des mots incertains, nous verrons souvent que ceux-ci ont comme environnement textuel des termes identiques au TM. C'est d'ailleurs pour cela que, lorsque nous émettrons une conjecture, ce sera souvent sur base de ce dernier. Ainsi, il y a assurément des variantes entre les deux sources mais il y a également une ressemblance dont nous userons pour élucider quelques points obscurs.

A) 4Q106 :

Ce manuscrit, retrouvé dans la quatrième grotte de Qumran, est un parchemin en langue hébraïque, datant de la période hérodiennne (37 av. J.-C. – 73 apr. J.-C.). Tantôt, c'est le début de cette période qui est avancé²²², tantôt c'est plutôt le milieu, voire la fin, de celle-ci qui nous est présentée (1-30 apr. J.-C.)²²³. Cette dernière proposition est faite sur la base d'une analyse paléographique et stylistique du texte dont nous disposons. Composé de plusieurs fragments, en l'occurrence six, ce manuscrit nous livre des passages du Ct 3, 4-5 ; Ct 3, 7-4,6 ; Ct 4, 7 ; Ct 6, 11- 7, 7²²⁴.

Afin de rendre nous étude plus claire et intelligible, nous suivrons la numérotation et la fragmentation proposée par Tov dans l'un de ses articles²²⁵. Une attention particulière sera portée au fragment 4 dont l'emplacement dans le manuscrit est sujet à débat.

²²¹ Pour lire et déchiffrer ces manuscrits, nous nous baserons sur les sources disponibles sur www.deadseascrolls.org.il.

²²² E. Tov, « Canticles », in *Discoveries in the Judaean Desert-Qumran Cave 4*, no.16, Clarendon, Oxford, 2000, p. 199.

²²³ T. Elgvin, *The literary growth of the Song of Songs during the Hasmonean and early-Herodian periods*, Peeters, Louvain, 2018, p. 7.

²²⁴ E. Tov, « Canticles », p. 195.

²²⁵ Ibid., p. 195.

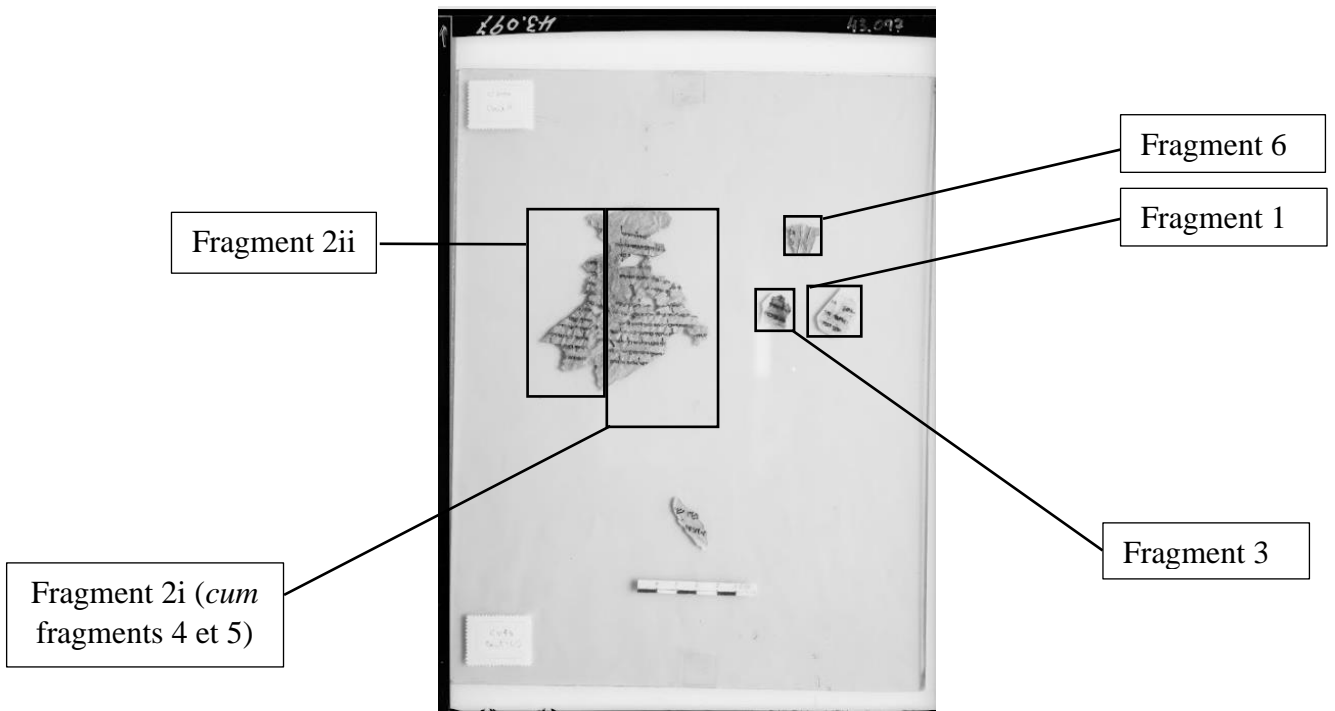


Figure 2. 4Q106, Plate 1118 B-284900 IAA



Figure 3. 4Q106 fragment 2 Plate 1118 B-3674963 IAA

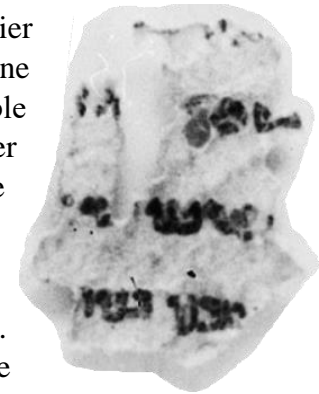


Figure 4. 4Q106, Plate 1118 B-367493 IAA (zoom partim)

3.4.1. 4Q106, FRAGMENT 1 :

Figure 5. 4Q106 frag. 1 B-280684 IAA

Nous ne nous pencherons pas sur le cas du fragment 1, ce dernier contenant des extraits du chapitre 3 du Cantique, ce qui ne nous concerne pas ici. Nous l'avons tout de même évoqué car son écriture semble concorder avec celle de notre principal fragment, ce qui pourrait indiquer que ce fragment 1 (de la première colonne du manuscrit) ferait partie du même manuscrit que ceux que nous allons analyser, même si sa localisation reste difficile²²⁶.



Néanmoins, tous les chercheurs ne s'accordent pas sur cette conclusion. Elgvin reste assez dubitatif quant à cette identification car elle repose essentiellement sur deux arguments peu convaincants selon lui. D'abord, le texte du fragment 2i, c'est-à-dire celui qui succède à notre fragment 1, débute avec le verset sept du troisième chapitre. Le second argument réside dans le fait que le texte que l'on trouve dans ce fragment de manuscrit est assez similaire à celui que l'on retrouve dans la version des Massorètes²²⁷. D'autres chercheurs réfutent l'identification proposée par Tov : Nebe, par exemple, identifie ce fragment à 2 Chr 20, 10-12²²⁸.

3.4.2. 4Q106, FRAGMENTS 2I-3-4-5 :



Figure 6. 4Q106 frag. 2,3,4 et 5 B-367493 IAA

Intéressons-nous, maintenant, aux principaux fragments de ce manuscrit, c'est-à-dire les fragments 2i, 3, 4 et 5. Le fragment 2i représente la partie de droite du morceau de manuscrit présenté ici (qui constitue la seconde colonne du manuscrit 4Q106), auquel viennent se greffer les fragments 3,4 et 5. Au total, les fragments constituent un texte long de quatorze lignes, contenant des passages du Ct 3, 7- 4,6²²⁹. Nous l'avons déjà mentionné plus haut, l'emplacement du fragment 4 fait débat. Pour certains, notamment Elgvin, le fragment 4, situé comme dans l'image ci-contre, à savoir au niveau des lignes 9 à 12, l'est au bon endroit. Le mettre ailleurs, c'est-à-dire au niveau de la ligne 5, remettrait en cause l'alignement de l'écriture sur le reste du manuscrit²³⁰. Ici, nous retiendrons

plutôt l'hypothèse de Tov selon laquelle le fragment 4 se situe au niveau des lignes 3 à 6. En effet, cela permet de rendre et de correspondre beaucoup plus au sens du texte, notamment dans l'expression « filles de Jérusalem ».

²²⁶ T. Elgvin, *The literary growth of the Song of Songs during the Hasmonean and early-Herodian periods*, p. 8.

²²⁷ Ibid., p. 9.

²²⁸ E. Tov, « Canticles », p. 199.

²²⁹ T. Elgvin, *The literary growth of the Song of Songs during the Hasmonean and early-Herodian periods*, p. 18.

²³⁰ Ibid., p. 15.

3.4.2.1. TRANSCRIPTION DU FRAGMENT 2I ET AL. :

Marge supérieure

- 1- [הנה מטתו שלשלמה ששים גברים סביב לה מ] גבורי ישראל
- 2- [כלם אחזי חרב מלמדי מלחמה איש חרב]ו על ירכו מפחד בלילות
- 3- [אפריון עשה לו המלך שלמה מעצי הלבנון] עִמּוֹדָיו עֲשֵׂה כסף
- 4- [רפידתו זהב מרכבו ארגמן תוכו רצוף אהבה] מִבְּתוֹלֹת יְרוּשָׁלַם
- 5- [צאינה וראינה בנ]ות ירושֶׁלַם בְּמֶלֶךְ שלמה בעטרה
- 6- [שעטרה לו אמו ביום חתנ]תו בְּיוֹם שמחת לבו *vacat*
- 7- *vac[at]*
- 8- [הנך יפה רעיתי הנך יפ]ה עינ[י]ך יוֹנִים [מ]בְּעֵד לְצַמְתְךָ כעדר
- 9- [העזים שערך שגלש]ות מהר גלעד כע[דר] [הקצובות] שְׁנִיךְ עֵלוּ
- 10- [מן הרחצה שכלם מת]אימות ושכלה אינה בהם כחוט [ה]שני
- 11- [שפתתיך ומדברייך נאוה] כְּפֹלַח הַרמון מזקנתך מבעד לצמ[ת]ך
- 12- [כמגדל דויד צוארך בנוי לתלפיות]אלף המגן תלוי בו כל שלטי הגברים
- 13- [שני שדיך כשני עפרים תאומי צבי]ה רעים בשושנים עד שיפוח
- 14- [היום ונסו הצללים אלך לי אל הר המו]ך אל גבעת הלבונה

Marge inférieure

3.4.2.2. NOTES SUR LA LECTURE DU FRAGMENT 2I ET AL. :

-Lignes 2-4 : Là où Tov comme Elgvin parviennent à faire la lecture de lettres au milieu de ces lignes, nous voyons uniquement des lacunes. En effet, si nous nous en tenons uniquement aux copies publiées en ligne, il est impossible d'identifier n'importe quelle lettre que ce soit. Il est probable qu'ils aient eu recours à des pièces désormais perdues comme le sous-entend Elgvin dans son étude²³¹. Il en va de même pour la lecture que nous propose Puech.

-Ligne 2 : Contrairement à ce qu'affirme Elgvin, nous n'estimons pas que la lecture d'un *vav* soit clairement certaine²³², que ce soit sur le PAM 43.097 ou bien le PLATE 1118 rendu disponible par le IAA. C'est pourquoi nous l'avons identifié comme une lecture probable, compte tenu de la tradition massorétique. Peut-être qu'une consultation sur place et non via les documents publiés en ligne permettrait une autre interprétation.

-Ligne 3 : Notre lecture du segment עֲמוּדֵי עֶשֶׂה suit celle de Tov. Nous devons rester prudents, tout de même, puisque l'entièreté de la forme de ces lettres n'est pas lisible mais seulement la partie au-dessus de la lacune. En réalité, seul le *ayin*, dont le trait supérieur est assez visible juste avant la lacune, fournit un élément assez probant que pour supposer son existence. Du côté de Puech, c'est la même chose : il nous livre une reconstruction semblable à celle de Tov mais, à nouveau, la prudence est de mise²³³.

-Ligne 4 : Concernant la séquence des deux derniers mots de la ligne, les identifications divergent. D'abord, concernant le mot מִבְּהוֹלֹת, sa lecture n'est pas des plus simples. Le début du mot est difficilement lisible. Le premier *tav* du mot est assez reconnaissable tandis que le second est clairement distinguable. L'identification du reste des lettres reste laborieuse et hypothétique.

Quant à la lecture du mot יְרוּשָׁלַם, elle est possible grâce à la présence significative d'une haste, caractéristique du *lamed* tel qu'écrit par la main du scribe qui nous concerne, ici. Ensuite, par la présence de petits traits en-dessous de la lacune, nous pouvons estimer que le mot est composé de six lettres. Dans l'ordre, de la droite vers la gauche, nous pouvons supputer la présence d'un *yod*, d'un *resh* et d'un *vav*. Quant au *sin*, seul son trait diagonal est perceptible. Tout cela nous a amenés à lire le mot יְרוּשָׁלַם.

-Ligne 5 : Dans notre lecture, contrairement à Elgvin, Tov et Puech, nous ne voyons pas ce qui, dans le manuscrit qui nous concerne, leur permettent de lire un *vav* et un *tav* tout de suite après la lacune.

Dans le mot יְרוּשָׁלַם, la partie inférieure du *mem* est reconnaissable alors que l'identification du *lamed* est plus compliquée. Il en va de même pour le *sin* que nous pouvons imaginer avant le *lamed*, comme semble l'indiquer la partie inférieure de la lettre en angle aigu que nous pouvons lire sur le manuscrit.

²³¹ T. Elgvin, *The literary growth of the Song of Songs during the Hasmonean and early-Herodian periods*, p. 16.

²³² Ibid.

²³³ E. Puech, « Le 'Cantique des cantiques' dans les manuscrits de Qumrân : 4Q106, 4Q107, 4Q108 et 6Q6 », in *Revue Biblique*, vol. 123, no. 1, 2016, p. 31.

En ce qui concerne le mot suivant, à savoir בְּמַלְךְ , déterminer la première lettre reste assez compliqué, étant donné que le parchemin est altéré à cet endroit précis. Nous avons émis l'hypothèse que s'il s'agirait d'un *mem*, en se basant sur deux indices. La première est qu'en y regardant de plus près, nous pouvons constater l'infime trace d'un *bet*. C'est en prenant en compte ceci et ce qu'indique le texte massorétique que nous en avons tiré le postulat qu'il s'agirait d'un *mem*.

-Ligne 6 : Les trois premières lettres, c'est-à-dire le *vav*, le *tav* et le *bet* du mot suivant, que nous avons pu identifier sur cette ligne sont ceux que le fragment 5 nous livre. Certes, l'alignement peut, alors, poser question mais il s'explique par un rétrécissement non-concomitant entre le fragment 2i et le fragment 5.

En ce qui concerne le second mot suivant notre lacune, nous pouvons aisément voir le *mem* ainsi que la partie supérieure du *vav*. La présence d'un *yod* entre le *bet* du fragment 5 et le *vav* du fragment 2i nous semble être la restitution la plus raisonnable que nous pouvons donner. De plus, remarquons qu'à la fin de notre ligne, il y a tout un espace vide qui suit le dernier mot de la ligne (לבו). Par ailleurs, cet espace vide est suivi, à la ligne suivante, par un autre espace vide. En effet, là où nous attendrions le verset suivant, rien n'est écrit. Ceci est fait expressément par le scribe afin de marquer une *parasha petoucha*²³⁴.

-Ligne 7 : C'est ce que nous indiquions en note à la ligne 6, ce *vacat* est la marque d'une *parasha petoucha*.

-Ligne 8 : La lecture de cette ligne est assez complexe, compte tenu des lacunes assez présentes. Concernant le mot עִינִי[׳] , précisons que nous lisons ces lettres comme *Tov* ou encore *Elgvin*, à la seule différence que nous estimons qu'il y a une lacune qui suit le *nun* et précède le *kaf*, élément que n'indique aucun des deux chercheurs cités juste avant.

La lecture du mot suivant יְוִנִי est également rendue difficile par une lacune. Nous pouvons seulement affirmer, avec plus ou moins de certitude, la présence d'un *yod* au début du terme. Le reste des lettres que nous avons lues, l'ont été en s'appuyant sur la lecture faite par *Tov*. Il en va de même pour la lecture du mot suivant מְבַעַד .

Enfin, en ce qui concerne le mot לְצַמְתֶּךָ , la première et la dernière lettre sont identifiables par les hastes, c'est-à-dire les grands traits verticaux qui les caractérisent, une orientée vers le haut pour le *lamed* et une autre vers le bas pour le *kaf* final. L'identification du reste des lettres souffre d'une sorte d'endommagement du manuscrit à cet endroit-là. Quand bien-même, nous pouvons supposer la présence, dans l'ordre de lecture, d'un *tsadé*, d'un *mem* et d'un *tav*.

-Ligne 9 : Puech offre une toute autre lecture du premier mot lisible après la lacune. Ce dernier lit [שמ] וְצִיָּאוֹת . Outre l'assurance avec laquelle il nous livre cette conjecture, le chercheur n'avance pas d'autre argument si ce n'est celui que la base de toutes les lettres serait lisible sur diverses photographies²³⁵. Nous ne pouvons aller dans son sens, étant donné que notre lecture rend, elle, le mot [שגלש] וְת . Certes, comme il l'avance des traces d'encre sont visibles sous la lacune mais celles-ci ne permettent en aucun cas, selon nous, de pouvoir rendre une telle lecture. Nous avons, dès lors, préféré ne pas retenir sa proposition.

²³⁴ E. Tov, « Canticles », p. 201.

²³⁵ E. Puech, « Le 'Cantique des cantiques' dans les manuscrits de Qumrân : 4Q106, 4Q107, 4Q108 et 6Q6 », p. 32.

Pour le mot [הַקְצוּבוֹתַי], les lettres ne sont pas lacunaires mais les identifier reste compliqué car il y a comme un pli dans le parchemin qui vient en altérer la lecture.

Concernant שְׁנֵי, c'est un peu la même chose. L'encre est comme estompée à cet endroit. En revanche, la haste dirigée vers le bas du *kaf* final est lisible.

Enfin, en ce qui concerne le mot עָלוּ, l'identification du *lamed* est, à nouveau, facilitée par la présence de sa hampe dirigée vers le haut. Nous pouvons également reconnaître la forme du *ayin* qui le précède, ainsi que celle du *vav* qui lui succède. Notons qu'Elgvin voit à la fin de ce mot, la présence d'un *mem*, celui de la séquence מן הרחצה, qui aurait été ensuite effacé et corrigé pour, finalement, être écrit à la ligne suivante²³⁶. En l'absence de copie de qualité suffisante de ce manuscrit, nous ne pouvons pas tirer la même conclusion.

-Ligne 11.: La première lettre du mot הַרְמוֹן peut-être un *hé* ou bien un *aleph*, comme le suggère Tov²³⁷. Dans les deux cas, la graphie de ces lettres diffère de celle que nous retrouvons dans le reste du texte.

-Ligne 13.: La lettre dont un trait est à peine visible à la fin de la lacune est difficilement identifiable. Si nous suivons le texte massorétique, nous attendrions un *hé* et même si la lisibilité de la lettre est réellement limitée, nous avons choisi cette lecture. Puech²³⁸ et Elgvin²³⁹, eux, ont également lu cette trace comme étant une partie du tracé d'un *hé* et ce, de manière certaine. Tov suggère un *phé* final mais cela ne ferait pas sens²⁴⁰.

²³⁶ T. Elgvin, *The literary growth of the Song of Songs during the Hasmonean and early-Herodian periods*, p. 18.

²³⁷ E. Tov, « Canticles », p. 201.

²³⁸ E. Puech, « Le 'Cantique des cantiques' dans les manuscrits de Qumrân : 4Q106, 4Q107, 4Q108 et 6Q6 », p. 32.

²³⁹ T. Elgvin, *The literary growth of the Song of Songs during the Hasmonean and early-Herodian periods*, p. 18.

²⁴⁰ E. Tov, « Canticles », p. 201.

3.4.2.3. TRADUCTION DU FRAGMENT 2I ET AL. :

Marge supérieure

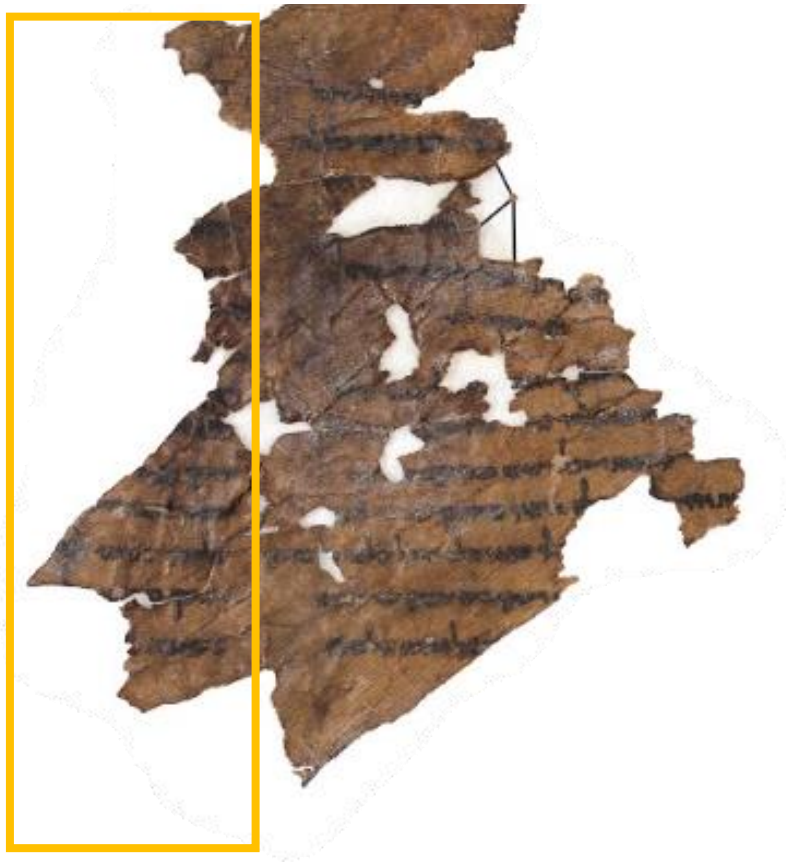
- 1- [Voyez, c'est la litière de Salomon, elle est entourée de soixante braves d'entre] les héros d'Israël
- 2- [Ils sont tous armés de glaive, experts dans les combats ; chacun porte le glaiv]e à sa taille à cause des terreurs dans la nuit
- 3- [Le roi Salomon s'est fait faire un palanquin en bois du Liban.] Il a fait ses colonnes en argent,
- 4- [Son dossier d'or, son siège en pourpre. Son intérieur est tapissé d'amour] par les filles de Jérusalem.
- 5- [Sortez et regardez, filles de Jérusal]em, le roi Salomon portant la couronne
- 6- [Avec laquelle sa mère le couronna le jour de son maria]ge, le jour de la joie de son cœur.
- 7- [*vacat*]
- 8- [Que tu es belle ma bien-aimée, que tu es bell]e ! Tes yeux sont ceux de colombes, derriè[re] ton voile, comme un troupeau
- 9- [De chèvres est ta chevelure, déval]ant du Mont de Gilead. Tes dents sont comme un trou[pe]au de brebis tondues qui reviennent
- 10- [Du lavage, chacune d'elles accompagnée] d'une jumelle, sans aucun espace entre elles. Comme un fil d'éc]arlate
- 11- [Sont tes lèvres et ta bouche est charmante.] Comme une tranche de grenade est ton front derrière ton v[oi]le.
- 12- [Comme la tour de David est ton cou ; bâtie d'armes], un millier de boucliers suspendus à elle, tous les boucliers des vaillants hommes !
- 13- [Tes seins sont comme deux faons, jumeaux d'une gazelle,] paissant parmi les lys. Jusqu'à ce que respire
- 14- [Le jour et que s'enfuissent les ombres,
Moi, je marcherai vers la montagne de la myrr]he et vers la colline de l'encens.

Marge inférieure

3.4.3. 4Q106, FRAGMENT 2II :

Continuons notre analyse du manuscrit 4Q106 avec le fragment 2ii, à savoir le texte qui constitue la partie gauche du document et, plus précisément, la troisième colonne. Ce fragment nous livre le septième verset du chapitre quatre du Cantique des cantiques uniquement. Ensuite, c'est le sixième chapitre, à partir du onzième verset ainsi que le chapitre sept, jusqu'au septième verset qui sont rédigés sur le parchemin²⁴¹. Etant donné que notre étude porte sur le quatrième chapitre du poème, nous transcrivons et nous traduirons l'entièreté du fragment mais, dans la suite de notre analyse, nous ne nous intéresserons qu'aux versets concernant le chapitre quatre. Nous procéderons de la même façon pour tous les autres fragments de notre étude.

Figure 7. 4Q106 frag. 2,3,4 et 5 B-367493 IAA



²⁴¹ E. Tov, « Canticles », p. 202.

3.4.3.1. TRANSCRIPTION DU FRAGMENT 2II :

Marge supérieure

1-כל[ך יפה רעיתי ומום אין בך]

2-[vacat]

3-[אל גנת אגוז ירדתי לראות באבי הנחל לראות אם]

4-פרחה [הגפן הנצו הרמנים לא ידעתי נפשי שמתני]

5-מִרְכָּב[בות עמי נדיב שובי השולמית שובי ונחזה בך]

6-מה ת[חזו בשולמית כמחלת המחנים מה יפו פעמיך]

7-בנִ[ע]לִים [בת נדיב חמוקי ירכיך כמו חלאים]

8-כמע[שה ידי אמן שררך אגן הסהר אל יחסר]

9-הִמְזַג ב[טנך ערמת חטים סוגה בשושנים שני]

10-שדיך כמעִזֵּן[... .. צוארך כמגדל השן]

11-עיניך בִּרְכוֹת בַּחֲשֵׁי[בון על שער בת רבים אפך כמגדל]

12-הלבנון צפה פני דמש[ק ראשך עליך ככרמל ודלת]

13-ראשך כארְגָּמֹן [מ]לֶךְ אֹסֶּ[ור ברהטים מה יפית ומה]

14-נעמעמת א[הבה בתענוגים]

Marge inférieure

3.4.3.2. NOTES SUR LA LECTURE DU FRAGMENT 2II :

-Ligne 1 : Cette ligne est bien dans la continuité de la dernière ligne que nous avons pu déchiffrer dans le fragment 2i. En effet, le dernier mot du fragment précédent qui apparaît est הַלְבוּנָה. Si nous suivons le texte massorétique, ce terme marque la fin du sixième verset du chapitre numéro quatre. Dès lors, logiquement, nous nous attendons à ce que la première ligne du fragment 2ii concorde avec le début du septième verset de ce même chapitre. Et, en l'occurrence, c'est bien le cas ici avec le mot כָּל qui est parfaitement lisible.

De plus, en prenant en compte la longueur relativement courte de ce septième verset, encore plus en comparaison par rapport à celle des autres, nous pouvons conclure que tout l'espace de la colonne n'a pas été utilisé. C'est pourquoi, dans notre traduction, nous avons notifié cela par l'indication d'une *vacat*. Cette dernière a probablement servi à marquer une sorte de *parasha setouma*.

-Lignes 2 et 3 : Aucune de ces lignes n'est déchiffrable puisque le parchemin est abîmé à ces endroits-là.

-Ligne 4 : Seul un mot est lisible sur cette ligne, le reste de la phrase étant lacunaire et ce, dû à la détérioration du parchemin. Ce mot, à savoir פְּרָחָה, nous permet de tirer un constat assez intéressant : cette quatrième ligne reprend un verset, non pas du quatrième chapitre, mais bien du sixième chapitre. Ainsi, il apparaît évident que le chapitre quatre, dans la longueur que nous lui connaissons par le texte massorétique, n'est pas entièrement présent dans ce manuscrit. Cela signifie que c'est au sein d'une de ces trois premières lignes de ce fragment que le quatrième chapitre se termine. Il est difficile de déterminer où cela pourrait bien être le cas mais nous sommes d'avis, comme l'a suggéré Tov, que la ligne 1 du fragment 2i marque la fin du chapitre quatre dans ce manuscrit (avec la présence suggérée d'un *parasha setouma*) et que les lignes 2 et 3 constituent, alors, une *vacat* signalant l'équivalent d'un *parasha petoucha*²⁴².

Le texte reprend, donc, avec cette quatrième ligne mais avec un verset du sixième chapitre. Notons tout de même que cette ligne correspond à la dernière partie du verset Ct 6, 11. En effet, en suivant le texte massorétique, nous aurions pu voir אֶל-גִּנָּה. Or, ce n'est pas le cas. Pourquoi le scribe fait-il commencer ce sixième chapitre à ce moment-là du verset et pas plus tôt ? Rien ne nous permet jusqu'ici d'en déterminer la cause. En revanche, ce que nous pouvons remarquer, c'est que, suivant notre hypothèse de départ formulée juste ci-dessus, la ligne 1 du fragment 2ii se termine sur un verset pour lequel les Massorètes attribuent un *parasha setouma*. De plus, il en va de même pour le verset du Ct 6, 10 qui se termine également par le même type de *parasha*. Il y a, donc, une certaine logique dans le choix des versets marquant la fin d'un paragraphe et ceux les débutants ; choix qui, dans ce cas, reflèterait la possibilité que les Massorètes aient récupéré la division en *parashot* dans notre témoin qumrânien.

Enfin, concernant la dernière lettre du mot פְּרָחָה, celle-ci est vraisemblablement un *hé*, comme tend à nous le montrer le premier trait vertical lisible dont le tracé semble se prolonger légèrement vers la gauche.

²⁴² E. Tov, « Canticles », p. 203.

C'est en partant du principe que le terme utilisé, ici, est le même que celui employé par les Massorètes que nous en avons déduit qu'il s'agissait d'un *hé* et que, par la même occasion, nous avons éliminé l'hypothèse d'un possible *tav* mentionnée par Elgvin²⁴³.

-Ligne 5 : L'identification des lettres qui précèdent la lacune est assez compliquée. Néanmoins, nous pouvons deviner le haut d'un *mem*. Le *reš* et le *kaf*, que nous avons indiqués dans notre transcription, ont été déduits en se basant sur le texte massorétique. Nous pouvons également noter qu'à gauche du *mem*, il y a un petit trait horizontal d'encre. Celui-ci suit l'alignement du commencement des lignes suivantes. Peut-être que notre scribe a voulu rectifier sa mise en page et a placé ce signe pour lui servir de repère et, ensuite, débiter les prochaines lignes au même endroit.

-Ligne 6 : En ce qui concerne les premières lettres de cette ligne, contrairement à Tov et Puech, nous estimons qu'il n'y a pas d'espace suffisant entre le début de la lacune et la fin du tracé du *tav*, que pour supputer la présence d'un *heth*.

-Ligne 7 : Le premier mot de cette ligne, à savoir la séquence בְּנִי[ע]לִים, est traversé par une lacune. Cependant, en regardant de plus près, seules deux lettres sont réellement manquantes. En effet, le *beit* qui marque le début de la ligne est clairement visible. Quant à la deuxième lettre, même si elle se trouve divisée par une détérioration du parchemin, nous pouvons facilement supposer qu'il s'agit d'un *nun*. Ensuite, c'est ici que les choses se compliquent légèrement puisque la lacune fait que la lettre est indiscernable. A nouveau, c'est en se basant sur le contenu du texte massorétique que nous pouvons projeter qu'il s'agit d'un *ayin*. Le *lamed* qui lui succède est clairement identifiable grâce à sa hampe supérieure. Le *yod* est également possible. C'est moins le cas pour le *mem* final que nous avons transcrit.

-Ligne 8 : Là où nous lisons trois lettres avant la lacune, Tov, lui, n'en lit que deux. Sa lecture nous apparaît étrange puisque, une fois n'est pas coutume, la première lettre est nettement lisible, il s'agit d'un *kaf*. Il en va de même pour la lettre suivante qui nous apparaît clairement comme étant un *mem*. Pour la dernière lettre, c'est plus délicat. C'est le trait légèrement oblique qui nous invite à la lire comme étant un *ayin*.

-Ligne 9 : Dans la séquence בְּמִיָּה, seule la première lettre est difficilement déchiffrable. L'hypothèse d'un *hé*, comme avancée par Tov, semble la plus probable, c'est pour cela que nous l'avons faite figurer dans notre transcription.

-Ligne 10 : Nous ne reviendrons pas sur le premier mot de cette ligne puisque celui-ci est aisément lisible. En revanche, le second l'est moins et les transcriptions que nous proposons Elgvin et Tov sont assez différentes l'une de l'autre. La première lettre est indubitablement un *kaf*. La seconde s'apparente à un *mem*, avec le trait inférieur horizontal du tracé que nous pouvons reconnaître. Nous sommes assez étonnés de la proposition de Tov de lire un *šin*. En effet, sur la même ligne, ce même *šin* est présent et ne présente pas de réelle similitude avec la lettre que nous traitons maintenant. Certes, la lettre marque une sorte de trait oblique mais celui-ci n'a rien à voir avec les deux traits diagonaux que nous trouvons dans un *šin*.

²⁴³ T. Elgvin, *The literary growth of the Song of Songs during the Hasmonean and early-Herodian periods*, p. 22.

De plus, la base des lettres n'est pas du tout la même. A nouveau, si nous comparons la base du *šin* que nous identifions avec certitude avec la lettre que Tov lit de la même façon, il n'y a aucune similitude.

En ce qui concerne la lettre suivante, nous distinguons de manière assez certaine un *ayin*. Cela étant, la lettre n'étant pas la plus lisible qui nous est été donnée de voir, nous avons choisi de ne pas la transcrire comme une lettre lue avec certitude. Enfin, pour la dernière lettre qui précède la lacune, nous ne pouvons pas nous montrer aussi affirmatif qu'Elgvin²⁴⁴. En effet, ce dernier y voit un *zayin* mais, le parchemin étant abîmé à cet endroit précis, il est assez difficile de déterminer correctement la nature de la lettre.

La lecture qu'offre Puech suit, pour le début du moins, le même raisonnement que nous. Ce dernier lit les mêmes trois premières lettres que nous, à savoir un *kaf*, un *mem* et un *ayin*. En revanche, pour ce qui est du reste du mot, la lecture n'est pas du tout la même. Si nous proposons כמלעו, Puech, lui, propose autre chose en lisant כמעד[נו] ²⁴⁵. A nouveau, ce dernier n'explique pas les éléments graphiques qui l'ont encouragé à faire une telle conjecture. De notre point de vue, le manuscrit ne permet pas de lire la lettre précédant la lacune comme un *dalet*. En tous les cas, il est certain que ce que le manuscrit présente constitue une variante par rapport à ce que nous pouvons lire dans le texte massorétique, que nous retenions l'hypothèse d'Elgvin, comme nous l'avons fait, ou celle de Puech.

-Ligne 11 : Le deuxième mot de la ligne est traversé par une légère entaille. Pour autant, cela n'empêche pas de le lire et de pouvoir le retranscrire. Nous commenterons juste la transcription que nous avons faite du dernier mot avant la lacune. Une sorte de tache blanchâtre figure sur la première lettre. La raison de sa présence nous est inconnue. Peut-être s'agit-il d'un défaut du parchemin ? Quoiqu'il en soit, la visibilité et la lecture de cette première lettre n'en est pas impactée puisque nous savons parfaitement identifier le *beit*. La lettre suivante est un *heth*. Enfin, juste avant la lacune, nous pouvons voir les deux traits obliques caractéristiques du *šin*, ainsi qu'une partie de sa base en forme de « v ». Ainsi, nous pouvons en déduire qu'il s'agit bel et bien de cette lettre.

-Ligne 12 : Dans le mot צפה, il y a quelques griffes sur le *phé* qui empêchent de l'identifier correctement. Néanmoins, selon toute vraisemblance, il s'agit bien de cette lettre. Concernant la lettre qui est en partie découpée par la lacune, c'est le même cas que celui que nous avons vu à la ligne précédente, si ce n'est que la base de la lettre est encore un peu moins visible, ici. Pourtant, en suivant le même raisonnement que précédemment, nous en arrivons à la même conclusion : il s'agit d'un *šin*.

-Ligne 13 : Le second mot de cette ligne est également traversé par une lacune. La lisibilité étant extrêmement réduite, nous nous sommes basés sur le texte massorétique pour rendre une transcription qui ait le plus de sens possible. Bien évidemment, des éléments graphiques viennent, de temps en temps, nous conforter dans nos choix et ce sont les signes diacritiques que nous avons indiqués qui rendent compte du degré de certitude de notre lecture.

²⁴⁴ T. Elgvin, *The literary growth of the Song of Songs during the Hasmonean and early-Herodian periods*, p. 22.

²⁴⁵ E. Puech, « Le 'Cantique des cantiques' dans les manuscrits de Qumrân : 4Q106, 4Q107, 4Q108 et 6Q6 », p. 35.

-Ligne 14 : Le seul et unique mot lisible de cette ligne, sans compter le *aleph* qui précède la lacune, est difficilement déchiffrable. Notre lecture va suivre celle de Puech qui propose le mot נעמעמת²⁴⁶ (cf. figure 8). Ce même chercheur suppose que le texte du manuscrit continue en présentant un texte semblable à ce que nous lisons dans la version des Massorètes mais nous ne nous avancerons pas à un tel point.



Figure 8. zoom 4Q106 frag. 2ii B-367493 IAA

²⁴⁶ E. Puech, « Le ‘Cantique des cantiques’ dans les manuscrits de Qumrân : 4Q106, 4Q107, 4Q108 et 6Q6 », p. 33.

3.4.3.3. TRADUCTION DU FRAGMENT 2II :

Marge supérieure

1. [Tu es] toute [belle ma bien-aimée. Il n'y a aucun défaut en toi.] [*vacat*]
2. [*vacat*]
3. [Je suis descendue dans le jardin de noyers, pour voir les jeunes pousses de la vallée, pour voir]
4. [Si la vigne] avait bourgeonné [si les grenadiers avaient fleuri. Je ne sais pas mais mon désir m'a rendue]
5. Semblable aux chars de [mon noble peuple. Reviens, reviens, ô Sulamite, que nous puissions te regarder !]
6. Qu'avez-vous à [regarder la Sulamite comme une danse de deux chœurs ? Que tes pieds sont ravissants]
7. Dans tes so[ul]iers [fille de prince ! Les contours de tes hanches sont comme des colliers]
8. Œ[uv]re [des mains d'un artiste. Ton sein est comme une coupe arrondie où ne manque pas]
9. Le vin parfumé. [Ton] c[orps] est comme un tas de froment, bordé de lis.]
10. Tes [deux] seins sont comme for[tification Ton cou est comme une tour d'ivoire.]
11. Tes yeux sont comme les bassins de Hes[bon, près de la porte de Bath-Rabbim. Ton nez est comme la tour]
12. Du Liban, regardant du côté de Da[mas. Ta tête, posée sur toi, est comme le Mont Carmel et les cheveux]
13. De ta tête sont comme la pourpre, un [r]oi c[aptif] des boucles ! Que tu es belle et que]
14. Tu es charmante, [ma] bi[en-aimée, avec tes délices !]

Marge inférieure

3.4.4. 4Q106, FRAGMENT 6 :

Enfin, pour en terminer avec notre étude du manuscrit 4Q106, il ne nous reste plus qu'à aborder le fragment 6. Si nous le traitons dans le cadre de l'analyse de ce manuscrit, c'est parce qu'il est, à tort, considéré comme faisant partie intégrante de celui-ci. En effet, la plupart des chercheurs s'accordent, aujourd'hui, pour dire que ce fragment devrait être attribué et regroupé avec un autre rouleau de manuscrit que celui qui nous concerne.

D'un point de vue textuel, peu d'éléments nous sont offerts. D'abord, il convient de noter que, si la graphie semble similaire aux précédents fragments, il n'en est rien pour la taille, puisque ces lettres sont plus grandes de 0,5 mm²⁴⁷. Un autre élément qui mérite d'être souligné est que nous pouvons deviner la présence d'une marge entre le *beit* que nous lisons à gauche du fragment et cette légère trace d'encre lisible tout à droite. Nous pouvons également préciser qu'à la première ligne, les seules lettres visibles sont un *beit* et ce qui semble être le commencement d'un *dalet*. A la seconde ligne, compte tenu de la ressemblance avec la lettre juste au-dessus, nous pouvons également envisager qu'il s'agit aussi d'un *beit*.

Etant donné le peu d'éléments probants que nous offrent le fragment, il est difficile de dire si celui-ci contient ou pas un extrait du chapitre du Cantique qui nous intéresse. Il faut ajouter à cela la possibilité qu'il ne fasse pas partie du manuscrit 4Q106. Tous ces éléments nous invitent à ne pas le prendre en compte dans notre analyse.

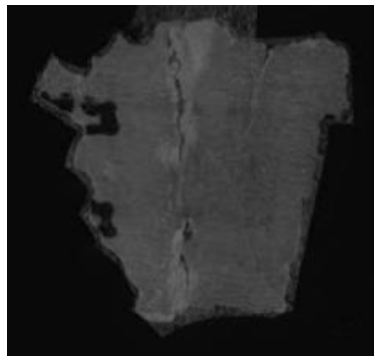


Figure 9. 4Q106 fragment 6 B-367495 IAA

²⁴⁷ T. Elgvin, *The literary growth of the Song of Songs during the Hasmonean and early-Herodian periods*, p. 29.

B) 4Q107 :

Fragment 3



Fragment 2



Fragment 1



Figure 10. 4Q107, Plate 1119 B-298155 IAA

Ce manuscrit est composé de trois fragments. Les deux premiers, en partant de la droite, ont une couleur bien plus foncée que celle du dernier. Le fragment 1 nous apparaît, d'ailleurs, en bien meilleur état que les deux autres qui présentent, tous deux, des rétrécissements. Dans tous les cas, les marges latérales sont globalement bien conservées, en particulier la marge latérale gauche du premier fragment sur laquelle sont encore visibles les points de couture. Les marges inférieures sont également bien visibles. Sur la répartition en colonnes de ce manuscrit, elles sont au nombre de quatre, le fragment 2 en contenant deux distinctes.

La datation de ce manuscrit n'est pas claire et différentes idées ont été proposées. Ne pouvant pas, encore une fois, parvenir à faire un choix motivé et argumenté sur des bases solides, nous ne pouvons donner de date précise. Afin de se faire une idée approximative de l'époque de sa rédaction, peut-être convient-il, donc, de regrouper l'ensemble de ces propositions et indiquer à nos lecteurs que le texte qui nous concerne, ici, aurait été écrit entre la fin du 1^{er} siècle av.J.-C. et 68 apr. J.-C. En ce qui concerne leur contenu, ces fragments regroupent, de manière générale, les chapitres deux (de manière partielle), trois, quatre et cinq (son premier verset) du Cantique des cantiques.

Penchons un peu plus sur le fragment 1. Nous pouvons remarquer qu'il présente un pli plus ou moins horizontal sur toute sa longueur. Tov émet l'hypothèse que ce pli ne s'est pas formé avec les aléas du temps mais qu'il était déjà là avant que le scribe ne se mette à écrire dessus²⁴⁸. Compte tenu de la façon dont les lettres sont inscrites de part et d'autre de ce pli, ce postulat nous paraît convaincant.

Un autre élément intéressant est qu'il présente, à la fin de certaines lignes, des petites marques en forme de sigles. Ces marques, Tov en compte cinq. Néanmoins, nous n'en comptons que trois (cf. figure 11). Celles que Tov cite mais que nous ne voyons pas seraient censées se trouver respectivement aux lignes 7 et 13. Nous reviendrons sur la question de manière plus précise au point suivant. Le fragment 1 ne serait pas le seul à présenter de telles marques. Il semblerait que le fragment 2 et 3 en contiennent un également. Mais, à nouveau, nous ne sommes pas arrivés aux mêmes conclusions que Tov, puisque nous ne relevons pas de traces de ces dites-marques.

²⁴⁸ E. Tov, « Canticles », p. 205.

3.4.5. 4Q107 FRAGMENT 1 :



Figure 11. 4Q107, Plate 1119 fragment 1 B-295452 IAA

Ce fragment ne contenant pas d'extrait du chapitre 4 du Cantique des cantiques (uniquement Ct 2,9 à Ct 3,2), celui sur lequel porte notre étude, nous avons décidé de ne pas faire figurer son analyse complète. Néanmoins, nous jugeons utile de revenir sur la présence de ces marques/sigles à la fin de certaines lignes. D'abord, il convient de revenir sur la question de leur nombre. En effet, au point précédent, nous avons déjà fait la remarque que seuls trois signes sur les cinq que Tov décrivaient sont, à nos yeux, visibles. A la ligne 7, nous ne voyons pas le signe qu'il nous a décrit mais bien une tache noire. Il en est de même pour la ligne 13 où, cette fois-ci, c'est un petit trou ayant, par ailleurs, une forme similaire au signe que Tov a vu, que nous voyons. Il nous semble,

alors, que le savant a peut-être interprété les détériorations du manuscrit de manière erronée.

Maintenant que la question de leur nombre a été réglée, il nous faut revenir sur leur nature exacte, que sont-elles ? Ces signes apparaissent à la fin de ligne d'écriture. A la ligne 4, c'est une sorte de « H » horizontal que nous pouvons voir, à la ligne 9, une sorte de petit sigma et à la ligne 11, une lettre assez similaire à la seconde mais dans une proportion plus grande. Mais, comment interpréter ces signes ? La proposition la plus couramment émise consiste à identifier ces signes à des lettres de l'alphabet paléohébraïque²⁴⁹. Ainsi, le premier signe correspondrait à un *zayn*, le second à un *epsilon* et le troisième à un *šin* tourné vers la droite ou bien un *sigma*²⁵⁰. Cette idée nous semble assez pertinente si ce n'est que, à notre avis, il faudrait voir le second et le troisième signe comme incarnant la même lettre. Dans un tel cas, il s'agirait, à nouveau, soit d'un *šin* tourné vers la droite, soit d'un *sigma*. Une seconde hypothèse consiste à voir dans ces lettres une écriture cryptique. Avec si peu d'éléments, il nous est impossible de trancher la question.

Bien que nous leur ayons donné une origine et un nom, nous ne savons toujours pas quel était l'usage de ces lettres. Tov nous fournit plusieurs hypothèses à ce sujet. Selon lui, nous pourrions les expliquer comme étant des marques relatives à l'usage des textes dans la communauté de Qumrân. Tov souligne, à juste titre selon nous, que ces signes n'ont pas de lien avec le contenu-même du texte, auquel cas nous les aurions retrouvés au-dessus des lettres et/ou mots concernés²⁵¹. Cela dit, rien n'est certain et la question reste assez floue sur ce point.

²⁴⁹ E. Tov, *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2009, p. 364.

²⁵⁰ T. Elgvin, *The literary growth of the Song of Songs during the Hasmonean and early-Herodian periods*, p. 36.

²⁵¹ E. Tov, « Canticles », p. 206.

3.4.6. 4Q107 FRAGMENT 2 I :

Intéressons-nous, à présent, au second fragment de ce manuscrit, à commencer par sa première colonne, c'est-à-dire la partie droite du fragment. Selon l'étude que nous en avons fait, ce fragment, long de treize lignes, contient le verset 2 du chapitre 3 du Cantique ; pour, ensuite, nous livrer les versets 6 à 11 de ce même chapitre ; enfin, nous y retrouvons également le premier verset du quatrième chapitre du Cantique. Une grande partie du fragment est lacunaire, seules les dernières lettres des lignes y sont encore visibles.

3.4.6.1. TRANSCRIPTION DU FRAGMENT 2 I :

1- [ואסובבה בעיר אבקשה את שאהבה נפשי]

2- [מי זאת עלה מן המדבר כתימרות עשן]

3- [מקטרת מר ולבונה מכל אבקת רוכל]הנה

4- [מטתו שלשלמה ששים גברים סביב לה מגב]רי

5- [ישראל כלם אחזי חרב מלמדי מלחמה מ]פחז

6- [בלילות *vacat*]

7- [אפריון עשה לו המלך שלמה מעצי הלבנון]

8- [עמודיו עשה כסף רפידתו זהב מ]רכבו ארגמן

9- [... תוכו רצוף אהבה מבנות] ירו[של]ם

10- [צאנה וראינה בנות ציון במלך שלמה]

11- [בעטרה שעטרה לו אמו ביום שמחת לבו]

12- [הנך יפה רעיתי הנך יפה עיניך יונים מבעד לצמתך]

13- [שערך כעדר העזים שגלשו מהר]בְּתָר

[*Marge inférieure*]

3.4.6.2. NOTES SUR LA LECTURE DU FRAGMENT 2I.:

-Ligne 1 : La première question qui convient de se poser est de savoir à quel endroit du texte faire commencer ce fragment ? C'est la dernière ligne du fragment 1 qui va nous permettre de déterminer cela. En effet, ce dernier se termine par les mots « אָקוּם נָה ». Ces mots apparaissant au début du second verset du chapitre 3, ils constituent le début d'une phrase. Nous pouvons, donc, partir du principe que cette phrase doit trouver sa continuité dans la suite du manuscrit, c'est-à-dire dans ce fragment 2i. Ainsi, nous faisons débiter la première ligne du fragment par la suite de la phrase du verset 2. Ensuite, il convient de choisir à quel mot, la ligne 1 prend fin. En se basant sur le texte massorétique, nous avons choisi de la faire se terminer sur le mot « נִפְשִׁי ». Cependant, si nous ne faisons que simplement transposer ce verset, un problème d'espace se pose. La ligne serait trop longue. Pour y remédier, nous proposons de retirer le second stique « בְּשׂוֹקִים וּבְרַחֲבוֹת » qui, selon nous, élabore l'idée introduite dans le premier. Notons que Puech présente la même lecture que nous, si ce n'est qu'il semble avoir eu accès à d'autres fragments que nous puisqu'il lit certaines lettres en-dehors de la lacune²⁵².

-Ligne 2 : Celle-ci est complètement lacunaire, sa reconstruction est basée sur le texte massorétique mais également sur ce que nous estimons être à la ligne 3. C'est la lecture de la ligne 3 qui nous a permis de donner une conjecture sur le contenu de la ligne 2. Nous donnons plus d'explication sur le sujet à la note suivante. De plus, il faut remarquer que, contrairement à Elgvin, nous estimons que la haste dirigée vers le bas, juste en dessous de la lacune, ne consiste pas en un élément assez probant que pour imaginer que cela soit un *nun*. Notons tout de même que Puech présente une reconstruction assez similaire à celle de Tov pour cette ligne mais pas pour le reste des lignes. Il suppose, sur cette ligne, l'existence de [בְּקִשְׁתִּיהוּ וְלֹא מִצְאָתִיהוּ]. Nous avons choisi de ne pas prendre en compte cette hypothèse. Au final, notre lecture ne sera pas si différente de celle de Puech, si ce n'est qu'il y a, dès lors, un décalage d'une ligne.

-Ligne 3 : Contrairement à Tov, nous ne faisons pas concorder les premières lettres visibles du fragment 2i avec la ligne 5. De fait, il nous paraît illogique que quatre lignes d'écriture précèdent celle-ci, l'espace est indubitablement manquant. De plus, la présence et la visibilité de la marge supérieure du fragment 2ii nous permet de calculer, en prenant en compte le rétrécissement du parchemin et ce, avec plus ou moins de précision, que ces lettres figurent à ligne 3. En ce qui concerne les trois lettres qui suivent la lacune de cette ligne, nous sommes d'accord avec la lecture qu'en fait Elgvin, il s'agit bien de « הִנֵּה ». Si nous en sommes arrivés à cette conclusion-là, c'est en comparant le tracé de ces lettres avec ceux des lettres lisibles et intelligibles du fragment 1. Via ce processus, nous avons associé la première et la dernière lettre à un *he*. Pour ce qui est de la seconde lettre, dont le tracé est assez similaire à celui d'un « l » de la graphie latine, nous l'avons identifié comme étant un *nun*.

²⁵² E. Puech, « Le 'Cantique des cantiques' dans les manuscrits de Qumrân : 4Q106, 4Q107, 4Q108 et 6Q6 », p. 40.

Partant de ce constat, nous avons pu émettre un postulat sur ce que les lignes 2 et 3 de ce fragment peuvent livrer en matière de contenu. Il nous fallait trouver deux lignes de textes étant comprises entre Ct 3,2 (c'est-à-dire là où la ligne 1 se termine) et un mot ayant pour terminaison « הנה ». La solution se trouve au verset 6 du chapitre 3 du Cantique des cantiques. Le fait qu'il débute la ligne 2 ne pose pas de problème. Certes, cela signifie qu'il n'y a pas de continuité entre le verset 2 et 6, telle que nous pouvons la voir dans le texte massorétique, mais cela ne pose pas réellement de problème ici. En effet, le verset 6, dans la version des Massorètes fait suite à un *parasha setouma*. Dès lors, il y a quand même du sens dans le découpage du texte que nous trouvons ici.

-Ligne 4 : La lecture que nous avons proposée pour la ligne 3 se trouve renforcée par ce que nous pouvons lire de la ligne 4. Après la lacune, nous pouvons distinguer deux lettres s'apparentant à un *reš* et un *yod*. Contrairement à Tov, nous ne lisons pas la dernière lettre comme étant un *vav*²⁵³. En effet, selon nous, le trait de la lettre ne descend pas assez bas. De plus, en comparant le tracé de cette lettre (une haste accompagnée d'un petit triangle sur la gauche, formant la tête de la lettre) avec ce que nous pouvons lire du fragment 1, il nous apparaît certain qu'il s'agit d'un *yod* et non d'un *vav*.

-Ligne 5 : En prenant en compte l'espacement entre les précédentes lignes d'écriture, nous pouvons considérer qu'il n'y a pas qui figurait à l'endroit de la lacune qui se situe juste en-dessous des lettres « רי » de la ligne 4. L'écriture est également loin d'être droite mais a plutôt tendance à être oblique et à descendre vers le bas. Si nous ajoutons à cela le rétrécissement du manuscrit, il est tout à fait plausible que les lettres, que nous voyons juste en dessous de la lacune et qui se trouvent en parallèle du mot « רקתך » que nous pouvons lire dans le fragment 2ii, fassent bel et bien partie de la ligne 5.

En ce qui concerne leur lecture, la tâche n'est pas aisée puisque le manuscrit est fort abîmé. C'est, d'ailleurs, l'une des parties les plus foncées du fragment. D'abord, il faut noter que sur le bord inférieur de la lacune, des traces d'encre sont visibles. Cela nous indique que d'autres mots étaient inscrits sur la partie désormais disparue du manuscrit. Néanmoins, celles-ci ne sont pas assez probantes que pour nous permettre de les faire correspondre aux lettres de l'alphabet hébraïque. Ensuite, à nouveau, en comparant le tracé de la première lettre qui nous est réellement visible avec ce que nous pouvons lire du fragment 1, il correspond à la lettre *phé* (cf. fragment 1, ligne 2, antépénultième mot).

Pour ce qui est de la partie lacunaire dont nous avons la conjecture, nous avons retiré la partie connue dans le texte massorétique « אִישׁ חֲרָבוֹ עַל יָרְכוֹ » dans un souci de respecter la longueur de la ligne. En effet, si nous ne le faisons pas, la lecture que nous avons fait de la ligne aurait été beaucoup trop longue pour la place disponible sur le parchemin. Nous avons, donc, fait le choix de retirer ce segment de la phrase qui nous permettait de conserver, autant que faire se peut, le sens de la phrase hébraïque. Puech, lui, la garde dans son reconstitution²⁵⁴, mais dans la nôtre cela ne ferait pas sens.

²⁵³ E. Tov, « Canticles », p. 213.

²⁵⁴ E. Puech, « Le 'Cantique des cantiques' dans les manuscrits de Qumrân : 4Q106, 4Q107, 4Q108 et 6Q6 », p. 40.

-Ligne 6 : Le contenu de la lacune que nous présentons ici suit, encore une fois, le texte massorétique. Ici, contrairement à Elgvin, nous n'avons pas choisi de restituer la séquence du verset 8 que nous avons supprimé à la ligne précédente²⁵⁵. Néanmoins, c'est une possibilité que nous ne mettons pas de côté, c'est pourquoi nous la signalons tout de même. De plus, que ce soit dans le cas de notre hypothèse ou dans celle d'Elgvin, il est certain que tout l'espace de la ligne n'était pas occupé. Nous pouvons le dire au vu de l'espace de parchemin encore visible après la lacune. Cette *vacat* coïncide avec le texte massorétique dans lequel le verset 8, que nous venons de restituer aux lignes 5 et 6, se clôture par un *parasha setouma*.

-Ligne 7 : Nous voyons qu'après la lacune, des traces d'encre sont visibles. Cependant, l'état de détérioration du parchemin combiné à la qualité plutôt sommaire de la copie, à cet endroit précis, rendue disponible par l'IAA ne nous permet pas d'identifier correctement les lettres ni leur nombre. Nous avons choisi de reconstituer, dans la lacune de cette ligne, l'ensemble du verset 9. Si nous avons choisi ce dernier, c'est pour faire suite au contenu des lignes précédentes. Nous estimons qu'il n'y a pas, dans ce cas-ci, de différence avec le texte massorétique. Nous préférons également signaler qu'Elgvin dit pouvoir lire « צי הל » après la lacune. Cette lecture corrobore le texte que nous avons supposé pour la lacune. Puech rend également la même lecture que celle que nous avons faite (avec deux lignes de décalage seulement), mais, et nous devons le signaler, il place à nouveau les trois derniers mots en-dehors de la lacune. Nous pouvons supposer qu'il a dû avoir accès à des ressources supplémentaires que les nôtres.

-Ligne 8 : Une fois n'est pas coutume, la majorité des mots qui suivent la lacune sont bien lisibles. A nouveau, ceux que nous pouvons identifier nous indiquent que nous nous trouvons bien dans la continuité du texte que nous lisons depuis le début de ce fragment. Nous faisons également remarquer que la fin du *reš* est partiellement visible avant le *kaf*. En ce qui concerne la dernière lettre de la ligne, en suivant le texte massorétique, nous attendons un *nun*. Néanmoins, la qualité du manuscrit fait, encore une fois, défaut ici. Cela nous empêche de pouvoir affirmer cela de manière certaine.

-Ligne 9 : Dans un premier temps, quelques mots sur les lettres qui se situent après la lacune. Nous sommes plus que d'accord avec la conjecture du mot ירושלם qu'Elgvin ou Tov ont faite. Le trait supérieur du *yod* est visible (avec sa petite partie en forme de triangle). Il en va de même, pour le *reš* ainsi que le haut du trait du *vav*. Pour ce qui est du *mem*, c'est essentiellement sa partie arrondie gauche qui est lisible. Si, contrairement aux deux chercheurs cités ci-dessus, nous avons préféré mettre le *šin* et le *lamed* en lacune, c'est parce que sur les copies du fragment que nous avons à disposition, un trou se trouve clairement à la place des deux lettres. Dans un souci de rendre une transcription illustrant de la manière la plus proche possible l'état du manuscrit que nous étudions, nous avons opéré ce choix. Dans tous les cas, malgré l'absence de ces deux lettres, il est clair que c'est du mot ירושלם dont il est question, ici. Puech offre également la même lecture concernant ce mot²⁵⁶.

Avant de passer à la ligne suivante, il nous faut préciser un point. En tenant compte de la longueur des lignes et du contenu du texte massorétique connu que nous comparons avec le texte en présence dans le fragment, un problème subsiste.

²⁵⁵ T. Elgvin, *The literary growth of the Song of Songs during the Hasmonean and early-Herodian periods*, p. 48.

²⁵⁶ E. Puech, « Le 'Cantique des cantiques' dans les manuscrits de Qumrân : 4Q106, 4Q107, 4Q108 et 6Q6 », p. 40.

Il doit y avoir quelque chose, en termes de contenu, entre le début de la ligne 9 et le texte dont nous supposons la présence dans la lacune. Aucun élément ne permet, pour l'instant, de définir ce qui figure, donc, à cet endroit-là.

Puech a sensiblement rendu la même lacune que nous mais en la faisant commencer au début de la colonne. Dès lors, il propose תוכו רצוף אהבה מן בתולות] ירושלם. Ainsi, la seule différence se trouve dans le dernier mot qui vient clore la lacune. Nous avons préféré suivre le texte massorétique pour le reconstituer. Puech, lui, a opté pour un autre mot car, selon lui, il y aurait trop d'espace que pour que le mot מבנות soit présent²⁵⁷. Cette hypothèse nous convainc peu et la raison est essentiellement textuelle. En effet, dans le Cantique, c'est l'expression « filles de Jérusalem » que nous trouvons fréquemment. Or, l'emploi, ici, du terme « vierges » ne concorde pas avec l'expression retrouvée habituellement dans notre poème, à savoir ירושלם מבנות. Pourquoi, soudainement, cette construction se verrait être modifiée ? C'est pourquoi, nous avons choisi de ne pas retenir la lecture de Puech en ce qui concerne ce mot.

-Ligne 10 : A contrario de Tov et Elgvin, nous ne pouvons lire la lettre *hé* sur le fragment. Peut-être ont-ils eu accès à d'autres copies du manuscrit en question leur permettant de lire ceci. Nous avons choisi de suivre leur proposition, ici, tout en montrant que nous étions dans l'incapacité de lire la dernière lettre du dernier mot, que nous avons incluse dans la lacune. Signalons également que, à partir de cette ligne, la lecture de Puech ne correspond plus du tout à la nôtre. Cette différence part de l'interprétation différente qui a été faite par chacun de nous des dernières lettres apparentes sur la colonne du manuscrit. Puech les a lues comme étant ביום, alors que nous les avons lues comme étant בתר. La proposition de celui-ci ne nous semble pas possible, compte tenu que la dernière lettre lisible ne présente pas du tout un tracé similaire à un *mem* final. Ainsi, nos deux conjectures ne peuvent pas concorder.

-Ligne 11 : A nouveau, compte tenu de l'espace disponible, faire correspondre l'entière du verset transmis par la version massorétique à la lacune du manuscrit poserait problème. Nous avons, alors, choisi de suivre l'hypothèse suggérée par Elgvin qui propose de retirer la proposition circonstancielle de temps « ביום התנתו ». Ainsi, nous obtenons une ligne dont la longueur suit, peu ou prou, l'alignement des autres.

-Ligne 12 : C'est la structure donnée par la version des Massorètes ainsi que l'espace disponible sur le fragment qui nous permettent de rendre la lecture de cette lacune de cette façon. Nous avons logiquement supposé que, ayant fini le chapitre trois, le scribe a suivi l'ordre du livre et a continué avec le chapitre 4. Ce même constat sera encouragé par les quelques lettres visibles à la ligne suivante.

-Ligne 13 : Nous suivons toujours la version donnée par le texte massorétique afin de supposer le contenu de la lacune de cette ligne. Ensuite, nous pouvons lire la présence de trois lettres. La première n'est visible que par le trait horizontal du bas de son tracé. L'hypothèse est la plus probable est qu'il s'agirait du *beit*. En ce qui concerne la seconde lettre, nous voyons deux traits verticaux dont le second se prolonge, avec une sorte de pied sur la gauche. Tout cela porte à croire qu'il s'agit du jambage d'un *tav*. Enfin, la dernière lettre apparaît, pour nous, clairement : c'est un *reš*. Il est reconnaissable à sa forme de *gamma* grec arrondie.

²⁵⁷ E. Puech, « Le 'Cantique des cantiques' dans les manuscrits de Qumrân : 4Q106, 4Q107, 4Q108 et 6Q6 », p. 42.

3.4.6.3. TRADUCTION DU FRAGMENT 2I :

1. [Je parcourrai la ville pour chercher celui que mon cœur aime.]
2. [Qui est, donc, celle qui monte du désert, comme des colonnes de fumée,]
3. [Parfumée de myrrhe et d'encens et de toutes les fragrances des marchands ?] Voici
4. [La litière de Salomon ! Entourée de soixante hommes vaillants d'entre les guer]riers
5. [D'Israël. Ils sont tous armés d'une épée, experts dans l'art de la guerre, contre les
al]armes
6. [Nocturnes. *vacat*]
7. [Le roi Salomon s'est fait une litière en bois du Liban.]
8. [Ses colonnes, il les a faites d'argent, le dossier d'or et le s]iège de pourpre.
9. [... Son intérieur est serti de l'amour des filles de] Jér[usal]em.
10. [Sortez et admirez, filles de Sion, le roi Salomon]
11. [Portant la couronne avec laquelle sa mère l'a couronné le jour de la joie de son cœur.]
12. [Que tu es belle ma bien-aimée, que tu es belle ! Tes yeux sont ceux de colombes
Derrière ton voile]
13. [Ta chevelure est comme des troupeaux de chèvres Dévalant du Mont de] Betar.
Marge inférieure

3.4.7. 4Q107 FRAGMENT 2II :

Continuons avec la seconde colonne du fragment 2. Cette seconde partie est beaucoup plus lisible et, surtout, beaucoup moins lacunaire que celle que nous venons d'étudier. Longue de treize lignes également (ce qui fait sens avec la lecture que nous avons donnée pour le fragment précédent), elle contient des passages du quatrième chapitre du Cantique des cantiques, avec certains versets ou éléments manquant ici et là.

3.4.7.1. TRANSCRIPTION DU FRAGMENT 2II :

Marge sup[érieure]

1-שערך כעזד[רי העזים שגלשו מהר בתר]

2-שניך כעזר'י הר[... ..]

3-שכלם מתאמות ו[שכלה אין] בהם כחוט

4-השני שפתותיך ומדברך נאוה כפלה הרמון

5-רקתך ומבעד לצמ'ותך *vacat*

6- *vacat* את מן לבנון כלה את מן לבנון

7-אבאי תשורי מן ראשי אומנון ממענות

8-אר'י[ות] מן הררי נמרים לבבתני א[חותי]

9-[כ]לה לבבתני באחז [מ]עיניך באחז [ענק]

10-[מצור]יך מה יפ[ו] דדיך אחותי

11-בתני' מה טב[ו] דדיך מן יין ור[ית]

12-שמנך מן כל בשמין נפת תטפנה

13- שפתותיך אחותי כלה דבש [וחלב]

Marge inférieure

3.4.7.2. NOTES SUR LA LECTURE DU FRAGMENT 2II :

-Ligne 1 : Avant d'expliquer un peu plus notre raisonnement, il faut noter que Tov lit une autre ligne avant celle-ci et il en va de même pour Puech. Cependant, nous n'en trouvons pas de trace sur le manuscrit. Bien au contraire, c'est l'espace marginal supérieur que nous pouvons identifier au-dessus de cette première ligne. Quoiqu'il en soit, le premier mot de la ligne est bien lisible (si ce n'est le *ayin* qui semble un peu flou mais qui n'en reste pas moins reconnaissable). Les lettres du second mot sont, en partie, coupées par la dégradation du manuscrit. Néanmoins, une partie de leur tracé respectif reste visible. Ainsi, nous pouvons identifier un *kaf*, avec cette forme assez anguleuse que lui donne le scribe de ce manuscrit (son apparence est similaire à celle du *kaf* que nous pouvons lire dans le fragment 1 du même manuscrit, au dernier mot de la première ligne : ce sont les mêmes lettres). Ensuite, le bas de la lettre *ayin* est également reconnaissable, avec ce trait inférieur arrondi et puis, une séparation en deux traits. Enfin, c'est la haste du *dalet* que nous voyons.

Enfin, en ce qui concerne le dernier mot, deux options se sont posées à nous. Nous avons la possibilité de faire suivre le mot « מהר » par « גלעד », ou bien par « בתר », comme nous l'avons fait dans le cas d'analyse de la colonne précédente. Dans un souci de logique et de correspondance, nous ne voyons pas pourquoi subitement, le texte suivrait à nouveau la version des Massorètes et donc, aurait utilisé le terme « גלעד ». Dès lors, comme dans le cas précédent, nous avons opté pour « בתר ».

-Ligne 2 : L'identification du premier mot ne pose pas de problème. En ce qui concerne le second mot de la ligne, כעדריי, la dernière lettre est difficilement identifiable. En effet, sur le manuscrit, le seul élément apparent consiste en un point d'encre. Elgvin²⁵⁸ et Puech²⁵⁹ s'accordent pour dire qu'il s'agit d'un *yod*. Cela reste compliqué à affirmer, c'est pourquoi nous avons précisé que cette lecture n'était pas certaine. Nous restons tout de même sceptiques sur cette identification puisque, dans le mot qui précède, nous pouvons voir un *yod* qui n'est clairement pas écrit de cette façon-là.

Nous pouvons également constater que deux lettres sont visibles avant le début de la lacune de cette ligne. Le *hé* et le *reš* sont bien reconnaissables. A ce sujet, nous pouvons faire quelques remarques. La première concerne la lecture faite par Tov. Ce dernier, comme nous, reconnaît dans la première lettre un *hé*.

En revanche, il suppose, ensuite, la présence d'un *qof* et d'un *tsadé*. Nous ne sommes pas d'accord avec cette proposition puisque les tracés des lettres ne correspondent pas. De plus, lire la lettre présente juste avant la lacune relève assurément de la supposition tant nous ne pouvons presque rien voir. C'est pour cela que nous nous sommes contentés de lire les deux premières lettres, laissant le reste appartenir à la lacune.

²⁵⁸ T. Elgvin, *The literary growth of the Song of Songs during the Hasmonean and early-Herodian periods*, p. 51.

²⁵⁹ E. Puech, « Le 'Cantique des cantiques' dans les manuscrits de Qumrân : 4Q106, 4Q107, 4Q108 et 6Q6 », p. 43.

La seconde remarque que nous pouvons faire est que la lecture proposée par Elgvin nous semble très poussée alors que les éléments visibles ne permettent aucunement d'arriver à de telles conclusions. En effet, plus loin dans la lacune, quelques traits verticaux d'encre sont lisibles. Partant de ce constat, Elgvin dénombre au moins l'existence de cinq lettres. Certes, nous voyons également ces traits mais de là à pouvoir estimer le nombre de lettre qu'ils supposeraient, cela nous semble un peu audacieux.

Puech propose également de lire la première lettre du mot précédant la lacune comme un *hé*. En revanche, il lit la lettre suivant comme étant un *samekh*. Cela nous semble impossible tant la forme de la graphie ne correspond pas au tracé de cette lettre. Il note, ensuite, aussi l'existence d'un *aleph* que nous ne pouvons confirmer²⁶⁰.

Enfin, une dernière remarque que nous voulons souligner concerne la composition de la lacune. Notre lecture des lettres précédant celle-ci nous indique que son contenu doit manifestement différer de la version que les Massorètes nous ont laissée, à savoir הקצובות שעלו מן הרחצה. C'est pourquoi nous avons préféré ne pas avancer de conjecture concernant son contenu.

-Ligne 3 : Sur la lecture du second mot, nous pouvons noter que, malgré une légère dégradation, le *aleph* reste tout de même bien reconnaissable. Aussi, notre reconstitution de la lacune se base, à nouveau, sur le texte massorétique. Il nous faut signaler que Puech lit, juste avant le mot בהב, un *hé*. A nouveau, nous ne pouvons aller dans son sens, étant donné qu'il n'y a aucune trace de cette lettre sur le manuscrit.

-Ligne 4 : Notre lecture de la ligne est ponctuée par quelques dégradations sur le manuscrit mais celles-ci n'empêchent en rien l'identification des lettres. Par exemple, pour le troisième mot de la ligne, la partie supérieure du *dalet* (très légèrement), du *beit* et du *resh* manque mais nous pouvons reconnaître la partie inférieure des trois tracés.

En ce qui concerne כפלה, la partie latérale gauche du *heth* est abîmée par une lacune. Pour autant, nous pouvons affirmer sa lecture avec certitude. C'est moins le cas pour les lettres qui le suivent. En effet, seule la fin du mot est visible. Etant donné le déchiffrement que nous pouvons faire de cette dernière partie et partant du principe que ce mot correspond, tout comme le reste de la ligne, à ce que nous en dit la version massorétique, nous pouvons supposer avec assurance qu'il s'agit du mot הרמון.

-Ligne 5 : C'est la lecture du troisième mot qui est la plus compliquée, ici. Le *lamed* initial est clairement présent mais la lettre qui suit est quelque peu abîmée. Cependant, nous pouvons quand même percevoir la forme d'un *tsadé*. Puis, le manuscrit est abîmé sur un espace qui correspond, plus ou moins, à deux lettres. Et, enfin, nous pouvons facilement lire le *tav* et le *kaf*.

²⁶⁰ E. Puech, « Le 'Cantique des cantiques' dans les manuscrits de Qumrân : 4Q106, 4Q107, 4Q108 et 6Q6 », p. 43.

Dès lors, il convient de se questionner sur cet espace de deux lettres. Nous avons pu remarquer que le scribe de ce manuscrit a tendance à écrire les lettres *mem* de façon assez grande. Nous pouvons, alors, facilement imaginer que les deux lettres en question correspondraient respectivement à un *mem* et un *vav*. Notons également que la ligne se termine sur une *vacat*.

-Ligne 7 : La lecture des dernières lettres du mot ממענוח est assez complexe vu. Nous avons émis cette conjecture en nous basant sur ce que les Massorètes offraient comme version.

-Ligne 8 : Nous avons supposé la présence du mot אריות puisque, à cet endroit-ci du texte, le contenu des lignes semblent concorder assez bien avec la version massorétique. De fait, seul le *aleph* nous apparaissait comme identifiable, il nous a, donc, fallu trouver et supposer quel était le reste du mot lacunaire. Notons également que nous avons reconstruit la fin de la ligne qui nous était lacunaire mais que, chez Tov, Elgvin et Puech, cette section de la ligne n'est pas marquée comme telle. Sans doute ont-ils eu accès à d'autres documents.

-Ligne 9 : Concernant la lecture du premier mot, le *lamed* se situe au-dessus de la ligne mais fait assurément partie de la ligne. La lettre que le précède est lacunaire et celle qui lui succède est légèrement abîmée. C'est pourquoi nous avons rendu une lecture hypothétique de ce mot.

Le *lamed* du mot לִבְתָּנִי n'est pas clairement lisible mais nous pouvons apercevoir la forme arrondie inférieure de son tracé.

Le mot באחזל a également été quelque peu détérioré. Néanmoins, le jambage du *'heth* est distinguable et il en va de même pour la haste du *dalet*.

Le *mem* du pénultième mot est absent puisque le manuscrit est lacunaire à cet endroit. Et, à nouveau, le reste du mot se situe un peu au-dessus du reste de la ligne, ce qui l'a épargné du fait d'être abîmé avec la lettre précédente. Ainsi, nous pouvons lire toutes les lettres du mot avec une certaine assurance. Cependant, la dernière lettre n'est pas complètement visible mais nous pouvons relever le trait horizontal supérieur d'un *kaf*.

Enfin, dernier élément que nous pouvons constater sur cette ligne, c'est que la fin de la ligne supposée par le dernier mot lisible, implique une longueur de ligne plus réduite comparée à celle des précédentes. De plus, comme déjà souligné plus haut, le texte en présence ici correspond assez bien avec la version massorétique. Or, si nous tenons compte du dernier mot de cette ligne et du premier de la suivante, cela voudrait dire que le mot עִנֵּק n'est pas présent, ce qui paraîtrait assez étrange. Ainsi, nous avons choisi de le placer dans la lacune de cette ligne.

-Ligne 10 : Dans le premier mot de la ligne, seules les deux dernières lettres sont lisibles. Nous pouvons également notifier la présence, avant ces dernières, d'un petit point sombre, vraisemblablement de l'encre, vestige d'une lettre lacunaire. Tov, comme Puech, y voient la présence d'un *nun* mais nous estimons qu'il s'agit-là d'une pure spéculation et que des éléments concrets manquent que pour pouvoir affirmer cela. Signalons aussi que, à nouveau, notre reconstitution se base sur le texte massorétique.

Le *vav* du mot [פ]י est absent, à cause de la détérioration du manuscrit mais, sur base du même raisonnement que ci-dessus, nous avons pu suggérer sa présence. Enfin, la partie supérieure du *yod* du dernier mot de la ligne est également abîmée mais cela n'empêche en rien sa lecture.

-Ligne 11 : Notre lecture du mot barré se base sur celle qu'Elgvin a faite²⁶¹. De plus, l'hypothèse avancée dans la reconstruction de Puech est assez pertinente. Ce dernier lit, dans la conjecture qu'il fait du mot barré [ל]בבחהני. Ce genre d'erreur serait tout à fait possible, il suffirait que le scribe se soit trompé lors de sa copie et ait, ensuite, raturé le mot concerné. Néanmoins, nous ne lisons pas le premier *beit* que Puech lit. Il ne nous apparaît même pas comme présent sur le manuscrit. Aussi, l'ajout qu'il suggère, celui de כלה n'a pas lieu d'être puisque nous pouvons supposer que le copiste a commis une erreur en écrivant le mot raturé. Mais quelle est, donc, ce petit signe en forme de parenthèse qui le suit ? Selon Tov, il s'agirait d'un sigma, placé à gauche des lettres que le scribe souhaitait retirer²⁶². Normalement, ce sigma est également accompagné d'un antisigma mais qui n'est, en l'occurrence, pas ou plus visible ici.

En ce qui concerne le troisième mot [ט]טב, le *vav* se situe clairement dans la partie lacunaire du manuscrit. En revanche, nous pouvons distinguer une partie infime du trait vertical latéral du *bet*. C'est principalement le contexte qui nous permet de donner une telle reconstruction du mot.

Le premier *dalet* de דידך est légèrement abîmé mais nous pouvons voir le début de son tracé ainsi que la partie inférieure de sa haste. Enfin, le dernier mot est également en partie absent. Nous pouvons lire son *vav* initial et sans doute la haste d'un *resh* mais le reste relève de la conjecture.

-Ligne 12 : Concernant le premier mot, notre lecture du mot שמנך, que nous trouvons aussi chez Tov et Elgvin, n'est pas reprise par Puech. Celui-ci lit plutôt שמניך. En examinant le manuscrit, nous pouvons comprendre ce qui l'a poussé à lire un *yod* entre les deux voyelles mais nous avons préféré interpréter ce trait comme une ligature due à la cursive.

²⁶¹ T. Elgvin, *The literary growth of the Song of Songs during the Hasmonean and early-Herodian periods*, p. 51.

²⁶² E. Tov, « Canticles », p. 215.

Les dernières lettres de la ligne, celles du mot תטפונה, sont peu visibles mais nous pouvons en donner une reconstruction plausible en se basant sur la version des Massorètes. Notons que la partie supérieure du *hé* final est tout de même identifiable et il en va de même pour le *nun*.

-Ligne 13 : Si nous avons ajouté un élément en lacune, c'est parce que la longueur de la ligne était beaucoup plus restreinte sans. Afin de mieux correspondre à la largeur des colonnes, nous avons donc procédé à cette conjecture.

3.4.7.3. TRADUCTION :

Marge supérieure

1. Ta chevelure est comme un troupeau de ch[èv]res d[évalant du Mont de Betar.]
2. Tes dents sont comme un troupeau de [...]
3. Chacune d'elles accompagnée d'une jumelle, [sans aucun espace] entre elles. Comme un fil d'écarlate
4. Sont tes lèvres, et ta bouche est charmante. Comme une tranche de grenade
5. Sont tes joues derrière ton voile. *vacat*
6. *vacat* Ô toi, du Liban, jeune mariée ; ô toi, du Liban,
7. Viens ! Tu regarderas du haut d'Omanon, depuis les antres
8. Des lio[ns], depuis la montagne des léopards. Tu as gagné mon cœur, m[a sœur,]
9. [Je]une mariée. Tu as gagné mon cœur [pa]r un seul de tes regards, par un seul [pendentif]
10. [De] ton [cou]. Qu'elles sont délicieuses tes amours, ma sœur
11. Ton amour est, ô combien, plus plais[ant] que le vin ; tout comme la sent[eur]
12. De tes huiles parfumées l'est plus que toutes les épices. D'une douceur de miel ruissellent
13. Tes lèvres, ma sœur et jeune mariée, du miel [et du lait].

Marge inférieure

3.4.8. 4Q107 FRAGMENT 3 :

Passons, maintenant, à notre dernier fragment. Ce dernier, à l'instar des deux autres précédents, est abîmé et seules subsistent les quelques dernières lignes. Ne pouvant pas faire une analyse plus poussée de la taille des manuscrits, il nous est impossible de vérifier et de déterminer le nombre exact de lignes de ce fragment. Nous ne pouvons, alors, que notifier à notre lecteur que, d'un côté, Elgvin en dénombre douze et que, de l'autre, Tov en compte quatorze. Ce fragment contient les versets 14 à 16 du quatrième chapitre du Cantique, ainsi que le premier verset du cinquième chapitre.

3.4.8.1. TRANSCRIPTION DU FRAGMENT 3 :

- 1 [תחת לשונך וריח שלמתיך כריח לבנון *vacat*]
-2 [*vacat*]
-3 [גן נעול אחותי כלה גל נעול מעין חתום שלחידך]
-4 [פרדס רמונים עם פרי מגדים כפרים עם נרדים]
-5 [נרד וכרכם קנה וקנמון עם כל עצי לבונה]
-6 [מר ואהללות עם כל] [ראשי בש] [מים מעין]
-7 [גנים באר מים חיי] [ונוזלים מ] [ן לבנון עורין]
-8 [צפון ובואי תימן ה] [פיחי גני י] [זלו בשמיו]
-9 [יבא דודי ל] [גנו ויאכל מן ג] [נו באתי לגני]
-10 [אחתי כלה] [אריתי מרי עם בש] [מי שתיתי ייני]
-11 [עם חלבי] [אכלתי יערי עם דבשי] [אכלו]
-12 [רעים שתו ושכרו דו] [דים]

Marge inférieure

3.4.8.2. NOTES SUR LA LECTURE DU FRAGMENT 3 :

-Ligne 1 : Nous supposons que le scribe a continué le texte là où il l'avait laissé, c'est pourquoi nous reprenons cette première ligne avec la suite du onzième verset du chapitre quatre du Cantique. De plus, ce dernier est également marqué par un *parasha setouma* dans la version des Massorètes. Ce constat nous permet d'imaginer la présence d'une *vacat* commençant à cette ligne-ci et continuant à la ligne suivante.

-Lignes 2 à 6 : Si nous prenons en compte le dernier mot que nous avons recomposé dans la lacune et le premier que le manuscrit atteste, à savoir רָאשִׁי, nous voyons qu'il y a l'équivalent de trois versets (Ct 4, 12 à Ct 4, 14a-c) qui devraient se répartir sur environ cinq lignes du manuscrit. Cela suppose un espace trop grand pour cette quantité de texte. Néanmoins, le fait que le verset Ct 4,11 marque un *parasha setouma* nous invite à également penser la ligne 2 comme étant une *vacat*. Le reste des versets mentionnés ci-dessus, se répartissent alors plus ou moins en harmonie jusqu'à arriver à la ligne 6 où nous trouvons les premières lettres lisibles.

Cette reconstruction est plus ou moins semblable à celle que propose Puech. La seule différence réside dans le fait que, étant donné qu'il lit à la ligne 6 כפר (qui pour nous sont totalement inexistantes sur le manuscrit), la répartition qu'il fait du texte est quelque peu dissemblable à la nôtre. Notons aussi que, au début de la ligne 2, il place le mot לבנון, alors que celui-ci peut très bien se trouver à la fin de la ligne précédente. Il y a un espace tout à fait suffisant.

Par ailleurs, en ce qui concerne ces dernières, notons que le *reš* n'est pas lisible, seule la fin de sa haste est visible. Le *šin* qui suit le bet au mot suivant est aussi dégradé. Nous pouvons tout de même apercevoir le petit « v » que forme son tracé au coin supérieur gauche.

-Ligne 7 : La première lettre que nous pouvons lire après la lacune est abîmée mais nous voyons la partie supérieure gauche de son tracé. Celle-ci concorde avec la fin d'une lettre *mem*. Quant aux lettres du mot suivant, même si elles apparaissent un peu comme estompées, elles restent identifiables.

-Ligne 8 : Le mot [ה]פִּיחִי est assez abîmé mais nous pouvons, en l'étudiant de plus près, l'élucider. Le jambage du *'heth* est distinguable sur le fragment (d'ailleurs, le *lamed* d'un mot qui se situe sur la ligne au-dessous vient rejoindre l'un d'eux). La partie supérieure du *yod* peut aussi être vue. Cependant, le mot n'est pas aussi lisible que ne le laisserait croire Elgvin. Ce dernier dit pouvoir lire une trace de la lettre *hé* et d'un *nun* (celui de תִּמְנָן)²⁶³. A nos yeux, cela ne semble pas manifeste sur le manuscrit même si nous pouvons supputer son existence dans notre reconstruction de la lacune. Il en va de même pour Puech qui fait la même lecture qu'Elgvin²⁶⁴.

²⁶³ T. Elgvin, *The literary growth of the Song of Songs during the Hasmonean and early-Herodian periods*, p. 57.

²⁶⁴ E. Puech, « Le 'Cantique des cantiques' dans les manuscrits de Qumrân : 4Q106, 4Q107, 4Q108 et 6Q6 », p. 46.

Ensuite, le mot גני est difficile à repérer mais cette lecture fait sens lorsque nous comparons l'aspect du *yod* du mot en question avec le *yod* initial du mot suivant. Les deux lettres sont d'apparence similaire.

-Ligne 9 : Les mots de cette ligne qui sont visibles entre les deux lacunes sont assez faciles à lire. Nous pouvons juste remarquer que les deux *gimel* sont abîmés par rapport aux autres lettres. Néanmoins, nous pouvons toujours lire la partie inférieure de leur tracé, avec cette forme de « v » retourné. La reconstruction qu'offre Tov n'est pas si différente de la nôtre si ce n'est qu'il fait commencer sa ligne beaucoup plus près de la marge latérale droite, dont nous pouvons supposer l'existence. Mais, cette reconstruction ne nous convainc pas. Nous n'avons pas pris en compte la lecture que fait Puech de la dernière lettre visible avant la lacune. En effet, celui-ci lit comme nous un *gimel* mais le fait suivre par un *dalet*²⁶⁵. Or, il n'y a clairement aucune trace d'une telle lettre avant la partie manquante de manuscrit.

De plus, là où le texte massorétique fait suivre ויאכל par פְּרִי מִגְדֵי, ce n'est pas le cas ici. Nous avons, donc, imaginé une conjecture qui ferait sens mais qui contiendrait également le début du chapitre cinq du Cantique puisque le chapitre quatre est, ainsi, terminé.

-Lignes 10 à 12 : La lecture de la ligne ne pose pas réellement de problème. Quant à la dernière lettre visible avant la lacune, nous pouvons reconnaître la partie latérale droite d'un *šin*. Là où les choses se compliquent, c'est au sujet de la reconstitution de la lacune. Il nous faut partir du principe que les derniers mots dont nous sommes certains de la présence sont מרי עם (appartenant au Ct 5,1) et que le dernier mot que nous pouvons assurément identifier est [דן]ים (dernier mot de Ct 5,1). De plus, il nous faut également prendre en compte ce que la ligne 11 contient comme texte.

Tout cela nous laisse à penser, comme l'a proposé Elgvin²⁶⁶, qu'une inversion a été faite. Dès lors, au lieu d'avoir la phrase « אכלתי יערי עם דבשי שתיתי ייני עם הלבי אכלתי יערי עם דבשי שתיתי ייני עם הלבי אכלתי יערי עם דבשי שתיתי ייני עם הלבי אכלתי יערי עם דבשי שתיתי ייני עם », comme nous ont habitués les Massorètes, nous aurions un autre ordre des mots proposés : « עם דבשי שתיתי ייני עם הלבי אכלתי יערי עם דבשי שתיתי ייני עם הלבי אכלתי יערי עם דבשי שתיתי ייני עם ». Cette proposition présente deux avantages par rapport à la première reconstruction de Tov. D'une part, elle permet de garder le sens du texte et d'autre part, elle nous offre une lecture complète, qui n'est pas lacunaire et dans laquelle il ne subsiste pas d'incohérence. Enfin, il faut également notifier que ce dernier *mem* est écrit de façon plus grande que les autres lettres. Selon notre lecture, cela s'expliquerait par le fait qu'il s'agit de la dernière lettre de cette unité poétique et cette plus grande lettre marquerait, alors, la fin de cette dernière. Tov nous donne également cette hypothèse mais sans grande conviction. En effet, la première lecture de Tov est toute autre et la présence de « דים » n'y est pas tranchée.

²⁶⁵ E. Puech, « Le 'Cantique des cantiques' dans les manuscrits de Qumrân : 4Q106, 4Q107, 4Q108 et 6Q6 », p. 46.

²⁶⁶ T. Elgvin, *The literary growth of the Song of Songs during the Hasmonean and early-Herodian periods*, p. 59.

Il nous faut également signaler que la reconstruction de Puech de ces dernières lignes s'accorde avec celle d'Elgvin. La seule variante se trouve dans l'emplacement de certains mots à la fin des lignes ou au début mais, c'est globalement le même texte qui est proposé²⁶⁷. En effet, Elgvin, dans sa lecture, a opéré quelques changements orthographiques. Par exemple, là où dans la version des Massorètes, que nous avons suivie, nous trouvons אכלו, dans la reconstruction d'Elgvin, c'est אכל qui est proposé. Rien ne justifiant une telle variante, nous avons préféré suivre le texte massorétique.

²⁶⁷ E. Puech, « Le 'Cantique des cantiques' dans les manuscrits de Qumrân : 4Q106, 4Q107, 4Q108 et 6Q6 », p. 46.

3.4.8.3. TRADUCTION DU FRAGMENT 3 :

1. [Se trouvent sous ta langue. Et l'odeur de tes vêtements est pareil au parfum du Liban.
vacat]
2. [*vacat*]
3. [Tu es un jardin verrouillé, ma sœur, mon épouse ; Une source close, un puits scellé.
Tes pousses sont]
4. [Un verger de grenades et d'excellents fruits, des grappes d'henné avec du nard.]
5. [Du nard et du safran, du roseau et de la cannelle, avec tous les bois d'encens,]
6. [De myrrhe, d'aloès, avec toutes les me]illeures épic[es. Une source]
7. [De jardins, un puits d'eaux fraîch]es, des ruisseaux d]u Liban. Réveille-toi]
8. [Vent du nord ! Et viens, vent du sud ! Ex]halez sur mon jardin ! Qu['ils distillent ses
parfums.]
9. [Que rentre mon amour dans] son jardin et qu'il y mange. J'entre dans mon jardin,]
10. [Ma sœur, jeune mariée,] j'ai récolté ma myrrhe avec [mon épi]ce [j'ai bu mon vin]
11. [Avec mon lait], j'ai mangé mon rayon de miel avec mon miel. [Mangez,]
12. [Amis, buvez et enivrez-vous les amour]eux !

Marge inférieure

CHAPITRE QUATRE :

ANALYSE COMPARATIVE DES SOURCES

Maintenant que nous avons analysé et présenté dans son contexte notre matériel textuel, il est temps de comparer nos sources entre elles afin de déterminer s'il y a des différences ou des similitudes et d'y apporter une explication. Pour ce faire, nous prendrons comme référence le texte massorétique, verset par verset, du chapitre 4 du Cantique et nous mettrons en parallèle à celui-ci ce que les manuscrits 4Q106 et 4Q107 nous ont livré. Dans le tableau ci-dessous, chaque ligne se rapporte à un verset et elles suivent l'ordre des versets donné par la version des Massorètes.

TABLEAU 2. TABLEAU RÉCAPITULATIF DU CHAPITRE 4 DU CANTIQUE DANS LES SOURCES MASSORÉTIQUE ET QUMRÂNIENNES.

	TEXTE MASSORÉTIQUE	4Q106	4Q107
ENVIRONNEMENT TEXTUEL	צָאֵנָה וּרְאִינָה בְּנוֹת צִיּוֹן בְּמִלָּה לְשִׁלְמָה בְּעֵטְרָה לְשֵׁעֲטָרָה-לוֹ אָמוּ בְּיוֹם חֲתַנְתּוֹ וּבְיוֹם שְׂמֵחַת לְבוֹ	צאֵינָה וּרְאִינָה בְּנוֹת ירוּשָׁלַם בְּמִלָּךְ שְׁלֵמָה בְּעֵטְרָה שְׁעֵטְרָה לוֹ אָמוּ בְּיוֹם חֲתַנְתּוֹ בְּיוֹם שְׂמֵחַת לְבוֹ	צאֵנָה וּרְאִינָה בְּנוֹת צִיּוֹן בְּמִלָּךְ שְׁלֵמָה בְּעֵטְרָה שְׁעֵטְרָה לוֹ אָמוּ בְּיוֹם שְׂמֵחַת לְבוֹ
CANTIQUE 4	הַנָּךְ יִפָּה רַעִיטִי הַנָּךְ יִפָּה עֵינֶיךָ יוֹנִים מִבְּעַד לְצִמְתֶךָ שְׁעָרֶךָ כְּעֵדֶר הָעֵזִים שְׂגִלְשׁוֹ מֵהָר גִּלְעָד	הַנָּךְ יִפָּה רַעִיטִי הַנָּךְ יִפָּה עֵינֶיךָ יוֹנִים מִבְּעַד לְצִמְתֶךָ כְּעֵדֶר הָעֵזִים שְׁעָרֶךָ שְׂגִלְשׁוֹת מֵהָר גִּלְעָד	הַנָּךְ יִפָּה רַעִיטִי הַנָּךְ יִפָּה עֵינֶיךָ יוֹנִים מִבְּעַד לְצִמְתֶךָ שְׁעָרֶךָ כְּעֵדֶר הָעֵזִים שְׂגִלְשׁוֹ מֵהָר בִּתְרִי
	שְׁנֵיךָ כְּעֵדֶר הַקְּצוּבוֹת לְשֵׁעֲלוֹ מִן-הָרְחֵצָה שְׂפָלָם מִתְאַיְמוֹת וְשִׁכְלָה אֵין בָּהֶם	כְּעֵדֶר הַקְּצוּבוֹת שְׁנֵיךָ עָלוּ מִן הָרְחֵצָה שְׂכָלָם מִתְאַיְמוֹת וְשִׁכְלָה אֵינָה בָּהֶם	שְׁעָרֶךָ כְּעֵדֶר הָעֵזִים שְׂגִלְשׁוֹ מֵהָר בִּתְרִי שְׁנֵיךָ כְּעֵדֶר הָר [...] שְׂכָלָם מִתְאַיְמוֹת וְשִׁכְלָה אֵין בָּהֶם
	כְּחוּט הַשְּׁנִי שְׂפַתְתֶךָ וּמִדְּבַרְיֶךָ נְאוּהַ כְּפִלַח הָרְמוֹן רִקְתֶךָ מִבְּעַד לְצִמְתֶךָ	כְּחוּט הַשְּׁנִי שְׂפַתְתֶךָ וּמִדְּבַרְיֶךָ נְאוּהַ כְּפִלַח הָרְמוֹן מִזְקַנְתֶךָ מִבְּעַד לְצִמְתֶךָ	כְּחוּט הַשְּׁנִי שְׂפַתְתֶךָ וּמִדְּבַרְיֶךָ נְאוּהַ כְּפִלַח הָרְמוֹן רִקְתֶךָ וּמִבְּעַד לְצִמְתֶךָ

	כמגדל דויד צוארך בנוי לתלפיות אלף המגן תלוי בו כל שלטי הגברים	כמגדל דויד צוארך בנוי לתלפיות אלף המגן תלוי בו כל שלטי הגברים
	שני שדיך כשני עפרים תאומי צביה רעים בשושנים	שני שדיך כשני עפרים תאומי צביה רעים בשושנים
	עד שיפוח היום ונסו הצללים אלך לי אל הר המור אל גבעת הלבונה	עד שיפוח היום ונסו הצללים אלך לי אל הר המור אל גבעת הלבונה
	כלך יפה רעיתי ומום אין בכך	כלך יפה רעיתי ומום אין בכך
	אתי מלבנון פלה אתי מלבנון תבואי תשורי מראש אמנה מראש שניר וסרמון ממענות אריות מן הררי נמרים	את מן לבנון כלה את מן לבנון אבאי תשורי מן ראשי אומנון ממענות אריות מן הררי נמרים
	לבבתני אחתי כלה לבבתני באחד מעיניך באחד ענק מצוריך	לבבתני אחתי כלה לבבתני באחד מעיניך באחד ענק מצוריך
	מה-יפו דדיך אחתי כלה מה-טבו דדיך מיין וריח שמןך מכל-בשמים	מה יפו דדיך אחתי מה טבו דדיך מן יין וריח שמנד מן כל בשמן
	נפת תטפנה שפתותיך פלה דבש וחלב תחת לשונך וריח שלמתך כריח לבנון	נפת תטפנה שפתותיך אחתי כלה דבש וחלב תחת לשונך וריח שלמתך כריח לבנון
	גן נעול אחתי כלה גל נעול מעין חתום	גן נעול אחתי כלה גל נעול מעין חתום
	שלחך פרדס רמונים עם פרי מגדים כפרים עם- נרדים	שלחך פרדס רמונים עם פרי מגדים כפרים עם נרדים
	נרד וכרכם קנה וקנמון עם כל עצי לבונה מר ואהלות עם כל ראשי בשמים	נרד וכרכם קנה וקנמון עם כל עצי לבונה מר ואהלות עם כל ראשי בשמים

	מַעֲיֵן גַּנִּים בְּאֵר מַיִם חַיִּים וְנִזְזִים מִן-לְבָנוֹן		מַעֲיֵן גַּנִּים בְּאֵר מַיִם חַיִּים וְנִזְזִים מִן לְבָנוֹן
	עוֹרֵי צִפּוֹן וּבּוֹאֵי תִימָן הַפִּיחֵי גַנִּי יִזְלוּ בְּשָׁמַיִם יָבֵא דוֹדֵי לְגַנּוֹ וַיֹּאכַל פְּרִי מִן גֶּבִי		עוֹרֵי צִפּוֹן וּבּוֹאֵי תִימָן הַפִּיחֵי גַנִּי יִזְלוּ בְּשָׁמַיִם יָבֵא דוֹדֵי לְגַנּוֹ וַיֹּאכַל מִן גֶּבִי
ENVIRONNEMENT TEXTUEL	בְּאֵתִי לְגַנִּי אֶחָתִי כֹלָה אֶרְיִתִי מוֹרֵי עִם-בְּשָׁמַיִם אֶכְלֵתִי יַעֲרֵי עִם-דְּבָשִׁי שְׁתִּיתִי יַיִנִי עִם-חֶלְבֵי אֶכְלוּ רְעִים שְׁתוּ וְשָׁכְרוּ דוֹדִים	אֵל גַּנַּת אֲגוּז יִרְדְּתִי לְרֵאוֹת בְּאֵבִי הַנַּחֲל לְרֵאוֹת פְּרִיחָה הַגֶּפֶן הַנֶּצֶו הַרְמַנִים	בְּאֵתִי לְגַנִּי אֶחָתִי כֹלָה אֶרְיִתִי מוֹרֵי עִם בְּשָׁמַיִם שְׁתִּיתִי יַיִנִי עִם חֶלְבֵי אֶכְלֵתִי יַעֲרֵי עִם דְּבָשִׁי אֶכְלוּ רְעִים שְׁתוּ וְשָׁכְרוּ דוֹדִים

Légende :

⌘ : Mot qui figure dans le texte massorétique mais qui ne trouve pas d'attestation dans l'un des deux manuscrits qumrâniens.

⌘ : Mot dont l'orthographe va différer selon la source textuelle.

⌘ : Mot qui figure dans un des deux manuscrits qumrâniens mais qui ne trouve pas d'attestation dans le texte massorétique.

⌘ : Mot qui figure dans le texte massorétique mais qui trouve une attestation dans un des deux manuscrits à un autre endroit.

■ : Verset qui figure dans le texte massorétique mais qui ne trouve pas d'attestation dans l'un des deux manuscrits qumrâniens.

Que nous montre ce tableau ? D'abord, il nous faut souligner l'environnement textuel du chapitre 4, c'est-à-dire les textes qui précèdent et succèdent au chapitre qui nous intéresse dans le cadre de notre étude. Pour ce qui est de la partie qui précède, dans les trois sources que nous avons, il s'agit, dans l'ensemble, du même texte, c'est-à-dire ce que nous considérons comme étant le verset 11 du chapitre 3 du Cantique. Néanmoins, il existe, tout de même, des différences entre nos sources. L'idée de cette étude n'étant pas d'étudier ce chapitre du Cantique au travers du prisme de l'approche génétique mais plutôt au travers de celui de l'approche historique, nous n'allons pas établir un appareil critique en tant que tel. Nous montrerons, en suivant la structure du texte massorétique, c'est-à-dire verset par verset, les différences qui s'appliquent aux différents lieux variants du texte.

Mais, avant de passer à une analyse aussi détaillée, prenons le temps de regarder l'ensemble de ce tableau comparatif. Un premier élément qui nous saute aux yeux est que les versions données par les deux manuscrits qumrâniens sont bien plus courtes que la version qui nous parvenue du texte massorétique. Ainsi, si le manuscrit 4Q106 nous livre un contenu assez similaire au TM, le texte s'arrête après le Ct 4, 7 pour reprendre avec le onzième verset du chapitre 6. Comment expliquer une telle lacune ? Il nous apparaît peu vraisemblable que ce soit le résultat d'un *homoioteleuton* ou d'un *homoioarcton* puisque le texte n'est pas constitué de telle sorte à engendrer ce genre d'erreurs. De plus, il est également peu probable que l'auteur ait intentionnellement omis ces passages. Les contenus de ces derniers ne nous apparaissent pas comme pouvant être sujet à une censure, étant donné leur nature.

Avant de se perdre dans de quelconques hypothèses, il nous faut mettre en exergue un autre élément : Les lacunes que nous constatons dans 4Q106 sont complétées par ce que nous lisons dans le manuscrit 4Q107. De plus, c'est la même chose dans l'autre sens, ce que 4Q107 ne comporte pas se retrouve en 4Q106. Finalement, en combinant le contenu de ces deux manuscrits, nous obtenons, approximativement, la version des Massorètes. C'est là que le contenu de ces manuscrits peut venir éclairer le lecteur moderne.

De fait, rappelons-nous, le Cantique est un texte qui voit son unité textuelle être remise en doute. Beaucoup de chercheurs estiment, désormais, qu'à l'image des épopées d'Homère, le texte serait un conglomérat de différents textes ayant été rassemblés à un moment donné. Or, nous l'avons vu, le poème qui nous intéresse, ici, n'a pas toujours circulé sous la forme « complète » que nous lui connaissons. Le constat que nous venons de tirer de notre analyse globale plaide, selon nous, en faveur de cette thèse selon laquelle le Cantique n'a pas, depuis le début, circulé sous la même forme que celle donnée par le texte massorétique.

Un autre élément qui corrobore également cette idée est que les deux manuscrits qumrâniens du chapitre 4 du Cantique ne sont pas suivis par le même texte. En effet, nous l'avons déjà mentionné : le chapitre 4 en 4Q106 est suivi par le texte de Ct 6, 11 et celui en 4Q107 est suivi par Ct 5,1. A nouveau, nous pouvons constater une différence de contenu. Ainsi, tous ces éléments nous poussent à envisager le Cantique non pas comme un poème unitaire mais bien comme l'agglomération de différentes unités textuelles poétiques. Après cette analyse globale, penchons-nous de plus près sur les accidents de nos sources.

-Ct 3,11.:

ציון > 4Q106.

ירושלם > TM 4Q107. Ces deux différences peuvent s'expliquer si nous considérons qu'une assimilation a eu lieu. En effet, l'expression בנות ירושלם n'est pas inconnue au texte du Cantique, elle s'y retrouve plusieurs fois comme, par exemple, en Ct 1,5. Il n'est pas impossible que le scribe, ayant toujours à l'esprit cette expression, écrive « Jérusalem » au lieu de Zion, colline sur laquelle cette même ville fut établie. Le verset garde, alors, le même sens même si deux termes différents sont utilisés. De là à pouvoir affirmer qu'un tel changement est intentionnel ou non, nous ne le pouvons pas.

וביום > 4Q106 4Q107. Même si les deux manuscrits ne mentionnent pas ce *vav*, cette absence n'a aucune incidence sur le sens du texte.

ביום התנתו > 4Q107. Rappelons-nous, dans un souci de logique, durant notre lecture du manuscrit, nous avons dû supprimer ce complément circonstanciel. L'absence de cette proposition pourrait s'expliquer par un *homoioteleuton*, c'est-à-dire un saut du « même au même » avec le mot ביום.

-Ct 4, 1.:

שערך dans 4Q106, ne se situe pas au même endroit que dans la phrase qui nous est donnée par le TM. Cette différence est due à notre reconstitution du manuscrit en question. Cela peut sembler étrange mais nous avons préféré supposer la présence du mot plus loin dans la phrase, dans la lacune donc, que d'imaginer sa pure et simple inexistence. En effet, dans un tel cas, la phrase perdrait tout son sens. Un autre argument allant dans ce sens est l'espace assez grand de la lacune qui encourage également cette idée. Tov est arrivé à la même conclusion que nous. Ce dernier souligne, à juste titre, que cette lecture pose tout de même un problème, à savoir que, sous ce prisme, la forme שערך, singulière donc, est suivie par la forme שגלשות, qui est au pluriel²⁶⁸. Pour palier cela, il propose la forme du pluriel de שערך, c'est-à-dire שערותך (l'espace de la lacune le permettrait). Cependant, nous n'estimons pas cela nécessaire puisque nous verrons que le même scribe, au verset suivant, s'est également permis d'interchanger l'ordre d'autres mots, en faisant fi de l'ordre grammatical logique.

שגלשו > 4Q106 (sous cette forme). Le manuscrit atteste שגלשות. Là où, dans le TM, nous retrouvons un indicatif parfait à la 3^{ème} personne commune du pluriel, 4Q106 présente un participe actif au féminin pluriel. La différence n'est pas conséquente sur le sens de la phrase si ce n'est que la temporalité de l'action est autre. Dans le premier cas, l'action est terminée alors que, dans le second, la simultanéité de l'action se reflète bien dans l'emploi d'un participe. L'image est plus frappante dans ce cas-là.

²⁶⁸ E. Tov, « Canticles », p. 201.

גלעד > 4Q107. Le toponyme dont il est question dans ce manuscrit n'est pas celui de Gilead mais celui de Betar. De quel lieu est-il question ici ? Le seul endroit correspondant à ce terme est une place forte construite au sommet d'une colline au sud-ouest de Jérusalem²⁶⁹. L'endroit est considéré comme ayant été le dernier lieu de refuge de Bar Kokhba, dans sa lutte contre Rome²⁷⁰.

-Ct 4, 2.:

שניך, dans 4Q106, ne se trouve pas au même endroit que celui qui lui est donné dans le TM. Nous avons déjà mentionné que, pour le scribe de ce manuscrit, ce genre d'inversion n'était pas un problème. Quant à 4Q107, même s'il présente deux fois la fin du verset précédent, il témoigne également de ce terme, en suivant la même disposition que celle trouvée dans le TM. Cette variante n'a que très peu, voire pas du tout, d'impact sur le sens du texte.

שעלו > 4Q107. En revanche, nous le retrouvons bien en 4Q106 avec une autre orthographe(עלו), c'est-à-dire sans le préfixe « ש » servant de pronom relatif. A nouveau, cette variante n'a que très peu d'impact sur la compréhension du texte.

מן הרחצה > 4Q107. Il est difficile d'imaginer sa présence dans la lacune. De plus, dans ce cas-ci, il est également compliqué d'expliquer que ce lieu-variant ne se retrouve pas du tout dans le manuscrit.

Si 4Q106 se conforme avec le TM sur la forme du mot מתאימות, ce n'est pas le cas de 4Q107 qui, bien qu'attestant le même mot, nous donne une version sans *yod*. De nouveau, une telle variante orthographique n'a pas d'incidence sur notre compréhension.

Enfin, c'est au tour de 4Q106 de présenter une variante orthographique avec אינה au lieu de אין que nous retrouvons dans le TM comme dans 4Q107. Cette première forme est beaucoup plus conforme à l'hébreu mishnaïque²⁷¹ mais, à nouveau, cela ne constitue par une variante significative.

-Ct 4, 3.:

רקתך > 4Q106. A la place de ce terme, qui est attesté chez nos deux autres témoins, nous trouvons מזקנתך. Ce dernier terme est assez compliqué à expliquer, surtout quand à cela s'ajoute le fait qu'il n'est attesté nulle part ailleurs²⁷². Néanmoins, il convient de noter que, malgré l'usage de deux mots différents, le sens du texte n'est pas remis en question. En effet, רקתך désigne la tempe alors que מזקנתך est souvent traduit par « front ». Dans tous les cas, le champ lexical se rapportant au visage reste intact.

Enfin, 4Q107 présente deux variantes orthographiques. La première est celle du terme ומדברך qui, contrairement à nos deux autres témoins, ne comporte pas de *yod* (ומדבריך). La seconde variante se situe dans la forme ומבעד qu'elle atteste. Nous pouvons remarquer le *vav* initial que ce témoin a ajouté et qui ne se trouve ni dans la version du TM, ni en 4Q106.

²⁶⁹ B. Bagatti, *Antichi Villaggi cristiani della Giudea e del Neghev*, Franciscan Printing Press, Jérusalem, 1983, p. 26.

²⁷⁰ S. Gibson, « Bethar », in *Jewish virtual library*, < <https://www.jewishvirtuallibrary.org/bethar> >, page consultée le 10 mai 2023.

²⁷¹ T. Elgvin, *The literary growth of the Song of Songs during the Hasmonean and early-Herodian periods*, p. 21.

²⁷² E. Tov, « Canticles », p. 202.

-Ct 4, 4 :

Notons que, à partir de ce verset et ce, jusqu'au verset 7 inclus, 4Q107 n'atteste pas de texte. Dès lors, nous ne l'inclurons pas dans les notes discutant les variantes de ces passages.

4Q106 > עליו. A la place, le manuscrit propose בו. Cela ne présente pas une différence fondamentale. Dans les deux cas, nous retrouvons une préposition et le pronom suffixe de la troisième personne du masculin singulier. Néanmoins, nous pouvons noter que, comme cela été très justement souligné, le verbe תלה (pendre ; suspendre) est, généralement, employé avec la préposition « ב ». Preuve en est, les passages en Ezéchiël 27, 10 et en Lamentations 5, 12²⁷³. De plus, 4Q106 présente une variante orthographique par rapport à la version du TM (הגבורים). En effet, le *vav* n'y est pas noté. Peut-être s'agissait-il, dans le cas de la version des Massorètes, d'une *mater lectionis* que le scribe du manuscrit qumrânien n'a pas jugé pertinente dans ce cas-ci.

-Ct 4, 5 :

הרוצים du TM se retrouve également dans 4Q106 mais sous une forme indéfinie, c'est-à-dire qu'il n'est pas accompagné du préfixe « ה » qui fait office d'article. Cette absence peut sans doute s'expliquer par le fait que ce même terme est précédé par un mot dans la dernière lettre est un « ה » (צביה). Dans un tel cas, nous pouvons imaginer que c'est dans le contexte d'une haplographie que cette variante existe. Par haplographie, nous entendons l'omission involontaire d'une lettre (parfois même d'une syllabe ou d'un mot) dans un contexte propice à cela, comme dans le cas d'une répétition.

-Ct 4, 6 :

A nouveau, nous sommes face à une variante orthographique avec le TM qui nous propose ואל alors que 4Q106 présente la même forme mais sans le « ו » conjonctif.

-Ct 4, 8 :

Le texte en 4Q107 reprend avec ce verset mais c'est au tour de 4Q106 de ne pas attester cette suite (et ce jusqu'à la fin du chapitre 4, tel que structuré dans la version des Massorètes). Nous pouvons remarquer, de manière générale, que les suffixes prépositionnels « מ » du TM sont pleinement écrits comme des prépositions dans 4Q107 (מן). Il s'agit-là, à nouveau, d'une variante orthographique puisque cette forme apocopée ne modifie pas le sens du texte.

Une autre particularité qu'il convient de souligner, c'est que 4Q107 présente, à deux reprises, « את », c'est-à-dire une forme sans le pronom suffixe de la première personne commune du singulier comme celle que nous trouvons dans le TM (אתי). Une explication à cela pourrait se trouver dans la lecture que le scribe a faite. En effet, nous l'avons vu dans notre introduction, le Cantique des cantiques contient des aramaïsmes. Or, notre scribe, dans cette même optique, n'aurait pas interprété ce את comme la préposition « avec » de l'hébreu biblique mais bien comme le pronom personnel de la deuxième personne du féminin singulier en araméen²⁷⁴ !

²⁷³ E. Tov, « Canticles », p. 202.

²⁷⁴ Ibid., p. 216.

Ainsi, ce pronom ne ferait qu'accentuer le vocatif en présence. Puech, lui, nous donne une autre explication, à savoir que le אַת du 4Q107 pourrait également être une forme verbale en araméen, à l'impératif sous une forme abrégée (normalement, nous attendrions אַתִּי)²⁷⁵.

La forme verbale תְּבוּאִי du TM trouve également une variante en 4Q107. Dans le manuscrit, non seulement elle devient déficiente, puisque nous n'y retrouvons plus le *vav*, mais la première lettre change également puisque c'est, désormais un *aleph* qui débute le verbe (אַבְאִי). Dans le cas du manuscrit 4Q107, il ne s'agit pas de la forme au *qal* imparfait de la 2^{ème} personne du féminin singulier que nous lisons habituellement. De plus, il est difficile de déterminer le mode et le temps de ce verbe proposé par le manuscrit, peut-être s'agit-il d'un impératif écrit de manière erronée par le scribe ? Cette hypothèse a l'avantage de présenter le même sens que celui du TM.

Continuons avec מְרֹאֵשׁ, qui apparaît à deux reprises dans la version que nous donne les Massorètes. Or, dans 4Q107, le terme n'est mentionné qu'une fois et sous sa forme au pluriel (מִן רְאֵשִׁי). Cette modification peut s'expliquer par une assimilation de ce que nous pouvons lire, plus loin, dans le même chapitre mais au verset 14 avec, à nouveau, ce terme mais au pluriel (כָּל רְאֵשֵׁי בְּשָׂמִים).

אֲמָנָה מְרֹאֵשׁ שְׁנִיר וְחֶרְמוֹן > 4Q107. Comme déjà mentionné ci-dessus, la deuxième occurrence de מְרֹאֵשׁ ne figure pas dans le manuscrit. Mais, les trois toponymes de cette séquence non plus ! A la place, 4Q107 mentionne comme seul toponyme אֲוִמָּוֹן. Deux choix se posent à nous. Soit nous considérons que le scribe mentionne également le mont Amanah (situé au Liban) mais sous une autre orthographe. Soit il s'agit totalement d'un autre toponyme mais, dans ce cas-là, il nous est impossible de le localiser.

-Ct 4, 9 :

Ce verset du Cantique, contrairement au précédent, ne présente pas de variante significative, si ce n'est trois formes qui vont différer dans la longueur de certaines vocalisations. Ainsi, le TM va nous donner une forme brève אַחַתִּי alors que 4Q107 nous donne une forme avec un *vav* en guise de voyelle longue (אַחַחִתִּי). Puis, c'est l'inverse. C'est au tour du 4Q106 de nous présenter des formes déficientes lorsque, dans le TM, nous les retrouvons avec une voyelle longue. Cela arrive avec לְבַבְתִּינִי dans le TM mais לְבַבְתִּי en 4Q107.

Une autre différence réside dans l'occurrence de מְצוּרִיךָ dans la version des Massorètes mais qui ne se retrouve pas tout à fait sous cette même orthographe en 4Q107 (מְצוּרִיךָ). Comment expliquer la chute du « נ » ou son apparition, selon le sens que nous donnons à cette variante ? Etant donné que le terme que nous lisons dans le TM est un *hapax legomenon*, la version que nous livre 4Q107 est sans doute la plus exacte. La variante, ici, ne serait donc pas due au scribe du manuscrit.

²⁷⁵ T. Elgvin, *The literary growth of the Song of Songs during the Hasmonean and early-Herodian periods*, p. 55.

-Ct 4, 10 :

Une première différence concerne, encore une fois, la longueur des voyelles de certains termes. Ainsi, le TM va nous présenter אָחֹתִי alors qu'en 4Q107, nous pourrions lire le même mot mais avec un *vav* en guise de vocalisation (אָחֹתִי). Puis, c'est l'inverse qui se produit avec 4Q107 qui présente שִׁמְנִיךְ alors que le TM nous donnera שִׁמְנִיךְ.

Une autre variante, et précédemment nous avons déjà remarqué ce type de différence, c'est lorsqu'en TM nous lisons le préfixe prépositionnel « מַן », c'est la préposition complète « מִן » que nous trouverons en 4Q107.

Enfin, la dernière dissemblance que nous pouvons constater dans notre comparaison de ces deux témoins et que le mot בְּשִׁמְיָם, que nous lisons dans la version des Massorètes, n'est pas totalement repris de la même façon en 4Q107. En effet, dans le manuscrit qumrânien, le même mot ne se termine pas par un « מַ » mais bien par un « נַ ». Tov explique cette différence par un aramaisme²⁷⁶.

-Ct 4, 11 :

אָחֹתִי > TM. Cette dittographie s'explique par le fait que, en d'autres endroits dans le Cantique, le terme כֹּלֵה est souvent précédé par celui qui nous intéresse, ici (en Ct 4, 9, Ct 4, 10 et Ct 4, 12, notamment).

-Ct 4, 12 à Ct 4, 14 :

Nous pouvons remarquer que la tradition manuscrite est très stable puisque, dans ces trois versets, nous ne constatons aucune variante.

-Ct 4, 15 :

Encore une fois, la seule variante que nous trouvons dans ce verset concerne la longueur d'une voyelle d'un mot. Dans le TM, nous lisons וְנִזְלִים alors que dans le manuscrit de Qumrân, c'est וְנוּזְלִים. L'existence de ce *vav* supplémentaire dans en 4Q107 peut, à nouveau, s'expliquer par le fait que ce soit une *mater lectionis* afin de lire correctement le participe dont il s'agit.

-Ct 4, 16 :

פְּרִי מִגְדִּי > 4Q107. L'absence de cette séquence est difficile à expliquer. Si les termes פְּרִי et מִגְדִּי sont totalement absents, nous retrouvons tout de même le suffixe prépositionnel « מַ » sous sa forme complète. Les raisons de cette variante restent obscures.

²⁷⁶ E. Tov, « Canticles », p. 216.

-Ct 5, 1 :

Ce qui est très intéressant, ici, c'est que le manuscrit 4Q106 ne comporte pas le même environnement textuel que celui du TM ou de 4Q107. Là où ces deux derniers textes font suivre les derniers versets qu'ils comportent du chapitre 4 par le premier verset du chapitre 5, 4Q106 leur fait succéder le verset 11 du chapitre 6 du Cantique. Comment expliquer que ce manuscrit soit tant raccourci par rapport aux autres ? La première idée qui pourrait nous venir à l'esprit est celle de justifier cette juxtaposition de ces deux chapitres comme étant due à un homoioteleuton. Or, la composition de ces deux textes ne permet de faire un tel rapprochement.

Tov émet une hypothèse qui nous semble assez convaincante. Le scribe aurait fait suivre cette partie du chapitre 4 avec la fin du chapitre 6 et le début du chapitre 7 parce que les motifs employés sont les mêmes. Il y a, manifestement, une similarité entre les différents substantifs utilisés (les yeux, la grenade, le cou, etc...) ²⁷⁷.

²⁷⁷ E. Tov, « Canticles », p. 203.

CONCLUSION

A la lumière de cette étude comparative, nous nous apercevons que les sources qumrâniennes présentent de légères variantes par rapport au texte massorétique. Ces différences sont des dissemblances orthographiques, des omissions ou des ajouts et parfois des changements de place. Mais, quoi qu'il en soit, ces modifications n'altèrent pas la compréhension et le sens général du texte. C'est un paramètre à prendre en compte puisqu'il nous révèle que, d'une certaine manière, le texte du Cantique n'a pas beaucoup fluctué en ce qui concerne certaines de ses parties. En effet, une part non-négligeable du texte livré par les fragments de Qumrân trouve écho dans le texte massorétique.

En revanche, cette mobilité assez limitée du texte ne caractérise pas l'ensemble des passages du chapitre qui nous intéresse. Nous l'avons relevé au début du chapitre précédent, une différence fondamentale singularise les deux manuscrits que nous avons étudiés. Chacun d'eux présente une version raccourcie du chapitre 4 du Cantique des cantiques par rapport à la version massorétique. Dans le cas du Q106, ce raccourcissement suit tout de même partiellement la structure littéraire proposée par la version des Massorètes, puisque le texte du quatrième chapitre s'arrête sur un verset qui clôt une unité littéraire (Ct 4, 7) pour reprendre sur un verset qui en commence une autre (Ct 6,11). Le passage en question dont le texte a été expurgé est quelque peu plus explicite, plus sensuel que le début du chapitre. C'est peut-être là une explication à la brièveté du texte que nous présente 4Q106.

En ce qui concerne 4Q107, ce sont quatre versets qui nous font défaut par rapport à ce que nous livre le texte massorétique (Ct 4, 4-7). Si lui aussi reprend sur le début d'une unité littéraire telle que structurée par la version des Massorètes, il est difficile d'expliquer l'endroit où commence cet allègement. D'autant plus qu'il intervient au cœur du *wasf*. La raison, et sans doute la plus facile, que nous pourrions avancer serait une possible censure en raison du caractère trop explicite du texte. Mais, en réalité, les versets concernés ne sont pas les plus voluptueux dans ce chapitre.

De manière plus globale, une autre explication à cet écourtement pourrait se situer dans l'évolution du texte lui-même, au fil du temps. De fait, si nous considérons que le texte massorétique ne représente que l'état final du processus rédactionnel du Cantique, les fragments de Qumrân reflèteraient, alors, un état antérieur à celui-ci. Ainsi, les différentes sections de texte que nous ne retrouvons pas dans les manuscrits qumrâniens ne constitueraient pas de larges omissions. Ces passages auraient pu être ajoutés, plus tard, au gré de la transmission textuelle du poème.

Enfin, l'apport majeur de cette étude concerne l'unité littéraire supposée du Cantique des cantiques elle-même. Comment considérer que ce texte ait été pensé, écrit, rédigé et copié comme un tout, un bloc homogène et surtout qu'il soit le fruit d'un seul et même auteur, alors que le contenu d'un seul chapitre présente une hétérogénéité manifeste. Tout ceci porte à croire que le texte que nous pouvons lire chez les Massorètes est le fruit d'une compilation, d'un assemblage, sans doute autour d'un noyau déjà existant.

BIBLIOGRAPHIE

Albright W. F., « Archaic survivals in the text of Canticles », éd. par W. D. MacHardy et D. Thomas, in *Hebrew and Semitic studies presented to Godfrey Rolles Driver*, Clarendon, Oxford, 1962, pp. 1-7.

Amsler F., « Pseudépigraphie et littérature apocryphe. Retour sur une pratique ancienne à la lumière de la mémoire culturelle », in *Etudes théologiques et religieuses*, vol. 91, no. 4, 2016, pp. 541 à 561.

Auwers J.-M. (dir.), *Regards croisés sur le Cantique des cantiques*, Editions Lessius, Bruxelles, 2005, 175 pages.

Bagatti B., *Antichi Villaggi cristiani della Giudea e del Neghev*, Franciscan Printing Press, Jérusalem, 1983, 216 pages.

Barber E., McKenzie R., Liddell H., Scott R. et Jones H., *A Greek-English lexicon*, Clarendon, Oxford, 1973, 2042 pages.

Bioul B., *Qumrân et les manuscrits de la mer Morte : les hypothèses, le débat*, Guibert, Paris, 2004, 311 pages.

Bloch A. et Bloch C., *The Song of Songs : A new translation with an introduction and commentary*, University of California Press, Berkeley, 1998, 253 pages.

Brown F., Driver S. et Briggs C., *The new Brown Driver Briggs Genesis Hebrew-English lexicon of the Old Testament : with an appendix containing the biblical Aramaic*, Hendrickson Publishers, Peabody, 2000, 1185 pages.

Casanowicz I. M., « Dove », in *The Jewish Encyclopedia*, vol. IV, Funk and Wagnalls Compagny, New-York, pp. 644-645.

Cayol C., « Le mystère de Qumrân », in *BnF*, <http://classes.bnf.fr/pdf/qumran_mystere.pdf>, page consultée le 7 avril 2023.

Clines D. J. et Elwolde J., *The dictionary of the classical hebrew*, Sheffield academic press, Sheffield, 1993-2015.

Eisenman R., *Les manuscrits de la mer Morte révélés : choix, traduction et interprétation de 50 textes clefs inédits*, Fayard, Paris, 1995, 365 pages.

Elgvin T., *The literary growth of the Song of Songs during the Hasmonean and early-Herodian periods*, Peeters, Louvain, 2018, 237 pages.

Elliger K. et Rudolph W., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1997, 1574 pages.

Epstein I. et Shachter J., *Sanhedrin*, Soncino Press, Londres, 113 pages doubles.

Feuillet A., « La formule d'appartenance mutuelle (II, 16) et les interprétations diverses du Cantique des cantiques », in *Revue biblique*, no.1, 1961, pp. 5 à 37.

Gibson S., « Bethar », in *Jewish virtual library*, <<https://www.jewishvirtuallibrary.org/bethar>>, page consultée le 10 mai 2023.

Gilliéron B., *De Qumran à l'évangile : les manuscrits de la mer Morte et les origines chrétiennes*, Editions du Moulin, Poliez-le-Grand, 1997, 97 pages.

Gordis R., *The Song of Songs and Lamentations : A Study, Modern Translation and Commentary*, KTAV, New-York, 1974, 203 pages.

Greenspahn F., « Hapax legomenon », in *Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online*, éd. par Furey C., LeMon J., Matz B., Römer T., Schröter J., Walfish B. et Ziolkowski E., Berlin, Boston, De Gruyter, 2015, <<https://doi-org.proxy.bib.ucl.ac.be:2443/10.1515/ebr.hapaxlegomenon>>, page consultée le 19 octobre 2022.

Haupt P., « Heb. talpi'ot, Siege-Towers », in *Journal of Biblical Literature*, vol. 38, no. 3/4, 1919, pp. 186-187.

Hess R., *Song of Songs*, Baker Academic, Grand Rapids, 2005, 285 pages.

Humbert J.-B. et Villeneuve E., *L'affaire Qumrân : les découvertes de la mer Morte*, Gallimard, Paris, 2006, 127 pages.

Jenson R. W., *Song of Songs*, John Knox Press, Louisville, 2012, 106 pages.

Joüon P., *Grammaire de l'hebreu biblique*, Institut biblique pontifical, Rome, 1947.

Keel O., *Le Cantique des cantiques : Introduction et commentaire*, Editions universitaires Fribourg, Fribourg, 1966, 312 pages.

Klein E., *A comprehensive etymological dictionary of the Hebrew language for readers of English*, MacMillan, New-York, 1987, 721 pages.

Koehler L., *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Brill, Leiden, 1953, 1138 pages.

La Bible : Traduction œcuménique, édition intégrale TOB, Cerf, Paris, 2010, 2079 pages.

Laperrousaz E.-M., *Les manuscrits de la mer Morte*, PUF, Paris, 1991, 127 pages.

Laperrousaz E.-M., *Qoumrân et les manuscrits de la mer Morte : quelques problèmes fondamentaux*, Paris-Méditerranée, Paris, 2004, 93 pages.

Lémonon J.-P., « Qumrân, où en est-on ? », in *Etudes*, vol. 397, no. 11, 2002, pp. 499-511.

Longman T., *Song of Songs*, Eerdmans, Grand Rapids, 2001, 238 pages.

Magness J., *Que sait-on de Qumrân ?*, Bayard, Paris, 2003, 341 pages.

Mébariki F. et Puech E., *Les manuscrits de la mer Morte*, Editions du Rouergue, Rodez, 2002, 239 pages.

Metzger B. M., « Furniture in the scriptorium », in *Revue de Qumrân*, juillet 1959, vol. 1 no. 4(4), Peeters, Louvain, pp. 509-515.

Munro J. M., *Spikenard and Saffron : A Study in the Poetic Language of the Song of Songs*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995, 166 pages.

Murphy R. E. et Carm O., *Wisdom literature : Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, and Esther*, Eerdmans, 1981, Grand Rapids, 185 pages.

Murphy R. E., *The Song of Songs : A commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs*, Fortress Press, Minneapolis, 1990, 237 pages.

Ottosson M., *Gilead : Tradition and history*, Gleerup, Lund, 1969, 303 pages.

Paul A., *Bibliissimo : L'Antiquité judaïque par les livres et par les textes*, Les Editions du Cerf, Paris, 2018, 479 pages.

Paul A., *La Bible avant la Bible : La grande révélation des manuscrits de la mer Morte*, Les Editions du Cerf, Paris, 2005, 266 pages.

Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, tome 1, trad. par Emile Littré, Firmin-Didot, Paris, 1877, 764 pages.

Pope M. H., *Song of Songs*, Garden City, New-York, 1977, 743 pages.

Puech E., « 'Khirbet Qumrân' et les Esséniens », in *Revue de Qumrân*, janvier 2011, vol. 25, no. 1 (97), pp. 63-102.

Puech E., « Le 'Cantique des cantiques' dans les manuscrits de Qumrân : 4Q106, 4Q107, 4Q108 et 6Q6 », in *Revue Biblique*, vol. 123, no. 1, 2016, pp. 29-53.

Rashi, *le Cantique des cantiques : exégèse et histoire. Histoire, traduction et annotations par Ron Naiweld*, Editions du Cerf, Paris, 2022, 144 pages.

Reymond P., *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament*, Brill, Leiden, 1958, 282 pages.

Richelle M., *Interpreting Israel's Scriptures : A Practical Guide to the Exegesis of the Hebrew Bible/Old Testament*, Hendrickson, Peabody, 2022, 390 pages.

Robert A., Tournay R. et Feuillet A., *Le Cantique des Cantiques*, Gabalda, Paris, 1963, 463 pages.

Robinson T. H., « Introduction : The Song of Songs and Its history », in *A companion to the Song of Songs in the history of spirituality*, Brill, Leiden, 2021, pp. 3-5.

Schiffman L. H. et Duhaime J., *Les manuscrits de la mer Morte et le Judaïsme : l'apport de l'ancienne bibliothèque de Qumrân à l'histoire du Judaïsme*, Fides, Saint-Laurent, 2003, 546 pages.

Scott Spencer S., *Song of Songs*, Liturgical Press, Minnesota, 2017, 252 pages.

Stoop-Van Paridon P. W. T., *The Song of Songs : A philological analysis of the Hebrew book*, Peeters, Louvain, 2005, 542 pages.

Tov E., « Canticles », in *Discoveries in the Judaean Desert-Qumran Cave 4*, n°16, Clarendon, Oxford, 2000, pp. 195-220.

Tov E., *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert*, *Society of Biblical Literature*, Atlanta, 2009, 398 pages.

Van den Born A. et Lemaître A., « Voile », in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Brepols, Turnhouts, 1987, p. 1363 pages.

Zlotowitz M., Scherman N., Nouss A., *Chir Hachirim : Le Cantique des cantiques : traduction et commentaires fondés sur les sources talmudiques, midrachiques et rabbinique*, Colbo, Paris, 1990, 247 pages.

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
Faculté de philosophie, arts et lettres

Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique | www.uclouvain.be/fial