

## LA PREMIÈRE EXPÉRIENCE DE TRADUCTION BIBLIQUE : LA SEPTANTE

RÉCEMMENT un patrologue adressait aux biblistes, touchant la Septante, quelques requêtes auxquelles on eût souhaité voir donner un plus large écho<sup>1</sup>. Les questions que les spécialistes de la pastorale liturgique pourraient poser, sur le même sujet, à leurs confrères exégètes recouperaient sans doute en grande partie les précédentes. Mais il est un angle sous lequel la Bible grecque intéresse au premier chef ceux qui se préoccupent de faire entendre la Parole de Dieu aux hommes d'aujourd'hui : la version alexandrine de la Bible représente, en effet, la première expérience de traduction des Livres saints sur laquelle nous soyons en mesure de nous former un jugement. Dans quelles conditions s'est déroulée cette expérience, quels en furent les résultats, quelles leçons contient-elle pour nous, voilà autant de questions de première importance sur lesquelles il n'est pas possible, hélas, de donner aujourd'hui une réponse pleinement satisfaisante. Il n'est point interdit cependant d'esquisser sous ces différentes têtes de chapitres quelques remarques élémentaires susceptibles d'orienter la réflexion. C'est ce que nous allons essayer de faire brièvement, non sans avoir rappelé au préalable les difficultés qui, en ce domaine plus qu'ailleurs, contraignent le chercheur à une prudente modestie.

1. Mgr G. JOUASSARD, *Requête d'un patrologue aux biblistes touchant les Septante*, *Studia Patristica*, vol. I, part. I. Texte und Untersuchungen, Band 63, pp. 307-327.

## I. — CES TEXTES QUE L'ON NOMME SEPTANTE

A. *Une collection hétérogène.*

« Vendez tout ce que vous possédez et achetez-vous une Bible grecque » disait, paraît-il, Paul de Lagarde. Les étudiants, de plus en plus nombreux, qui suivent aujourd'hui la seconde partie de ce conseil, font l'acquisition sous le nom de *Septuaginta* de deux forts volumes édités par Alfred Rahlfs qui prennent place dans leur bibliothèque à côté de l'unique tome de la Bible de Kittel. Cette simple différence de masse est déjà, par elle-même, révélatrice : outre la traduction des livres de la Bible hébraïque, cette collection comprend, en effet, non seulement les ouvrages dits deutérocanoniques, mais plusieurs livres qui ne figurent pas au canon des Églises chrétiennes, tel Esdras  $\alpha'$ , les III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> Maccabées, les Psaumes de Salomon. Laissant de côté cette dernière catégorie, nous sommes bien obligés de distinguer, à l'intérieur de la Septante canonique elle-même, entre les livres qui sont la traduction d'un original hébreu conservé ou perdu, et les ouvrages composés en grec comme le II<sup>e</sup> Maccabées ou la Sagesse. Il y a entre les uns et les autres tout l'abîme qui, au point de vue psychologique et littéraire, sépare une version d'une rédaction originale, et l'on comprend aisément que l'on ne peut les mettre sur le même pied dans des études comme celles qui se multiplient actuellement sur le sens de tel ou tel mot « dans la Septante ». Mais il faut aller plus loin encore : même la partie de la Bible grecque qui constitue, à proprement parler, la traduction de la Bible hébraïque, est bien loin de former un ensemble homogène.

Espacement dans le temps d'abord : ne parlons pas de la traduction de l'Ecclésiaste attribuée à Aquila ou à son école, ni de celle d'Esdras-Néhémie qui est peut-être l'œuvre de Théodotion. L'une et l'autre nous amèneraient au 2<sup>e</sup> siècle de notre ère, c'est-à-dire à cinq siècles environ de l'époque communément attribuée à la traduction du Pentateuque. En nous bornant aux seules versions issues du judaïsme préchrétien, nous ne pouvons réduire à moins de deux ou trois

siècles la période au cours de laquelle a pu s'espacer leur apparition. C'est déjà là un délai considérable<sup>2</sup>.

A côté de cette variation de dates, les différences dans la nature même de la traduction se révèlent bien plus considérables encore<sup>3</sup>. Si les traducteurs du Pentateuque ont fait une version solide en un bon grec courant, ceux de Ruth, du Cantique ou des Lamentations sont d'un littéralisme borné qui, au point de vue traduction, équivaut à un échec. Chez d'autres se discerne beaucoup plus nettement l'influence midrashique, soit que le traducteur y ait cédé assez librement, comme cela semble le cas pour Job ou les Proverbes, soit que sa connaissance insuffisante de l'hébreu l'ait acculé à une interprétation personnelle, comme cela arrive si souvent chez le traducteur d'Isaïe. Chaque version est donc à étudier pour elle-même, sans que l'on puisse conclure des tendances d'un traducteur à celles de collègues si différents de lui. Encore faut-il identifier exactement l'étendue de l'œuvre de chaque traducteur. En supposer un par livre se révèle une approximation trop insuffisante. On en a conjecturé plusieurs, non sans raison, pour Jérémie, Ézéchiel, voire la Genèse, les Rois, etc.<sup>4</sup>. Une étude sur la

2. Sur la difficulté de dater les livres de la Septante, voir les remarques de I. L. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah*, Leiden, Brill, 1948, pp. 70-76.

3. On trouve une classification sommaire mais utile de la nature des différentes traductions en H. St. J. THACKERAY, *A Grammar of the Old Testament in Greek*, t. I (seul paru), Cambridge, 1909, p. 13.

4. Sur la détermination de l'étendue de l'œuvre de chaque traducteur, il n'existe pas d'étude synthétique, et l'on doit se reporter à des monographies de détail dont voici les principales :

H. St. J. THACKERAY, série d'articles dans le *Journal of Theological Studies*, IV, 1903; *The Greek translators of Jeremiah*, pp. 245-266; *Ezechiel*, pp. 398-411; *The prophetic Books*, pp. 578-585.

H. A. REDPATH, *A contribution towards settling the dates of the translation of the various books of the Septuagint*, dans *Journal of Theological Studies*, 1906, pp. 606-615.

B. GRAY, *The greek version of Isaiah : is it the work of a single translator?* dans *Journal of Theological Studies*, XII, 1910-1911, pp. 286-293.

J. HERMANN et F. BAUMGARTEL, *Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Septuaginta*, dans *B.Z.A.W.*, Stuttgart, 1923.

O. J. BAAB, *A theory of two translators for the greek Genesis*, dans *Journal of Biblical Literature*, 1933, pp. 239-243.

G. GERLEMAN, *Studies in the Septuagint* : I, *Book of Job*; II, *Chronicles*, Lund, 1946.

J. ZIEGLER, *Die Einheit der Septuaginta zum Zwölfprophetenbuch*, Kirchain, 1934.

On ajoutera évidemment à cette liste les ouvrages consacrés spé-

Septante ne peut pas plus se permettre d'ignorer ces hypothèses qu'une étude sur la Bible hébraïque ne peut faire abstraction de la critique des sources et des documents. Il faut nous y résigner : la Septante — dont le nom seul, d'ailleurs, évoque la multiplicité — ne peut être utilisée, que ce soit par le philologue ou par le théologien, comme une œuvre homogène dont les parties s'expliquent naturellement les unes par les autres. Qu'on nous pardonne à ce propos une comparaison : évoquer en bloc le témoignage de la « Septante » dans une étude sémantique équivaldrait pratiquement à évoquer, dans une étude analogue sur le Français contemporain, le témoignage de « la Bible française », en englobant sous ce mot des fragments de versions allant de Lemaistre de Sacy à la Bible de Jérusalem, en passant par la version synodale et les traductions scripturaires du Missel jociste. S'il peut être légitime d'embrasser d'un coup d'œil d'ensemble une aire aussi étendue, il le serait moins de s'illusionner sur la valeur très approximative des relevés ainsi opérés. Il faut descendre à un niveau beaucoup plus précis pour pouvoir parler d'une manière véritablement scientifique de telle ou telle des versions grecques qui forment notre Septante.

#### B. *Un texte très discuté.*

Les difficultés provenant du caractère hétérogène des traductions dont nous venons de parler se doublent d'une incertitude plus embarrassante encore, puisqu'elle porte sur la valeur même du texte qui nous est transmis par les manuscrits et les éditions critiques. La question est de savoir si les grands onciaux qui nous présentent le texte de la Septante conservent réellement l'œuvre des traducteurs alexandrins, sans autres altérations ni révisions que celles auxquelles est soumis tout texte porté par une longue tradition manuscrite, ou si, au contraire, ils ne contiennent qu'un travail tardif de simplification et d'unification de la version grecque, opéré à partir de multiples traductions rivales. La foi en la première hypothèse animait les promo-

cialement à tel ou tel livre de la Septante. Nous aurons l'occasion de les citer en grande majorité au cours de cette étude.

teurs de la grande édition de la *Septuaginta* de Göttingen, qui espéraient aboutir avec les méthodes classiques de la critique textuelle à une édition du type de celles qui ont été réalisées par exemple pour Homère ou Platon. A cette courageuse assurance on oppose de plus en plus fréquemment aujourd'hui la multitude inquiétante des variantes rencontrées dans les citations des auteurs juifs ou ecclésiastiques (variations qui semblent postuler une pluralité de textes à l'origine), et surtout les traductions sensiblement différentes qu'offrent les papyri ou certains fragments des manuscrits de la mer Morte. Dans cette seconde perspective il faudrait abandonner tout espoir de remonter à un texte unique et primitif. La discussion n'est pas close pour autant<sup>5</sup>. Une critique serrée des citations philoniennes a permis par exemple à Peter Katz de retourner à son avantage un des principaux arguments qui étaient opposés à la critique textuelle « classique » de la Septante<sup>6</sup>. Il n'en reste pas moins que cette incertitude générale sur la nature du texte qui nous est présenté met un écran supplémentaire entre les traducteurs alexandrins et nous, obligeant à nuancer beaucoup ce que nous croyons pouvoir discerner, relativement à leur méthode de travail et à ses résultats.

### C. *La Bible hellénistique.*

Collection disparate, texte peut-être décevant... Faut-il, pour autant, renoncer à parler de « la Septante » comme d'une étape privilégiée de l'histoire du texte sacré ? Ce serait là une réaction nettement excessive. Comme le faisait remarquer encore récemment Georg Bertram<sup>7</sup>, comparée à la Bible hébraïque qui groupe des textes étagés sur plus de dix siècles et se présente comme le résultat de retouches littéraires innombrables, la Septante fait figure d'unité. Le principe de cette unité reste le judaïsme hellénistique dont la

5. Concernant l'état récent de la question du texte de la Septante, on peut lire : P. KAHLE, *The Cairo Geniza*, 1947; P. KATZ, *The recovery of the Original Septuagint*. I<sup>er</sup> Congrès des Études classiques, 1950, pp. 165-182.

6. P. KATZ, *The Philo's Bible*, Cambridge, 1950.

7. G. BERTRAM, *Praeparatio evangelica in der Septuaginta*, dans *Vetus Testamentum*, VII, 1957, p. 226.

conception du monde et les orientations théologiques ont eu au moins la stabilité relative de la situation historique qui a mêlé durant quelques siècles les mondes juif et grec. Quoi qu'il en soit de la multiplicité des traducteurs et de l'existence de versions antérieures ou parallèles à celles que nous lisons aujourd'hui dans la Septante, celle-ci demeure nécessairement l'écho très riche de la rencontre qui s'est faite avant le Christ à l'intérieur de la diaspora juive, entre la Parole de Dieu et la « langue commune » du monde d'alors. La constance même du problème posé aux traducteurs nous permet de rapprocher leurs efforts sous le double point de vue technique et spirituel, et de nous interroger sur leurs résultats communs. C'est ce que nous allons tenter de faire ici très sommairement.

## II. — ASPECTS TECHNIQUES DU TRAVAIL

### A. *Les outils.*

Essayons de nous représenter, pour autant que les données le permettent, nos traducteurs au travail.

Et d'abord comment se présentait à eux le texte hébreu qu'ils devaient faire passer en grec ? Il semble que tout en faisant sa place à la mémoire prodigieuse qui est de tradition dans le judaïsme par rapport au texte sacré, il faille admettre qu'au moment où ils ont écrit les textes qui nous parviennent, les traducteurs travaillaient, dans l'ensemble, sur des manuscrits. Cela ressort des innombrables vices de lecture qui ont affecté leur travail tout comme celui des simples copistes : confusions de lettres, erreurs dans la séparation ou la liaison de mots, etc. On a même pu préciser qu'un certain nombre de traducteurs avaient sous les yeux des textes écrits en alphabet néo-araméen se rapprochant de l'écriture carrée<sup>8</sup>. Plus personne, en tout cas, ne pense aujourd'hui qu'ils aient travaillé sur de l'hébreu transcrit en caractères grecs<sup>9</sup>.

8. J. FISCHER, *In welcher Schrift lag das Buch Isaias den LXX vor?* dans *B.Z.A.W.*, Giessen, 1930.

9. Cette théorie a été soutenue par Fr. Wutz, *Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus*, dans *B.Z.A.W.*, 1933.

Nos traducteurs étaient donc sujets aux mêmes erreurs que les scribes qui recopiaient le texte sacré. Ils y étaient même d'autant plus exposés que leur travail était moins mécanique. Là où le copiste peut, à la rigueur, se contenter de « photographier » visuellement son groupe de lettres et de le reproduire, le traducteur, lui, doit nécessairement *lire*. C'est dire que sa perception sera guidée par un schème de lecture groupant les signes de manière intelligible, ce qui élimine certes quelques sources d'erreurs, mais en provoque encore bien plus quand il s'agit d'un texte hébreu non ponctué en écriture continue. En Habacuc, 3, 5, *dbr* doit-il être lu *déber* (peste) ou *dabar* (parole) ? Seul un effort d'intelligence peut ici décider, et nous entrevoyons déjà à ce niveau l'influence que pourront jouer en de pareils cas les présupposés culturels ou religieux du traducteur.

Mais, avant même de faire appel à ces présupposés, il faut, beaucoup plus techniquement, déterminer la qualité des connaissances linguistiques du traducteur. Dans bien des cas, en effet, le doute d'interprétation n'existe réellement que pour un lecteur aux prises avec une langue qui n'est pas sa langue maternelle. Un Français rencontrant dans un texte le mot *voler*, hésitera rarement entre les deux verbes qui s'orthographient de la sorte, mais ce doublet peut créer des difficultés à un étranger peu familiarisé avec la langue. Ainsi, quand on se rend compte que, quatre fois de suite en quelques pages, le traducteur d'Osée a confondu les deux verbes *'anah* (*prendre la parole et être courbé*)<sup>10</sup>, on peut conclure sans risque d'erreur que, pour cet homme, l'hébreu demandait déjà un effort abstrait de compréhension : ce n'était plus pour lui un instrument quotidien de pensée, mais le langage d'un Livre.

Pareil cas n'est nullement isolé, et l'on peut dire que, dans leur ensemble, les traductions grecques qui forment notre Septante ont été réalisées à une époque de transition linguistique où le grec était déjà prédominant, au moins dans le cadre de la vie quotidienne. Les traducteurs alexandrins pouvaient ainsi n'avoir qu'une connaissance très médiocre de l'hébreu. Dans le cas du traducteur d'Isaïe, on est bien obligé de parler d'une véritable méconnaissance de

10. Osée, 2, 17; 5, 5; 7, 10; 14, 9.

cette langue, et la liberté de sa traduction va de pair avec cette méconnaissance<sup>11</sup>. Il est indispensable de l'avoir noté pour apprécier correctement ses audacieuses interprétations. De même, quand on voit, trois fois sur trois, le traducteur des Proverbes achopper sur le mot *'anawah*, on est fondé à penser qu'il ne le connaissait pas, et l'on doit normalement considérer l'emploi du mot σοφία en 22, 4, non comme une traduction d'*'anawah*, mais comme un essai de suppléance à l'aide d'une notion bien adaptée au contexte, ce qui est tout différent.

La qualité du grec écrit par le traducteur demande elle aussi à être examinée de près. Le traducteur de Job fait miroiter toutes les facettes d'une langue dont il joue avec aisance, mais en cela il fait plutôt figure d'exception. La majorité de ses collègues écrit un grec assez neutre, dont le vocabulaire et la syntaxe sont ceux de la *koinè*. Un bon exemple en est donné par la version du Pentateuque ou celle d'Isaïe. Le gros problème est celui des traductions littérales et inintelligentes qui peuvent toujours être suspectes d'avoir été ramenées à cette dépendance servile par quelque correcteur scrupuleux. Il est difficile, en tout cas, d'attribuer à une méconnaissance du grec ce littéralisme excessif. Ce dernier — dans la mesure où il n'est pas inspiré par des motifs religieux — trahit seulement une incapacité à dominer l'effort spécifique de la traduction, signe possible d'une insuffisance intellectuelle plus générale. Se baser sur la densité d'hébraïsmes maladroits contenus dans une traduction grecque pour affirmer que le traducteur était plus familier avec l'hébreu qu'avec le grec, équivaldrait à supposer chez l'élève dont les versions latines ne sont qu'un mot-à-mot servile une connaissance intime de la langue de Cicéron et une méconnaissance de la grammaire française, ce qui serait proprement absurde.

Aussi bien, après avoir examiné rapidement les « outils » dont le traducteur disposait pour son travail (le manuscrit contenant le texte à traduire et le bagage linguistique antécédent), nous faut-il envisager maintenant les composantes du travail de version lui-même et les difficultés qui lui étaient inhérentes.

11. Voir I. L. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah...*, pp. 44-56.

### B. Difficultés de l'entreprise.

Ces difficultés, on ne le dira jamais assez, étaient considérables, étant donné l'abîme qui séparait les deux langues. Différence de groupe linguistique, inégalité dans le degré d'évolution interne de l'une et l'autre langue, dysharmonie des processus mentaux supposés par les syntaxes, hétérogénéité des vocabulaires, tout était piège et obstacle. Bornons-nous à donner quelques rapides exemples.

Du point de vue *morphologique* les conjugaisons propres au verbe hébreu et notamment les formes causatives exigeaient du traducteur grec un réel effort d'invention intelligente. Comment rendre fidèlement le hiphil par exemple ? Plusieurs traducteurs ont adopté très correctement des constructions avec *faire* (ποιεῖν) et les modernes les imitent souvent en cela. En d'autres cas, ils ont su trouver un verbe grec équivalant au sens de la forme causative. Mais parfois le même traducteur qui aura su trouver ces formules heureuses capitulera en des cas analogues et se contentera de formes transitives, voire passives, comme c'est malheureusement le cas pour le traducteur d'Isaïe<sup>12</sup>.

Du point de vue de la *syntaxe*, l'embarras n'était pas moindre. La valeur des formes temporelles hébraïques, cauchemar de tous les traducteurs de la Bible, n'a été, dans l'ensemble, que très mal saisie par nos Alexandrins. Le choix entre futur, aoriste, parfait ou présent, semble avoir été fait par le traducteur des Psaumes au nom de critères extrêmement arbitraires et variables<sup>13</sup>, et l'on conçoit sans peine l'importance d'une telle constatation pour l'étude du messianisme du psautier grec. La traduction de l'infinitif absolu hébreu offrait, de son côté, une redoutable difficulté. Les traducteurs de la Torah utilisaient le plus souvent un verbe suivi d'un nom au datif, ce qui était, somme toute, acceptable; mais après eux se généralisera l'usage d'accoler un verbe et un participe, solution très défectueuse qui nuit fortement à l'intelligibilité du texte<sup>14</sup>.

12. *Ibid.*, pp. 55-56.

13. F. W. MOZLEY, *The Psalter of the Church*, Cambridge, 1905, p. xvii.

14. H. St. J. THACKERAY, *Rendering of the infinitive absolute in the LXX*, dans *Journal of Theological Studies*, IX, 1908, pp. 597-601.

Si, de la grammaire, nous passons au *vocabulaire*, nous nous trouvons devant un autre genre de difficultés assez insidieuses elles aussi. Existait-il, dans les communautés juives hellénistiques, des glossaires hébreu-grec susceptibles de guider sur ce point le traducteur ? L'hypothèse n'est pas invraisemblable. Dans l'ensemble pourtant il ne paraît pas que nos Alexandrins aient opéré leurs versions à coups de dictionnaires. En effet, une fois mise à part la classe des traductions serviles toujours suspectes de remaniements, ce qui caractérise la Septante dans ses meilleures parties, c'est précisément de n'être pas un mot-à-mot, à la différence des versions juives postérieures. Non seulement il est impossible de discerner dans l'ensemble de la Septante un système fixe de correspondances verbales, ce qui n'a rien d'étonnant, étant donné ce que nous avons vu sur la diversité des versions, mais les traducteurs eux-mêmes, pris en particulier, ne sont pas esclaves d'équivalences rigoureuses. Certes, à la différence des modernes, il leur arrivera souvent d'adopter, pour rendre un mot hébreu, un même vocable grec qui reviendra quasi mécaniquement, et un coup d'œil donné à la Concordance de Hatch-Redpath suffit à en donner de nombreux exemples. Mais le même ouvrage révèle également des cas de variation libre (pluralité de mots grecs pour un seul mot hébreu) ou de blocage (adoption d'un seul mot grec pour rendre plusieurs vocables hébreux). En tout cas, avant d'évoquer, comme nous essayerons de le faire, les présupposés théologiques ou exégétiques qui ont pu guider les traducteurs dans leur choix, il faut avoir bien perçu les servitudes proprement linguistiques qui s'imposaient à eux.

Bien des facteurs insignifiants, en effet, peuvent commander le choix d'un mot : simple souci d'eurythmie, par exemple, comme celui qui, dans la totalité des cas, a fait préférer comme équivalent de la locution hébraïque *'ani we 'ebyon* la tournure grecque *πτωχὸς καὶ πένης* alors que *πένης καὶ πτωχός*, beaucoup plus lourd à l'oreille, eût été préférable. Cette habitude paraît même avoir influencé le traducteur du psautier qui, en cas de parallélisme entre deux substantifs du vocabulaire de pauvreté, emploie toujours *πένης* dans le premier membre et *πτωχός* dans le second. Cette routine une fois décelée, on évitera évidemment d'attribuer à un « choix » intentionnel l'emploi de *πτωχός* en psaume 72, 12, par exem-

ple, et une étude sur le vocabulaire grec de la pauvreté s'en trouvera nuancée d'autant.

Comme autre type de servitude linguistique plus accusée, on peut relever aussi la pauvreté relative du grec vis-à-vis de l'hébreu pour ce qui est des termes relatifs aux catégories fondamentales d'espace-temps. Cette pauvreté, on le sait, n'est que l'envers d'un progrès rationnel qui a structuré d'une manière plus rigoureuse l'univers mental de l'homme, progrès dans lequel réside, précisément, ce que l'on a nommé le « miracle grec ». Du point de vue linguistique, la conséquence sera que, pour exprimer par exemple l'idée de *hauteur*, le grec ne dispose, mis à part les mots du groupe βάθος essentiellement ambigu, que du seul groupe verbal ὑψος, alors que l'hébreu dispose, pour rendre la même catégorie spatiale, de racines assez nombreuses (gbh; roûm; g'h; sgb, etc.). Comment s'étonner, en ces conditions, que les oppositions chères à la Bible entre l'*élévation* et l'*abaissement* aient été réduites en grec à l'antithèse stéréotypée ὑψος-ταπεινός? Par le fait même, un thème religieux aux résonances diverses se trouvait dégagé et, moyennant un certain appauvrissement, définitivement canonisé.

### C. Techniques utilisées.

Abordant avec des outils imparfaits une entreprise fort délicate, les traducteurs grecs étaient donc exposés à des imperfections et à des erreurs qui ne sauraient nous étonner. Plus curieux, assurément, sont les procédés particuliers qu'ils ont employés en certains cas donnés. Bornons-nous à en signaler deux, également déroutants pour notre mentalité moderne et instructifs sur le véritable caractère de la Septante.

Dans la majorité des cas où il rencontrait dans le texte hébreu deux mots mis en parallélisme, le traducteur d'Isaïe, présupposant l'équivalence des deux termes, les a rendus par la répétition d'un même mot grec<sup>15</sup>. Il est superflu de

15. Sur ce procédé, voir J. ZIEGLER, *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias*, Münster, 1934, pp. 18-19.

souligner ce qu'a de déplorable une méthode qui aboutit pratiquement, non seulement à ôter sa couleur au texte, mais à compromettre d'importantes nuances de pensée. Certes, quand les mots hébreux mis ainsi en parallélisme sont de sens très voisins, comme c'est le cas pour ceux du vocabulaire de pauvreté, l'inconvénient est surtout d'ordre littéraire. Beaucoup plus regrettable est la disparition des nuances qui séparent des verbes tels que *kabad* (au piel : honorer) et *yare'* (craindre) (25, 3), ou des substantifs comme *nebalah* (folie) et *'aven* (vanité coupable) (32, 6), etc. On devine en tout cas que l'adoption par le traducteur d'un pareil procédé rend vaine toute tentative pour déterminer dans son œuvre le sens exact d'un mot uniquement à partir des vocables hébreux correspondants, puisqu'aussi bien, en de multiples cas, il n'y a pas eu traduction, mais répétition mécanique.

Une autre technique extrêmement curieuse décelée par Ziegler dans le Livre de Job, et qui semble attestée aussi chez le traducteur d'Isaïe, consistait à remplacer la traduction d'une proposition hébraïque non comprise ou illisible dans le manuscrit, par celle d'une autre proposition empruntée au même livre et présentant certaines analogies avec la première. Ainsi le traducteur de Job, dérouté par 10, 13 *b*, en a remplacé la traduction par celle de 42, 2 *a* qui commence par les deux mêmes mots, entraînant d'ailleurs le stique 2 *b* lui-même. On pourra voir aussi Job, 34, 26 *a* et 40, 12; Isaïe, 1, 25 et 13, 11, etc.<sup>16</sup>.

Ces deux procédés que nous signalons un peu au hasard nous révèlent le mélange curieux d'étonnante liberté et de scrupule qui semble avoir caractérisé simultanément l'œuvre de la plupart des traducteurs. Si la fidélité à la lettre, au sens moderne, est rare, le respect du texte sacré est grand. L'unité et la cohérence interne de ce dernier constituent le postulat qui, d'une manière ou d'une autre, guidera le traducteur dans les difficultés. Une fois de plus la technique nous renvoie à l'exégèse, et il est temps que nous abordions pour lui-même ce deuxième aspect du travail de nos traducteurs.

16. J. ZIEGLER, *Der Textkritische Wert der Septuaginta des Buches Hiob*, dans *Miscellanea Biblica*, t. II, pp. 277-296, Rome. 1934.

### III. — INFLUENCES RELIGIEUSES ET CULTURELLES

Jusqu'ici nous avons isolé arbitrairement, pour la clarté de l'exposé, l'aspect technique du travail des traducteurs. Mais il est bien clair que, lorsque ces derniers entreprenaient la version d'un livre biblique, la moitié de leur travail était déjà faite. La connaissance intime qu'ils avaient du texte à traduire — nourriture fondamentale de leur vie religieuse — et la symbiose qui s'opérait nécessairement dans leur vie quotidienne entre cette foi biblique et les réalités courantes de la civilisation hellénistique commandait déjà les traits fondamentaux de la traduction. Les versions et commentaires oraux faits dans les synagogues ou proseuses de la diaspora constituaient par ailleurs un précédent dont l'autorité ne devait pas être négligeable, et dont l'influence a sans doute été décisive sur l'établissement des traductions écrites. Si aucun traducteur, même professionnel, n'est totalement indépendant de son milieu, il est clair que, pour nos Alexandrins non spécialistes, interprètes d'une communauté religieuse essentiellement traditionnelle, cette influence du milieu devait être maxima. C'est ce que nous allons essayer de montrer rapidement sur quelques points choisis.

#### A. *Influence liturgique.*

Sur ce point, sans doute décisif, sur lequel nous aimerions tant être renseignés, force nous est, malheureusement, d'être très bref. Thackeray avait, en 1920, en comparant un passage de la Septante avec la rubrique liturgique d'un manuscrit, fourni une preuve fort intéressante du rapport de la version grecque avec la liturgie juive<sup>17</sup>. Il pensait aussi que les affinités de vocabulaire et de tournures entre certains passages des Prophètes et du Pentateuque grecs, s'expliquaient par l'influence de lectures liturgiques de la Torah en langue vulgaire. Malheureusement, mises à part

<sup>17</sup>. H. St. J. THACKERAY, *The Septuagint and Jewish Worship*, London, 1921.

deux pages intéressantes de Seeligman à propos du traducteur d'Isaïe<sup>18</sup>, peu de trouvailles sont venues depuis lors renforcer cette ébauche. La plupart des auteurs, en tout cas, admettent aujourd'hui, même s'ils n'entreprennent pas de le prouver directement, que la Septante naquit dans une ambiance liturgique et répondit aux exigences du culte avant de servir à des fins de propagande. Nous n'hésitons pas, pour notre part, à admettre cette hypothèse de départ, que les remarques qui vont suivre confirmeront d'ailleurs indirectement.

### B. *La tradition exégétique juive.*

Dans un excellent article des *Cahiers sioniens*, la très regrettée Renée Bloch a montré l'importance considérable de la tradition orale dans le judaïsme et la constance dans ce dernier de la tendance midrashique, qui n'est autre qu'une tentative sans cesse reprise d'actualisation de l'Écriture<sup>19</sup>. L'existence de cette tradition chez les auteurs de la Septante a fait par bonheur l'objet d'une étude particulière de Léo Prijs à laquelle nous empruntons les exemples de ce paragraphe<sup>20</sup>.

On sait que le midrash, ou interprétation approfondie du sens de la Bible, se divise en deux branches : la Halakhah qui s'attache aux parties législatives de la Torah et cherche à en tirer les principes permettant l'application de la Loi aux situations nouvelles; l'Aggadah qui se rapporte aux parties narratives et dégage la signification des événements racontés. L'influence de l'une et l'autre exégèse se rencontre chez nos traducteurs grecs.

Deux exemples suffiront à illustrer l'existence d'une *tradition halakhique* dans la Septante :

Soit Exode, 21, 22-23. Le texte hébreu envisage le cas de la femme enceinte bousculée au cours d'une rixe, et prévoit deux sanctions différentes suivant que la victime aura ou

18. I. L. SEELIGMANN, *op. cit.*, pp. 101-102.

19. R. BLOCH, *Écriture et Tradition dans le Judaïsme*, dans *Cahiers Sioniens*, année 1954, n° 1, pp. 9-34.

20. LEO PRIJS, *Jüdische Tradition in der Septuaginta*, Leiden, Brill, 1948.

non survécu à l'accident. Dans le texte grec, le principe de discrimination est déplacé suivant une jurisprudence plus évoluée : la sanction variera suivant que l'embryon aura été trouvé formé ou non formé. Or le même critère se retrouve dans le traité Nidda, 24 b. Il semble donc bien qu'on soit ici en présence d'une interprétation traditionnelle sur laquelle la traduction grecque se sera tout simplement alignée<sup>21</sup>.

Prenons dans les psaumes le second exemple de cette tradition d'interprétation juridique. Le psaume 33, 5, nous apprend que Yahwé chérit la *tsedaqah* (justice) et le *mišpat* (droit), affirmation très générale visant à exalter la providence divine. Le traducteur ici a rendu prosaïquement *tsedaqah* par aumône. Ainsi a interprété également le traité Jalqut *in loco*. Une tradition devait donc comprendre dans ce sens étroit le beau verset en question<sup>22</sup>.

Passons à la *tradition aggadique* : à travers la Septante elle se trouve à l'origine de deux thèmes célèbres de la prédication chrétienne : le « pain des anges » et le « démon de midi » :

Le psaume 78, 25, parlant des merveilles de l'Exode affirme : « L'homme se nourrit du pain des forts (*'abirim*). » Le traducteur grec et Rabbi Aqiba (cf. Joma, 75 b) ont tous deux explicité cet usage un peu particulier du mot hébreu, et parlé tout simplement du pain des anges. Cette exégèse commune, qui reste bien d'ailleurs dans la ligne du texte original, trahit l'existence d'une tradition d'interprétation dont la traduction grecque n'aura pas hésité à se faire l'écho<sup>23</sup>.

L'autre exemple est plus net encore : le psaume 91, 6, en parallélisme avec la peste qui marche dans les ténèbres, parle « du fléau qui dévaste à midi ». Aucune allusion dans l'hébreu à un être surnaturel. Mais le traducteur grec, comme le Targum et Nombres Rabba, 12, 3, a fait intervenir ici le « démon de midi » qui apparaît ainsi comme une constante de l'interprétation midrashique du passage<sup>24</sup>.

Nous venons de nommer à l'instant le *Targum*. Cette interprétation du texte scripturaire à l'usage des Juifs parlant

21. *Ibid.*, pp. 10-11.

22. *Ibid.*, p. 18.

23. *Ibid.*, p. 29.

24. *Ibid.*, pp. 29-30.

araméen offre avec la version grecque des analogies de but et de tendances qui nous mettent au cœur de la tradition exégétique juive dont nous parlons. Certes, il faut se garder en ce domaine des généralisations hâtives (la plupart des versions qui constituent la Septante sont de réelles traductions infiniment plus fidèles que l'ensemble du Targum), et tout autant des fausses positions du problème : il ne s'agit pas de savoir, la plupart du temps, si les traducteurs alexandrins ont subi l'influence du Targum ou l'inverse, mais de discerner dans l'une et l'autre version l'identité de règles herméneutiques caractéristiques d'une longue tradition ayant pris évidemment naissance en Palestine<sup>25</sup>. Churgin a relevé des exemples très frappants de l'affinité des deux versions. C'est ainsi que pour rendre *mazebah* (autel), le Targum emploie des mots différents suivant qu'il s'agit d'un culte idolâtre ou du culte juif. Parallèlement, les traducteurs grecs, avec une constance remarquable, utilisent βωμός dans le premier cas, et θυσιαστήριον dans le second<sup>26</sup>. Cette coïncidence, qui ne peut être fortuite, montre bien que le souci de différenciation culturelle avait donné naissance à une spécialisation du vocabulaire appliqué rétrospectivement à la Bible elle-même par les exégètes-traducteurs de Palestine et d'Alexandrie. Un phénomène analogue se rencontre pour la traduction du mot *gêr*. Targum et version grecque distinguent explicitement le cas où le mot connote un privilège, et ceux où il souligne au contraire la non-appartenance au peuple élu<sup>27</sup>. Là encore, des habitudes verbales se sont prolongées en principes fixes d'exégèse, suffisamment répandus pour affecter les traductions bibliques tant dans la diaspora que dans les cercles palestiniens.

Cette simple confrontation des versions grecques avec les interprétations midrashiques et le Targum suffit, croyons-nous, à illustrer l'existence chez nos traducteurs alexandrins d'une tradition exégétique juive qui a exercé sur leur travail une influence encore bien insuffisamment explorée.

25. On trouve une position du problème en L. H. BROCKINGTON, *Septuagint and Targum*, dans *Z.A.W.*, 66, 1954, pp. 80-86.

26. P. CHURGIN, *The Targum and the Septuagint*, dans *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 50, 1933-1934, p. 44.

27. *Ibid.*, p. 47.

### C. *La théologie alexandrine.*

Cette exégèse, qu'aucun critère vraiment scientifique ne venait guider, était presque nécessairement le reflet de conceptions spirituelles et théologiques propres aux communautés qui l'élaboraient. C'est ainsi qu'à partir de la Septante on peut esquisser une étude sur la mentalité théologique alexandrine, travail amorcé actuellement avec succès de côtés très divers.

Dès l'abord, cependant, une question se pose. Va-t-on inscrire à priori, pour ainsi dire, au compte de l'alexandrinisme, et donc indirectement à celui de l'hellénisme, tous les présupposés un peu neufs qui individualisent la Septante par rapport à la Bible hébraïque; ou va-t-on, au contraire, attribuer l'essentiel de ce progrès théologique à l'évolution de la mentalité juive post-biblique dont nos traductions grecques ne sont que des témoins parmi d'autres<sup>28</sup>? La solution consiste évidemment à ne pas se laisser enfermer en un pareil dilemme, et à examiner scientifiquement chaque cas. C'est un fait, pourtant, qu'en une question aussi neuve l'influence des postulats de départ s'est révélée jusqu'ici considérable. Suivant qu'ils venaient des horizons de la philologie grecque ou du judaïsme, les auteurs qui se sont penchés sur ce point ont abouti jusqu'ici à des conclusions assez divergentes, et seuls l'extension et l'approfondissement de pareilles études permettront de dégager des résultats pleinement objectifs. Nous nous bornerons donc ici à souligner les points principaux de la théologie sous-jacente aux traductions grecques, sans prendre parti, à proprement parler, dans une question qui demeure ouverte.

Un premier élément, cependant, apparaît comme caractéristique du judaïsme en général et dépourvu de toute saveur hellénistique : c'est l'importance donnée par la Septante à la Torah et le durcissement légaliste qui s'y manifeste<sup>29</sup>. Le

28. C'est dans ce dernier sens que penche la seule étude abordant *ex professo* le dosage des éléments juifs et grecs dans la Septante : R. MARCUS, *Jewish and Greek elements in the Septuagint*, dans *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, II, pp. 227-245. SEELIGMANN arrive à des conclusions identiques pour le traducteur d'Isaïe, *op. cit.*, pp. 120-121.

29. Cf. LEO PRIJS, *op. cit.*, pp. 62-67.

trait le plus suggestif et le plus connu en est l'adoption générale du mot νόμος (loi) pour traduire les mille nuances du mot Torah. Seul le traducteur des Proverbes, plus hellénisé comme nous le verrons, fait ici exception. Cette rare constance de traduction n'est pas seulement une conséquence d'un parti pris de clarté qui a fait adopter par les traducteurs grecs des équivalences assez fermes pour chacun des termes du vocabulaire juridique hébreu<sup>30</sup>. On a montré, en effet, que le traducteur du psautier, par exemple, a donné nettement la préférence au mot ἀνομία pour rendre la gamme des vocables hébreux exprimant l'idée de péché<sup>31</sup>. Il est clair que l'on n'est plus là devant un simple mécanisme de traduction, mais devant un présupposé théologique qui tend à ramener tout péché à une désobéissance à la Loi. Nous sommes bien là au cœur du judaïsme.

Une autre caractéristique, bien connue et fort controversée, de la version alexandrine, est sa tendance assez marquée à réduire les anthropomorphismes de la Bible hébraïque. Altérations des expressions directement anthropomorphiques ou anthropopathiques, omission ou altération du nom de Dieu quand il est lié à de semblables formules, refus de localiser ou de faire mouvoir Dieu, atténuations des expressions pas assez spirituelles, introduction d'intermédiaires entre Dieu et les affaires humaines, telles sont, semble-t-il, les principales formes prises par cette tendance, selon l'analyse très fouillée que Fritsch en a faite pour le Pentateuque<sup>32</sup>. Une des conclusions de la même étude, confirmée par ceux qui se sont occupés du même point à propos du traducteur de Job<sup>33</sup> ou du premier Livre des Rois<sup>34</sup>, est que pareille préoccupation théologique, pour centrale

30. Ce dernier point a été bien étudié par S. H. BLANK, *The LXX renderings of Old Testament terms for Law*, dans *Hebrew Union College Annual*, VII, 1930, pp. 259-283.

31. M. FLASHAR, *Exegetische Studien zum Septuagintapsalter*, dans *Z. A. W.*, 32, 1912, pp. 165-173.

32. C. T. FRITSCH, *The Antianthropomorphisms of the Greek Pentateuch*, Princeton, 1943.

33. D. H. GARD, *The exegetical method of the Greek translator of the book of Job*, dans *Journal of Biblical Literature*, Monograph Series, vol. VIII, Philadelphie, 1952, ch. II.

34. J. W. WEVERS, *Exegetical Principles underlying the Septuagint Text of I Kings, II, 12-XXI, 43*, dans *Oudtestamentische studien*, 8, pp. 300-322.

qu'elle ait été, n'est jamais allée jusqu'à une révision systématique du texte hébreu. Le point délicat est de savoir si cette tendance est à mettre sur le compte d'influences helléniques, ou si elle constitue une caractéristique du judaïsme en général<sup>35</sup>. Fritsch a cru pouvoir discerner dans la Septante l'un et l'autre courant, mais Ralph Marcus s'est plu à souligner que, pour les cinq premiers exemples cités par son collègue, on trouve aisément une tendance équivalente dans le Targum, ce qui tend à minimiser beaucoup l'importance de l'élément hellénique<sup>36</sup>. Quoi qu'il en soit de ce point délicat, il faut souligner l'intérêt de cet effort de la version grecque<sup>37</sup>. Quand, en Isaïe, 10, 33, par exemple, le traducteur remplaçait la vigoureuse image de Yahvé en train d'ébrancher la forêt par des considérations sur le châtement des orgueilleux, il ne faisait pas seulement disparaître une présentation de Dieu choquante pour une théologie plus épurée, mais il dégagait en même temps la leçon spirituelle cachée sous l'image hébraïque. La réticence des traducteurs à l'égard des anthropomorphismes a comme corrélatif un effort constant pour dégager la signification anthropologique des formules religieuses primitives. Nous ne jouons pas ici sur les mots. Le refus d'humaniser Dieu et le souci de saisir la portée humaine de la Révélation sont deux aspects complémentaires d'une compréhension plus affinée de la transcendance divine. Georg Bertram a bien mis l'accent sur le caractère anthropocentrique de la théologie de la Septante qui aide à situer plus exactement son atténuation des représentations de la divinité<sup>38</sup>.

La présence d'une forte *préoccupation messianique* chez certains traducteurs n'étonnera pas non plus, si l'on songe à la tension d'espérance dans laquelle a vécu le judaïsme post-biblique jusqu'au temps de Jésus-Christ. Aussi bien

35. Dans ce dernier sens penchait notamment le père des études théologiques sur la Septante, J. FRANKEL, *Über den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, Leipzig, 1851.

36. R. MARCUS, *art. cit.*, p. 239.

37. Cet aspect positif a été souligné par B. T. ROBERTS, *The Old Testament Text and Versions*, Cardiff, 1951, p. 176.

38. Cf. entre autres : *Der anthropozentrische Charakter der LXX Frömmigkeit*, dans *Forschungen und Fortschritte*, 8, 1932, p. 219. *Vom Wesen der Septuaginta Frömmigkeit*, dans *Die Welt des Orients II*, 3, 1956.

est-il classique de relever dans la Septante des traces d'interprétation messianisante : le personnage masculin de Genèse, 3, 15, la παρθένος d'Isaïe, 7, figurent obligatoirement dans tout article sur la théologie des Septante, en raison de l'importance reconnue à ces passages par la dogmatique chrétienne. On peut regretter cependant que ces exemples fort ténus aient dispensé parfois les auteurs de puiser dans les richesses considérables que leur offre en ce domaine le reste de la Bible. Ce n'est pas seulement par le changement d'un mot que certains traducteurs laissent deviner leur relecture messianique d'un texte. Ce sont parfois des périodes entières qui sont presque ré-écrites dans une perspective eschatologique. Que l'on veuille bien comparer, par exemple, les textes hébreu et grec d'Isaïe, 14, 29-32. L'oracle originel était très circonstancié : il constituait un avertissement aux Philistins qui désiraient profiter de la mort de Sargon pour secouer le joug de l'Assyrie. Avec le texte grec, la perspective change complètement : dès le second verset 30 est introduit un personnage inconnu de l'hébreu (δι' αὐτοῦ) qui tiendra jusqu'au bout le devant de la scène. Au verset 31, ce n'est plus une ville qui est invitée à gémir, ce sont toutes les cités. Finalement, au verset 32, apparaissent les principaux intéressés de ces grandioses assises : les Rois des Nations qui porteront témoignage du salut ménagé par Yahvé aux humbles de son peuple. Le doute n'est guère possible : c'est au jugement eschatologique que le traducteur assiste ici en anticipation. Le personnage qui mène l'action ne peut être que le Messie ou Dieu lui-même. La perspective universaliste, la mention du salut constituent en outre des indices dont la convergence paraît décisive.

Bien d'autres exemples analogues pourraient être pris dans le même livre<sup>39</sup>, et il est bien clair qu'une étude d'ensemble sur les conceptions messianiques des traducteurs grecs pourrait apporter beaucoup à notre connaissance du judaïsme.

Une autre caractéristique de la théologie alexandrine mérite enfin d'être signalée dans ce bref aperçu : l'intérêt porté par certains traducteurs à l'eschatologie personnelle et à l'au-delà. L'étude du terme ζωή dans la Septante révèle

39. Cf. I. L. SEELIGMANN, *op. cit.*, pp. 118-119.

que ce concept est plus d'une fois utilisé pour désigner les biens du salut et la vie future<sup>40</sup>, et l'on a montré récemment à quel point les conceptions eschatologiques du traducteur de Job avaient influencé sa version : « Dans le texte massorétique, conclut l'auteur de ce dernier travail, on ne fait guère que soulever la question de la possibilité d'une vie future. Dans le grec la vie future est posée comme un fait<sup>41</sup>. » Bien d'autres exemples seraient à étudier, qui nous amèneraient sans doute, comme ceux examinés par Prijs, à constater sur ce point l'influence d'une tradition typiquement judaïque. Bornons-nous à signaler un exemple particulièrement frappant : la traduction d'Isaïe, 65, 22, où, comme en Genèse Rabba, 12, 5, est introduite la mention de l'arbre de vie impliquant l'éternité du peuple élu<sup>42</sup>.

En conclusion de ces rapides indications sur la théologie sous-jacente aux traductions grecques, on est conduit à constater que nos Alexandrins n'ont pas seulement emprunté quelques principes d'exégèse à la tradition spirituelle à laquelle ils appartenaient : c'est d'une manière beaucoup plus large et beaucoup plus diffuse que les idées théologiques de leur milieu ont pénétré dans la trame même de leur traduction, sans qu'il y ait en cette imprégnation rien qui sente le système. Si, dans ces conditions, l'étude de la théologie de la Septante se présente avec des difficultés accrues, elle promet également d'être plus riche et de nous donner accès plus profondément à l'expérience religieuse des traducteurs.

#### D. *Les éléments proprement hellénistiques.*

Quoi qu'il en soit de la part des influences hellénistiques sur la théologie des traducteurs, il est certain que l'on peut relever dans l'ensemble de la Septante bien des éléments typiquement grecs. Comme ils se situent souvent plus à la

40. G. BERTRAM, article Ζωή, dans le *Th. W. N. T.* de Kittel, II, pp. 853-856.

41. D. H. GARD, *The Concept of future Life according to the translator of the book of Job*, dans *Journal of Biblical Literature*, 73, 1954, p. 143.

42. Cf. LEO PRIJS, *op. cit.*, p. 70.

surface qu'en profondeur, nous ne ferons que les signaler très rapidement.

Le terrain d'élection pour cette étude semble avoir été jusqu'ici la version des Proverbes : Thackeray y avait relevé l'influence de la métrique grecque<sup>43</sup>. Gerleman, plus récemment, a mis en valeur dans la même traduction d'autres éléments helléniques : la préférence pour le parallélisme antithétique, très grec, qui vient souvent remplacer le parallélisme proprement dit, typiquement sémitique; les réminiscences d'auteurs ou de proverbes grecs; la restriction en un sens éthico-religieux de la conception très large de la Sagesse hébraïque, etc.<sup>44</sup>. Bertram, de son côté, a relevé dans cette traduction l'influence de la conception grecque de l'éducation<sup>45</sup>. Pourtant, dès que l'on aborde le terrain théologique, l'unanimité cesse sur le caractère hellénistique du Livre. Là où les uns discernent l'influence du midrash<sup>46</sup> et le parallèle avec le Targum<sup>47</sup>, Gerleman souligne une harmonie avec les tendances stoïciennes. C'est ainsi que la grande pauvreté du vocabulaire moral du traducteur, lequel bloque sur le seul mot *κακος* la plupart des qualificatifs moraux péjoratifs, est présentée soit comme un trait du raidissement légaliste juif, soit comme caractéristique du schématisme de la morale hellénistique<sup>48</sup>.

On s'accorde pourtant dans l'ensemble à reconnaître que l'influence de la philosophie grecque est pratiquement très faible dans la Septante en général<sup>49</sup>. On ne peut prouver

43. H. St. J. THACKERAY, *The Poetry of the Greek Book of Proverbs*, dans *Journal of Theological Studies*, 13, 1912, pp. 46-66.

44. G. GERLEMAN, *The Septuagint Proverbs as a Hellenistic Document*, dans *Oudtestamentische studien*, VII, pp. 15-27.

45. G. BERTRAM, *Der Begriff der Erziehung in der griechischen Bibel*, dans *Imago Dei : Beiträge zur theologischen Anthropologie G. Krüger dargebracht*, 1932, pp. 35-51. Cf. aussi *Praeparatio evangelica...*, p. 230.

46. Ainsi A. J. BAUMGARTNER, *Étude critique sur l'état du texte du livre des Proverbes d'après les principales traductions anciennes*, Leipzig, 1890. G. BERTRAM, *Die religiöse Umdeutung altorientalischer Lebensweisheit in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments*, in *Z.A.W.*, 54, 1936, pp. 153-167.

47. A. KAMINKA, *Septuaginta und Targum zu Proverbien*, dans *Hebrew Union College Annual*, VIII-IX, 1931-1932, pp. 169-191.

48. G. GERLEMAN, *art. cit.*, pp. 20-21.

49. Il existe sur ce point précis une étude déjà ancienne de J. FREUDENTHAL, *Are there traces of Greek Philosophy in the Septuagint?* dans *Jewish Quarterly Review*, 1890, pp. 205-222.

que des mots comme ψυχή, νοῦς, πρόνοια, etc., dont l'emploi était inévitable, aient eu pour le traducteur une résonance technique<sup>50</sup>. Mais ce qui nous semble plus décisif encore, c'est l'absence totale dans la Septante de mots présents dans d'autres écrits judéo-grecs, et qui auraient fort bien pu être choisis comme équivalents de termes hébreux : ni σωφροσύνη, ni ἀνδρεία, ni καρτερία, ni ἐπιείκεια, ni μεγαλοψυχία, n'ont été utilisés par les traducteurs, alors que des esprits teintés de philosophie n'eussent pas manqué de les adopter pour rendre respectivement *hokhmah*, *hail*, *hésed*, *nedabah*. Ce n'est pas au niveau de ces concepts fondamentaux qu'il faut chercher des traces de l'hellénisation des traducteurs, mais bien plutôt dans les images empruntées au monde culturel ambiant, comme l'a montré excellemment Ziegler pour le traducteur d'Isaïe<sup>51</sup>. L'emploi des noms de monnaies grecques comme δίδραχμον, voire une allusion passagère à la mythologie, telle la fameuse corne d'Amalthée (Job, 42, 14), nous rappellent que les traducteurs vivaient au milieu de Grecs, mais on ne peut prouver pour la majorité d'entre eux autre chose que cette hellénisation de surface dont ils auraient pu difficilement être exempts.

#### E. Synthèse concrète des influences.

La revue très rapide que nous avons faite jusqu'ici des éléments techniques et des influences religieuses que l'on peut discerner dans le travail des traducteurs ne doit point faire illusion : ce que l'analyse distingue à l'infini, la vie sait le synthétiser en des actes d'une étonnante simplicité. Certes le travail de version est sujet à des hésitations et à des reprises et n'a pas la même spontanéité, par exemple, que la composition littéraire libre. La traduction d'une phrase ou d'un petit paragraphe reste toujours cependant une démarche organiquement une, malgré la diversité des processus mentaux qu'elle met en branle.

Ce qui importe, dans ces conditions, c'est de retrouver,

50. R. MARCUS, *art. cit.*, pp. 237-238.

51. J. ZIEGLER, *Untersuchungen...*, pp. 80-103.

à propos de chaque péricope de la Bible, l'unité et l'originalité de l'acte effectué en cet endroit par le traducteur. Il s'agit là d'un travail long et patient mais nullement irréalisable. L'essentiel en ce domaine est d'accepter de considérer le texte grec à différents niveaux de profondeur, en refusant de prendre tel ou tel élément particulier comme explicatif de l'ensemble. C'est ainsi que l'examen attentif des erreurs d'origine paléographique (confusion de lettres, omissions, dittographies, etc.) qui peuvent être à l'origine de telle ou telle particularité de la traduction ne nous livre pas, de lui-même, la clé de cette traduction. Discerner que le traducteur a confondu *déber* (peste) et *dabar* (parole) ou *gor* (attaquer) et *gêr* (étranger), c'est reconstruire le mécanisme d'une erreur et cela nous éclaire sur un des éléments constitutifs de la version; mais cela ne suffit pas à nous expliquer pleinement un acte de traduction qui plonge ses racines dans le subconscient et la personnalité profonde du traducteur. On ne peut comprendre pleinement l'opération mentale de ce dernier sans faire appel, dans les cas cités, à son intérêt pour la théologie du Logos ou à la ferveur de son prosélytisme.

Parallèlement, discerner dans la version d'un passage un certain nombre de contresens, ce n'est pas prononcer contre ce passage une sentence définitive. La même péricope qui, comparée à l'hébreu, apparaît comme un tissu d'erreurs, peut se révéler pleinement intelligible à partir du moment où on la considère pour elle-même, en cherchant à comprendre l'idée qui s'y exprime.

Nous croyons donc, pour notre part, que l'étude en profondeur d'une péricope de la Septante devrait accepter de se situer systématiquement à trois points de vue au moins, et considérer successivement : le texte comme traduction; le texte comme unité littéraire; le texte comme expression d'une certaine mentalité religieuse. Seule cette diversité de points de vue pourrait donner à l'appréciation finale une réelle solidité. C'est en effet dans la mesure où des inexactitudes de traductions apparaissent comme polarisées par un schème de lecture qui redonne un sens à la phrase, et dans la mesure où ce schème de lecture se révèle consonant avec ce que l'on sait par ailleurs de la mentalité du traducteur, que l'on peut réellement saisir dans sa totalité l'acte

de ce dernier et le comprendre pleinement. Ce cas n'est nullement chimérique et, faute de pouvoir développer ici un exemple, nous nous permettons de renvoyer à un article de la *Revue Biblique* où la méthode d'analyse évoquée à l'instant a été longuement détaillée et appliquée à un passage d'Isaïe<sup>52</sup>. Dans bien d'autres cas, au contraire, il s'avèrera difficile de saisir une cohérence interne et un principe d'intelligibilité dans le texte grec, ce qui aura d'évidentes conséquences quand il s'agira d'évoquer ce texte à l'appui d'une étude de vocabulaire par exemple.

Autrement dit, il semble bien difficile de pouvoir utiliser le témoignage d'une péricope de la Septante, soit pour une étude théologique, soit pour une recherche sémantique sur un terme déterminé, sans avoir auparavant déterminé la nature réelle de l'acte de traduction qui constitue le seul contexte à partir duquel on puisse peser le sens des termes employés par le traducteur. Ni la péricope hébraïque, qui peut n'avoir pas été comprise, ni la péricope grecque, qui n'a pas été composée librement pour elle-même, ne nous donnent en effet à elles seules, le contexte à partir duquel nous déterminons le sens d'un mot dans la Septante. Ce contexte réside dans l'acte de traduction lui-même, c'est-à-dire dans la démarche de pensée qui a conduit le traducteur du texte hébreu au texte grec, démarche qu'il n'est pas impossible de saisir, ainsi que nous avons essayé de le suggérer.

C'est en s'efforçant de remonter ainsi jusqu'à l'originalité même de l'acte du traducteur (réussi ou manqué), que l'on se mettra en mesure de comprendre éventuellement sa pensée et, par conséquent, de parler de sa spiritualité et de sa théologie. Une théologie ne se saisit pas, en effet, dans de simples mots, mais dans la pensée en acte du théologien. Les relevés statistiques d'équivalences entre termes hébreux et grecs, puisés complaisamment dans la Concordance d'Hatch-Redpath, sont de peu d'utilité sans ce désir fondamental de compréhension, appuyé sur une technique rigoureuse d'analyse des péricopes en profondeur. On ne peut atteindre la pensée d'un autre sans consentir à penser soi-

52. J. COSTE, *Le texte grec d'Isaïe 25, 1-5*, dans *Revue Biblique*, 61, 1954, pp. 36-64.

même, et c'est à cette démarche d'intelligence sympathique que nous convient, avant tout, les premiers traducteurs de la Bible.

#### IV. — LES RÉSULTATS

Rappelons qu'il ne saurait être question ici de dresser le bilan de cette première expérience de traduction dont nous avons essayé de dégager les principales caractéristiques. Trop d'études particulières sont encore à faire pour qu'il soit possible de dresser autre chose actuellement qu'un constat rapide des principaux résultats de cette vaste entreprise que fut la version grecque de la Bible.

##### A. *Influence linguistique de la Septante.*

Dans la perspective qui est celle du présent cahier, nous ne pouvons nous dispenser de considérer en premier lieu comment l'expérience envisagée ici s'est soldée du simple point de vue linguistique. Le travail des traducteurs grecs a-t-il abouti à la constitution d'un vocabulaire et d'une langue bien individualisés ? Sans vouloir entrer ici directement dans la question du « grec biblique », rappelons simplement que jusqu'au siècle dernier les philologues, frappés par les différences entre la langue des auteurs classiques et celle de la Septante, postulaient généralement l'existence d'un idiome judéo-grec parlé dans les ghettos d'Alexandrie. La découverte des papyri à la fin du 19<sup>e</sup> siècle, en ressuscitant sous les yeux des savants la langue courante du monde hellénistique, a provoqué sur ce point une complète révolution à laquelle reste attaché le nom de Deissmann. Depuis, tout le monde s'accorde à reconnaître dans le grec de la Septante un témoin entre autres de la koinè<sup>53</sup>. Actuellement, cependant, c'est de nouveau vers les caractéristiques hébraïques de la Septante, trop minimisées par un Deissmann ou un

53. Un bon exposé d'ensemble de cette question du grec biblique se trouve sous ce titre dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 1319-1364 (J. VERGOTE).

Psichari, que se tourne l'attention des spécialistes, notamment celle de H. S. Gehman, qui a consacré à ce sujet plusieurs articles<sup>54</sup>. En s'inspirant de ses remarques, on pourrait résumer ainsi la position de la question :

La langue utilisée par les traducteurs de la Bible contenait encore trop d'hébraïsmes pour ne pas dérouter quelque peu un Grec qui n'aurait eu aucune notion de l'univers de pensée des Juifs et de leur langue. D'autre part, il semble certain que les traductions ont été faites pour être comprises, et qu'elles devaient être facilement intelligibles comme telles par ceux auxquels elles étaient destinées. Enfin il est fort vraisemblable que les Juifs alexandrins, dans leurs relations avec la population de langue grecque, étaient capables de se faire comprendre parfaitement. La différence entre le prologue et le corps même du livre de l'Ecclésiastique illustrerait, si l'on voulait, la facilité qu'avait un Juif à changer de registre linguistique. Si l'on maintient ensemble ces trois assertions, dont aucune ne semble devoir être sérieusement contestée, on est normalement conduit à supposer l'existence d'un idiome un peu particulier, qui aurait été parlé et compris à l'intérieur des cercles religieux centrés sur une liturgie de la Parole et une étude assidue de la Torah. Sans être à proprement parler la langue particulière d'une minorité raciale, le grec à saveur hébraïque de la Septante aurait été caractéristique d'une manière de parler en usage dans des communautés croyantes, soucieuses d'exprimer leur Foi en référence à une tradition et de ne pas laisser perdre le contenu original de la Révélation. Les traductions et commentaires oraux faits dans les proseuques alexandrines ont dû donner assez vite naissance à un mode d'expression religieuse saturé de réminiscences bibliques implicites, comparable à celui qui caractérise certains milieux protestants particulièrement attachés à l'Écriture. L'imprégnation de la langue française du moyen âge par des expressions décalquées de la Vulgate, phénomène si bien étudié par J. Trénel<sup>55</sup>, pourrait être évoquée aussi à titre d'analogie. Autre-

54. H. S. GEHMAN, *The Hebraic Character of Septuagint Greek*, dans *Vetus Testamentum*, I, 1951, pp. 81-90; *Hebraisms of the old Greek Version of Genesis*, *ibid.*, III, 1953, pp. 141-148.

55. J. TRENEL, *L'Ancien Testament et la langue française du Moyen-Age*, Paris, Léopold Cerf, 1904.

ment dit, sans avoir créé à proprement parler une révolution linguistique, les traductions grecques de la Bible auraient à la fois utilisé et canonisé un certain « jargon » religieux, au sens noble du terme. C'est cette langue un peu particulière, à la saveur liturgique indéniable, qui était destinée à influencer, à travers le Nouveau Testament, les Pères Grecs et les vieilles latines, tout un mode d'expression des réalités chrétiennes.

### B. *Place de la Septante dans le dialogue judaïsme-hellénisme.*

... Une traduction ne consiste pas simplement à faciliter la communication avec le monde d'une autre langue, mais elle est en soi un déchiffrement de la question posée en commun. Elle sert à la compréhension réciproque en un sens supérieur. Et chaque pas dans cette voie est une bénédiction pour les peuples<sup>56</sup>.

Cette profonde remarque d'Heidegger qui, dans l'esprit de son auteur, visait surtout la traduction d'ouvrages philosophiques, nous paraît éminemment applicable à l'ensemble des versions grecques qui forment notre Septante. Placés au carrefour de deux civilisations et de deux univers religieux, les traducteurs alexandrins ont nécessairement pris position, consciemment ou inconsciemment, dans le redoutable problème qui, à bien des titres, reste le nôtre aujourd'hui : comment, sans la trahir, rendre la Révélation accessible à la mentalité d'un peuple élevé en dehors d'elle ?

Remarquons tout d'abord que le problème « missionnaire » évoqué ici, débordait de beaucoup, pour les Alexandrins, le cadre des traductions grecques de la Bible. Le prosélytisme juif est un fait, et un ouvrage judéo-hellénistique comme la lettre d'Aristée suffit à montrer que les exilés de la diaspora croyaient aux vertus de la propagande écrite, et ne dédaignaient pas de couvrir de l'étiquette juive bien des lieux communs de la morale d'alors. L'œuvre d'un Philon orchestrera d'ailleurs amplement, un peu plus tard, les pos-

56. Prologue d'HEIDEGGER à la traduction française d'un de ses ouvrages : *Qu'est-ce que la Métaphysique?* Gallimard, Paris, 1938, p. 8.

sibilités de cette tentative de conciliation. Le tout est de savoir si cette volonté de rapprochement était déjà caractéristique des traducteurs qui œuvraient au 3<sup>e</sup> ou 2<sup>e</sup> siècle avant notre ère.

Les traductions gloses à portée universaliste, qui trahissent ici et là dans la Septante l'intérêt des traducteurs pour la conversion des gentils, ne sont pas à elles seules un indice de leur ouverture d'esprit aux valeurs de l'hellénisme. L'universalisme de la Septante, comme celui du judaïsme palestinien, reste centripète et non centrifuge. Il suffit pour s'en convaincre de relire la plus belle de ces gloses, celle qu'une légère erreur de lecture a suggérée au traducteur d'Isaïe, 54, 15 :

Voici que grâce à moi les prosélytes vont s'approcher de toi, auprès de toi ils vont chercher refuge.

L'aspect « missionnaire » de la Septante réside moins dans ces perspectives messianiques un peu vagues que dans les efforts de rapprochement qui ont été tentés ici ou là entre tel aspect de la pensée juive et tel aspect correspondant de la pensée hellénistique. Le traducteur des Proverbes semble avoir cherché ainsi un terrain commun dans le domaine de l'éducation, et le traducteur de Job dans celui de l'immortalité. Mais, comme nous avons eu l'occasion de le dire plus haut, de pareils efforts sont restés très limités. La négligence de bien des équivalences verbales possibles, à laquelle nous avons fait également allusion, suffit à trahir la réticence des traducteurs devant tout concordisme facile. Finalement, c'est dans la mesure où, selon la ligne même du judaïsme post-biblique, elle tendait à « spiritualiser » le texte hébreu, que la Septante se préparait le plus l'audience de lecteurs païens éventuels. La démarche d'esprit complexe, évoquée par les auteurs sous le nom barbare d'anthropomorphisme, réalisait concrètement, croyons-nous, l'interpénétration des deux mentalités, et c'est sans doute pourquoi on a pu en souligner si fortement, de part et d'autre, soit le caractère juif, soit le caractère hellénistique. Ce sont des monographies précises sur tel ou tel aspect de cette « spiritualisation » du message biblique qui seraient ici nécessaires. Celle que Bertram a consacrée récemment au

thème de « l'élévation » dans la Septante aboutit à des conclusions qui semblent bien avoir une portée plus générale<sup>57</sup>. En même temps qu'elle éliminait les éléments à saveur mythique que pouvait conserver encore l'idée d'élévation dans l'Ancien Testament, la Septante se gardait de toute tendance syncrétiste sur ce point. L'élévation de l'homme apparaît comme une élévation sociale envisagée à la lumière de la Révélation, et nullement dans le sens des religions de libération. L'élévation de Dieu est affirmée dans une perspective liturgique où s'estompe le réalisme primitif des vieux textes hébreux. Finalement, l'idée d'élévation dans la Septante marque avant tout la distance qui sépare l'homme et Dieu, et maintient dans toute sa transcendance la Révélation. Telle semble bien être la leçon la plus profonde qu'étaient destinés à nous laisser les traducteurs alexandrins. A une époque de syncrétisme où tout paraissait les inciter à donner au texte biblique les coups de pouce nécessaires pour en faciliter l'acceptation par le monde grec, les traducteurs ont su maintenir intact le message. S'ils n'ont pas amorcé un vrai dialogue entre les deux univers de pensée, ils l'ont rendu possible à une génération ultérieure plus armée pour cela. En gardant son originalité à la Révélation, tout en donnant au monde hellénistique le moyen matériel d'en prendre connaissance, ils ont œuvré dans le sens d'une authentique adaptation, et le christianisme primitif fera de leur travail un outil missionnaire de choix pour réunir dans la même Église Juifs et Gentils.

### C. « *Praeparatio evangelica* ».

C'est encore à G. Bertram, l'un des plus persévérants et des plus pénétrants spécialistes de la Septante, que nous empruntons le titre de ce dernier paragraphe. Les remarques pertinentes qu'il a groupées sous ces deux mots dans un récent article<sup>58</sup> mettent l'accent sur le résultat historiquement et religieusement le plus important de la traduction

57. G. BERTRAM, *Der Religionsgeschichtliche Hintergrund der Erhöhung in der Septuaginta*, dans *Z.A.W.*, 68, 1956, pp. 57-71.

58. G. BERTRAM, *Praeparatio evangelica in der Septuaginta*, dans *Vetus Testamentum*, VII, 1957, pp. 226-249.

grecque de l'Écriture : le rôle de chaînon qu'elle a joué entre l'Ancien et le Nouveau Testament.

En traduisant 'ébed en παις de préférence à δοῦλος, dans les chants du serviteur, le traducteur d'Isaïe a évidemment favorisé l'application de ces textes au Christ, et fourni des éléments à une théologie de la filiation divine. En mettant en relief le Logos de Yahvé, la version grecque a frayé la voie à l'Évangile de Jean; en rapprochant l'image du Dieu berger et celle du berger messianique, elle a facilité l'application à Jésus d'images concernant Yahvé lui-même, et préparé ainsi directement la formulation de la foi en la divinité du Christ. A ces exemples qu'étudie l'article cité de Bertram, il serait possible d'ajouter bien d'autres traits. Nous pensons par exemple à l'influence exercée très probablement sur le Nouveau Testament par la conception de la δόξα qui se fait jour dans la traduction d'Isaïe<sup>59</sup>. Plus généralement d'ailleurs, il conviendrait de mettre en relief ici l'influence de l'exégèse des traducteurs grecs sur les procédés utilisés par la première exégèse chrétienne. Certes, un saint Paul avait été formé aux pieds de Gamaliel dans la tradition exégétique juive, mais il n'eût sans doute pas été aussi libre pour utiliser dans un sens midrashique tel ou tel passage de l'Écriture, si le texte grec qu'il lisait n'avait pas déjà contenu l'amorce de cette interprétation<sup>60</sup>. Si l'on étend enfin la considération de l'influence de la Septante jusque sur la théologie patristique et médiévale, la signification de la traduction grecque pour l'histoire du christianisme apparaît encore plus considérable. Quelle qu'ait été la pensée du traducteur de l'Exode en rendant le fameux 'eyeh 'asher 'eyeh par ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, il est certain qu'il a *de facto* introduit au cœur du message biblique une pierre d'attente pour une philosophie de l'Être, inspirée de la tradition platonicienne et aristotélicienne. Et l'on sait que cette facilité a été largement exploitée.

Pour tout dire en un mot, le fait que le christianisme des premiers siècles ait reçu la parole de Dieu à travers l'œuvre

59. L. H. BROCKINGTON, *The Greek Translator of Isaiah and his interest in δόξα*, dans *Vetus Testamentum*, I, 1951, pp. 23-32.

60. Cf. Romains, 10, 21, et Isaïe, 65, 1-2; Romains, 11, 27, et Isaïe, 59, 20; et autres exemples étudiés par St. LYONNET, *Quaestiones in Romanos*, seconde série, Rome, 1957.

des traducteurs grecs, a certainement pesé très largement sur l'ensemble de son développement exégétique, théologique, liturgique. Sur les conditions requises pour l'étude systématique de cette influence, nous ne pouvons que renvoyer à l'article de Mgr Jouassard que nous citons en commençant. Espérons qu'il se rencontrera des chercheurs assez patients pour nous prouver que l'étude du contenu spirituel et doctrinal de la Septante peut dépasser la mise en valeur de quelques textes privilégiés, et s'élever jusqu'au rang de science précise auquel elle peut certainement prétendre.

### CONCLUSION

C'est dans les milieux de la diaspora hellénistique que la Bible, sortie de la patrie qui l'avait vu naître et grandir, affronta pour la première fois la rencontre avec des hommes qu'elle n'avait plus été seule à éduquer et à former. Elle inaugurerait ainsi, à travers la géographie et l'histoire, cet immense voyage qui n'est point encore terminé, et qui la conduit au-devant des croyants de toute race et de toute langue. En quelles conditions s'est déroulée cette première et décisive expérience, voilà ce que nous aurions voulu suggérer dans les pages qui précèdent. La meilleure manière de les synthétiser est peut-être encore de dégager en deux mots les enseignements que cette expérience contient pour notre pastorale biblique d'aujourd'hui.

Au premier abord, cette entreprise disparate que nous désignons commodément sous le sigle « Septante » semble nous inviter à la prudence et à la circonspection en matière de traduction biblique. En réfléchissant sur l'influence considérable jouée par la version grecque sur l'histoire du judéo-christianisme, nous ne pouvons pas évoquer sans regrets l'immense manque à gagner entraîné par les conditions défectueuses dans lesquelles s'est déroulé ce premier travail. Les aléas du travail sur manuscrit, la compétence linguistique insuffisante des traducteurs, l'incapacité où ils étaient de s'abstraire des conceptions de leur milieu, le manque d'unité et de coordination, tout cela nous a valu une Bible grecque grandement imparfaite, dont les incompréhensions, les lacunes, les erreurs, ont pesé sur les origines

et la théologie chrétiennes. Devant un tel fait, le traducteur ne peut que méditer sur la responsabilité qui lui incombe. De lui la formation théologique et spirituelle du chrétien reçoit une empreinte dont ce dernier pourra d'autant moins se défaire qu'il la subit plus inconsciemment. On ne mettra jamais trop d'effacement personnel, de compétence et de probité, à transmettre à ses contemporains la parole même de Dieu.

Mais une autre constatation, d'un poids plus grand encore, nous semble se dégager avec éclat de l'expérience globale de la Septante. Toutes les imperfections relevées à l'instant ne sont, au fond, que la rançon inévitable des lois mêmes de la Révélation divine, qui s'est confiée depuis le premier instant à des vases d'argile et ne peut nous parvenir qu'à travers le jeu incertain des responsabilités humaines. Ces aléas eux-mêmes sont la condition nécessaire d'un dialogue entre l'homme et Dieu, dialogue dans lequel chaque génération nouvelle apportera ses exigences propres de compréhension et son mode particulier de fidélité. La Bible sera sans cesse à traduire, et cet effort constamment repris est comme la respiration d'une Foi qui veut se maintenir en vie. Ce qui, au milieu des mille risques de ce travail humain, est susceptible d'en assurer la validité foncière, la Septante est là pour nous l'apprendre. C'est dans la mesure où ils étaient portés par l'interprétation vivante de leur communauté que les traducteurs grecs ont maintenu, à travers mille contresens de détail, le message authentique de la Révélation. C'est parce qu'ils ne la lisaient pas seuls et la recevaient humblement d'une tradition religieuse remontant aux auteurs sacrés eux-mêmes, qu'ils ont su déchiffrer et transmettre le sens vrai de la Révélation. Ne doutons pas que Dieu réserve à son Église une assistance au moins égale à celle qu'il accorda jadis à la Synagogue. Les traducteurs d'aujourd'hui et de demain, qu'animera le même souci d'une pastorale d'Église, n'ont pas fini sans doute de découvrir dans la Septante la justification permanente du plus surnaturel optimisme.

Rome.

J. COSTE, s. m.