



**University of  
Zurich** <sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 1978

---

## Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament

Barthélemy, Dominique

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-150180>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Barthélemy, Dominique (1978). *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*. Fribourg, Switzerland / Göttingen, Germany: Éditions Universitaires / Vandenhoeck Ruprecht.

BARTHÉLEMY · ÉTUDES D'HISTOIRE DU TEXTE DE L'A. T.

## ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Publié au nom de l'Institut Biblique de l'Université de Fribourg, Suisse  
et du Seminar für Biblische Zeitgeschichte  
de l'Université de Münster  
par Othmar Keel  
avec la collaboration  
de Bernard Trémel et d'Erich Zenger

### *Notice biographique:*

Dominique Barthélemy, O.P. (1921) a fait ses études de philosophie et de théologie au Saulchoir (France) et de sciences bibliques à Jérusalem. Il a enseigné à l'Ecole Biblique de Jérusalem et a été Greenfield Lecturer on the Septuagint à l'Université d'Oxford. Depuis 1957, il est professeur d'Exégèse de l'Ancien Testament à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg. Depuis 1969, il est rapporteur technique du comité international et interconfessionnel que l'Alliance Biblique Universelle a institué pour l'analyse du texte de l'Ancien Testament hébreu. Dans le domaine des études sur le texte de l'Ancien Testament, il a publié en 1955 avec J.T. Milik «Qumrân Cave I» = Discoveries in the Judaean Desert, I (Oxford), puis en 1963 «Les Devanciers d'Aquila, première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaphéton trouvés dans le désert de Juda précédée d'une étude sur les traductions et les recensions grecques de la Bible réalisées au premier siècle de notre ère sous l'influence du rabinat palestinien» = Supplements to Vetus Testamentum, X (Leyde), et en 1973 avec Otto Rickenbacher «Konkordanz zum hebräischem Sirach mit syrisch-hebräischem Index» (Göttingen).

DOMINIQUE BARTHÉLEMY, O.P.

ÉTUDES D'HISTOIRE DU TEXTE  
DE L'ANCIEN TESTAMENT

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE  
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN  
1978



**Publié avec l'aide du Conseil de l'Université de Fribourg**

**© 1978 by Editions Universitaires Fribourg Suisse  
Imprimerie St-Paul Fribourg**

**ISBN EU: 2-8271-0135-1    ISBN V & R: 3-525-53324-1**

Digitalisat erstellt durch Florian Lippke, Departement für Biblische  
Studien, Universität Freiburg Schweiz

TABLE DES MATIERES

Introduction	IX
Index thématique	XVII
1. Le grand rouleau d'Isaïe trouvé près de la Mer Morte paru en : <i>Revue Biblique</i> , 57 (1950), pp.530-549	1
2. Notes en marge de publications récentes sur les manuscrits de Qumrân (première partie) paru en : <i>Revue Biblique</i> , 59 (1952), pp.187-197	21
3. Bulletin paru en : <i>Revue Biblique</i> , 59 (1952), pp.604-610	32
4. Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante paru en : <i>Revue Biblique</i> , 60 (1953), pp.18-29	38
5. Bulletin paru en : <i>Revue Biblique</i> , 60 (1953), pp.454-456	51
6. Quinta ou Version selon les Hébreux ? paru en : <i>Festgabe für Walther Eichrodt = Theologische   Zeitschrift, Bâle</i> , 16 (1960), pp.342-353	54
7. Les Devanciers d'Aquila (pp.IX-XII, 126-127, 144-157, 266-270) paru comme vol.X des <i>Supplements to Vetus Testamentum</i> , chez E.J.Brill, Leyde, 1963	66
8. Les Tiquné Sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament paru en : <i>Congress Volume Bonn 1962</i> , vol.IX des <i>Supplements   to Vetus Testamentum</i> , chez E.J.Brill, Leyde, 1963, pp.285-304	91
9. La place de la Septante dans l'Eglise paru en : <i>Aux grands carrefours de la révélation et de l'exégèse   de l'Ancien Testament</i> , vol.VIII des <i>Recherches Bibliques</i> , chez Desclée De Brouwer, Paris, 1967, pp.13-28	111
10. L'Ancien Testament a mûri à Alexandrie paru en : <i>Festgabe zum Internationalen Kongress für alttesta-   mentliche Studien in Genf, 22.-28. Aug. 1965 = Theologische   Zeitschrift, Bâle</i> , 21 (1965), pp.358-370	127

11. Est-ce Hoshaya Rabba qui censura le "Commentaire Allégorique" ?  
 paru en : *Philon d'Alexandrie Lyon 11-15 septembre 1966*,  
 aux Editions du Centre National de la Recherche Scientifique,  
 Paris, 1967, pp.45-78 140
12. Le Psautier grec et le papyrus Bodmer XXIV  
 paru en : *Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne*,  
 3e série, tome 19 (1969), pp.106-110 174
13. Eusèbe, la Septante et "les autres"  
 paru en : *La Bible et les Pères, Colloque de Strasbourg*  
*(1er - 3 octobre 1969)*, aux Presses Universitaires de  
 France, Paris 1971, pp.51-65 179
14. Le papyrus Bodmer XXIV jugé par Origène  
 paru en : *Wort, Lied und Gottesspruch, Festschrift für*  
*Joseph Ziegler*, vol.I, chez Echter-Verlag, Würzburg,  
 1972, pp.11-19 194
15. Origène et le texte de l'Ancien Testament  
 paru en : *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au Cardinal*  
*Jean Daniélou*, chez Beauchesne, Paris, 1972, pp.247-261 203
16. Les problèmes textuels de 2 Sam 11,2 - 1 Rois 2,11 reconsidérés  
 à la lumière de certaines critiques des "Devanciers d'Aquila"  
 paru en : *1972 Proceedings IOSCS Pseudepigrapha*, Los Angeles  
 4 sept.1972 - *Septuagint and Cognate Studies 2*, Society of  
 Biblical Literature, pp.16-88 218
17. Prise de position sur les autres communications du colloque de  
 Los Angeles  
 inédit 255
18. Notes critiques sur quelques points d'histoire du texte  
 paru en : *Uebersetzung und Deutung, Studien zu dem Alten*  
*Testament und seiner Umwelt A.R.Hulst gewidmet*, chez  
 Uitgeverij G.F.Callenbach b.v., Nijkerk, pp.9-23 289
19. Recension  
 de Kevin G.O'Connell, *The Theodotianic Revision of the Book*  
*of Exodus*  
 paru en : *Biblica 55* (1974) pp.91-93 304
20. Qui est Symmaque ?  
 paru en : *Patrick W.Skehan Festschrift = The Catholic*  
*Biblical Quarterly 36* (1974), pp.451-465 307

21. Pourquoi la Torah a-t-elle été traduite en grec ? paru en : <i>On Language, Culture, and Religion : in Honor of     Eugene A. Nida</i> , vol.56 de <i>Approaches to Semiotics</i> , chez Mouton, La Haye, 1974, pp.23-41	322
22. Histoire du texte hébraïque de l'Ancien Testament paru sous forme abrégée en traduction anglaise en : <i>The     Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume</i> , chez Abingdon, Nashville, 1976, pp.878-884	341
23. Problématique et tâches de la critique textuelle de l'Ancien Testament hébraïque inédit	365
Notes sur les passages sous astérisques	382
Index biblique	398
Index des noms de personnes	406



## INTRODUCTION

Devant aborder sous peu un travail de longue haleine sur l'interprétation de l'Ancien Testament qui risque de me détourner des questions d'histoire du texte, j'ai estimé le moment venu pour rassembler un certain nombre d'études centrées sur ce dernier sujet. Je les ai disposées dans l'ordre où elles ont subi leur mise au point finale, même si cela ne coïncide pas exactement avec celui de leur publication.

Elles s'articulent autour de cinq étapes :

1) une brève étape initiale (1950 à 1953) qui a abouti à la publication, en collaboration avec J.T.Milik, de "Qumrân Cave 1", constituant le 1er volume des Discoveries in the Judean Desert (Oxford 1955). A cette étape se rattachent les études 1 à 3.

2) une étape plus longue, coupée par quatre ans de maladie (1953-1957) et un passage de Jérusalem à Fribourg. Cette étape part de la découverte des fragments du Dodécaprophéton du Naḥal Ḥever (1953) et aboutit à l'édition des "Devanciers d'Aquila" (Leyde 1963). S'y rattachent les études 4 à 7.

3) une étape qui se centre autour des Greenfield Lectures on the Septuagint que j'ai été invité à donner à l'Université d'Oxford en 1965-66 et 1966-67. Ayant choisi pour sujet de ces leçons divers problèmes d'histoire de l'Ancien Testament Grec que je n'avais pas directement traités dans les Devanciers d'Aquila, j'ai ensuite repris un à un les sujets principaux en de nombreuses publications, au gré des Colloques ou des Festschriften. Font partie de cet ensemble les études 11, 13, 15, 20 et 21.

4) une autre étape se centre autour du colloque organisé à Los Angeles, le 4 septembre 1972 par l'International Organization for Septuagint and Cognate Studies sur "The Methodology of

Textual Criticism in Jewish Greek Scriptures, with Special Attention to the Problems in Samuel-Kings". A ce colloque se rattachent les études 16, 17 et 18.

5) une dernière étape, qui dure encore, se centre sur le long travail du Hebrew Old Testament Text Project des United Bible Societies (depuis 1969). A cela se rattache implicitement l'étude 22 et explicitement l'étude 23.

Sont inédites les études 17 et 23. En dehors d'une dactylographie plus propre de l'étude 16, de la correction de nombreuses fautes d'accentuation dans l'étude 20 (dont je n'avais pu corriger les épreuves avant parution) et de quelques fautes d'impression dans les autres, j'ai préféré ne rien retoucher aux autres études. Des astérisques en marge renvoient cependant à une annotation finale (pp. 382 et ss.) faite de précisions, de compléments, et parfois de retouches. Un index thématique (pp.XVII etss.) fournira une grille de lecture où apparaîtra plus clairement la problématique qui sous-tend ces diverses études que je présente maintenant brièvement.

Les premières sont des recensions faites pour la Revue Biblique :

1] a constitué pour moi une initiation à la fois au déchiffrement des manuscrits de Qumrân et aux problèmes posés par le soudain surgissement de IQIs<sup>a</sup> parmi les témoins textuels d'Isaïe.

2] constitue une première prise de contact avec les hypothèses textuelles de Paul Kahle et aborde quelques questions de paléographie hébraïque à propos des manuscrits de Qumrân.

3] aborde de manière occasionnelle trois questions : quel crédit faut-il accorder au T.M. dans la critique textuelle de l'A.T. (question qui réapparaîtra, de plus en plus instante, dans les dernières études de cette série) ? La LXX ancienne est-elle plus proche ou plus lointaine à l'égard du T.M. (à propos des formes originales ou recensées de la transcription des noms propres) ? La LXX, en ses "infidélités", a-t-elle part au charisme de l'inspiration ?

5 reprend quelques points de détail abordés en 1 et s'achève par quelques mots sur les relations entre Torah pharisienne et Torah samaritaine.

4 est une première présentation des fragments du Naḥal Ḥever ébauchant ce que j'ai ensuite essayé d'explicitier de façon plus précise et plus ample dans les Devanciers d'Aquila. Cet article a déjà été reproduit en *Studies in the Septuagint : Origins, Recensions, and Interpretations, Selected Essays with a Prolegomenon by Sidney Jellicoe, New York 1974*, puis en *Qumrân and the History of the Biblical Text, edited by Frank Moore Cross and Shemaryahu Talmon, Harvard 1975*.

6 est une étude préliminaire en vue des Devanciers d'Aquila. Ayant conclu en 4 à l'identité des fragments du Naḥal Ḥever avec la Quinta hexaplaire, je veux démontrer que ce n'est pas elle que désigne le sigle ε' utilisé par le deuxième scribe du Barberinianus graecus 549.

L'étude 7 est constituée par quelques pages extraites des Devanciers d'Aquila. J'ai jugé utile d'en reproduire l'introduction (ici pp.66 à 69) et le dernier chapitre (ici pp.86 à 90) qui, se complétant l'un l'autre, constituent un survol de l'ensemble de cet ouvrage auquel tant de questions débattues en ce livre-ci se rattachent de près ou de loin. J'ai reproduit également le paragraphe 5 du premier chapitre de la 2e partie (ici pp.70 et 71) consacré à la "recension lucianique". Etant donné qu'il a été l'un des plus critiqués, il veut seulement servir ici d'arrière-fond à l'étude plus poussée et nuancée que je donne de cette même question dans le "post-scriptum" à l'étude 16 (ici pp.243 à 254). J'ai reproduit enfin le deuxième chapitre de la deuxième partie consacré à Théodotion (ici pp.72 à 85) parce qu'il constitue en cet ouvrage une étude aisément isolable qui sera complétée par l'étude 19 (ici pp.304 à 306) et qui offre un pendant à l'étude 20 consacrée à Symmaque (ici pp.307 à 321).

8 est une communication faite au congrès de Bonn de l'International Organization for the Study of the Old Testament. Ayant alors (1962) achevé l'étude des questions posées par la décou-



verte des fragments du Dodécaprophéton, j'ai voulu traiter de l'un des préalables essentiels à la critique textuelle de l'A.T. : jusqu'à quel point le T.M. a-t-il subi des retouches à motifs théologiques ?

9 et 10 sont une réaction contre le travail analytique et minutieux des Devanciers d'Aquila. Je veux y envisager la Septante en tant que forme canonique de l'A.T. pour les chrétiens, en prolongeant, à mes risques et périls, certaines lignes suggérées par A.Jepsen dans sa communication du congrès de Bonn (cf. ici p.127). J'ai conscience de frôler parfois le paradoxe en ces deux études jumelles à propos des relations existant entre les deux notions essentielles d'"original" et de "canonique". La deuxième de ces études sera avantageusement complétée par l'étude 13 (surtout pp.181 à 183 de ce livre) et par certaines pages de l'étude 15 (entre autres, les pp.214 à 216).

Avec les six Greenfield Lectures (1965-1967) mon but était de préparer les chapitres en lesquels s'articulerait une histoire du texte grec de l'A.T. dont j'avais conscience de n'avoir traité dans les Devanciers d'Aquila qu'une phase, celle des "traductions et recensions grecques de la Bible réalisées au premier siècle sous l'égide du rabbinat palestinien" comme le précisait le sous-titre. Cinq de ces six leçons ont donné naissance ensuite à des publications autonomes :

La première de ces leçons (ici l'étude 21) traite des origines de la traduction alexandrine de la Torah. Puisque l'histoire du texte nous montre que la tradition textuelle préchrétienne du Pentateuque grec a une cohérence bien plus marquée que ne le laisserait présager l'hypothèse des targums liturgiques grecs chère à P.Kahle, comment pouvons-nous reconstituer les circonstances dans lesquelles la Torah fut traduite ?

La seconde (ici l'étude 11) traite du texte biblique grec de Philon d'Alexandrie. Il me semble en effet que P.Katz a bien montré le caractère secondaire du texte "aberrant" mais qu'il a mal identifié l'origine de ses hébraïsmes caractéristiques. Mon but est de montrer que cette origine est la recension d'A-

quila, puis de suggérer comment et quand le texte du corpus philonien a pu être influencé par cette recension.

La troisième (ici l'étude 20) essaie de situer Symmaque. La personnalité d'Aquila se dessine en effet de manière assez claire (cf. le chapitre premier de la première partie des Devanciers d'Aquila, complété par H.J.Venetz, die Quinta des Psalteriums, Hildesheim 1974, pp.155-192; A.Schenker, Hexaplarische Psalmenbruchstücke, Fribourg 1975, pp.46-52; G.Dorival, Recherches sur la langue du rabbin Aquila, mémoire de maîtrise inédit, Paris-Sorbonne, juin 1968). En ce qui concerne Théodotion, les Devanciers d'Aquila m'avaient fourni pour sa recension un Sitz im Leben que j'estimais assez net et qu'allait confirmer l'ouvrage de K.O'Connell (que mon étude 19 recense). Je me réservais seulement d'apporter quelques correctifs (dans la 2e moitié de mon étude 18 aux pp.297 à 301 de ce livre) à la problématique d'A.Schmitt que je considérais comme inexacte. Quant à Symmaque, le dernier des trois grands recenseurs, les résultats obtenus par H.J.Schoeps ne me semblaient pas satisfaisants. En faire purement et simplement un judéo-chrétien (au sens où les Kerugmata Petrou nous font connaître cette secte) me paraissait inacceptable. D'ailleurs cela reposait sur une mauvaise interprétation des sources utilisées par Eusèbe et de ce qu'Eusèbe lui-même entend lorsqu'il parle d'ébionite (cf. ici pp.314 à 317). Aussi ai-je proposé un autre Sitz im Leben, proprement juif, pour l'oeuvre de Symmaque.

La quatrième (ici l'étude 15) essaie de creuser un problème que j'avais déjà abordé dans l'étude 11 (ici p.162) : à la rédaction de quel ouvrage a abouti l'activité de critique textuelle d'Origène : hexaples, tétraples, recension de la LXX ? Je reconnais que la question est extrêmement complexe et il est vraisemblable que mon travail n'a abouti qu'à la rendre encore un peu plus difficile à résoudre. Ceux qui nous ont conservé des traditions concernant Origène sont d'ordinaire ou bien des rivaux et des calomniateurs, ou bien des disciples admiratifs qui ne lui arrivaient pas à la cheville.

Dans cette dernière catégorie, il faut situer Eusèbe de Césarée à qui est consacrée la cinquième leçon (ici l'étude 13).

Il me semblait qu'à la différence d'Origène et d'une manière qui laissait déjà présager l'attachement de Jérôme pour la "veritas hebraica", Eusèbe trouvait chez les "autres" traducteurs que lui offraient les Hexaples des richesses plus "chrétiennes" encore que celles que l'Eglise était habituée à lire dans sa Septante. Etablir et préciser cela est le but principal de cette étude où il se trouve que je traite en passant de la tradition rabbinique des "corrections que les traducteurs grecs ont faites pour le roi Ptolémée" (ici pp.188 à 191), bel exemple d'une liste traditionnelle qui s'est développée par des ajoutes plus ou moins fantaisistes à partir d'un noyau authentique. Nous avons des cas analogues avec la liste traditionnelle des "corrections des scribes" et peut-être aussi avec la liste des "variantes du rouleau rapporté de Jérusalem par les Romains et déposé dans la synagogue de Severus".

Les études 12 et 14 ne sont que les deux premiers fruits d'un travail assez poussé sur le très intéressant papyrus Bodmer XXIV des Psaumes, seul témoin grec étendu de la recension de Haute-Egypte du Psautier de la Septante. Je me suis borné à une présentation générale et à une démonstration du caractère pré-origénien de son texte. Deux autres parties de ce travail sont rédigées mais ne paraîtront peut-être jamais, devancées qu'elles ont été par d'autres urgences. L'une traite des gloses chrétiennes anciennes subies par le texte de Haute-Egypte et l'autre des relations du Bodmer XXIV avec la Sahidique, témoin principal de ce type textuel.

R.A.Kraft qui avait consacré l'une des recensions les plus approfondies aux Devanciers d'Aquila (Gnomon 37, 1965, pp.474 à 483) me demanda en 1972 de participer à un colloque sur la méthodologie de la critique textuelle de la Bible grecque à propos des problèmes de Samuel-Rois organisé par l'International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Cette communication constitue ici l'étude 16 qui dialogue avec S.P.Brock et G.Howard et qui amorce une prise de position en face de la théorie des textes localisés ébauchée par W.F.Albright et développée par

F.M.Cross. Un post-scriptum sur la prétendue "recension lucianique" tente une mise au point plus explicite et plus nuancée mais à peine moins négative que ne l'avait été la rapide fin de non recevoir que j'avais formulée dans les Devanciers d'Aquila (ici pp.70-71).

Les communications rédigées d'avance circulèrent entre les co-participants. Ne pouvant être présent au colloque, j'ai envoyé à R.A.Kraft pour qu'il puisse en faire usage oralement une prise de position sur les communications des trois autres participants (E.Tov, T.Muraoka et F.M.Cross). La partie concernant F.M.Cross a paru depuis comme première partie de l'étude 18. Le reste, demeuré inédit jusqu'ici, constitue l'étude 17.

J'ai déjà parlé plus haut de la deuxième partie de l'étude 18 et de l'étude 19 qui concernent Théodotion.

A part ce bref regard en arrière vers les Devanciers d'Aquila, tout mon travail depuis 1969 s'est concentré sur la préparation des sessions annuelles du Hebrew Old Testament Text Project (cf. ici p.365). En ces sessions (la neuvième a eu lieu cet été), nous avons traité jusqu'ici d'environ 4'000 difficultés textuelles. Il nous reste encore, dans les deux prochaines années, à traiter de celles que J.A.Thompson et H.P.Rüger ont sélectionnées dans les derniers livres de Prophètes. Les deux dernières études publiées ici se dégagent de ce travail. 22 esquisse une vue d'ensemble sur l'histoire du texte hébraïque de la Bible, alors que 23 traite des tâches concrètes de la critique textuelle.

Dès que le comité aura fini son premier "tour de Bible", je devrai me mettre entièrement, et pour plusieurs années in châa Allah, à la rédaction du rapport technique qui doit motiver les décisions du comité et suggérer aux traducteurs les exégèses les moins improbables de ceux des textes difficiles que nous avons jugés "incorrigibles". C'est dire que depuis plusieurs années déjà, l'histoire de l'interprétation du T.M. prend pour moi, et prendra de plus en plus, la place qu'occupait jusqu'ici l'histoire du texte.

Mes remerciements s'adressent ici plus spécialement à l'*Ecole Biblique de Jérusalem* qui m'a permis de m'initier à l'histoire du texte comme jeune étudiant en me débattant parmi les fragments de la 1<sup>e</sup> grotte de Qumrân, à l'*Université de Fribourg* et au *Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique* qui m'ont offert les moyens et l'encouragement pour continuer une tâche de recherche dont l'interférence avec ma tâche de professeur n'est qu'assez indirecte, aux éditions *E.J.Brill* qui ont eu le courage de prendre à leur charge la publication des *Devanciers d'Aquila*, à la *Faculté de Théologie d'Oxford* dont les *Greenfield Lectures* m'ont donné l'occasion d'élargir mon étude de l'histoire de l'Ancien Testament grec, aux organisateurs du *colloque de Los Angeles* qui m'ont permis une mise au point profitable dix ans après la rédaction des *Devanciers d'Aquila*, à l'esprit de dialogue de mes collègues de l'*Institut Biblique de Fribourg* et du *Comité pour l'analyse du texte hébraïque de l'A.T.* et plus spécialement à *E.A.Nida* et à *A.Schenker*, à *O.Keel* à qui nous devons OBO, à *B.Schacher* qui a dactylographié une et parfois plusieurs fois la plupart des éléments qui constituent ce livre, à *M.Caloz* qui a colligé l'index biblique et celui des auteurs, à *Hildi Keel* qui a habillé le manuscrit pour l'offset et au *Conseil de l'Université* dont l'aide a permis la publication de cet ouvrage.

Fribourg, octobre 1977

## INDEX THEMATIQUE

Les références soulignées indiquent que le thème mentionné y fait l'objet d'un traitement plus explicite. Les notes en bas de pages ne font pas l'objet de références spécifiques, mais les notes sur les passages sous astérisques (pp.382 et ss.) en font l'objet.

### I Précisions sur le sens de certains mots

CRITIQUE TEXTUELLE ≠ CRITIQUE LITTÉRAIRE : 32/1-29; 368/26 - 369/21, 371/22 - 372/10, 387/18-29.

CRITIQUE TEXTUELLE INTERNE ≠ c.t. EXTERNE : 368/11-17.

Le "GREC ANCIEN" : 258/7.26, 259/28 - 260/4, 272/27 - 273/15.

PROTO-MASSORETIQUE ≠ PREMASSORETIQUE : 23/36-39, 352/2-9, 386/31-35.

RECENSION ≠ EDITION : 246/3 - 248/16, 271/3-8.

RECENSION ≠ RETOUCHES : 387/30-32.

SUBSTRATUM : 272/15-26.

TEXTE VULGAIRE ≠ TEXTE SOIGNE : 295/33 - 296/21, 351/14-26.

### II Thèmes traités

#### AFRICANUS :

lettre à A. : cf. Origène.

#### ALLEGORIE :

l'exégèse allégorique envisagée comme "actualisation" hellénistique du message biblique : 134/18 - 138/15, 193/7-18.

#### ANTIOCHIEN :

jusqu'à quel point le texte a. est-il primitif en βγ et γδ des Règles? : 68/16-19, 218/13 - 220/17. Cf. Proto-lucianique.

l'édition antiochienne rivalise avec celle d'Origène : 247/24 - 249/13. Cf. Lucianique.

#### AQUILA :

il surrecense un texte καί γε : 43/29 - 46/24, 68/4-7, 89/4-29, 270/3-14, 304/33-37.

il constitue la source des retouches hébraisantes subies par le texte biblique de Philon : 141/9 - 150/3. Cf. Hébraisantes (retouches). Cf. Origène, Onqelos.

XVIII

ARISTEE :

lettre d'A. à Philocrate : son but et sa valeur documentaire : 66/2-3,  
130/23-38, 322/16 - 323/4, 324/22-29, 331/32 - 333/28, 388/8-10.

ARISTOBULE :

valeur de son témoignage sur l'origine de la Septante : 323/4 - 324/21.

ASTERISQUES : cf. OBELES.

BABYLONIEN : cf. MASSORETIQUE, VOCALISATION, MASSORETES.

BIPARTITION de manuscrits :

lQIs<sup>a</sup> : 14/20 - 15/16, 20/26-38, 51/22 - 52/24, 386/4s.

LXX des Règnes : 257/26 - 258/6, 277/2 - 288/17.

LXX d'Isaïe et du Dodécaprophète : 261/25 - 262/5.

BODMER XXIV :

caractéristiques de ce papyrus : 174/1 - 178/12, 194/1 - 199/36.

sa date : 174/22 - 175/5.

Cf. Haute-Egypte, Origène.

CANON :

le canon ouvert : 336/1 - 337/26, 348/8 - 351/8.

cf. Deutérocanoniques, Origène, Septante.

CANONIQUES :

pluralité des états c. de l'A.T. : 120/4-22, 121/1-16, 123/8 - 124/14,  
126/30-34, 128/1-5, 215/17-39, 292/21-31, 347/18 - 348/7, 350/28-33,  
368/26 - 369/9.

CICERON :

influence de la critique du texte de C. sur les origines de la critique  
textuelle de l'A.T. : 380/12-22.

COPTES :

les hébraïsmes des anciennes versions c. du Dodécaprophète viennent  
d'un manuscrit retouché sur un texte ~~MAÏYE~~ : 47/32 - 48/23, 60/35-39,  
87/31 - 88/12, 88/26 - 89/1.

CORRECTIONS THEOLOGIQUES : cf. TIQQUNE SOPHERIM.

CRITIQUE LITTERAIRE : cf. I Précisions...

CRITIQUE TEXTUELLE :

sa problématique : 365/1 - 381/8.

ses axiomes selon Origène : 208/16-40.

selon Houbigant : 378/27 - 380/5.

la c.t. facilitante ou concordiste

à propos des transcriptions de noms : 35/40 - 37/2, 216/49-52.

condamnée par Origène : 208/1-8, 216/1-9.

a dominé l'exégèse récente : 297/6-28, 367/6-21, 373/2-19, 375/18-21.

cf. I Précisions..., Cicéron, Kittel.

## CROSS, F.M. :

sa théorie des textes localisés : 240/11 - 241/26, 289/11 - 297/28,  
303/14-19, 344/11 - 347/16, 350/16-26, 394/5-8.  
cf. Egyptienne, Proto-lucianique.

## CYRILLE D'ALEXANDRIE :

utilise une adaptation grecque des commentaires de Jérôme : 60/25 -  
65/30.  
cf. Linguistiques.

## DECALOGUE :

le d. dans les phylactères : 30/3-11.

DEUTEROCANONIQUES : 111/16-30, 115/5-16, 115/32 - 116/35, 206/28 - 207/43.

EBIONITES : cf. IRENEE, SYMMAQUE.

EDITION ≠ RECENSION : cf. I Précisions...

## EGYPTIENNE :

l'existence d'une forme textuelle hébraïque e. de Samuel-Rois n'est  
pas démontrée : 238/3 - 241/15, 290/2 - 293/1.

## EPIPHANE :

valeur de ses témoignages  
sur Symmaque : 311/34 - 312/14, 317/11-13.  
sur les tétraples : 212/22 - 213/2.  
sur la date de Théodotion : 72/17 - 76/5, 305/5-14.

## EUSEBE :

signification en sa langue de  
ἀποτείνεσθαι πρὸς τινὰ : 314/25 - 315/24.  
τὰ τετρασά : 212/29 - 214/13.  
son estime pour les "autres" traducteurs : 179/1 - 193/28.  
importance de son commentaire du Psautier : 176/26-32, 177/1-9,  
179/4 - 183/47.  
cf. Jérôme, Origène, Symmaque.

## FREER :

papyrus F. : cf. WASHINGTONENSIS.

## GRAMMAIRE HEBRAÏQUE :

ses conceptions diverses selon les arabes des 10<sup>e</sup> - 11<sup>e</sup> siècles ou  
selon les français des 17<sup>e</sup> - 18<sup>e</sup> siècles : 373/14 - 381/4.

## HAUTE-EGYPTE :

Le texte du Psautier de H.-E. : 175/25 - 176/40. Cf. Bodmer XXIV.

## HEBRAISANTES :

recensions juives h. de la Bible grecque antérieures à Aquila :  
41/33 - 42/35, 66/29 - 68/7, 86/20 - 87/9, 89/4-29, 131/5-24,  
267/12 - 269/17, 354/14-19.  
retouches h. subies par la Septante préorigénienne : 34/23-31, 130/23-25,  
208/35-40, 220/18 - 225/2, 332/1-11, 333/24-28.



retouches h. subies par le texte biblique de Philon : 140/1 - 173/6,  
cf. Aquila, Philon.  
cf. Coptes.

HEBREW OLD TESTAMENT TEXT PROJECT (The)  
365/2 - 366/4.

HEXAPLES : cf. ORIGENE.

HOSHAYA RABBA : cf. ORIGENE.

INTERPRETATION :

l'histoire de l'i. : 37/18-28, 372/21 - 381/8.

l'histoire de l'i. interfère avec l'histoire textuelle : 370/15 - 371/14,  
372/15-20, 386/9-14.

IRENEE :

son témoignage sur Théodotion, Aquila et les Ebionites : 74/9-24,  
75/7-32, 76/8-11, 81/6-9, 82/17 - 83/27, 305/7-14, 316/5-17.

JEROME :

son goût pour la veritas hebraica a été préparé par l'attitude d'Eusèbe :  
192/36 - 193/3.

diffusion grecque de ses oeuvres :

57/7 - 65/30.

cf. Lucianique.

JONATHAN BEN UZZIEL

J.b.U. n'est autre que Théodotion : 62/28-30, 76/31 - 84/18, 305/14-17,  
388/22 - 389/8.

JOSEPHE (FLAVIUS) : cf. LINGUISTIQUES.

JUIFS : cf. SEPTANTE

importance de la correction de παρθένος en νεάνις dans la contro-  
verse chrétienne avec les j. : 206/9-27.

un juif a travaillé au scriptorium d'Origène : 150/4 - 152/27, 161/16 -  
162/16. cf. Origène.

JUSTIN :

J. connaît la révision καίγε du Dodécaprophéton : 38/30 - 41/32,  
87/10-16, 88/5-8.

KAHLE (PAUL) :

théorie de K. sur l'origine de la Septante : 24/35 - 25/16, 43/5-14,  
66/22-23, 67/3-7, 327/13 - 328/6.

position de K. sur la date des manuscrits de Qumrân : 21/30 - 31/19.

Καίγε : cf. HEBRAISANTES, AQUILA, THEODOTION, COPTES, JUSTIN, SYMMAQUE.

KARAISME DES BEN-ASCHER :

363/18 - 364/3.

KITTEL :

influence de la Bible de K. sur la critique textuelle récente : 366/5 -  
368/25.

## LINGUISTIQUES (CONNAISSANCES) :

- de Philon : 331/33-37, 332/24-26.
- de Flavius Josèphe : 293/34 - 294/5, 303/6-13.
- d'Origène : 161/18 - 162/9, 196/36-38, 210/5 - 211/9.
- de Cyrille d'Alexandrie : 64/21-32.

## LITTERAIRE : cf. CRITIQUE.

## LOMAD :

- le sigle l. ne signifie pas toujours "Lucien" : 253/17 - 254/26.

## LUCIANIQUE :

- la recension l. : 67/7-9, 70/2 - 71/37, 243/1 - 254/29, 271/3-29,  
cf. Antiochien, I Précisions...
- évolution du jugement de Jérôme sur la recension l. : 251/7 - 252/4.
- évolution du jugement de J.Ziegler sur la recension l. : 243/29 - 245/22.
- l'existence d'une recension proto-l. hébraïsante des Règles n'est pas  
démonstrée : 271/30 - 272/3, 293/2 - 294/27, 395/3s.

## LUCIEN D'ANTIOCHE :

- son activité : 70/13 - 71/8, 248/17 - 251/19.
- cf. Lomad.

## MASSORETES :

- les premiers m. : 356/6-31.
- les m. babyloniens : 357/2 - 359/7.
- les m. palestiniens : 359/25 - 360/7.
- les m. tibériens : 360/8 - 364/8, 372/21-37.

## MASSORETIQUE :

- les qualités du texte m. : 32/29-32, 53/13-16, 91/16-26, 295/12 - 297/28,  
305/22-30, 374/2-11, 380/29 - 381/8, 386/6-8, 390/24-35.
- péril d'une réduction de l'A.T. chrétien au texte m. : 114/18-37,  
120/15-22, 138/16 - 139/19, 192/34 - 193/6, 215/15-19.
- le texte m. est-il issu de Babylonie ? : 240/20 - 242/5, 291/22 - 292/12,  
302/29-32.
- unification du texte m. consonantique : 23/12-18, 24/24 - 26/5, 91/7-26,  
95/13-18, 97/33-37, 98/29-32, 109/28-36, 131/1-13, 351/9 - 355/25.
- le texte prém. : 351/10 - 352/17.
- le texte proto-m. : 352/18 - 354/7, cf. I Précisions...
- cf. Vocalisation.

## OBELES :

- signification des o. et des astérisques : 209/17-42.

## ONQELOS :

- O. n'est autre qu'Aquila : 80/6 - 81/2, 305/14-17, 388/22-29.

## ORIGENE :

- son "canon" : 114/3-20, 115/5-16, 207/6-32.
- sa lettre à Africanus : 112/37 - 114/2, 114/20 - 115/4, 192/1-29,  
204/7 - 206/2, 207/33-39.
- son tome XV in Matthæum : 197/18-23, 207/44 - 208/10, 209/3-16,  
214/34-39.

ses travaux de critique du texte de l'A.T. : 203/1 - 217/10.  
 informations d'Eusèbe sur les travaux textuels d'O. : 211/16-24, 212/21 - 214/13.  
 ses hexaples :  
 motifs de leur composition : 205/29 - 206/8, 210/26 - 211/9.  
 ont été composés avec l'aide d'un lettré juif : 162/3-16, 211/16 - 212/12.  
 origine de leur 2e colonne : 22/22 - 23/3, 162/9-13, 212/9-12.  
 contenu de leurs colonnes : 68/21-24, 84/27 - 85/9, 265/30 - 266/6, 274/19 - 275/30.  
 ses tétraples ou tétrasses : 212/19 - 214/13.  
 il fonde sur Aquila sa connaissance de "l'hébreu" : 197/31-34, 210/29-30.  
 il a connu un texte du type du papyrus Bodmer XXIV : 194/1 - 202/8.  
 les oeuvres de Philon ont été hébraïsées dans le scriptorium d'O. : 155/19 - 172/5.  
 ses relations avec Hoshaya Rabba : 164/10 - 165/6, 168/24 - 171/27.  
 emprunts faits par Eusèbe à O. : 180/9 - 181/20.  
 la recension origénienne de la Septante : 213/24 - 214/13, 390/20-22.  
 cf. Linguistiques, Antiochien, Critique textuelle, Symmaque, Juifs.

## ORIGINAL :

paradoxes sur le texte o. : 37/16-18, 112/9-21, 121/1-27, 122/13-20, 125/12 - 126/12, 127/9-33, 128/30 - 129/14, 368/20-30.

## PALEOGRAPHIE HEBRAÏQUE :

les grandes mutations de l'écriture : 28/22 - 29/4.  
 apparition des lettres finales : 26/3 - 28/15.

## PALEOGRAPHIE DU DODECAPROPHETON DU NAḤAL ḤEVER :

39/31-42, 40/36-38, 387/36s.

## PAPYRUS : cf. FREER, BODMER.

## PARCHEMIN :

apparition du p. dans les manuscrits juifs : 31/3-19, 387/15-17.

## "PHENICIENNE" :

écriture p. à Qumrân : 53/1-13.

## PHILON :

histoire de la transmission de ses oeuvres : 153/2 - 161/11, 172/6-30.  
 son témoignage sur l'origine de la Septante : 324/36 - 325/8, 326/4-14.  
 son texte biblique aberrant : cf. Aquila, Hébraïsantes.  
 cf. Linguistiques.

## PROTO-LUCIANIQUE : cf. LUCIANIQUE.

## PROTO-MASSORETIQUE : cf. MASSORETIQUE.

## PTOLEMEE :

modifications faites par les Septante à son intention : 185/20-25, 187/26 - 191/21, 332/32-40.  
 est-ce Philadelphie ou Sôtér qui a fait traduire la Torah ? : 326/18 - 327/3.

## QUINTA DU DODECAPROPHETON :

54/3-24, 55/15 - 56/4, 88/3-5.

elle est identifiable aux fragments du Naḥal Ḥever : 48/27 - 49/19, 87/17-30.

## QUINTA (PSEUDO-) : cf. SCOLIES.

## QUMRAN :

1QIs<sup>a</sup> :

corrections au déchiffrement des éditeurs : 1/1 - 14/11, 20/13-25.  
graphies spéciales : 14/25 - 15/28, 20/26-38, 52/25-31, cf. Bipartition.

alinéas en ce manuscrit : 8/25-35, 52/1-2.

variantes messianiques : 17/1 - 20/10.

1QIs<sup>b</sup> : 15/35-37, 24/6-13, 25/36-38, 351/14 - 352/9.

4QDt<sup>c</sup> : 101/22 - 105/2.

4QJer : 292/11-24, 302/46-50, 345/10-17, 347/1-16.

cf. Tiqquné Sopherim, Kahle, Phénicienne.

RECENSION : cf. I Précisions..., AQUILA, THEODOTON, HEBRAISANTES, LUCIANIQUE, ORIGENIENNE.

RETOUCHES : cf. I Précisions..., AQUILA, HEBRAISANTES.

## REVOLTE :

importance de l'écrasement de la première R. pour l'histoire du texte : 28/25 - 29/4, 50/33-36, 82/11-15, 354/25 - 355/25.

## SAMARITAIN :

le Pentateuque s. : 342/18 - 343/8.

origines du Pentateuque s. : 53/10-13, 109/7-14.

cf. Symmaque.

## SCOLIES :

attributions équivoques ou fausses en s. grecques médiévales :

la chaîne III des Psaumes : 196/1-33.

le sigle "lambda incluant omicron" : 253/17 - 254/26.

le sigle "epsilon" du second scribe du Barberini grec 549 : 49/34-36, 54/1 - 65/30.

le pseudo-Théodotion de βγ des Règles : 68/19-21, 274/19 - 275/30.

le pseudo-Théodotion du Dodécaprophète : 89/30 - 90/21.

## SEPTANTE :

son origine : 322/1 - 337/26, cf. Aristée, Aristobule, Philon, Ptolémée, Kahle.

motivation judiciaire et non liturgique de la traduction du Pentateuque en grec : 327/13 - 331/31.

son degré d'unité : 33/42 - 34/4, 42/36 - 43/14, 66/13-24, 276/11-28, 327/32-37.

spécificité de l'histoire textuelle de ses différents livres : 34/3-30, 66/4-9.

le "Grec ancien" : cf. I Précisions...

opposition entre les jugements portés sur elle par les juifs palestiniens et alexandrins : 132/19 - 134/16.

motifs de son élimination dans le judaïsme : 131/15 - 132/18.  
 intentions d'"économie" des traducteurs : 119/32 - 120/3, 183/13 - 191/30, 208/27-29, 214/30 - 215/14.  
 est-elle inspirée ?  
   comme miraculeusement exacte : 334/2-9, 335/16-37.  
   en tant qu'elle innove littérairement : 37/28-35, 116/15 - 119/19,  
   120/23-40, 124/5-10.  
 forme canonique de la Bible pour les juifs de langue grecque :  
   130/19-25, 131/15-17, 334/1 - 335/37.  
 elle a constitué le canon chrétien de l'A.T. : 37/31-33, 121/10-27,  
   124/40 - 125/11, 126/7-15, 127/12-27, 130/6-23, 139/1-10, 205/9-29.  
 vers un dépassement de la Septante chez les chrétiens : 193/7-28.  
 son intérêt pour la critique textuelle : 32/34-36, 37/7-11, 276/11-14,  
   343/9-25.

SOPHRONE, traducteur grec de Jérôme :  
 63/20-35.

SUBSTRATUM : cf. I Précisions...

SYMMAQUE :

datation : 75/38-41.  
 identification : 307/1 - 321/26, 396/1-6.  
 ne peut être judéo-chrétien : 307/10 - 311/34, 317/3-4.  
 appartient, selon Eusèbe, à la catégorie juive des ébionites : 316/18-35, 317/5-10.  
 informations et jugements sur S. transmis par Eusèbe : 180/15-25,  
   182/1 - 183/5, 314/21 - 316/35.  
 l'ex-libris d'Origène : 310/16 - 311/34.  
 origine samaritaine de S. : 312/1 - 314/17, 320/20 - 321/2.  
 sa recirconcision : 311/34 - 314/17, 317/12-18.  
 S. est vraisemblablement disciple de R.Méir : 307/5-8, 312/15 - 314/19,  
   317/13 - 321/26.  
 S. se fonde sur un texte de type καλύε : 46/25 - 47/12, 90/22-33.  
 S. est l'auteur des fragments Rainer : 311/10-31, 387/39s.  
 cf. Epiphane

TARGUM DE JONATHAN :  
 sa pseudépigraphie : 78/1 - 82/15. cf. Jonathan ben Uzziel.

TARGUM D'ONQELOS :  
 sa pseudépigraphie : 80/9 - 81/2. cf. Onqelos.

TARGUM DU PSEUDO-JONATHAN :  
 il contient des éléments très anciens : 103/13 - 104/13, 390/10s.

TETRAPLES OU TETRASSES : cf. EPIPHANE, EUSEBE, ORIGENE.

TEXTUELLE : cf. CRITIQUE.

THACKERAY :  
 son analyse des livres des Règles : 255/19 - 256/28, 260/19 - 261/24.

THEODOTION : cf. EPIPHANE, JONATHAN BEN UZZIEL.

place de son nom dans l'onomastique grecque : 83/28 - 84/18.

datation : 72/17 - 76/29, 301/7-18, 304/38 - 305/21.

T. est un ou plusieurs membres du groupe  $\mu\alpha\lambda\acute{\iota}\gamma\epsilon$  : 266/19 - 267/2, 274/8-18, 300/22-36, 304/7-32.

T. de Daniel :

son authenticité : 78/24 - 79/12, 267/3-10, 297/29 - 301/30, 389/9-14, 395/7-37.

il surrecense le texte cité par Justin qui recense déjà la Septante sur le texte hébraïque : 47/17-26, 389/9-17.

THEODOTION (PSEUDO-) : cf. SCOLIES.

TIQQUNE SOPHERIM :

16/13-36, 20/3-5, 91/1 - 110/29, 369/21-33, 389/20-29.

leur date : 108/31 - 109/36, 369/21-27, 390/12-15.

certains fragments de Qumrân en sont indemnes : 101/8-31, 106/14-15, 108/34-36.

VATICANUS (CODEX) :

jusqu'à quel point son texte a-t-il été retouché : 34/6-10, 68/14-16, 220/20 - 224/16.

VOCALISATION :

il n'y a pas de ponctuation vocalique à Qumrân : 30/37-50, 31/20-25.

v. babylonienne : 357/18 - 359/7.

v. palestinienne : 359/8 - 360/6.

v. tibérienne : 360/8 - 363/11.

autres types de v. : 364/9-30.

VULGAIRE (TEXTE)  $\neq$  SOIGNE : cf. I Précisions...

WASHINGTONENSIS (CODEX) :

papyrus Freer du Dodécaprophète : 34/25, 88/13 - 89/1.

ZIEGLER (JOSEPH) : cf. LUCIANIQUE.

son édition de la Septante d'Ezéchiel : 34/1 - 37/6.

## LE GRAND ROULEAU D'ISAÏE TROUVÉ PRÈS DE LA MER MORTE

---

### I. — L'ÉDITION AMÉRICAINE (1)

« Our aim has been to supply the objective data for the study of the  
5 texts, and to leave matters of conjecture to the reader » (2). Félicitons  
l'*American School of Oriental Research* de s'être fixé ce but et de s'être  
appliquée à le réaliser avec une rapidité et une probité qui lui font  
honneur. Beaucoup d'hypothèses hâtives ont déjà été échaffaudées  
10 la mer Morte ». Aussi accueille-t-on avec reconnaissance les premières  
reproductions photographiques intégrales.

Nous laisserons à dessein de côté dans cette recension le manus-  
crit du commentaire d'Habacuc dont l'édition ne posait pas de problè-  
mes particulièrement délicats. Les photographies sont claires et se  
15 suffisent à elles-mêmes. Le texte au contraire, que les éditeurs se sont  
refusé à traduire ou à commenter, gardera bien des énigmes tant que  
la publication des autres manuscrits non bibliques de la secte ne nous  
aura pas familiarisés un peu plus avec son histoire et son contexte de  
pensée. Nous voudrions seulement étudier dans les pages qui suivent  
20 quelques caractéristiques de l'édition du manuscrit d'Isaïe, puis attirer  
l'attention sur certaines particularités de ce document.

Le professeur Millar Burrows nous prévient que les photographies  
publiées sont celles qui furent prises en février 1948 par le Dr Trever (3).  
Elles sont en général assez lisibles. On aurait souhaité cependant que  
25 de nouvelles photographies de telle ou telle colonne nous aident à  
soulever certaines inconnues. C'est ainsi que la col. 12 du ms. est  
traversée sur toute sa hauteur par une grande couture postérieure à

(1) *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*. Vol. I. *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary*, ed... by MILLAR BURROWS with the assistance of John C. TREVER and William H. BROWNLEE. In-4° de XXIII p. et LXI planches doubles.

30 The American Schools of Oriental Research, New Haven, 1950. — Prix : Dol. 5.

(2) P. XII.

(3) P. XI.

l'écriture du ms. Les deux bords du cuir chevauchent légèrement, ce qui nous fait perdre une ou deux lettres de chaque ligne. Il eût été sans doute possible, sans mettre en péril le précieux document, de nous éclairer sur ces lettres inaccessibles. Même si les éditeurs n'avaient pas le loisir de consulter à nouveau le rouleau, ils auraient dû, selon leur méthode, nous indiquer par des points dans la transcription la place des lettres absentes, au lieu d'imprimer en face de la planche, sans aucune annotation, un texte illusoirement distinct du T. M. (1).

- \* Ainsi les éditeurs lisent à tort : שב (l.<sup>6</sup>) pour שבת (= T. M.), שבתה  
 \* 10 (l.<sup>9</sup>) pour שבתה (= T. M.), עורה (l.<sup>10</sup>) pour עוררה (= T. M. + dési-  
 \* nence féminine en accord avec le sujet שאל), אמה (l.<sup>14</sup>) pour אמתה  
 (= T. M.). Pour les quatre leçons que nous venons de mentionner, le T. M. suffit à guider nos hypothèses de restitution. Mais la graphie  
 \* habituelle du ms. nous permet de supposer à la l.<sup>13</sup> une forme היכה  
 15 dont on aperçoit d'ailleurs sur le bord gauche de la couture l'extrémité du *hé* final. Enfin, étant donné l'importance habituelle des lacunes  
 \* on peut se demander si la lecture כים à la l.<sup>11</sup> est aussi certaine que les éditeurs le supposent. Cette série d'erreurs est d'autant plus surprenante que les éd. ont eu conscience de la présence de lacunes aux autres  
 20 lignes de la même page. Il nous faudra donc attendre une nouvelle édition pour être mis au fait des petits mystères de cette couture. On remarque aussi à l'extrémité des lignes<sup>25</sup> et<sup>26</sup> de la pl. 7 des chevauchements de moindre importance qu'on aurait peut-être évités en de nouvelles photographies mais qui n'empêchent pourtant pas la lecture.  
 \* 25 Dans la l.<sup>12</sup> de la pl. 1, le même regrettable phénomène rend incertaine la lecture du premier mot.

Les éditeurs ont voulu nous offrir des planches qui aient à peu près le format de l'original. Mais ils ont dû pour cela agrandir notablement leurs photographies de base. Le plus souvent, cela ne présente pas d'inconvénient appréciable, car ces photographies sont bonnes; mais il y a pourtant quelques passages obscurs où l'on regrette que

(1) Les sigles que nous utiliserons dans cet article sont les suivants : T. M. = texte massorétique; ms., mss. = manuscrit, -ts; Sept. = Septante (citée selon l'éd. de Ziegler, Göttingen 1939); Peš. = Pešitta (citée selon la Polyglotte de Walton et l'apparat critique publié par Dietrich dans *B. Z. A. W.* 8, Giessen, 1905); Targ. = Targum (selon la Polygl. de W.); Vulg. = Vulgate (selon la Polygl. de W.). Les traductions hexaplaïres sont citées selon l'apparat critique de Ziegler. Les mss. hébraïques selon l'apparat critique de Ginsburg (*Isaias...* Londres 1909). Des crochets ] sont utilisés dans les citations hébraïques pour mettre hors de cause dans un mot certains éléments annexes (particules prépositives ou conjonctives, suffixes personnels) sur lesquels ne porte pas la comparaison. Quand nous citons les planches et lignes de l'édition, qui correspondent aux colonnes et lignes du manuscrit, nous utilisons toujours des chiffres arabes de deux corps différents : p. ex. : 45<sup>16</sup>. Quand nous citons des chapitres et versets d'Isaïe, nous utilisons, selon l'usage de la *Revue*, des chiffres romains pour les chapitres et arabes pour les versets : p. ex. xlv, 16.



l'agrandissement, joint au procédé de reproduction, nous fasse perdre une finesse de grain qui permettrait peut-être de meilleures lectures. D'autre part le déchiffrement des planches 50 et 51 est rendu très pénible par des empâtements dus sans doute à un tirage trop contrasté.

- \* 5 Si l'on compare l'extrémité de la l. 18 de la pl. 51 à ce que nous apercevons du même point du ms. dans la marge de la pl. 52, on se rendra compte qu'un tirage moins contrasté (ou une photographie de base moins pâle) pourraient rendre le texte bien plus lisible. De même, la pl. 7 aurait pu être renforcée. Il suffit pour s'en assurer de comparer
- \* 10 le premier mot de la l. 9 de cette pl. à l'aspect que ce même mot présente dans la marge de la pl. 6. Ce renforcement de la pl. 7 nous permettrait peut-être de déchiffrer les quelques signes très légers qui sont tracés
- \* au-dessus de l'initiale de l'avant-dernier mot de la l. 16.

Ces quelques imperfections des planches nous font déplorer l'extrême  
 15 discrétion de l'interprétation que les éd. nous proposent. Ayant sous les yeux des photographies sûrement plus lisibles et peut-être même l'original, ils auraient dû nous aider de quelques conjectures. Éditer un tel manuscrit en prenant pour règle stricte d'éviter toute conjecture nous paraît une gageure. Une leçon conjecturale, c'est quelque chose  
 20 qui existe et qui ne doit être confondu ni avec une certitude, ni non plus avec l'impossibilité de toute lecture.

- \* Prenons pour exemple la pl. 11 l. 16 le milieu de cette ligne est transcrit par sept points qui nous laissent absolument démunis devant un
- \* texte qui, d'ailleurs, semble concorder avec le T. M. (sauf une graphie ידין  
 25 pour ידיים). Si les éditeurs ont eu des raisons positives de doute devant la lecture du mot חרפינה, qu'ils nous les expriment! Pour en rester à la même pl. 11, la photographie nous suggère trois lectures intéressantes dont la transcription n'a pas tenu compte. Tout d'abord, dans la
- \* transcription de la l. 5, nous lisons : נעלים. והדרי. Il suffit de consulter  
 30 la pl. pour se rendre compte de la présence certaine d'un *kaph* à la fin du premier mot, et très probable d'un *beth* au début du second. On rejoint donc la lecture du T. M. Mais la Vulg. et le Targ. ont lu la forme verbale à la troisième personne du pluriel, tandis que la Sept. qui la lit au singulier lui ajoute le suffixe pronominal de la troisième
- 35 personne masculin singulier. Or il est difficile de ne pas voir sur la
- \* photographie les restes du *waw* final postulé par ces deux lectures différentes. Cependant la transcription des éd. ne nous suggère aucune-
- \* ment sa présence. De même, le dernier mot de la l. 24 ne nous est suggéré  
 40 ment, un *qeré* et un *ketib* s'affrontent ici qui ne peuvent être départagés

que par l'antépénultième. Ici aussi, il nous suffit de consulter la pl.

\* pour vérifier que nous avons affaire au qeré: חשכבנה, qui figure d'ailleurs  
comme ketib en certains mss. hébraïques, si nous en croyons l'éd.  
de Soncino. Le Professeur Millar Burrows jugeait d'ailleurs lui-même  
5 cette lecture pratiquement certaine, malgré quelques lettres douteuses,  
dans le *BASOR* d'octobre 1948.

\* Toujours sur la même planche, la l. 27 nous offre une transcription :  
ח. . . נב. Il suffit de consulter la pl. et le T. M. pour proposer une lec-

\* ture : נבמאפנת qui concorde d'ailleurs parfaitement avec la graphie de  
\* 10 la pl. 1 l. 9 où l'*alef* caractéristique a été rajouté après coup au-dessus  
de la ligne. Notons que la forme נאפך de la racine est celle dont témoi-  
gnent plusieurs langues sémitiques. Les relations avec la racine אבך  
(*Is.* ix, 17) sont rendues ainsi plus étroites.

Il y a des cas où la prudence des éditeurs paraît vraiment excessive :

15 Quelle imagination serait assez dévergondée pour lire autre chose

\* qu'un *resh* dans ה.א.ץ (18<sup>22</sup>), ou qu'un *nun* final dans כ.ב.ב. (38<sup>1</sup>), ou

\* qu'un *shin* dans ל.י.ם כ.י.ר.ד (2<sup>11</sup>). Il en va de même pour le début de

\* 1<sup>24</sup> où la photographie est bien assez nette pour nous permettre de

\* lire ה.י.כ.ה en conformité avec la graphie habituelle du ms. Dans ces

20 quelques passages, il est facile de contrôler qu'aucun indice positif ne  
s'oppose à la leçon du T. M. suffisamment garantie par un contexte

\* immédiat parfaitement clair. Par contre, en 19<sup>17</sup> un mot est absolu-

ment illisible à cause de la pâleur de la photographie. Nous aurions

été reconnaissants aux éditeurs de nous dire si l'aspect de l'original

25 mettait positivement en doute la lecture ר.ע.ה que nous suggère le  
T. M.

Le Professeur Millar Burrows, dans son introduction, nous déclare :

« We have endeavored to err, if err we must, on the side of conserva-

tism » (1). Aussi sommes-nous assez surpris de voir les éditeurs, en plu-

30 sieurs cas, s'éloigner bien inutilement de leçons du T. M. que les photo-  
graphies appuient pourtant suffisamment. Nous ne parlons pas de

\* quelques coquilles telles que : ב.ה.ש.מ.י.ש (12<sup>14</sup>), ב.ש.מ.ט (4<sup>9</sup>) ou ו.ב.י.ר.ש.ל.ם

\* (19<sup>24</sup>). En 7<sup>10</sup> יהיה est sans doute dû au voisinage proche de deux

\* formes du verbe היה. Mais la lecture יהיה est assez garantie par la

35 photographie et le T. M.

On nous a averti que le ms. regorge de graphies bizarres, mais la

\* forme ו.ה.י.י.י à la fin de 15<sup>21</sup> nous surprend d'autant plus que nous

n'arrivons à lui trouver aucun sens dans ce contexte. Il suffit, encore

une fois, de consulter la planche pour se rendre compte que ce qui

est pris pour un *waw* final n'est que la première moitié d'un *taw* dont le second jambage, assez effacé, est cependant nettement repérable.

\* Nous obtenons ainsi la forme ורייה, attestée déjà en 14<sup>3</sup> comme graphie de la forme massorétique ורייה.

\* 5 En 23<sup>22</sup>, pourquoi les éd. se refusent-ils à lire כבדוני avec le T. M.? Ce qu'ils prennent pour un premier jambage de *taw* présente la légère courbure qui caractérise souvent le *waw* de notre ms., et la « pointe de pied » du *taw* serait plutôt longue.

\* 9<sup>28</sup> (début) doit être lu probablement : [בונתי et non בונתי]. Ce 10 que les éd. prennent pour le *taw* (d'ailleurs très distant du *yod* qui le suit) est, plus vraisemblablement, l'ensemble formé par le *waw* et le premier jambage du *taw* dont le second jambage, presque entièrement effacé, n'est repérable que par son sommet. Cette forme, étant un hapax, mérite une lecture aussi précise que possible.

\* 15 En 11<sup>7</sup>, lire א. כה (= T. M.) au lieu de א. דה. Ce que les éd. prennent pour un *daleth* est un *kaph* privé de son extrémité inférieure. Il suffit pour s'en assurer de le comparer au *kaph* qui figure deux mots plus loin et aux *daleth* à la tête lourde et large et, au nez bas que nous offrent p. ex. le troisième mot de la l. 5 ou le troisième encore 20 de la l. 8.

Il arrive plusieurs fois que les éd. transcrivent des mots manifestement biffés par le scribe; p. ex. ויה, au début de 25<sup>21</sup>, qui tenait à une confusion visuelle du scribe qui est remonté au ויא précédent dans le modèle qu'il copiait. Ces assimilations visuelles de mots identiques peu distants sont familières à notre scribe, mais il s'agit le plus souvent d'assimilations progressives, et non régressives comme c'est le cas ici.

\* De même, en 11<sup>10</sup> בה a été raturé après avoir été remplacé par וישבה.

Ici, le souvenir d'une expression bien connue avait devancé le contrôle 30 des yeux.

Dans les deux exemples que nous venons de citer, la rature suffit à rendre le texte du scribe conforme au T. M. Par contre, à la fin de

\* 7<sup>11</sup>, כול qui figure dans le T. M. semble avoir été délibérément raturé.

Il s'agit sans doute d'une correction postérieure par collation avec un 35 autre manuscrit du type de celui qui donna naissance à la Peš.

\* En 5<sup>18</sup> (fin), les éd. nous transcrivent un complexe bien étrange,

\* alors qu'il faut très probablement lire avec le T. M. : ויאחז, corrigé sur un ויהז primitif. Pour justifier notre lecture très « conservatrice », notons d'abord la présence des extrémités supérieure et inférieure du

40 *zain* final dont le reste a disparu à cause de la cassure voisine du cuir.

Ce que les éd. prennent, eux, pour un *zain* est un *waw* biffé (cf. un

\* *waw* biffé d'apparence semblable au dernier mot de 27<sup>15</sup>). D'ailleurs cette absence de *mater lectionis* auprès de la première radicale est illustrée par une autre forme du même verbe en 11<sup>17</sup>.

\* On retrouve un *waw* biffé méconnu par les éd. en 51<sup>8</sup> où צואנו a 5 remplacé un premier état צאונו. Ces deux derniers exemples manifestent un souci de correction graphique qui nous étonne de la part d'un scribe dont la fantaisie a été maintes fois notée par des critiques compétents.

\* En 14<sup>2</sup>, la transcription ne fait pas état de la rature du *šadé* remplacé 10 par le *zain* suscrit. La correction du scribe rend la forme identique au \* T. M. et à celle dont témoigne le ms. lui-même en 19<sup>4</sup>. Il avait d'abord employé une forme très proche et, elle aussi, bien attestée en hébreu biblique.

\* En 10<sup>4</sup> les éd. nous transcrivent un mot comme doublement lacuneux : יו. יו. En effet, la photographie donne à peine deux légères traces d'encre à la place des points. Mais par contre, le second *yod* est très visiblement exponctué, ce qui nous rapproche, encore une fois, du

\* T. M. : שיתו. En 42<sup>24</sup>, nous avons affaire à une correction moins distincte qui assimile notre texte au T. M. Le troisième mot à partir de \* 20 la fin : אהה a été corrigé en אחי, ce qui donne un accord normal avec le pronom suivant. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer le pseudo-*hé* final aux quatre autres *hé* de la fin de cette même ligne. Le sommet du premier jambage a été épaissi en forme d'angle, d'où part un trait oblique et courbe, en surcharge, qui vient aboutir à la base du 25 second jambage en l'épaississant.

Certaines lettres suscrites assez pâles, rajoutées après coup pour corriger le texte, ont échappé à l'attention des éditeurs. Ainsi, un

\* *lamed* final au premier mot de 12<sup>24</sup> (= T. M.) et un *waw* devant \* 30 des lectures : entre le *yod* et l'*alef* de יאמר en 23<sup>27</sup> (= T. M.), entre \* le *nun* et le *shin* de כנשא en 18<sup>30</sup> (= T. M. avec permutation *hé-alef*), entre l'*alef* et le *zain* de באוני en 4<sup>23</sup> (= T. M. avec la graphie \* habituelle du ms.), entre le *šadé* et le *resh* de ויאצרה en 53<sup>23</sup> (en partie détruit par un pli vertical).

35 Les éd. ont repéré certaines autres lettres suscrites mais les ont mal \* placées. P. ex. le *yod* de אים (11<sup>29</sup>), ou celui de קיניהו (1<sup>3</sup>), ou encore \* celui du second mot de 14<sup>17</sup>.

Enfin, il est regrettable que les éd., soucieux de marquer les « mains » diverses par des caractères différents, n'aient pas indiqué de la même \* 40 façon les mots réécrits de la pl. 54. Cela nous aurait évité des pseudo-doublets tenant uniquement au fait que l'on a réécrit en bout de ligne

- un mot qui, dans l'écriture originale, figurait au début de la ligne  
 \* suivante. Ainsi : אָפִי (ll. <sup>2</sup> et <sup>3</sup>), כִּיל (ll. <sup>9</sup> et <sup>10</sup>). Dans cette même planche,  
 \* les éd. ont négligé les traces certaines d'un mot à la fin de la l. <sup>17</sup>  
 (= T. M.).
- \* 5 En 40<sup>9</sup>, on aurait pu noter les signes d'exponctuation qui assimi-  
 \* lent le texte au T. M. En 53<sup>27</sup>, nous distinguons des traces d'encre  
 devant le premier mot (le T. M. suggère : כִּי).
- \* Notons encore, à la fin de 4<sup>22</sup> un *lamed* à réintroduire devant בָּרַכְם  
 (= T. M.). Il a été abimé par une cassure du cuir, mais son arrière  
 10 et sa boucle haute demeurent nettement discernables. Et pourquoi,  
 \* en 36<sup>29</sup>, créer une forme *hapax* : נְחִיבִים au lieu du נְחִיבוֹתָ familiar  
 à l'auteur?

- Ailleurs, les éd. se sont au contraire laissés entraîner indûment par  
 \* le T. M. C'est ainsi qu'ils redoublent le *hé* de הָרִים en 52<sup>6</sup>, ou qu'ils  
 \* 15 transforment en *mem* le *beth* de בָּכִים en 39<sup>11</sup> (ms. = Bohairique et  
 \* un minuscule de la Sept.). En 50<sup>24</sup>, il faut lire קָצוּי, selon la graphie  
 \* la plus commune de la seconde partie du ms. En 46<sup>24</sup>, שְׁבַעָה (= T. M.)  
 semble bien avoir été corrigé en שְׁמַעָה (par association d'idées avec  
 \* הַבֵּן de la l. suivante?). En 52<sup>7</sup>, il faut lire אֵל (= qeré, et ketib de  
 20 plus. mss. selon Ginsburg).

Il y a certaines erreurs de scribe qu'il faut respecter dans la trans-  
 \* cription. P. ex. יַחְזִלְתִּי en 40<sup>14</sup>, ou au contraire : הַשְּׁקִי en 16<sup>18</sup>, ou encore  
 \* יַרְעָה en 25<sup>6</sup> (cf. la l. supérieure où la même racine revenait deux fois).

- Nous retrouvons ici certains *waw* plus ou moins nets dont on dis-  
 \* 25 tingue mal s'ils ont été ajoutés, détériorés ou effacés. Les éd. n'en ont  
 pas tenu compte dans leur transcription parce qu'ils ne coïncidaient  
 pas avec le T. M., mais ils ont l'intérêt de témoigner en faveur des  
 \* versions. En 40<sup>20</sup>, après une érasure, il faut sans doute lire וְשָׁמַעוּ  
 \* (= Sept., Peš, Vulg.). En 19<sup>30</sup>, on distingue : יַחְזִקָה qui correspond à  
 \* 30 une variante de la Peš. Le dernier mot de 37<sup>22</sup> doit, très probablement,  
 \* être lu : יַעֲשֶׂה. Par contre, en 1<sup>1</sup>, un *yod* suscrit de la transcription  
 \* semble dû à une fausse lecture de la boucle supérieure d'un *lamed*  
 (cf. les hampes des *lamed* aux lignes suivantes).

- \* Les éd. nous semblent avoir mal interprété, en 44<sup>16</sup>, une rature  
 \* 35 d'ailleurs très confuse : le *mem* vient sans doute remplacer ce qui est  
 lu comme un *nun* final et n'a en tout cas jamais coexisté avec lui, ni  
 probablement avec la lettre suscrite. Cette forme non finale du *mem*  
 est d'ailleurs fréquente dans le ms. pour clôre les mots brefs. Le texte  
 \* final du ms. est probablement : וְעָם.

- \* 40 A la ligne précédente de la même planche, les éd. auraient dû noter,

\* comme ils l'ont fait ailleurs, que les quatre derniers mots du verset 8  
 \* sont d'une autre main. Dans la pl. 30, les éd. ont pris soin de noter  
 un changement de mains, mais, pour être exacts, ils auraient dû le  
 faire commencer au milieu de la l. <sup>10</sup>, probablement au *mem* final de

\* 5 הַבְּרִיחִים.

\* En 32<sup>a</sup>, les éd. ont noté une lettre comme illisible. En effet, il  
 est très difficile d'y voir le *taw* requis par le T. M. Mais la lecture *mem*  
 \* donnant le mot בִּיר (וּ) nous semble pratiquement certaine. Ce mot revient  
 d'ailleurs plusieurs fois dans les versets suivants.

10 Le Professeur Millar Burrows nous avertit dans son introduction  
 que les écarts ou blocages assez fantaisistes des lettres ou des mots  
 n'ont pas été reproduits dans la transcription (1). Mais cette règle  
 n'est pas appliquée de façon constante. Non seulement on a reproduit  
 de façon arbitraire tel ou tel espacement de phrases propre au manus-  
 15 crit, mais ces espacements ont même été déplacés, défigurant l'allure  
 \* du texte. En 20<sup>19</sup>, p. ex., בִּישְׁפִּיךְ doit être rattaché à אִוְרָה et non à  
 \* יִהְיֶה. Le scribe a beau être « excentric », il n'a tout de même pas  
 séparé cet état construit de son déterminatif! De même, dans la pl.  
 35, si l'on tient à mettre un espace blanc au début d'une ligne, il  
 \* 20 aurait mieux valu, avec le ms., le faire à la l. <sup>23</sup> (= début de verset  
 \* du T. M.) qu'à la l. <sup>24</sup>. En 49<sup>17</sup>, on nous présente comme un espace-  
 ment caractéristique ce qui n'est que l'emplacement d'un mot raturé  
 (et d'ailleurs, pourquoi n'a-t-on pas transcrit ce mot avec sa rature  
 comme on l'avait fait si soigneusement en 2<sup>12</sup> et 16<sup>14</sup>?).

\* 25 Faut-il l'avouer? Nous ne sommes pas convaincus que la distribu-  
 tion des espaces blancs dans le ms. soit toujours tellement fantaisiste.  
 Parfois elle nous surprend, car elle ne coïncide pas avec la tradition  
 massorétique. Mais on ne répétera jamais trop à propos de ce manus-  
 crit qu'il ne faut pas confondre « surprenant » et « dénué de sens ».  
 30 C'est ainsi que bien des espacements de phrases ou de syllabes, négligés  
 par les éditeurs comme contraires au T. M., viennent appuyer les  
 \* lectures de telle ou telle version : La coupure de 6<sup>9</sup>, p. ex., est supposée  
 \* par la Vulg., et il en va de même de celle de 8<sup>17</sup>. L'intervalle blanc  
 \* au début de 21<sup>22</sup> suppose une coupure qu'ont très probablement connue  
 35 le Targ. et la Peš (cf. appareil critique de Dietrich).

Certaines coupures de mots sont, elles aussi, tout à fait significatives.

\* P. ex., en 51<sup>10</sup>, il faut séparer עָרַם et יָם, et le Targ. a justement lu,  
 lui aussi, יָם isolé avant כִּי־ם. Symmaque lui-aussi connaît ce יָם isolé.

(1) P. xii.

\* De même, en 23<sup>a</sup>, il faut lire : כארר אל en deux mots (pour le *waw*, cf. infra).

Ailleurs au contraire, nous devons respecter certains blocages typiques du ms. : p. ex., en 49<sup>27</sup>, פקחקה, qu'ont lu toutes les versions et que 5 portent plusieurs mss. hébraïques. La division massorétique semble \* ici tout à fait artificielle. De même, aux ll. 10 et 11 de la pl. 53, איהו forme un seul mot, comme en plusieurs autres mss. Quant à la graphie de l'expression : על כן, elle oscille entre la séparation et le blocage de ses deux éléments.

- 10 On excusera cette longue liste d'errata. Nous espérons que les éditeurs pourront, grâce à des listes complémentaires remplir encore plus exactement la tâche qu'ils se sont eux-mêmes fixée : nous rendre accessible le « donné objectif » offert par ces précieux manuscrits. Malheureusement, en bien des endroits l'écriture est à peine perceptible car le cuir du ms. a mal tenu l'encre, et des lettres entières ne sont plus décelables que par des blancs correspondant aux caractères du T. M. Notre liste d'errata est donc nécessairement incomplète (1). Des photographies meilleures ou la vue de l'original permettrait peut-être d'améliorer ce travail. Les éditeurs ont eu un accès plus 20 immédiat que nous au texte original. A le dire franchement, nous aurions préféré ignorer que le deuxième morceau de cuir de cette longue bande mesure exactement 499 millimètres sur 253, et savoir un peu mieux ce qui est écrit dessus.

Est-ce encore par souci de rigueur que les éd. se sont refusés à se 25 baser sur les graphies du ms. pour distinguer le *waw* du *yod*, nous affirmant que : « While the Isaiah manuscript has two quite distinct forms, they are in general used quite interchangeably for both letters (2). » Une note nous concède que « il semble exister quelques exceptions à cette règle [de l'interchangeabilité] ». Et l'on nous cite à ce 30 propos les fameuses séries צי לצי (3), קי לקי où l'œil le moins exercé doit en effet reconnaître la constance des formes *yod* et *waw*. Mais nous voudrions contrôler par un test la « règle de l'interchangeabilité ».

Que l'on étudie la graphie du mot יהיה qui se rencontre plus de trois cents fois dans le ms. On se rendra compte que les cas où le *yod* 35 et le *waw* ne sont pas parfaitement distincts sont une infime exception.

De même, les formes יהיה et יהיה ne se confondent jamais avec יהיה \* et sont soigneusement distinguées l'une de l'autre. En cinq cas (7<sup>17</sup>, \* 13<sup>29</sup>, 25<sup>6</sup>, 27<sup>5</sup>, 28<sup>25</sup>) nous rencontrons יהיה là où le T. M. nous offre

40 (1) Cf. le post-scriptum à cet article.  
 (2) P. xii.  
 (3) Graphie propre à notre ms.

\* ויהיה, mais la leçon du ms. est appuyée trois fois par la Sept. (7<sup>17</sup>, 25<sup>6</sup>,  
 \* 28<sup>25</sup>), et une fois (25<sup>6</sup>) en outre par la Peš. et la Vulg. Une fois, par  
 \* contre, nous lisons ויהיה au lieu de יהיה, en accord avec Théodotion  
 \* (25<sup>14</sup>). Dans leur préface, les éd. nous ont déclaré, en corollaire à  
 5 leur règle de l'interchangeabilité : « Consequently, in choosing *waw* or  
*yodh* in the text of Isaiah we have merely followed the M. T., except  
 in cases where the *matres lectionis* clearly indicate readings differing  
 from the M. T. (1) ». Ici, la réserve mentionnée ne joue pas. Pourquoi,  
 alors, les éd. ont-ils, avec le ms., commis trois infidélités au T. M.  
 \* 10 (13<sup>19</sup>, 25<sup>6</sup>, 27<sup>5</sup>) sur les cinq que nous venons de relever? Pourquoi  
 faire confiance à des formes dont on affirme qu'elles sont utilisées de  
 façon parfaitement interchangeable? Et si on s'y décide, pourquoi se  
 limiter à trois cas sur cinq, incluant justement en ces trois cas les deux  
 qui n'ont aucune attestation externe et laissant de côté deux cas  
 15 appuyés par le plus ancien témoin non hébraïque?

\* D'ailleurs les éditeurs manifestent un certain illogisme. En 42<sup>19</sup>,  
 ils transcrivent une fois וירני (avec le ms. contre le T. M.) et une fois  
 \* [ן]וירני (avec le T. M. contre le ms.); et voilà une phrase défi-  
 \* gurée, car les deux variantes sont étroitement liées. En 40<sup>19</sup>, on nous  
 \* 20 donne אורהבי (avec le ms. contre le T. M.) et חבצו (avec le T. M. contre  
 le ms.).

Prenons maintenant, par exemple, la pl. 44. Les éd. y corrigent au  
 moins trois fois le T. M., et chaque fois au profit de leçons où le ms.  
 est appuyé par des versions, ce qui tendrait à prouver — soit dit en  
 25 passant — que nous avons affaire à un texte existant et non à des  
 \* « graphies interchangeables » : A la l. 3 : וקבצו (= Sept.), à la l. 15 :  
 \* עמו (= Syropalest.), à la l. 25 : יני (= Sept., Vulg., variante Peš.).

On voit que les éd. ne font eux-mêmes pas grand cas de leur règle.  
 Mais ce qui est plus grave, c'est quand le choix des éd. s'oppose à la  
 30 fois au T. M. et au ms., alors que les deux attestations concordent  
 \* clairement : Dès la deuxième ligne du ms., pourquoi veut-on nous faire  
 \* lire ויהאויני qui n'a d'ailleurs aucun sens? et en 3<sup>17</sup> : וירך, en 11<sup>28</sup> :  
 \* לשים? en 33<sup>18</sup> : חערוכי en 37<sup>13</sup> : ויעריכה, en 49<sup>27</sup> : ורבוני?

Un dernier argument qui montre que les formes *yod-waw* ne sont  
 35 pas employées de façon interchangeable dans le ms., ce sont les nom-  
 breuses corrections par lesquelles on passe de l'une à l'autre. Si l'on  
 éprouve le besoin de corriger, c'est bien que la lecture se guidait sur  
 \* la distinction des deux formes. P. ex., en 31<sup>5</sup>, il semble bien que nous  
 ayons affaire à une forme ירשבי (erreur de scribe due au voisinage de  
 \* 40 la même forme quatre mots avant) corrigée en וירשבי (= T. M. du pas-

(1) P. XII. :



sage parallèle du livre des Rois). Pour cela le *shin* a été exponctué, un autre *shin* a été suscrit après le *beth*, la queue du *yod* final a été allongée ainsi que le nez du *waw*, et un trait courbe a prolongé vers le bas et vers le haut le *yod* initial. Même si l'on hésite sur le traitement des deux premières lettres du mot, celui de la dernière paraît évident. En 41<sup>26</sup>, nous avons un autre exemple plus simple d'une correction par laquelle on est passé de ריבך (= Sept. et Targ.) à ריביך. En 14<sup>11</sup>, on a changé עושויהו en עושויהו (ce qui prouve en même temps que les finales aramaisantes sont, dans certains cas du moins, le fruit d'une graphie délibérée, et non une simple réminiscence involontaire).

Il y a bien certaines graphies qui nous déroutent et qui ont pu gêner les éd. : p. ex., au lieu d'une *mater lectionis yod* dans le mot ריבה, comme la vocalisation massorétique nous la ferait attendre, nous avons, sans exception (c'est-à-dire huit fois) ריבה. Il faut accepter cela comme un fait, et non s'évertuer à corriger chaque fois : ריבה, comme le font les éd. De même, nous avons régulièrement חווקיה (neuf fois) ou יחיוקיה (seize fois) que les éd. « corrigent » toujours en חיוקיה. Le ms. écrit aussi toujours (cinq fois) ארואר (1), (deux fois) בורך, (deux fois) ישוובין.

D'autres graphies sont, nous le reconnaissons, difficilement justifiables, p. ex. : ורהוי en 41<sup>23</sup>, où nous attendrions ורהוי. Mais, dans le T. M. de Jérémie xxx, 7, on a aussi une fois הוי là où on attendrait הוי attesté par la Sept. Il s'agit évidemment d'une erreur de scribe, mais personne n'ira en conclure que la distinction *yod-waw* n'existe pas dans le T. M. actuel de Jérémie. D'ailleurs, en Isaïe xvi, 4, la Sept. a aussi lu הוי là où le T. M. et le ms. portent הוי.

Il ne faut pas non plus nous étonner de trouver des graphies alternantes dans le cas de certaines racines faibles : p. ex. ארויה (= arabe et éthiopien) et ארייה (= hébreu massorétique, araméen). L'hébreu massorétique connaît d'ailleurs lui aussi des hésitations de ce genre. Dans le cas de certaines formes rares le scribe manque parfois de logique, P. ex. nous avons en 37<sup>23</sup> : לבליי et en 37<sup>25</sup> : לבליי.

Une fois ces réserves faites, nous voudrions montrer par quelques exemples l'intérêt qu'il y a à tenir compte de l'opposition *yod-waw* dans notre lecture du ms. Nous nous attacherons uniquement à des cas négligés par les éd.

Tout d'abord, le ms. se sépare du texte hébraïque de nos éditions dans des cas où la tradition massorétique elle-même nous apporte des témoignages d'hésitations : en 3<sup>22</sup> : נטיות (= qeré, ketib de plus.

(1) Cf. Sept. de Josué xv, 22.

\* mss.); en 5<sup>18</sup> : ישאנ (= qéré, ketib de plus. mss.), en 9<sup>20</sup> : קלשום (= qéré, ketib de plus. mss.) (1); en 11<sup>10</sup> : מודעויה (= qéré, ketib de plus. mss.) (2); en 13<sup>19</sup> : הבוי (probable) (= qéré, ketib de plus. mss.) (3); \* en 17<sup>25</sup> : צניך (= ketib de deux mss.); en 22<sup>18</sup> : שיש (probable) 5 est identique au ketib du T. M. et s'oppose comme lui à שוט du verset 18 \* où le mot revient pourtant en un contexte identique; en 24<sup>13</sup> : עירום (= qéré, ketib de nombreux mss. et lecture de toutes les versions); \* en 36<sup>5 et 6</sup> : למשוסה (= ketib du verset 24); en 36<sup>15</sup> : הביאר (= ketib \* de plus. mss.); en 39<sup>12</sup> : ימוש (= Is. LIV, 10 — dans *Prov.* XVII, 13, \* 10 le T. M. hésite sur la vocalisation); en 49<sup>25</sup> : מטעי (= qéré, ketib de plus. mss.).

Passons maintenant aux relations que les graphies originales *yod-waw* de notre ms. entretiennent avec les versions. Ici aussi, nous nous sommes attachés exclusivement aux cas négligés par les éditeurs. 15 Nous ne pouvons les étudier tous en détail dans les limites de cet article. Aussi en choisirons-nous seulement une demi-douzaine. Auparavant, nous voudrions pourtant réunir les résultats globaux de notre enquête qui a essayé d'attacher le même intérêt à chacune des versions envisagées.

20 Sur ce point, nous avons trouvé les leçons du ms. appuyées 20 fois par la Sept., 15 fois par la Peš., 11 fois par la Vulg., 9 fois par le Targ. et 6 fois par l'une ou l'autre des traductions hexaplaïres. Bien qu'une enquête portant sur un groupe de cas restreint et assez spécial ne puisse prétendre à une signification statistique, il est intéressant de noter

25 que la Sept., version la plus ancienne, a le pas sur toutes les versions jeunes. Il importe pourtant de préciser que le caractère peu littéral du Targ. rend parfois difficile la reconstitution de son texte, et que les versions hexaplaïres ne nous sont connues que par bribes, ce qui empêche de les faire entrer en une statistique quelconque. La Sept.

30 étant elle aussi parfois bien peu littérale, il n'est que plus surprenant de la voir coïncider plus fréquemment avec les données de notre ms. que telles autres versions comme la Vulg. et la Peš. On peut donc conclure que les graphies du ms. témoignent souvent d'un état du texte relativement ancien. C'est d'ailleurs ce que nous allons pouvoir cons-

35 tater sur quelques exemples particuliers.  
En 9<sup>11</sup> (= Is. IX, 19-20), le ms. fait commencer le verset 20 par וימל comme la Sept. : « Et Manassé dévorera Ephraïm » (4). La Peš.

(1) Le T. M. fait suivre cette forme du suffixe *waw* que ne porte pas le ms.  
 (2) Dans toute la tradition massorétique, la dernière syllabe est vocalisée *patah*.  
 (3) Notre ms. a laissé tomber l'*alef* du radical, comme il le fait souvent.  
 (4) La Sept. inverse les deux noms propres dont la recension lucianique rétablit l'ordre.

a la même coupure, mais seuls certains de ses mss. portent la conjonction initiale.

- En 41<sup>6</sup> (= *Is.* XLIX, 7), la transcription des éd. n'offre aucun sens : \* יהשתחוו וקמו ושרים והשתחוו. Au contraire, si on lit avec le ms. : יהשתחוו וקמו ושרים והשתחוו (forme aramaisante très fréquente), on rejoint le texte de base de la Peš. : « et les princes se prosterneront... » Notons que le T. M. lui-même, malgré son texte différent, nous engage vers une lecture analogue par son accentuation surprenante : il fait de מלכים le sujet des deux verbes qui le suivent et coupe וקמו ושרים par un *zaqef qaton*.
- \* 10 En 10<sup>24</sup> (= *Is.* XI, 6), nous lisons ימרו, très probablement graphie défective pour ימראי que suggère BH<sup>3</sup>, leçon appuyée par la Sept., la vieille Lat. et la Peš. : « et le veau et le lionceau s'engraissent ensemble ». On restitue très facilement la suite de corruptions qui a pu amener le texte du T. M. : la *waw* et l'*alef* final ont d'abord été 15 inversés, comme cela arrive souvent dans notre ms. (1), puis la forme a été lue וברואי dans un ms. qui ne distinguait plus le *yod* du *waw*. Il semble bien que la Sept. et la Peš. nous témoignent déjà d'un blocage des deux leçons. Dans le cas de la Sept. on peut se demander si ce blocage est originel.
- \* 20 En 16<sup>16</sup> (= *Is.* XXI, 2), nous lisons צירי, ce qui correspond exactement au κρέσσεις de la Sept.
- De même, à la fin de 17<sup>32</sup> (= *Is.* XXII, 24) est sans doute une graphie pleine pour כבד qu'a lu la Sept. (ἐκδοξος; cf. même équation en *Is.* XXXII, 2) et le Targ. (יקיר) Quant à la Peš., il semble bien qu'elle 25 ait combiné les leçons כבד et כבד.
- ריה de 25<sup>27</sup> (= *Is.* XXXI, 3) est très probablement une graphie distinctive pour ריה qu'a lu la Sept. (βροθια). En effet, on connaît la tendance des qeré massorétiques à changer en *yod* un *waw* isolé entre deux voyelles (2). Le ms. lui-même nous offre des preuves de \* 30 cette tendance (cf. תאיה en 20<sup>19</sup> et יעיל en 20<sup>22</sup>).
- \* En 44<sup>28</sup> le ms. porte תחפירי et en 47<sup>9</sup> ותשפירי. Ces graphies lourdes, de type pausal, n'ont rien d'étonnant dans l'ensemble de notre ms. Mais un indice pourrait nous faire croire que le T. M. lui aussi les a connues comme des formes résiduelles mal interprêtées au milieu d'un 35 texte où elles détonnaient et n'étaient plus intelligibles. En effet, en ces deux endroits elles ont été lues comme des formes *hiphil* à sens *gal*, seul moyen de les faire rentrer dans l'orthodoxie massorétique,

(1) Cf. 46<sup>9</sup> et 50<sup>2</sup>.

(2) Cf. liste 28 de GORDIS dans *The biblical text in the making*, Philadelphia, 1937, p. 113.

moyen fourni d'ailleurs complaisamment par des mss. où le *yod* et le *waw* se confondaient.

Dans un récent article de *Biblica* (1), J. T. Milik a noté l'intérêt de certaines graphies de noms propres dans notre ms. Précisons à ce \* 5 propos que le nom du second fils de Sennachérib est écrit שרואצר  
 \* (31<sup>10</sup>) ce qui offre une coïncidence remarquable avec l'accadien *šar-usur*. En 41<sup>12</sup>, la forme סרניים nous offre un gentilece directement \*  
 \* référable à סרן des papyri d'Eléphantine. On notera aussi les leçons \*  
 \* 10 ורןקור (17<sup>10</sup>), ספריים (29<sup>29</sup> et 30<sup>10</sup>), חזוין (17<sup>10</sup>). Remarquons, pour \*  
 \* 10 clôre cette liste, que la forme énigmatique בואי de *Is. xviii, 2 et 7*  
 \* se trouve orthographiée, les deux fois, בואי (14<sup>26</sup> et 15<sup>2</sup>).

## II. — QUELQUES PARTICULARITÉS DU MANUSCRIT

Les quelques divergences de lecture que nous venons de mentionner ne diminuent en rien notre reconnaissance envers l'American School \*  
 15 pour ces planches inestimables que nous lui devons. Les quelques négligences de l'édition sont sans commune mesure avec le trésor qui nous est offert. Pour en donner quelque idée au lecteur, nous voudrions lui présenter deux particularités du manuscrit qui nous paraissent particulièrement riches de conséquences.

### 20 A) *Le changement de graphies du ch. xxxiv.*

Il ne faut pas appeler « fantaisie » tout ce qui dérouté à première lecture. Certaines données bizarres nous feraient croire que le scribe n'a pas inventé ses graphies les plus déroutantes.

Prenons d'abord pour exemple le suffixe féminin de la troisième \*  
 25 personne du singulier joint aux prépositions על et אל. Nous rencontrons la graphie הָא sans exception depuis *Is. xxxiv, 11* jusqu'à la fin du livre (soit sept fois), et la graphie הָ sans exception dans la partie qui précède (soit cinq fois), la dernière attestation de la graphie brève se trouvant en *Is. xxvi, 3*.

30 Prenons maintenant un cas statistiquement plus typique : le prénom personnel masculin de la troisième personne du singulier. Sous ses trois formes : isolé, précédé de la conjonction ou de l'article, il figure une centaine de fois dans notre manuscrit. Jusqu'au chapitre xxxiiii inclus, il est toujours écrit הָא; à partir de xxxiv, au contraire, \*  
 35 il est toujours écrit הָא (sauf deux exceptions qui s'expliquent facilement par des étourderies de scribe et sont absolument négligeables, eu

(1) An. 1950, fasc. 2, pp. 217-218.

égard à l'ensemble des cas). Une telle statistique est impressionnante (1). Si notre scribe était aussi fantaisiste qu'on veut bien le prétendre, comment aurait-il pu se tenir aussi fidèlement à deux graphies dont la limite coïncide justement avec la division littéraire la plus importante du livre d'Isaïe? Bien que le début du chapitre xxxiv coïncide avec le début de la neuvième peau du manuscrit, et que la colonne précédente semble avoir été raccourcie à dessein de trois lignes pour favoriser cette exacte coïncidence, il suffit de jeter un coup d'œil sur \* l'écriture pour se rendre compte que c'est bien la même main qui a  
 10 copié tout le manuscrit. Il semble donc que l'origine de la différence des graphies se situe dans la tradition manuscrite antérieure à notre témoin. Serait-ce une trace laissée par la fusion de deux documents d'âge différent? La mise en valeur discrète du début du chapitre xxxiv dans notre ms. serait-elle un souvenir de cette fusion? En tout cas  
 15 notre scribe nous paraît ici scrupuleusement respectueux d'un donné qu'il n'a pas voulu prendre sur lui de modifier. Ne parlons donc pas trop vite à propos de *hiwā* de prononciation « arabisante ». Il s'agit \* très probablement d'une prononciation proprement hébraïque. Ce sont peut-être les Sophérim qui, dès avant l'ère chrétienne, ont commencé  
 20 à niveler le plus possible les graphies bibliques, prenant pour orthographe-type celle des parties les plus anciennes de la Torah. Les Massorètes n'ont eu qu'à achever ce travail en le poussant jusqu'aux vocalisations et à l'accentuation. Aussi ne faut-il pas nous étonner si le T. M. tel que nous le possédons actuellement ne nous offre plus que  
 25 des bribes de certaines graphies qui devaient être parfaitement normales dans la littérature postexilique. P. ex. il faut aller chercher en *II Chron.* xvii, 11 un כתיאים exactly semblable aux כתיאים du commentaire d'Habacuc.

\* Si l'on se donnait la peine d'étudier de plus près la tradition manuscrite massorétique du livre d'Isaïe, on se rendrait compte que notre  
 30 ms. n'est pas si isolé qu'on le dit. Bien qu'un immense travail de correction et de nivellement des manuscrits hébraïques ait eu lieu pendant près d'un millénaire, on peut encore retrouver dans l'apparat critique de l'éd. Ginsburg plus de 110 leçons réelles (et non purement graphiques)  
 35 où notre ms. s'éloigne du texte classique. Le second manuscrit d'Isaïe, contenu en partie dans le lot de l'Université Hébraïque, représente probablement un témoin de la tradition « orthodoxe » des Sophérim, tandis que notre ms. se rattache à l'un des types, sans doute assez variés, de la tradition populaire. C'est à cette tradition populaire peu

40 1 Cf. le second post-scriptum à cet article.

ou pas codifiée, et dont nous n'avions jusqu'à ce jour aucune connaissance directe, qu'appartenaient aussi les mss. qui donnèrent naissance aux versions anciennes (Sept.) ou populaires (Targ.).

Comment cette tradition populaire se distinguait-elle de la tradition codifiée des Sophérim? Moins « correcte » elle contenait de nombreux abâtardissements : corruptions textuelles facilitantes, fautes de copie classiques, nivellement de textes finement distincts par l'empiètement des souvenirs, négligences graphiques occasionnelles. Mais aussi, moins « corrigée », elle apporte un témoignage intéressant, nous l'avons vu, sur certaines graphies post-classiques. Peut-être même a-t-elle conservé certaines leçons anciennes éliminées volontairement par les Sophérim.

\* C'est très probablement le cas pour עיר החרם de *Is.* xix, 18, corrigé en עיר החרם dans la quasi-totalité des mss., mais attesté par Symmaque la Vulg. et la version arabe. Le Targ., tel qu'il est cité dans le traité *Menahot* (110<sup>a</sup>) du talmud de Babylone, combine les deux leçons.

Notons aussi : לא יאכך dans *Is.* xlix, 5, corrigé en לא יאכך dans presque tous les mss. — probablement pour les besoins de la polémique anti-samaritaine — mais attesté encore par la Sept., Aquila et le Targ., puis finalement réintroduit sous forme de qeré par les Sophérim, ce qui explique sa présence chez Aquila dont on sait la relation avec ces milieux orthodoxes.

Nous avons très probablement aussi une de ces leçons anciennes dans עריץ de xlix, 24. Ce mot, pris ici au sens de « impétueux, fougueux », a dû sembler indécent dans une comparaison appliquée à Yahvé, à cause de son sens habituel nettement péjoratif de « brutal, tyran ». Aussi se contenta-t-on de l'exorciser, sans avoir besoin d'en effacer le moindre trait; et, par des modifications graphiques infimes, il se trouva transformé en son contraire : עדיק, au mépris du contexte. Mais, dans le parallèle du verset 25 où Yahvé se distingue au lieu de se comparer, le mot ne gênait pas, et on le conserva. Ici, aucun ms. jusqu'ici connu ne nous avait conservé la leçon originale, mais on la trouvait encore attestée par la Vulg., la Ps et probablement la Sept.

Dans ces trois cas typiques, notre ms. se distingue du courant de la tradition massorétique comme ayant échappé à certaines corrections caractéristiques. Nous voudrions pour finir mentionner un certain nombre de variantes par lesquelles notre ms. tranche sur le reste de la tradition textuelle connue de nous. On pourrait grouper ces variantes sous l'étiquette commune de « messianiques ».

B) *Les variantes messianiques*

\* 1. La plus remarquable touche à *Is. LII, 14* où nous lisons : *בְּשֶׁחֶתִי* au lieu de *בְּשִׁחָה* (« j'ai oint » au lieu de « destruction »), ce qui nous donne :

5 « Tandis que beaucoup demeuraient atterrés devant tes malheurs, Moi, par mon onction, je lui donnais une prestance plus qu'humaine, sa splendeur éclipsait les fils d'Adam. Aussi fera-t-il l'aspersion des peuples sans nombre... »

L'équilibre des deux derniers versets du chap. *LII* est entièrement  
10 bouleversé.

Nous nous permettons d'ajouter trois précisions qui ne prétendent pas démontrer le caractère original de cette leçon si neuve pour nous, mais seulement contribuer à lui donner ses chances devant la critique.

α) D'abord la tournure déroutante « *בְּשֶׁחֶתִי* » se retrouve dans *Ps. XLV, 8* avec justement encore Dieu comme sujet : « Le Seigneur ton Dieu t'a oint d'une huile d'allégresse, te préférant à tous tes compagnons ». *בְּמַחְבְּרוֹךְ... בְּשֶׁחֶתִי* ne serait pas suffisamment traduit par : « t'a oint de préférence à tous tes compagnons ». La *pré-férence* est plutôt l'effet que la cause de l'onction (1).

20 β) D'autre part la structure syntaxique : <sup>1)</sup> *כֵּן כִּי* → <sup>2)</sup> *כֵּן כִּי* → <sup>3)</sup> *כֵּן כִּי* violentée dans le T. M. se trouve rétablie : <sup>1)</sup> Tandis qu'ils étaient atterrés à ta vue, <sup>2)</sup> Moi j'oignais mon serviteur; <sup>3)</sup> aussi est-il maintenant en mesure de réconcilier l'humanité (2)... et ceux que ton sort jetait dans la stupeur n'en croiront pas leurs yeux en le voyant surgir, et  
25 ils diront alors : qui avait cru à ce qui nous avait été annoncé (par le prophète), qui avait reconnu le bras de Yahvé (à l'œuvre dans le destin douloureux d'Israël).

γ) Enfin un hapax *בְּשֶׁחֶתִי* serait ainsi évacué du dictionnaire hébraïque. Torrey reconnaissait déjà dans son commentaire (3) la structure artificielle de cette forme vocalisée en participe *niphal* malgré sa préformante *mem* (4). Si nous lisons *בְּשֶׁחֶתִי*, le verbe יָדָה déroute

(1) Cf. *Lev. xxi, 10* : « Le prêtre qui est plus grand que ses frères : celui sur la tête de qui a été répandue l'huile d'onction ». A propos de *בְּשֶׁחֶתִי... בְּמַחְבְּרוֹךְ*, notons la formule employée par *Ex. xxx, 31-32* au sujet de l'huile de consécration du Grand Prêtre : « Ce sera pour moi l'huile de l'onction sainte, tout au long de vos générations. On ne la répandra point sur la chair d'un homme. »

35 (2) L'emploi de *כִּי* avec l'objet aspergé comme complément direct est exceptionnel, mais l'hébreu offre d'autres cas de verbes dont la construction change lorsqu'ils sont pris au sens figuré. La difficulté ne nous paraît pas du tout rédhbitoire. Toute autre interprétation de cette forme oblige d'ailleurs à sortir des sens attestés par la lexicographie hébraïque  
40 biblique.

(3) *The second Isaiah*, New York, 1928.

(4) D'ailleurs la tradition babylonienne lisait *בְּשֶׁחֶתִי* (Frantz DELITZSCH : *Commentar über*

- moins dans le verset suivant. Nous sommes déjà en un contexte rituel, et *Lev. xvi, 32* souligne très clairement ce lien entre l'onction et l'expiation : « Fera l'expiation le prêtre qui aura été oint. » Le Messie (ce mot prend maintenant tout son sens) nous apparaît donc ici comme le
- 5** Grand Prêtre, fondateur d'une alliance universelle (« il fera l'aspersion des peuples sans nombre ») symétrique de celle de Moïse (« Moïse prit le sang et en jeta sur le peuple en disant : Voici le sang de l'alliance que Yahvé a conclue avec vous... » *Ex. xxiv, 8*). N'oublions pas que le Serviteur de Yahvé est appelé deux fois du nom mystérieux de ברייה
- 10** עַם : « alliance d'un peuple » (*Is. xlii, 6* et *xlix, 8*). L'absence d'article devant עַם et le parallélisme avec אִיר גוֹיִם dans *xlii, 6* montrent bien qu'il ne peut s'agir du peuple déjà existant, de cet Israël dont l'alliance constitutive a déjà été conclue au Sinaï. Il s'agit d'un peuple nouveau et mystérieux dont le Serviteur de Yahvé aura été personnel-
- 15** lement la victime d'alliance. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre : « Le châtiment qui nous apporte la paix est tombé sur lui, et de ses meurtrissures la santé nous vient » (*liii, 5*). Et surtout : « Lorsqu'il aura livré sa vie en sacrifice expiatoire, il verra une postérité et prolongera ses jours, et l'œuvre de Yahvé prospérera entre ses mains » (*liii, 10*).
- 20** A supposer que בִּשְׁחָתִי soit original (on connaît déjà avec certitude un certain nombre de corruptions textuelles qui ont contaminé toute la tradition textuelle), on pourrait croire que בִּשְׁחָתִי provient tout bonnement de l'atmosphère d'humiliation commune à *lii, 14\** et à *liii, 1-10<sup>a</sup>*. Mais d'autres faits nous semblent inséparables de celui-ci et nous
- 25** engageraient peut-être à soupçonner une modification intentionnelle.
2. On sait déjà la présence dans notre ms. et dans celui de l'Université Hébraïque du mot אִיר après יִרְאֶה de *liii, 11*. Il s'agit là, très vraisemblablement, d'un élément du texte primitif, attesté d'ailleurs aussi par la Sept. Mais l'absence de ce mot dans toute la tradition
- 30** manuscrite massorétique (absence dont témoigne déjà la Vulg.) est-elle encore l'effet d'une simple négligence ?
- \* 3. D'autre part, en *Is. xlii, 1*, notre ms. porte וּמִשְׁפָּחִי (et non מִשְׁפָּחִי comme lisent les éd.) : « Mon Serviteur... promulguera sa religion (1) pour les nations ». Le T. M. n'a pas le suffixe pronominal
- 35** après מִשְׁפָּחִי. Peut-être l'expression « sa religion » choquait-elle certains Sopherim, surtout placée comme elle est : en première ligne du chant.

*das Buch Jesaia*, 4<sup>e</sup> éd. Leipzig 1889), et le *patah* final là où nous attendrions un *qamez* achève de donner à cette forme une allure bizarre.

- (1) מִשְׁפָּחִי désigne ici les règles de l'agir humain conforme aux desseins divins. « Droit » serait trop purement laïc. « Religion » n'évoque peut-être pas assez une organisation de tout l'agir quotidien.
- 40**



Pourtant nous avons au verset 4 : « sa loi » qui n'a pas été corrigé, mais les corrections — s'il y a ici correction — manquent parfois de logique, et d'autre part la construction : « les terres lointaines sont dans l'attente de sa loi » rendait plus difficile la suppression du suffixe.

5 4. Cependant, dans un passage exactement parallèle à ce verset ; nous trouvons encore des divergences entre notre ms. et le T. M. à propos de l'usage des suffixes : En LI, 5, le ms. porte : « ma justice est proche, voici que surgit mon salut, et ses bras jugent les peuples. C'est en *lui* qu'espéreront les terres lointaines, elles seront dans l'attente  
10 des prouesses de *son* bras ». Voilà trois suffixes de la troisième personne qui correspondent à trois suffixes de la première personne dans le texte massorétique (1). Cette personnalisation du salut-justice en un être distinct de Yahvé et investi du droit de juger les peuples (2) a pu gêner les Sophérim. De plus, elle donnait prétexte aux espérances  
15 du messianisme temporel, bête noire des scribes comme du sacerdoce. Il suffisait, pour se défaire de ce texte, de déformer délicatement les suffixes. Mais le verset non déformé XLII, 4 nous semble apporter une certaine probabilité à la triple leçon de notre ms. D'ailleurs, est-ce le seul endroit du livre où la « justice » est personnifiée sous des traits  
20 proprement humains ?

\* 5. On sait que l'accentuation du T. M. impose en *Isaïe* XLI, 2 une lecture bien peu spontanée : « Qui a suscité de l'Orient celui que la justice appelle à sa suite », alors que la lecture naturelle, appuyée par toutes les versions (3) et notre ms. (4) ferait de צדק le complément direct de העיר : « qui a suscité de l'Orient la justice et l'a appelée à sa suite ? » On a l'impression que les Sophérim ont essayé d'éviter à tout prix cette lecture spontanée que le rythme, lui aussi, appelle. Peut-être avaient-ils des raisons pour cela.

(1) Le premier זרועי fait difficulté (comme d'ailleurs זרועי du T. M.) à cause de ישבטו  
30 qui suit. On est obligé d'y voir un pluriel, et le mot « bras » au pluriel a difficilement le sens figuré qui lui convient dans notre contexte. Peut-être le *waw* final du verbe est-il dû à une mauvaise coupure, sa place originale étant au début du mot suivant ? Notre ms. présenterait déjà cette corruption, mais il aurait par contre conservé au suffixe sa forme simple ך de suffixe des substantifs singuliers, au lieu des formes plus développées : ירוּ ou ירוּי, 35 דהוּ qui sont de règle absolue dans la graphie de notre scribe lorsque le suffixe se rattache à un substantif pluriel, et dont la première (י) envahit même partiellement le domaine des substantifs singuliers terminés par *taw* ou *daleth*.

(2) Ici, il ne s'agit probablement plus du Serviteur. Cependant cela ne fait rien à notre affaire : le passage a sans doute été appliqué spontanément au Messie, de même que celui  
40 auquel nous allons faire allusion pour finir.

(3) ... avec cette seule réserve que la Vulg. et les traductions hexaplaïres ont transformé en צדק l'énigmatique צדק. Peut-être est-ce là d'ailleurs une autre façon d'éviter de donner un sens personnel à ce mot... ou plus vraisemblablement une lecture facilitante toute spontanée.

45 (4) En effet, le ms. fait précéder le mot וקרמהו de la conjonction *waw*.

Voilà donc un ensemble convergent de variantes, toutes cantonnées dans l'ensemble *Is.* XLI-LIII. On peut les envisager sous deux jours différents : Ou bien les Sophérim ont voulu réduire la portée messianique de certains textes prophétiques, probablement pour des raisons de controverse avec telle ou telle secte. Ou bien l'espérance messianique des milieux sectariens a déteint sur le texte des manuscrits qu'ils utilisaient. La déformation a d'ailleurs bien pu avoir lieu dans les deux sens à la fois, certaines « variantes messianiques » constituant un bien primitif, d'autres des interpolations sectariennes. Pourra-t-on jamais se prononcer avec certitude sur chacun de ces cas?

Jérusalem, 30 juin 1950.

D. BARTHÉLEMY, O. P.

*P.-S.* 1. En supplément à la première partie de cet article, notons encore quelques détails dont la transcription des éd. n'a pas tenu compte.

\* Le *mem* final du troisième mot de 26<sup>10</sup> a été séparé de ce mot par trois points verticaux et rattaché au suivant, rejoignant ainsi une conjecture de BH<sup>3</sup>.

\* Un *alef* termine le quatrième mot de 50<sup>15</sup>.

\* 20 5<sup>23</sup> débute par un *lamed* (= T. M.).

L'apparence de la planche et la comparaison avec la fin de la ligne suivante rendent probable la présence d'un *alef* à la fin

\* de 43<sup>19</sup>.

\* Dans l'ajoute verticale de la col. 32, un *alef* doit être séparé de la fin du sixième mot et rattaché au début du septième.

*P.-S.* 2. Voici quelques statistiques complémentaires appuyant ce que nous avons dit du changement de graphies au début du ch. xxxiv.

L'adverbe *kôh* est écrit sans *waw* treize fois contre une, avant ce chapitre; puis il est écrit avec *waw* trente-sept fois contre zéro, à partir de là.

La graphie avec *alef* final du pronom interrogatif *mî* n'apparaît qu'à partir de ce point.

Enfin, la présence d'un *hé* final dans le suffixe deuxième personne masculin singulier affectant un substantif pluriel ou une préposition à *yod* radical final est exceptionnelle avant ce chapitre (une fois contre trente-sept). C'est au contraire la règle commune à partir de là (cinquante fois contre six).

## NOTES EN MARGE DE PUBLICATIONS RÉCENTES SUR LES MANUSCRITS DE QUMRAN

---

### I. — QUESTIONS GÉNÉRALES.

Après avoir, il y a deux ans, présenté au public de langue allemande  
5 les premières publications concernant les trouvailles de la grotte de  
Qumrân (1), W. Baumgartner publie dans la *Theologische Rundschau* (2)  
une bibliographie de 100 publications parues sur ce même sujet entre  
mai 1949 et début juin 1951, suivie d'un additif de 17 titres qui nous  
mène jusqu'en août. Cette abondante matière est d'abord énumérée  
10 par ordre alphabétique d'auteurs, puis inventoriée selon un plan  
bien articulé et détaillé où l'on passe en revue toutes les questions  
qui ont été soulevées à propos de nos manuscrits. L'auteur ne craint  
pas de renvoyer autant de fois qu'il est nécessaire aux mêmes articles,  
permettant à ses lecteurs de confronter, sur chaque problème parti-  
15 culier, les opinions de tous ceux qui en ont traité. Ce travail énorme  
et modeste a été mené à bien par W. Baumgartner avec une patience  
et une objectivité dignes de tout éloge. Nous le recommandons vive-  
ment à tous ceux qui voudraient s'initier à cette question d'actualité.  
Il rendra des services au moins aussi grands aux spécialistes en atti-  
20 rant leur attention sur certaines publications de valeur parues dans  
telle ou telle revue peu répandue. En effet, dans une question aussi  
neuve et aussi ramifiée, il est utile de pouvoir tirer profit des sugges-  
tions de chacun et il est absolument inutile de refaire personnellement  
un travail qu'un autre a fort bien accompli auparavant. Aussi souhai-  
25 tons-nous que W. Baumgartner ne ferme pas son fichier mais continue  
à nous faire profiter de ses lectures. S'il est permis de formuler un  
vœu, ce serait de voir l'inventaire détaillé précédé par un sommaire qui  
en faciliterait l'utilisation.

Depuis la clôture de la bibliographie de W. Baumgartner, de nom-  
30 breuses publications se sont ajoutées à la liste. Celle de P. Kahle :

(1) *Theologische Rundschau*, 17<sup>e</sup> an (1948-49), pp. 329-346.

(2) 19<sup>e</sup> an. (1951). Fasc. 2, pp. 97-154.

*Die hebräischen Handschriften aus der Höhle* (1) se distingue par l'ampleur des problèmes abordés : histoire de la constitution du texte massorétique, origine de la version des Septante, origine de la vocalisation hébraïque, autant de questions familières à l'auteur et en fonction desquelles il envisage les manuscrits de Qumrân. L'ouvrage se compose de deux « conférences Franz Delitzsch » données d'abord à Münster au début de 1950, complétées par des *Addenda* empruntés à d'autres conférences données en diverses universités allemandes en juillet de la même année. P. Kahle connaît si bien le domaine dont il traite que son étude demeurera un centre de référence indispensable pour quiconque voudra aborder après lui la question de la datation des manuscrits de Qumrân. Avant de critiquer les résultats qu'il nous propose, je voudrais d'abord souligner l'intérêt des vues très neuves de Kahle sur la préhistoire de la vocalisation hébraïque. Selon lui (2), le renouveau nationaliste de la période maccabéenne s'étant accompagné d'une renaissance de la langue des pères, les graphies pleines se seraient alors multipliées pour venir en aide à ceux pour qui l'hébreu n'était plus qu'une langue morte. Cette situation aurait duré jusqu'à ce que, après la catastrophe de 70, les milieux dirigeants de la réorganisation judaïque aient imposé peu à peu l'unification du texte consonantique sur la base de l'orthographe traditionnelle de la Torah du Temple, très pauvre en graphies pleines (3). Alors, pour ceux qui sentaient le besoin d'une aide de lecture, on aurait établi une transcription officielle en caractères grecs (4) qu'Origène reproduisit dans la deuxième colonne de ses Hexaples et que les communautés chrétiennes auraient même utilisée pour la lecture liturgique de l'Écriture. La désaffection des Juifs pour la langue grecque qui se fit sentir de plus en plus nettement vers le IV<sup>e</sup> siècle ayant rendu cette transcription inutilisable, on se serait alors décidé à munir le texte consonantique traditionnel et intangible de signes de lecture vocaliques (5). Ainsi aurait commencé l'histoire de la vocalisation pour laquelle nous renvoyons aux œuvres antérieures de P. Kahle.

Cette reconstruction d'un développement qui dura tout un millénaire paraît bien cadrer avec les données que l'on possède par ailleurs. Attendons cependant d'autres confirmations avant de considérer comme démontrés certains éléments particuliers de la synthèse de

(1) Stuttgart, Kohlhammer, 1951.

(2) p. 76.

(3) p. 77.

(4) p. 50.

(5) p. 51.

P. Kahle. Je pense par exemple à l'un des points les plus suggestifs : le rôle joué par la transcription grecque de la deuxième colonne des Hexaples. Si l'on admet les vues générales de Kahle, on doit donc conclure que l'abondance des graphies pleines dans certains de nos  
 5 manuscrits les situe à une époque où l'effort pour uniformiser les graphies n'avait pas encore universellement triomphé, c'est-à-dire très probablement avant la fin du 1<sup>er</sup> siècle après J.-C. Kahle arrive aussi à la même conclusion par une autre voie : l'étude des variantes. Selon lui, un manuscrit à variantes nombreuses, tel que *Is<sup>a</sup>*, représente  
 10 sûrement un texte pré-massorétique ou bien la copie d'un original de ce type (1). J'avoue ne pas saisir la distinction qu'établit Kahle entre ces deux dernières possibilités, car le processus d'unification du texte consonantique consista essentiellement en l'élimination progressive des types textuels aberrants et on ne comprend donc pas comment,  
 15 après le triomphe de cette élimination, on aurait pu encore copier un type de texte qui, par définition, avait disparu. Si cette unification est liée, comme le prétend Kahle, à la réorganisation qui suivit 70, elle dut entraîner la disparition des textes du type de notre *Is<sup>a</sup>*.

Mais, chose surprenante, c'est justement un passage de *Is<sup>a</sup>* qui  
 20 pousse Kahle à reculer jusqu'au III<sup>e</sup> siècle son dépôt dans la grotte. En effet — je transcris ici l'argumentation de Kahle — « le texte de xxxiv, 17-xxxv, 1, omis par le scribe, a été rajouté après coup entre les lignes en une forme qui correspond exactement à notre texte massorétique. L'ajoute ne peut avoir été faite qu'à une époque où  
 25 l'on disposait de notre texte massorétique consonantique (als unser masoretischer Konsonantentext vorlag), c'est-à-dire pas avant le II<sup>e</sup> siècle après J.-C. Cette conclusion est corroborée par le ductus de l'écriture de cette ajoute qui diffère absolument de l'écriture antique usitée dans le rouleau d'Isaïe. Par exemple, un *phé* final est employé,  
 30 ce qui n'arrive jamais dans tout le rouleau. Il semble difficile que le rouleau d'Isaïe muni de cette ajoute ait pu être caché dans la grotte avant le III<sup>e</sup> siècle après J.-C. (2). »

J'ai de la peine à concevoir comment Kahle, après avoir récusé un certain nombre d'arguments qui lui semblent — à juste titre — insuf-  
 35 fisants pour nous fournir une datation certaine, prétend baser sa

\* (1) p. 29. Par « pré-massorétique » Kahle ne veut pas dire : antérieur à l'activité des Massorètes, mais antérieur à la sclérose du squelette consonantique de notre T. M. Aussi le mot me semble-t-il mal choisi, l'activité des Massorètes ne s'étant exercée, de l'avis même de Kahle, que longtemps après cette date.

40 (2) p. 58. Cf. *Vetus Testamentum*, I, p. 40-41 où la même argumentation figure déjà, ce qui m'encourage à penser que je ne déforme pas le point de vue de Kahle en me basant sur elle.

démonstration sur un détail si minime dont l'interprétation me paraît d'ailleurs sujette à caution.

Tout d'abord, ces deux versets rajoutés ne présentent par un texte « qui correspond exactement à notre texte massorétique ». Notons en effet que ירשוה est écrit avec un seul *yod* et que לבנון n'a pas l'article. Variantes de peu d'importance; mais le texte de *Is<sup>b</sup>*, par exemple, offre des similitudes encore plus marquées avec le texte massorétique, puisqu'on y rencontre très souvent des versets entiers sans une seule variante, même graphique; ce qui n'empêche pas P. Kahle de le considérer comme un « *Vulgärtext* » antérieur à la fixation du texte consonantique officiel (1), et donc, si je comprends bien son argumentation, difficilement postérieur au *premier* siècle de notre ère.

Pourquoi alors dater du *troisième* siècle une correction de type analogue apportée à un texte (*Is<sup>a</sup>*) dont la survie jusqu'à cette époque tardive est d'ailleurs inexplicable. Au troisième siècle, toujours dans l'hypothèse de Kahle, un texte du type de *Is<sup>a</sup>* découvert par un tenant du texte consonantique officiel (le correcteur de xxxiv, 17-xxxv, 1) aurait sûrement été détruit comme inamendable. Dans tous les cas, on ne se serait pas contenté d'une correction isolée.

J'ai vraiment l'impression que P. Kahle durcit exagérément son point de vue lorsqu'il laisse entendre que l'on ne pouvait disposer avant le début du deuxième siècle d'un texte consonantique pratiquement identique à notre texte massorétique actuel. Je suis d'accord avec Kahle — et je l'ai déjà dit plus haut — lorsqu'il déclare que la fin du premier siècle de notre ère doit marquer une étape très importante dans l'unification du texte consonantique. C'est à cette époque en effet que les cercles rabbiniques de l'entourage de Johanan ben Zakkai ont choisi dans l'héritage du judaïsme ce qui méritait — à leurs yeux — de survivre. De là la très grande importance des manuscrits de Qumrân qui sont pour nous les seuls témoins directs (2) de ces courants judaïques du début de l'ère chrétienne résolument évincés par la réorganisation rabbinique.

Mais comment les rabbins ont-ils constitué leur texte standard? A lire Kahle, il semble qu'il transpose ici sa thèse sur l'origine des

(1) p. 81.

(2) La plupart des apocryphes juifs, connus uniquement par des versions secondaires très retravaillées et transmises par la tradition chrétienne, ne peuvent être considérés comme des témoins directs. Quant au Document de Damas, recopié et très probablement glosé autour du x<sup>e</sup> siècle, il me paraît être une compilation, probablement ancienne, de documents d'origines distinctes, bien que se rattachant tous au milieu que nous font connaître les manuscrits de la grotte.

\* Septante, dont par ailleurs je ne nie pas la vraisemblance. De même que la version des Septante se serait constituée par la recension, sous l'autorité de l'Église, de targums grecs issus de divers centres de la diaspora juive; de même on assisterait à la fin du premier siècle à la *5 constitution*, sous l'autorité du rabbinat devenu tout-puissant, d'un texte consonantique standard à partir de textes vulgaires de types divers.

Or c'est ici que la situation me paraît différer radicalement. Comme P. Kahle le note lui-même, le besoin d'un texte grec unique à valeur  
 10 normative ne s'est jamais fait sentir au sein du judaïsme (1). C'est un besoin propre à l'Église. Pour les Juifs, au contraire, le texte normatif a toujours été le texte hébraïque. Les targums grecs n'ont jamais eu d'autre but, dans la synagogue, que celui de faire accéder ceux qui ignoraient l'hébreu à une certaine compréhension de ce texte  
 15 de base. L'Église doit donc *se constituer* un texte grec normatif qui n'existait pas avant elle. Johanan ben Zakkai et ses disciples, au contraire, n'ont pas besoin de se créer un texte hébraïque normatif. Ils le possèdent déjà comme leur patrimoine le plus précieux de scribes. L'autorité absolue dont ils se trouvent investis (si nous en croyons  
 20 la Mishna) dans le mouvement de réorganisation juive leur donne seulement le moyen de *le faire triompher*. Avec Johanan ben Zakkai un texte pharisien de la tradition de Hillel se trouve donc enfin jouir d'une prédominance absolue, capable d'éliminer ses concurrents. Mais ce texte existait évidemment auparavant. Bien plus, il jouissait déjà  
 25 d'une forte cote grâce à la montée progressive de l'influence pharisienne dans le peuple. Il n'est donc pas étonnant de rencontrer déjà, bien avant 70, des manuscrits qui le contiennent mêlés à d'autres de types divers. D'autant plus que ce texte pharisien hillélite se présente à nous comme un texte savant transmis dans une élite de lettrés qui  
 30 l'entoure d'un respect très fervent. C'est donc très vraisemblablement un texte relativement stable, témoin d'une tradition très ancienne, à la différence des textes vulgaires qui avaient proliféré à partir du succès maccabéen dans des milieux de Hasidim tout aussi fervents que peu instruits et ignorant même le plus souvent l'hébreu.

35 Bien que je me refuse à définir avec précision le type auquel se rattache tel ou tel de nos manuscrits, j'admettrais volontiers que *Is<sup>b</sup>* correspond à l'image que nous pouvons nous faire d'un texte pharisien et *Is<sup>a</sup>* à celle d'un texte plutôt populaire non touché par l'influence pharisienne, mais les textes « presque massorétiques » ne me semblent

40 (1) p. 32.

pas nécessairement postérieurs aux textes « très vulgaires ». Ce sont peut-être surtout les milieux qui diffèrent (1). De même pour les textes écrits sur lignes tracées ou sur colonnes vierges (2). De même enfin pour l'utilisation ou la non-utilisation des formes finales dans l'écriture. Et j'arrive ici au second point de l'argumentation de Kahle.

Sur des ossuaires trouvés dans les mêmes hypogées et qui sont très vraisemblablement postérieurs au début de notre ère, on relève des formes finales mêlées à des formes non finales en une grande confusion. Prenons pour exemples deux groupes d'ossuaires de provenance certaine. Et d'abord l'ensemble qui a été publié dans le *JPOS*, de 1928, pl. 1-5. Les inscriptions n° 1 et 2 de la pl. 3 utilisent le *nun* final, tandis que le n° 4 de la pl. 4 l'ignore, comme le n° 1 de la même planche ignore le *mem* final (3). Passons maintenant à l'hypogée publié dans la *RB.*, 1925, pl. X et XI. Les inscriptions n° 1 et 10 n'utilisent pas les lettres finales qui sont familières à toutes les autres. Notons particulièrement le cas du n° 2 qui ne semble pas postérieur au n° 1 de plus d'une génération (car il s'agit sans doute du même Joseph dont le nom est écrit dans le n° 1 sans et dans le n° 2 avec un *phé* final). Devrions-nous en conclure que c'est au cours de la vie de ce Joseph que les lettres finales sont apparues? Mais une telle assertion déformerait certainement la pensée de P. Kahle, qui en d'autres passages de son ouvrage (4), se montre justement sceptique sur les données d'une paléographie comparée à constituants hétérogènes et mal datés. Cependant je crois que la méthode comparative peut nous fournir au moins un indice intéressant — que je n'ai pas encore vu mentionner — sur l'introduction des lettres finales dans l'écriture carrée.

Certains s'insurgent contre l'idée de comparer l'écriture de nos manuscrits avec celle des inscriptions nabatéennes. Je conviens en effet qu'il n'y aurait guère de profit à tenter un rapprochement avec la splendide écriture classique de la grande inscription de Turkmaniyé. Mais il en va tout autrement si nous envisageons les plus anciennes inscriptions de Pétra. Comparons en effet l'inscription d'Aslah (5), celle de la statue de Rabbel (6) et celle d'En-Numeir (7) qui nous fournit un

(1) Nous retrouvons dans les fragments de nombreux manuscrits bibliques : Genèse Exode, Lévitique, Deutéronome, Judges, Samuel, 3 manuscrits de psaumes. La même variété \* y règne. C'est ainsi que, sur deux manuscrits du Deutéronome, l'un est nettement du type de *Is<sup>a</sup>* (orthographe, écriture), l'autre se rattachant plutôt au type de *Is<sup>b</sup>*.

(2) Ici les fragments présentent la plus grande diversité.

(3) Notons en passant la fameuse inscription d'Ozias et une inscription d'ossuaire publiée dans le *JPOS.*, 1932, pl. 3 où le *mem* final figure en début de mots!

(4) p. 8.

(5) *RB.*, 1913 p. 441.

(6) *C. I. S.* Pars II tab. XLV n° 349.

(7) *ibid.*, n° 354.



bon exemple du style lapidaire nabatéen normal. On ne peut éviter de placer la statue de Rabbel comme une étape intermédiaire entre les deux autres inscriptions. L'écriture, encore à peu près carrée chez Aṣlah, commence à s'étirer en hauteur (1). De même les formes du 5 *lamed* et du *mem* qui sont encore celles de l'hébreu carré dans Aṣlah se différencient nettement en Rabbel dans le sens des formes proprement nabatéennes d'En-Numeir (2). Comme ces trois inscriptions proviennent de la même ville et sont les œuvres de graveurs spécialisés dont les traditions sont moins sujettes aux hésitations que l'on peut constater dans le style des graffiti d'ossuaires, œuvres bâclées de simples particuliers, nous pouvons esquisser une ligne d'évolution qui aboutirait en 20 après J.-C. (En-Numeir). La statue de Rabbel étant datée de 70 ou même 100 avant J.-C. (3), l'inscription d'Aṣlah devrait donc être placée encore plus tôt (4). Le grand intérêt de cette dernière est 15 de nous montrer l'écriture nabatéenne de Pétra commençant à peine à se différencier à partir d'un certain stade d'évolution bien précis de l'écriture hébréo-araméenne carrée; tandis que l'inscription de Khalasa par exemple (5), qui n'est nabatéenne que par son contenu, témoigne d'un stade nettement antérieur de l'écriture hébréo-araméenne (6) et me semble donc devoir être datée d'Arétas I<sup>er</sup> (vers 169) (7).

Comme dans toute écriture majuscule, et *a fortiori* dans celle de graveurs sur pierre professionnels, l'évolution ne se fait pas sans à-coups : certaines lettres gardent encore pour un temps des formes 25 archaïques tandis que d'autres ont déjà adopté les tendances nouvelles. Mais on peut affirmer que lorsqu'une lettre passe, en ce type d'écriture, à une forme moderne, cette forme doit être déjà attestée dans l'écriture courante (8) contemporaine. En effet la gravure sur pierre officielle

(1) cf. le mot קרתת en Asl. <sup>4</sup>, Rab. <sup>5</sup>, En-N. <sup>2</sup>, <sup>3</sup>, <sup>4</sup>.

30 (2) cf. le mot מלך en Asl. <sup>2</sup>, <sup>4</sup>, Rab. <sup>1</sup>, <sup>2</sup>, En-N. <sup>2</sup>, <sup>4</sup>.

(3) Pour la date de la statue de Rabbel, cf. CANTINEAU, *Le nabatéen*, t. I, p. 8.

(4) Le R. P. Savignac proposait 90 (*loc. cit.*). C'est en effet une date probable; comme serait possible, à la rigueur, une date intermédiaire entre Arétas I<sup>er</sup> et Arétas II (p. ex. vers 150-130) où une lacune vraisemblable dans la succession dynastique laisse place à un 35 « Obodas fils d'Arétas ».

(5) *P. E. F. Annual*, 1914-1915, p. 146.

(6) cf. les formes des *lamed*, *mem*, *ain*.

(7) Les scrupules des éditeurs se fondent sur le fait qu'il est appelé τῶςζωος dans *II Macc.* et מלך dans notre inscription; ce qui me semble loin d'être décisif, étant donné 40 que l'écrit hellénistique qu'est *II Macc.* n'entend pas nous restituer les titres exacts que se faisait donner un lointain sheikh arabe.

(8) Par « écriture courante », nous entendons ici l'écriture à l'encre de scribes professionnels. Les graffiti, eux, peuvent être sujets à des déformations cursives plus ou moins fantaisistes où à des gaucheries involontairement archaïsantes; et l'écriture courante professionnelle, bien que se laissant souvent influencer dans son évolution par les innovations cursives, 45 ne peut évidemment les suivre en leur prolifération parfois abracadabrante.

n'a jamais, à ma connaissance, frayé les voies à l'évolution de l'écriture courante; elle a bien plutôt eu une influence stabilisatrice sur cette évolution. Par conséquent, lorsque nous voyons un *kaph* final à queue parfaitement verticale dans l'inscription d'Aṣlah, nous pouvons  
 5 très vraisemblablement conclure que l'écriture courante hébréo-araméenne possédait déjà les lettres finales et en tout cas certainement le *kaph*, seule de ces lettres attestée chez Aṣlah en position finale (1). Je sais bien que cette affirmation de l'existence des lettres finales dans l'écriture carrée du début du premier siècle avant notre  
 10 ère a quelque chose d'un peu révolutionnaire si on la compare aux doctes assertions de S. Zeitlin : « La vogue des lettres finales date de la seconde moitié du deuxième siècle de l'ère chrétienne » (2). Je souscrirais plus volontiers à l'affirmation du savant éditeur de la  
 \* *JQR* s'il changeait les mots : « de l'ère chrétienne » en : « avant l'ère  
 15 chrétienne ».

Cependant je n'irai pas pour autant prétendre à mon tour que ceux de nos documents où les formes finales ne sont pas employées sont nécessairement antérieurs à la seconde moitié du second siècle avant  
 J.-C. Les ossuaires nous ont en effet déjà montré que les deux types  
 20 d'écriture se maintinrent côte à côte au moins jusqu'au début de l'ère chrétienne, et il me semble que notre lot de manuscrits témoigne de cette concomitance. Kenyon a remarqué (3) que les renouveaux politiques se font sentir dans l'écriture grecque des papyri d'Égypte par l'inauguration de styles nouveaux. Il est, de même, *a priori*, vrai-  
 25 semblable que les périodes où la copie des livres saints en Israël se développa soudainement (par exemple après la persécution d'Antiochus Éphipane, la catastrophe de 70 ou celle de 135 qui avaient amené de grosses destructions), certaines mutations, d'importance toujours limitée, se soient produites dans le style des scribes. L'inscription de  
 30 Khalasa nous fournirait alors un échantillon d'une écriture pré-maccabéenne. Celles d'Aṣlah, des Bené Hézir, de la grande masse des ossuaires et enfin de nos manuscrits — dans la mesure où ces genres divers sont comparables — nous fourniraient divers témoignages sur l'évolution (très faible) de l'écriture majuscule aux périodes hasmonéenne et

35 (1) La présence du *mem* final dans Rabbel est aussi une quasi-attestation de son existence à l'époque où la différenciation nabatéenne a commencé (c'est-à-dire celle d'Aṣlah), car on conçoit mal une création parallèle dans deux voies d'évolution désormais distinctes, ou une influence du nabatéen sur l'hébréo-araméen. En effet certains fragments de la grotte présentent pour certaines lettres de légères déformations que l'on pourrait qualifier de « nabatéisantes », mais ces déformations n'ont qu'une aire de diffusion très restreinte dans l'ensemble des écritures attestées.

(2) *JQR.*, Juill. 1949, p. 64.

(3) *The Palaeography of Greek Papyri*, Oxford, 1899, p. 46.

romaine. Enfin — dans l'hypothèse qui me semble probable où tous les documents de Qumrân seraient antérieurs à 70 — il resterait à \* trouver des témoins typiques de la période nouvelle qui s'ouvrirait dans l'histoire de l'écriture après 70.

5 Je crois donc que les caractéristiques du texte biblique, comme celles de l'écriture, sont loin d'interdire une date antérieure à 70. Bien plus, la présence dans notre fonds de textes vulgaires me semble un argument très fort pour une telle date.

10 Il me reste à examiner certains arguments de détail auxquels Kahle \* semble d'ailleurs attacher moins d'importance. Pour l'interprétation qu'il donne de nos papyri écrits sur les deux faces comme étant des fragments de codices, je renvoie à la *RB.*, 1951 p. 439, où le R. P. de Vaux a mis les choses au point d'une manière qui me paraît définitive et qui sera confirmée par la publication. J'apporterai une seule préci- 15 sion complémentaire. On peut considérer aujourd'hui que ce qui avait été d'abord interprété lors de la trouvaille comme deux lettres grecques fragmentaires doit plutôt être rattaché à une écriture hébraïque plus ou moins cursive du type de celles dont témoignent d'autres bribes de papyrus. Il est en effet plus prudent de ne pas interpréter 20 comme grecques deux lettres incertaines absolument isolées au milieu de plus d'une centaine d'écritures araméennes ou hébraïques.

Quant aux deux lettres syriaques reconnues par P. Kahle comme seules survivantes de deux lignes différentes d'un fragment sur lequel, au premier regard, « il était impossible de reconnaître une écriture 25 quelconque » (1); j'avoue ne pas arriver à les retrouver. J'ai inspecté attentivement tous les fragments qui nous ont été renvoyés par le British Museum en septembre 1951 et je n'ai rien trouvé qui me paraisse évoquer un *aleph* syriaque (car le *lamed* est moins caractéristique) (2). Il sera pris des photographies infra-rouges de tous les 30 fragments trop sombres pour permettre une lecture directe. Nous pouvons attendre ce test, mais jusque-là il me semble plus prudent de ne pas conclure, sur la seule base d'un *aleph* possible, à l'existence d'un document écrit en syriaque, perdu dans cette masse d'écritures carrées et cursives. Car — et c'est peut-être l'une des données les 35 plus intéressantes que la publication des fragments fournira à la

(1) *loc. cit.*, p. 18.

(2) D'ailleurs, même si les photographies infra-rouges confirment la lecture de Kahle, je ne permettrai de rappeler l'existence d'un certain graffito cursif de Pompéi, probablement hébraïque (*RB.*, 1933, Pl. xxiii), où nous lisons nettement, vers la fin de la première ligne, 40 répétée deux fois, une lettre que l'on jurerait être un *aleph* estranghelo. Ici le *terminus ad quem* est certain et me paraît contredire formellement les assertions de Kahle. Attention aux cursives encore inconnues!

paléographie hébraïque — nous avons quelques restes de cursives sur les bribes de papyrus (jamais plus de deux ou trois lettres) et \* surtout des éléments importants d'un phylactère en semi-cursive qui contenait (au début, semble-t-il) le Décalogue. Je renvoie ici à 5 une conclusion que P. Kahle formulait à propos du papyrus Nash à la page 6 de son ouvrage : « Il n'est pas très vraisemblable qu'un texte liturgique juif avec le Décalogue puisse provenir du 11<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. » J'hésite cependant à tirer parti de cet argument qu'il m'offre involontairement, car saint Jérôme atteste que les Juifs baby-  
10 loniens et orientaux écrivaient encore à son époque le Décalogue dans leurs phylactères (1).

De soi, une cursive est plus typique qu'une écriture majuscule; mais nous ne possédons à peu près aucun élément de référence en ce domaine et pour cette époque, ce qui rend l'apport de nos fragments 15 très difficile à interpréter. On peut du moins conclure que l'écriture du phylactère n'a aucun rapport avec les types de simplifications cursives que nous font connaître les documents de la Genizah du Caire. Mais cela n'est pas fait pour nous surprendre, ni non plus d'ailleurs P. Kahle qui a très justement souligné que l'absence de toute pon-  
20 tuation (2) et l'usage presque exclusif de cuir et de papyrus suffisent

(1) *In Matt.*, xxiii, 6. Ajoutons ici une citation de Jacob Mann (*HUCA.*, 1925, p. 282) : « Now we know, thanks to the Genizah, that in the *Palestinian* synagogue at Fustât the Ten Commandments were recited daily, since several generations before Sa'adya right down to the beginning of the 13th century ». Quelques générations avant Saadiah, cela nous  
25 conduit vers la première moitié du 11<sup>e</sup> siècle. Sous quelle influence, à cette époque, la tradition liturgique de Terre Sainte a-t-elle pu réintroduire une coutume disparue depuis la ruine du Second Temple? On ne peut s'empêcher de penser à une phrase de Sahl ben Mazliah, \* Caraité hiérosolymitain de la première moitié du 11<sup>e</sup> siècle : « ...mais la vraie connaissance (de la Loi) nous a été révélée avec certitude dès que nous avons lu les écrits des sages du  
30 Second Temple et examiné leurs interprétations » (cité par TEICHER, *The Journal of Jewish Studies*, 1951, p. 91, n. 1). Cette redécouverte d'écrits de l'époque du Second Temple, très probablement identique à celle que mentionne la lettre du patriarche Timothée, devait donc contenir des documents liturgiques comprenant le Décalogue. Il y aurait grand intérêt à scruter à nouveau le matériel de la Genizah du Caire, en y cherchant des traces de l'influence  
35 des écrits « saddoucides » sur le judaïsme palestinien du 11<sup>e</sup> siècle. Nous aurons d'ailleurs l'occasion de mentionner encore certaines de ces résurgences dans la suite de cette étude.

(2) Les « suggestions » de O. H. Lehmann (*PEQ.*, 1951, pp. 51-54) ne m'ont pas du tout persuadé de l'existence de voyelles dans le Midrash d'Habacuc. En effet, une « careful  
40 examination » de nos 2 colonnes du rouleau juridique m'a convaincu que certains points noirs des photos ne sont souvent que des parcelles de peau noircies plus ou moins incrustées dans la surface du manuscrit. D'ailleurs le « matériel » de Lehmann me semble très peu typique, pour ne pas dire plus. En effet le signe qui revient le plus souvent est, comme par hasard, le point isolé, au-dessus ou en-dessous de la ligne *indistinctement*, et il se trouve  
45 signifier, *indistinctement*, *o*, *a* ou *i*. On avouera que, comme système de vocalisation, cela laisse un peu à désirer; d'autant plus qu'aucun de ces prétendus « points » ne se distingue nettement (à supposer qu'ils existent) d'une éclaboussure d'encre de formes diverses, en positions encore plus diverses... et il est assez naturel qu'une éclaboussure d'encre prenne la forme approximative d'un point plutôt que d'un dessin plus complexe. Je note en passant que le *o* de 81<sup>b</sup> n'est que le reste de la queue d'un *nun* final effacé à la ligne supérieure. D'autre  
50 part, les « deux points » qui signifient *une fois* le shewa dans מִשְׁפַּחַת et *une fois u* dans פְּשֵׁר

à distinguer très nettement le lot de Qumrân de celui de la Genizah.

C'est à dessein que je viens d'écrire : « usage *presque* exclusif » car je n'affirmerais pas aussi catégoriquement que Kahle qu'aucun parchemin n'a été trouvé dans la grotte de Qumrân. En effet, bien  
 5 qu'il soit difficile d'établir une distinction précise entre certains  
 \* cuirs et certains parchemins, les éléments du rouleau juridique de la secte dont la publication nous a été confiée me semblent se rattacher nettement à cette seconde catégorie (consistance lisse et dure, blanc-  
 10 surface liée aux variations hygrométriques et témoignant d'un cer-  
 \* tain traitement de préparation). Tous les autres fragments (environ un millier) me semblent appartenir nettement à l'espèce cuir. Si cette impression sur le matériau du rouleau juridique est confirmée, cela ne prouvera rien contre son antiquité, car Zuntz a rappelé (1)  
 15 l'existence de parchemins bien avant l'ère chrétienne. Mais nous pourrions peut-être avoir, dans cette préparation soignée et tout à fait exceptionnelle, un indice du prix que la secte attachait au rouleau juridique dont une partie importante nous a été heureusement conser-  
 vée.

20 (car o que l'on attendrait plutôt est signifié, nous l'avons vu, par un point) ne sont jamais nettement distincts l'un de l'autre; et d'ailleurs on s'étonne que le copiste ait senti le besoin de ponctuer (et une seule fois) des mots aussi communs dans son texte. Les « deux points obliques » à valeur indéfinie ne sont pas plus lisibles. Quant aux « trois points », dans deux cas  
 25 je vois des taches grisâtres, et dans le troisième rien du tout. Conclusion : O. H. Lehmann a plutôt prouvé qu'il n'y a pas trace de ponctuation dans le Midrash d'Habacuc.

(1) *Theologische Literaturzeitung*, 1951, col. 161-162.

En un petit volume d'une présentation impeccable, W. B. Stevenson nous présente un choix de notes critiques portant sur le texte hébraïque du livre de *Job* (1). Peu de versets sortent indemnes de l'épreuve. On s'accorde, en effet, à reconnaître que le texte de *Job* est l'un des plus mal conservés de l'Ancien Testament. Aussi le principal mérite de Stevenson est-il de nous indiquer, à propos de chaque difficulté textuelle, de façon succincte, les solutions qui ont été proposées avant lui. La liste des commentaires « les plus fréquemment cités » dépasse la soixantaine, ce qui laisse entrevoir la densité des 170 pages que nous offre l'auteur. D'ailleurs cette très ample information ne nuit nullement à l'indépendance du jugement de Stevenson. Elle semble même, au contraire, l'éperonner dans la recherche de solutions inédites. Mais c'est surtout dans la reconstruction littéraire que sa tentative manifeste son originalité... et s'avère un peu décevante. Dès qu'un stique ou groupe destiques offre un changement de ton ou de thème un peu brusque, il est considéré comme « intrusif » et on lui cherche dans le voisinage un contexte plus approprié. On arrive ainsi à composer, au lieu du livre de *Job*, le grand poème harmonieusement balancé qui a été commenté par l'auteur dans ses *Schweich Lectures* de 1943 (2). Aussi satisfaisant que soit le résultat du point de vue de l'idée qu'un critique moderne peut se faire de la poésie hébraïque, je ne puis me défendre d'un certain scepticisme à l'égard de cette tentative. Stevenson part, en effet, du postulat que le livre est adroitement composé. Mais prenons un exemple parallèle en un tout autre domaine : le traité de *Trinité* de saint Augustin est composé de façon fort déroutante et celui qui voudrait le conformer à un cadre plus précis le défigurerait. N'en est-il pas de même du livre de *Job*? Si Stevenson entendait seulement composer un poème anglais en s'inspirant du livre biblique, je n'y verrais rien à redire; mais c'est la prétention de restituer au livre son aspect original qui me laisse rêveur. On retrouve ici tout l'enthousiasme reconstructeur d'une exégèse un peu surannée à laquelle la découverte des manuscrits de Qumrân est en train de porter un coup dont je ne crois pas qu'elle se relèvera de sitôt. Le crédit de la Massore s'est en effet sérieusement accru depuis que nous avons pu constater qu'elle nous conserve fidèlement un texte consonantique anciennement fixé et nettement préférable, dans l'ensemble, aux autres types de textes qui circulaient au moment de cette fixation. Il ne faut donc pas surestimer nos forces et, à part des exceptions relativement rares, ce serait témérité que de chercher à remonter beaucoup plus haut dans la restitution du texte original. En tout cas, personne n'oserait plus aujourd'hui préférer systématiquement une hypothétique « Vorlage » des Septante au texte consonantique traditionnel.

Est-ce à dire que le crédit regagné par la Massore détourne notre intérêt de la version des Septante? Pas du tout; mais la Septante nous apparaît depuis quelques décades comme une réalité infiniment plus complexe que ne pouvaient l'imaginer les critiques de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, sans en excepter Lagarde lui-même dont on ne saurait cependant trop apprécier la clairvoyance de précurseur. C'est principalement à Max Leopold Margolis que revient l'honneur d'avoir établi sur une base scientifique la critique textuelle du texte grec de l'Ancien Testament. Aussi accueillons-nous avec reconnaissance le volume d'hommage que lui consacrent,

(1) W. B. STEVENSON, *Critical Notes on the Hebrew Text of the Poem of Job*. — In-12 de 170 pp. Aberdeen University Press, 1951.

(2) W. B. STEVENSON, *The Poem of Job, A literary Study with a new Translation*. — *The Schweich Lectures...* 1943. — Londres, G. Cumberlege, 1947.

vingt ans après sa mort, ses anciens disciples de Dropsie College (1). Il ne s'agit pas d'un de ces innombrables « mélanges » dont les pièces mal jointes ont plus de rapport avec les préoccupations des collaborateurs qu'avec la personnalité de celui que l'on entend honorer. Ici il s'agit seulement de quelques disciples qui ont

5 eu tout le temps de réfléchir sur ce qu'ils doivent à leur ancien maître, et qui, devenus des maîtres à leur tour, essaient de nous faire mieux connaître les divers aspects de la personnalité de celui dont leur pieux souvenir ne parvient pas à se détacher, malgré les années écoulées. R. Gordis nous retrace la vie de ce tra-

10 vailleur exceptionnel qui, après avoir étudié la trigonométrie dans un traité en hébreu rédigé spécialement pour lui par son père, quitta sa petite bourgade russe pour aller suivre à Berlin des cours de philologie classique qu'il couronna en 1890 par un doctorat en études orientales à l'Université de Columbia. A partir de là

15 commence pour lui une vie d'études qui s'inscrit d'abord dans le cadre d'un enseignement à l'Hebrew Union College de Cincinnati. Mais son adhésion au Sionisme en même temps que sa conception très exigeante du « Scholarship » biblique le

20 forcèrent à se retirer de cette institution. C'est alors que la fondation du Dropsie College lui offre le milieu le mieux adapté à sa compétence et à ses goûts. Il allait y passer plus de vingt ans, se consacrant principalement à une monumentale édition critique du texte grec de Josué. La dernière partie et l'introduction de ce

25 grand ouvrage ne sont jamais parues, mais les douze pages de présentation publiées dans les *Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams* (2) sont un véritable chef-d'œuvre que l'on aimerait voir réédité en une plaquette séparée. Comme les

30 lecteurs de la *RB.* ne disposent certainement pas tous de ce texte où Margolis a résumé de façon très suggestive ses vues sur un point qui nous intéresse au premier chef, je me permets de leur en retracer rapidement le contenu : Margolis, voulant

35 baser son classement des manuscrits sur des données purement objectives, a choisi comme objet premier de son étude les chapitres xv et xix de *Josué*, qui sont bourrés de transcriptions de noms de lieux, et s'est efforcé de reconstituer les avatars de ces transcriptions au cours de la transmission textuelle dont nous témoignent les

40 manuscrits. Il est arrivé ainsi à identifier quatre traditions : l'Égyptienne, la Palestinienne, la Syrienne et celle de Constantinople, auxquelles s'ajoute un groupe de mss. mixtes. Seule la tradition Égyptienne semble avoir échappé à toute recension, mais ses transcriptions manifestent un processus de corruption déjà très avancé. Dans la tradition Palestinienne on peut encore reconnaître les traces de

45 la double recension des Hexaples et des Tétraples, et distinguer le texte de base sous-jacent à ces recensions de celui que nous livre la tradition Égyptienne. La tradition Syrienne, bien que souvent contaminée par celle de Constantinople, a son texte de base et sa recension propres. La tradition de Constantinople enfin a pour texte de base quelque chose de très proche de l'Égyptienne et le recense sur

les Hexaples, en omettant les passages sous astérisques. Parmi les manuscrits mixtes, il faut distinguer le groupe des *Catenaë* qui représente une forme bâtarde mais qui, dans certains cas, peut avoir conservé un donné ancien. La conclusion la plus importante à laquelle arrive Margolis, c'est que les diverses *Koinès*, en leur état prérecensionnel, dérivent d'une source commune, car elles héritent en commun

(1) *Max Leopold Margolis, Scholar and Teacher.* — In-8° de 124 pp. Philadelphie, Alumni Association of the Dropsie College..., 1952.

(2) Pp. 307-318. — N. Y., Press of the Jewish Institute of Religion, 1927.

Ces conclusions atteintes à propos du livre de *Josué* peuvent s'appliquer, *mutatis mutandis*, aux autres livres de l'Ancien Testament. Mais soulignons avec énergie ce « *mutatis mutandis* ». Car la transmission textuelle de chaque livre a subi ses avatars particuliers. C'est ce que nous révèle de façon très concrète une  
 5 comparaison des introductions consacrées par J. Ziegler à ses éditions du texte grec d'*Isaïe*, du *Dodécaprophéton* et, tout récemment, d'*Ézéchiël* (1). Ainsi le Vaticanus, qui constitue un témoin excellent pour le texte préhexaplaire de *Josué* selon Margolis et d'*Ézéchiël* selon Ziegler, figure parmi les principaux témoins de la recension d'Origène pour *Isaïe*. Dans *Daniel*, comme on sait, il offre un excellent  
 10 texte de Théodotion. Quant au Venetus, il suit le Vaticanus dans ses rapports avec la recension hexaplaire pour *Isaïe*. Mais pour *Ézéchiël* il présente un texte nettement lucianique. Cette fluctuation des témoins explique que certaines grandes recensions soient parfaitement attestées pour certains livres, peu ou pas du tout pour d'autres. D'ailleurs le processus de recension lui-même n'a pas été également  
 15 poussé pour tous les livres. Dans le cas d'*Ézéchiël*, qui nous intéresse particulièrement puisque c'est l'objet du dernier travail de Ziegler, on notera le cas intéressant du minuscule 62 qui, pour la première partie du livre, complète la recension hexaplaire par une recension spéciale sur Aquila. Quant à la recension lucianique, elle s'inspire volontiers de Symmaque, tandis que la recension hexaplaire, elle, s'appuie  
 20 constamment sur Théodotion. Ces « penchants » assez caractéristiques des grandes recensions et de certains de leurs témoins peuvent nous permettre de redécouvrir dans leurs éléments proprement recensionnels, avec un haut degré de probabilité, des éléments perdus des trois grandes versions. Mais les grandes recensions du  
 \* III<sup>e</sup> siècle ne furent pas les premières que subit le texte grec. Déjà à propos du  
 25 *Dodécaprophéton*, Ziegler avait noté que le papyrus Freer et les deux minuscules 407 et 410 du Patriarcat grec de Jérusalem témoignaient d'une recension sur l'hébreu antérieure à Origène. Dans le cas d'*Ézéchiël*, le papyrus Chester Beatty-Scheide, tout en offrant un précieux appui au texte du Vaticanus, apporte lui aussi la démonstration de corrections préhexaplaïres effectuées en se référant au texte  
 30 hébraïque.

Le travail de Ziegler me paraît une réussite remarquable. La présentation du texte avec ses deux apparats est excellente. La qualité de l'impression et du papier, qui avait fléchi pour des raisons très compréhensibles lors de la publication du *Dodécaprophéton*, a retrouvé sa perfection d'avant-guerre. Là où j'ai pu les  
 35 contrôler, les collations de manuscrits sont exactes. Je noterai seulement quelques oublis dans l'apparat critique, oublis très excusables à cause de l'ensemble fort complexe de variantes auxquelles il fallait faire place : p. 176, ligne 18 de l'apparat, ajouter  $\alpha\beta\alpha\nu\alpha$  attesté par A; p. 192, l. 12, ajouter  $\omega\lambda\alpha$  attesté par la Bohairique; à propos de  $\alpha\nu\gamma\alpha\delta\delta\iota$  (*Ez.*, XLVII, 10), je ne vois pas mentionnées les leçons de 26  
 40 et 106.

Il y a aussi quelques erreurs dans l'usage des sigles récapitulatifs : p. 198, l. 11, il faut probablement lire « L » sans apostrophe, puisque le premier sous-groupe de la Luc. est mentionné de façon indépendante à la ligne suivante; p. 131, l. 10, la mention de 544 fait double emploi avec l'apostrophe qui suit 26.  
 45 Pour ce qui est du système des sigles, je me demande s'il ne pourrait pas être un peu simplifié. Si l'on veut, par exemple, faire un relevé des leçons de l'intéressant

(1) *Septuaginta, Velus Testamentum Graecum Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum*, vol. XVI, pars 1 : *Ezechiel*. — In-8° de 330 pp. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1952. — Subskript. Pr. 33.60 DM.



minuscule Τάφου 2 du Patriarcat grec de Jérusalem, il ne suffit pas de chercher dans l'apparat le sigle 407 qui lui est consacré, mais il faut encore surveiller quatre sigles complexes qui l'incluent : omicron majuscule suivi d'une apostrophe, omicron minuscule, 147 suivi d'une apostrophe droite, et enfin 62 suivi d'une apostrophe courbe! Aussi souhaiterais-je voir les minuscules importants mentionnés d'une façon plus explicite. On pourrait peut-être gagner la place nécessaire en supprimant, dans les références patristiques, la mention des colonnes et lignes de la Patrologie, lorsqu'il s'agit d'un appui donné à des leçons peu caractéristiques (v. g. apparat p. 131, l. 2; p. 144, l. 15). Si je trouve un peu superflues les six références explicites à Cyrille d'Alexandrie à propos de la même leçon à la page 131, j'aurais, par contre, été heureux de voir mentionner Cyrille de Jérusalem (*P. G.*, XXXIII, 961) pour l'omission de *χρῆμα* après *πνεῦμα* en *Ex.*, xi, 5, leçon qui n'est attestée que par B et La.

- C'est d'ailleurs un appui constant que fournit la Vieille Latine au texte du type B-967. Aussi Ziegler, qui note l'importance de ce fait dans son introduction, aurait-il pu étendre un peu plus son enquête chez les Pères latins, dont le témoignage lui aurait permis de combler certaines lacunes importantes des manuscrits de la Vieille Latine. Par exemple, à propos d'*Ex.*, xxii, 20, il mentionne 967 (pap. Scheide) comme le seul témoin qui ajoute l'or à l'argent dans la liste des métaux, et il voit là une interpolation due au scribe de ce papyrus (1). Malheureusement nos mss. fragmentaires de la Vieille Latine et de la Sahidique sont tous lacuneux ici. Il était pourtant possible de retrouver le témoignage de la Vieille Latine, à condition d'aller le chercher dans un commentaire de l'*Apocalypse* auquel Beatus de Liebana, conseiller de la reine Adosinde de Léon, mettait le point final en 786.
- A propos d'*Apoc.*, i, 15, Beatus cite de façon très littérale une vieille traduction de *Ex.*, xxii, 19-22 qui appuie formellement la leçon du pap. Scheide. Cet appui ne suffit pas à prouver que la leçon est originale, mais il nous interdit d'y voir une fantaisie du scribe de ce papyrus. D'ailleurs, pour la Patrologie grecque aussi, il y a intérêt à descendre beaucoup plus loin que ne l'a fait Ziegler. A la fin du VII<sup>e</sup> siècle en effet, le texte de Constantinople n'avait pas supplanté partout des formes textuelles plus anciennes. C'est ainsi, par exemple, que, dans une même colonne des œuvres d'André de Crète (*P. G.*, XCVII, 872), on trouve attestés deux textes d'*Ézéchiel* nettement distincts : d'abord un passage de type hexaplaire (*Ex.*, i, 27-28) reconnaissable à l'absence de *ὡς* avant *δρασον* du *ψ.* 27 et à la leçon *στᾶσις* en 28. Puis, au bas de la colonne, on trouve *Ex.*, iv, 1 en une version sémitisante des plus surprenantes. Mais on ne saurait faire grief à notre éditeur de ne pas avoir dépouillé toute la patrologie et il était beaucoup plus important pour lui de donner à ses lecteurs un tableau précis de la tradition manuscrite, tâche qu'il me paraît avoir accomplie de façon satisfaisante.
- Pour ce qui est de l'établissement du texte, il est difficile de discuter dans une recension une infinité de cas particuliers. Je préfère donc centrer mes observations sur un point spécial : la transcription des noms propres. Ziegler me paraît ici aller contre ses propres principes en faisant passer assez régulièrement dans son texte des leçons de la *Koinè* de Constantinople ou de la recension hexaplaire et en reléguant dans l'apparat critique des leçons qui sont attestées à la fois par B-967 et La. Ces leçons non recensées, me dira-t-on, sont souvent manifestement corrompues. Sans doute, mais elles attestent une autre lecture du texte hébreu ou du

(1) *ZAW.*, 1945-48, p. 82.

moins un autre procédé de transcription, lecture et procédé de transcription qu'il vaudrait mieux essayer de restituer, même au prix d'une conjecture, plutôt que de les remplacer par une transcription différente et beaucoup plus tardive. Prenons quelques exemples :

- 5 En XLVII, 19, מְרִיבֹתֶיךָ est lu MAPIMΩΘ par l'ensemble des témoins. Mais en XLVIII, 28, מְרִיבֹתֶיךָ est transcrit BAPIMΩΘ par les plus anciens témoins : B et La (1967 manque). Cette leçon est également appuyée par le texte Alexandrin et le second sous-groupe des *Catenae*. Le texte vulgaire (grande masse des Cat., mss. mixtes, une partie de la Luc. et des témoins hex.) a aligné cette transcription sur  
 10 celle que le texte traditionnel offrait en XLVII, 19 : MAPIMΩΘ. Ziegler a accepté dans son texte cette leçon facilitante. Origène toutefois (*Syh*), allant plus loin, a corrigé sur l'hébreu les deux transcriptions : MAPIBΩΘ, et Jérôme l'a imité. Ces trois leçons représentent trois lectures différentes d'un texte hébraïque où le *mem* et le *beth* se distinguent mal, mais la plus ancienne d'entre elles peut être iden-  
 15 lifiée avec une sécurité suffisante.

- En XXXII, 26, מִשְׁכָּחֶיךָ est transcrit MOΣOX par tous les témoins. Mais en XXXVIII, 2 et 3 et XXXIX, 1, le Vaticanus, la Vieille Latine partiellement conservée, le second sous-groupe des *Catenae* et certains mss. mixtes vocalisent MEΣOX. La grande masse des *Catenae*, un bon nombre de mss. mixtes et la Lucianique ont ici encore  
 20 aligné leur transcription sur celle du premier passage : MOΣOX, et Ziegler les suit, à tort, je pense. Notons qu'ici, comme dans les cas qui suivront, 1967 a corrigé, ne conservant la leçon originale qu'en XXXVIII, 2.

- En XXVII, 16, רְאִיבֹתֶיךָ est lu ΔAMΩΘ par B qu'appuient La, Sah et Eth, une partie de Luc. et les minuscules 130 et 407 dont le témoignage est souvent intéressant.  
 25 C'est évidemment une corruption de ΔAMΩΘ que l'on trouve d'ailleurs attesté par d'autres témoins. Mais 1967 a corrigé selon l'hébreu : PAMΩΘ, lecture adoptée probablement par les Hexaples (88, Jérôme) et, sous une forme légèrement différente, par la tradition Alexandrine et le reste de Luc. Ziegler a opté pour cette seconde lecture.

- En XXIII, 23, וְקֹיֶיךָ est transcrit KAI KOTE par les Hexaples, Jérôme et une partie de Luc. C'est la leçon qu'adopte Ziegler. La grande masse des témoins, dont 1967, présente diverses leçons corrompues par assimilation aux deux autres noms de lieux qui précèdent. Mais B porte ΥΧΟΥΕ, leçon très vraisemblablement originale et appuyée par les versions coptes qui omettent l'upsilon initial (trace  
 35 probable du waw copulatif hébreu). Le X au lieu du K est encore attesté par la tradition Alex. (corrompu en Λ par le plus grand nombre de ses témoins). La Septante présente ailleurs cette transcription d'un ρ initial par X, *v. g.* dans le cas du nom de femme ΧΕΤΤΟΥΡΑ.

- En XLVII, 10, Ziegler lit, en s'appuyant sur un seul témoin alexandrin de  
 40 second ordre (544) : ΑΙΝΓΑΔΔΙ. C'est en effet une des leçons qui se rapprochent le plus de la Massore. Je lui préférerais pourtant ΙΝΓΑΔΕΙΝ attesté par B et La (1967 manque), et corroboré indirectement par 147-407.

- En VIII, 11 et XI, 1, la Septante semble avoir lu ΙΕΧΟΝΙΑΣ pour יְחִזְקִיָּהוּ, assimilant ainsi un nom rare à un autre plus connu. C'est du moins le témoignage,  
 45 décisif à mon sens, de B, 407, 130, La, Bo.

Je m'excuse de m'être attardé si longtemps sur cette question des transcriptions, mais les travaux de Margolis nous ont appris que ce n'était pas un point négligeable. Un éditeur doit s'efforcer de retrouver les vieilles transcriptions originales

plutôt que de les remplacer par celles des Hexaples ou de témoins assimilant les uns aux autres les passages parallèles. Cependant je reconnais volontiers que cette légère déficience n'affecte pas sérieusement la valeur de l'édition de Ziegler, et tous les exégètes de l'Ancien Testament ne peuvent que se réjouir à l'annonce de la  
 5 publication prochaine des textes grecs de *Daniel* et de *Jérémie* qui tous deux posent des problèmes spéciaux.

Une vue plus exacte de l'histoire complexe du texte grec nous interdit de l'utiliser à tout propos pour reconstituer à partir de lui un texte hébreu soi-disant original. En effet, les livres bibliques dont le texte hébreu est le plus corrompu se  
 10 trouvent souvent être, pour cette raison sans doute, ceux dont la traduction grecque est la plus libre. Mais si la Septante perd ainsi un peu de l'intérêt qu'une traduction littérale offrirait pour la critique textuelle, elle retrouve, au plan théologique cette fois, un intérêt peut-être encore plus grand. Elle se présente à nous en effet comme le plus ancien des targums, riche en gloses interprétatives qui  
 15 nous révèlent dans quel esprit les textes de l'Ancien Testament étaient lus par le Judaïsme hellénistique un peu avant le début de notre ère. Or le théologien biblique ne peut prendre pour base exclusive de son travail le « texte original » de l'Écriture. Il doit aussi tenir compte de l'histoire de l'interprétation. C'est ce que nous rappelle de façon très opportune le trente-sixième cahier de la collection  
 20 *Rencontres*, dont une importante partie est consacrée à une histoire de l'interprétation de l'Ancien Testament par le Peuple de Dieu aux diverses étapes de son développement. A. Gelin, en quelques pages très suggestives où il s'appuie surtout sur les travaux de A. Robert, nous montre quelle importance a eue, surtout après l'Exil, dans le développement homogène de la révélation, la relecture des textes  
 25 anciens avec un regard nouveau. Le rapport qui existe entre certains cantiques anthologiques récents et les psaumes anciens dont ils s'inspirent ne manque pas d'analogie avec celui qui unit certains passages targumiques de la Septante à leur original hébraïque. Et dans la mesure où la Septante se hausse au-dessus du niveau d'une simple traduction pour faire ainsi progresser substantiellement la  
 30 révélation, il est permis de penser avec les Pères et certains exégètes récents qu'elle n'échappe pas au charisme de l'inspiration. N'est-ce pas, en effet, au terme d'un processus de développement qui aboutit à la Bible grecque que l'Église accueille et canonise l'Écriture? Et nous n'avons pas de raison de penser que Dieu n'ait pas apporté le même secours aux responsables des différentes étapes de ce long devenir  
 35 littéraire.

(1) *L'Ancien Testament et les Chrétiens (Rencontres 36)*. In-12 de 240 pp. — Paris, Éd. du Cerf, 1951.

## REDÉCOUVERTE D'UN CHAÎNON MANQUANT DE L'HISTOIRE DE LA SEPTANTE

---

Pendant la répression du mouvement insurrectionnel de Ben Kosebah — si nous en croyons la mise en scène du « Dialogue » —  
5 Justin se plaignait auprès du juif Tryphon de l'attitude du rabbinat contemporain à l'égard de la vénérable version des Septante. Non seulement ils avaient l'audace de soutenir que l'interprétation donnée par leurs soixante-dix anciens réunis chez le roi d'Égypte Ptolémée n'était pas exacte en tous points (1), mais ils allaient jusqu'à prétendre  
10 donner eux-mêmes leur propre interprétation de l'Écriture (2), osant ainsi dénaturer ce vénérable héritage (3) et remplacer l'exégèse messianique traditionnelle des prophéties par des interprétations misérables, « qui se traînent à ras de terre » (4). Justin affirme sans ambages que c'est pour ôter une arme essentielle à la propagande chrétienne  
15 que les rabbins ont falsifié ainsi les prophéties en en retranchant maints passages qui laissaient entrevoir trop nettement la figure de Jésus-Christ (5).

Ne se bornant pas à ces accusations globales, Justin prétend nous donner en plusieurs cas, face à face, des exemples de l'interprétation  
20 traditionnelle des LXX et de celle du rabbinat contemporain (6). Il accepte même à contre-cœur la situation faite ainsi à la controverse chrétienne antijudaïque et s'efforce de n'argumenter qu'à partir de textes acceptés par ses adversaires (7). En plusieurs cas, il nous prévient incidemment qu'il les cite sous la forme où les lisaient ceux-ci (8).

25 Si l'on pouvait faire toute confiance à Justin, nous aurions donc en lui un témoin précieux d'une phase très importante de l'histoire du

(1) LXVIII, 7; LXXI, 1; LXXXIV, 3 (divisions et texte selon l'éd. d'ARCHAMBAULT, *Tertes et Documents*, Picard, Paris, 1909).

(2) LXXI, 1.

30 (3) LXXXIV, 3.

(4) CXII, 4.

(5) LXVIII, 8; LXXI, 2; LXXII, 3; CXX, 5.

(6) CXX, 4; CXXIV, 2 et 3; CXXXVII, 3.

(7) LXXI, 2.

35 (8) CXXIV, 4; CXXXVII, 3.

texte grec de l'Ancien Testament. Ses innombrables citations souvent très longues, tirées de livres bibliques fort divers, nous auraient conservé le texte grec courant dans les milieux juifs orthodoxes du début du Second siècle. Mais certaines considérations ont empêché la critique  
 5 contemporaine de se laisser entraîner par cet espoir. Même ceux qui ne nient pas, à la suite de Preuschen et de Schäder, l'authenticité du « Dialogue » sont forcés d'y reconnaître une bonne part de fiction et de repousser sa composition dans la seconde moitié du siècle. Aussi envisage-t-on volontiers le texte biblique très original attesté par  
 10 Justin comme une recension personnelle de la LXX à partir des premières grandes traductions juives du Second siècle et spécialement de celle d'Aquila. Il importe enfin de faire remarquer que nous ne connaissons l'œuvre de Justin que par un unique ms. du xiv<sup>e</sup> siècle, et que la forme de ses citations bibliques a pu être sérieusement  
 15 affectée par son passage à travers cette longue et étroite filière. Il semblait donc, jusqu'à une date toute récente, que le plus prudent fût de souscrire à ces lignes déçues et décevantes par lesquelles Rahlfs concluait une étude du texte biblique de Justin : « Für den LXX-Forscher ist unser Resultat insofern lehrreich als es wieder einmal zeigt  
 20 wie vorsichtig man bei der Verwertung von Kirchenväter-Zitaten sein muss. » (1).

Mais au cours de la seconde quinzaine d'août 1952, les infatigables bédouins Ta'amré ont découvert dans une nouvelle grotte du désert de Juda d'importants fragments d'un rouleau de parchemin qui y avait  
 25 été déposé lors de la révolte de Ben Kosebah (2). Ces fragments ont été acquis par le Musée Archéologique Palestinien, avec l'assentiment de Mr. Harding, Directeur des Antiquités de Jordanie, et nous sommes autorisés à en faire une première présentation aux lecteurs de la *Revue Biblique*. Il s'agit d'un texte grec des Petits Prophètes dont les parties  
 30 conservées appartiennent à Michée, Jonas, Nahum, Habacuc, Sophonie et Zacharie. Comme on pourra s'en rendre compte par la planche ci-  
 \* jointe (pl. I), la très belle onciale de notre ms. se situe au mieux vers la fin du 1<sup>er</sup> siècle après J.-C. (3), ce qui concorde avec le fait que

(1) *ZNW.*, 1924, p. 198.

35 (2) C'est ce qu'indique de façon suffisamment certaine l'écriture des petits fragments de papyri hébréo-araméens trouvés dans la même grotte ainsi que les monnaies et documents datés trouvés en deux autres grottes toutes proches.

(3) Des apices inférieurs vigoureusement lancés vers la droite constituent la caractéristique la plus frappante de cette onciale au caractère très ferme. Ni l'*alpha* ni le *mu* ne présentent les signes de fléchissement qui apparaissent au début du second siècle. Le centre de gravité de l'écriture n'est ni surélevé ni surbaissé. Les apices obliques supérieurs qui apparaissent parfois dans le *delta*, l'*alpha* et le *lambda* ne manifestent aucune tendance à s'incurver.

le ms. était déjà très usagé lorsqu'il fut abandonné. L'abondance de textes découverts cette année ne nous permet pas d'aborder tout de suite la publication intégrale de ces nouveaux fragments bibliques, aussi me bornerai-je pour cette fois à situer cette nouvelle recension 5 du texte grec dans son contexte littéraire et historique.

Voici tout d'abord un passage qui recouvre partiellement une importante citation faite par Justin au ch. cix du « Dialogue » : il s'agit de Michée iv, 3-7.

			]πολλω[
			]κρηνκαισυνκοψου
10		]μαχα[	]νεισαροτρακαιτας
	σιβυ[ ]υτων[		]ανακαιουμηανθα
	ρηεθν[ ]φεθνοσ[		]καιουμημα
	4 θωσινετιπολεμει[		]ονταιανηρ
15	υποκατωαμπελουαυ[		]υκησ
	α[ ]ιουκεστινο[		]οτ . τοστομα
	5 (tetr.)[ ]νδ[		]οτιπαν
	τεσοιλα . . πορε[		]ουαυτων
	ημεισδεπορε[		](tetr.) θεου
20	ημω . ειστον[		]
	6		]συνα
			]ξωσ
	7		]ηνεκα[ ]θησω
			]νεισυ[ ]μμα
25			]νηνεισεθνοσισχυρον
		](tetragr.)	επαυτωνεντωρεισει
			]ωστουαιωνοσ

Il suffit de comparer ce texte à celui de la citation de Justin pour constater qu'il lui est substantiellement identique. Voici les seules 30 variantes qui les distinguent : v. 3. : αναρη/αρη Just. ; v. 4 : καθι/σονται/καθισεται Just. ; ibid. : εστιν/εσται (1) Just. ; ibid. : το στομα/στομα Just. ; v. 5<sup>a</sup> : θε]ου/θεων Just. Aucune de ces variantes, on le voit, n'excède ce que l'on est en droit d'attendre des abâtardissements 35 texte de Justin.

La dimension des lettres est régulière, bien calibrée. Toutes ces caractéristiques s'accordent au mieux avec la Seconde moitié du Premier siècle; date qu'aucune particularité de détail ne vient contredire, bien qu'il soit difficile de trouver des parallèles parfaitement typiques.

(1) En c.x, 4, Justin reprenant ce passage lit εστ:ν comme notre ms.

Les points où notre texte concorde avec celui de Justin contre les LXX sont beaucoup plus nombreux et typiques (1) : v. 3 : συνκοφουσι/κατακοφουσι LXX; ibid. : μαχαιρας/ρομφαιας LXX; ibid. : τας ζιβνας/τα δορατα LXX; ibid : ου μη/ουκετι μη (1<sup>er</sup>) LXX; ibid. ου μη...ετι/5 ουκετι μη (2<sup>e</sup>) LXX; v. 4 : ανηρ/εκαστος LXX; ibid. : των δυναμεων/παντοκρατωρος LXX; v. 6 : ην εκακωσα/ους απωσαμην LXX; v. 7 : θησω/θησομαι LXX; ibid. : επ'αυτων εν τω ορει/επ'αυτους εν ορει LXX; ibid. : εως του αιωνος/εως εις τον αιωνα LXX.

Notons de plus que les lacunes du ms. sont beaucoup plus aisément  
10 remplies avec le texte de Justin qu'avec celui des LXX. Mais les concordances formelles qui viennent d'être relevées paraissent suffisamment démonstratives : en argumentant contre Tryphon, Justin citait Michée selon notre texte.

Je n'ai relevé dans le « Dialogue » qu'un autre passage très bref où  
15 ses citations des Petits Prophètes recourent encore une fois nos fragments : il s'agit de Zac. II, 12 où tous deux sont d'accord pour lire ἐκλέξεται contre αἰρετιεῖ de la LXX. Remarquons enfin, pour éviter une méprise, que le texte que donnent nos fragments pour Mic. v, 2 est très différent de celui que cite Justin. Cela tient seulement à ce  
20 que ce dernier ne cite pas directement Michée, mais en réalité reproduit la citation libre qu'en fait l'évangile de S. Matthieu.

Que nous ayons ainsi retrouvé dans une grotte de la Seconde Révolte le texte des Petits Prophètes cité par Justin, cela nous amène déjà à une première conclusion : c'est que Justin cite un texte juif réel, en  
25 vogue au moment où il situe son dialogue avec Tryphon. Nous n'avons donc pas affaire, comme on pouvait le craindre, à une mixture tardive et arbitraire : il n'invente rien. Seuls ses copistes peuvent être rendus responsables de quelques modifications facilitantes ou assimilantes. De là nous pouvons inférer que les autres citations de Justin, et elles sont  
30 aussi amples que variées, représentent très vraisemblablement, dans ce qu'elles ont d'original, une recension rabbinique de la Septante qui avait cours entre 70 et 135.

Il est en effet assez aisé de prouver, sur la base des fragments qui nous en sont parvenus, premièrement que notre texte n'est qu'une  
35 *recension de la Septante*, et deuxièmement que cette recension est l'œuvre de *lettrés juifs*.

Que notre texte ne soit pas une version originale mais une recension, un simple exemple suffira à le prouver en permettant de saisir sur le

(1) Pour l'établissement du texte de la LXX, je me base sur l'édition de J. ZIEGLER  
40 (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1943).

vif les procédés du recenseur. Voici deux versets d'Habacuc. On pourrait trouver nombre d'autres passages typiques dans nos fragments. Le seul privilège de ces deux versets est de ne pas avoir été rendus trop lacunaires par la dent des rats :

5 *Hb.* II, 7 : οὐχὶ ἐξαί[φνης] ἀναστήσονται δάκνοντες σε καὶ ἐγνή[φους] ἰν οἱ ἀλεύοντες σε καὶ ἔση εἰς διαρπαγὰς αὐτ[οῖς].

*Hb.* II, 18 : τί ὠφέλησεν γλυπτὸν ὅτι [ἐγλυψε]ν αὐτό ὁ πλάσας αὐτό χώνευμα [καὶ φα]τασίαν ψευδῆ ὅτι πέποιθεν ὁ πλάσας ἐπὶ τὸ πλάσμα αὐτοῦ ἐπ' αὐτό [π]οιῆσαι εἶδωλα κωφά.

10 Il suffit de comparer ces deux versets au texte de la LXX et à l'hébreu pour se rendre compte que toutes les modifications (en caractères gras) du texte grec traditionnel s'expliquent par un souci de le modeler plus exactement sur l'hébreu.

Il convient cependant d'ajouter qu'à côté de centaines de variantes  
15 de ce type, on en trouve aussi un certain nombre où notre texte semble s'éloigner à la fois de la LXX et du T.M. Cela peut vouloir dire alors que le texte hébreu sur lequel le recenseur s'est basé différerait du nôtre. Ainsi en *Hab.* I, 17 où εκκεν]ωσει μαχαιραν αυτου (qui remplace αμφιβαλει το αμφιβληστρον αυτου de la LXX) suppose qu'il lisait avec le  
20 Peshet d'Habacuc de Qumrân רבֿהּ au lieu de רבֿהּ du T. M. Peut-être faut-il faire entrer dans la même catégorie la substitution de αρτος à μερις en *Hab.* I, 16. Notre recenseur aurait lu dans son texte hébreu probablement abâtardi חנהּ au lieu de רנהּ, modification que paraît supposer aussi le targum de Jonathan.

25 Lorsqu'il quitte la base de la LXX pour essayer de rendre par ses propres moyens le texte hébreu, il se montre souvent fort inconséquent. Il lui arrive de faire preuve d'un littéralisme extrême qui violente la syntaxe grecque : ainsi lorsqu'il ajoute επ' αυτο en *Hab.* II, 18 (cf. *supra*) ou bien lorsqu'il laisse au nominatif sans aucun lien syntactique des  
30 substantifs dont il a supprimé, par fidélité à l'hébreu, la préposition introductive : ainsi en *Hab.* II, 6 : οὐχὶ ταῦτα πάντα παραβολὴν κατ' αὐτοῦ λήμψεται (1) καὶ πρόβλημα διήγησις αὐτοῦ. Ailleurs au contraire il traduit de façon assez large. C'est ainsi que חרר est traduit εξε]κκενωσας en *Hab.* III, 13, ou שבה : περιεσχ[ε]ν en *Jon.* II, 6,  
35 ou encore בארר : στερεον en *Hab.* I, 16.

Je ne puis, dans les limites de cette simple présentation, m'attarder à étudier une à une chaque option de notre réviseur anonyme. Notons plutôt une conclusion intéressante qui semble se dégager du fait qu'il

(1) Le texte hébreu de notre recenseur supprime le *waw* final par haplographie.



ait pris pour base la LXX au lieu de se lancer dans une traduction entièrement personnelle. Il est difficile de ne pas voir là un hommage tacite rendu à la très grande diffusion dont jouissait alors, jusqu'en Palestine, citadelle du Judaïsme orthodoxe; la grande traduction 5 alexandrine. Cela correspond bien à la situation suggérée par Justin et me paraît s'opposer à l'hypothèse d'une diffusion essentiellement chrétienne de la LXX (1). Partout l'Église naissante a dû trouver entre les mains de la Diaspora juive de langue grecque un texte grec essentiellement identique à celui dont l'autorité traditionnelle s'appuyait 10 sur le récit merveilleux que nous rapporte la lettre d'Aristée. Je ne nie évidemment pas que la tradition de ce texte ait pu se nuancer de façon caractéristique en tel ou tel grand centre juif; mais il semble bien que dès le 1<sup>er</sup> siècle il avait évincé tous les autres targums grecs locaux, s'il y en eut jamais de vraiment consistants.

15 Essayons d'établir maintenant que cette recension est bien, comme le prétend Justin, l'œuvre de lettrés juifs.

Le fait que le rouleau dont proviennent nos fragments ait été en possession de réfugiés de la Seconde Révolte est déjà un indice, d'autant plus que, dans ce nouvel ensemble de grottes, on a trouvé des fragments 20 hébreux de la Thôrah et des Psaumes ainsi qu'un phylactère parfaitement orthodoxe (avec suppression du Décalogue en signe de raidissement anti-chrétien). Mais ce sont plutôt des arguments de critique interne qui nous apporteront, je pense, une preuve suffisante.

Précisons tout d'abord que, dans ce qui nous a été conservé de son 25 œuvre, le recenseur ne peut être accusé d'avoir agi en polémiste gauchissant les textes. Il a seulement fait de son mieux pour rendre la LXX plus fidèle à l'hébreu qu'il avait sous les yeux. Ce n'est donc pas à des indices doctrinaux que nous reconnaitrons une main juive. Mais le fait décisif est que Aquila, le grand champion de l'orthodoxie 30 rabbinique, a pris pour base notre recension. Pour établir cela; envisageons les vingt-huit cas où notre recension diffère de la LXX et où, par ailleurs, la leçon d'Aquila nous a été conservée (2) :

L :	<i>Mic.</i> 1, 4	σαλευθησεται;	II, 7	εισι καλοι;	<i>ib.</i>	πεπορευνται;
R :		]σον[		]θυναν;		]ενου;
35 A :		τακησονται;		αγαθυνουσι;		πορευομενου;

\* (1) Ceci contre ma concession à Kahle en *RB.*, 1952, p. 191.

(2) Sigles : L = LXX; R = Recension récemment découverte; A = Aquila.

L : IV, 5 την οδον; v, 3 αυτων; ψ. 5 δηγματα ;  
 R : ]ου; αυτου; αρχοντας ;  
 A : εν ονοματι θεου; αυτου; κατεσταμμενους;

L : ψ. 6 τη ταφρω; ψ. 7 αγρωστιν; Jon. III, 10 μετενοησεν;  
 5 R : παρα[ ; χο[ ; ]ληθι;  
 A : σειρομασταις; ποαν; παρεκληθη;

L : Nah. III, 8 ετοιμασαι μεριδα; ψ. 9 της φυγης; ψ. 14 πλινθον;  
 R : μη αγαθυνεις υπ[ ; φουδ; ]λινθε.ου;  
 A : μητι αγαθυνης υπερ; φουδ; πλινθιου;

10 L : Hab. I, 8 Αραβιας; ψ. 10 εντρυφησει; ib. παιγνια;  
 R : ]ρας; ]παιζει; γ[ ;  
 A : εσπερας; πομπευσει; γελασμα;

L : II, 3 εις κενον; ib. υστερηση; ψ. 4 εαν υποστειληται ουκ ευδοκει;  
 R : ]ιαψευσεται; στραγ[ ; σκοτια ουκ ευθεια;  
 15 A : διαψευσεται; μελληση; ιδου νωχελευομενου ουκ ευθεια;

L : ib. εκ πιστεως μου; ψ. 15 σπηλαια; ψ. 17 ασεβεια; ψ 19 εν αυτω;  
 R : εν πιστει αυτου; ]υνην; αδικια; εν μεσω αυ-  
 [του;

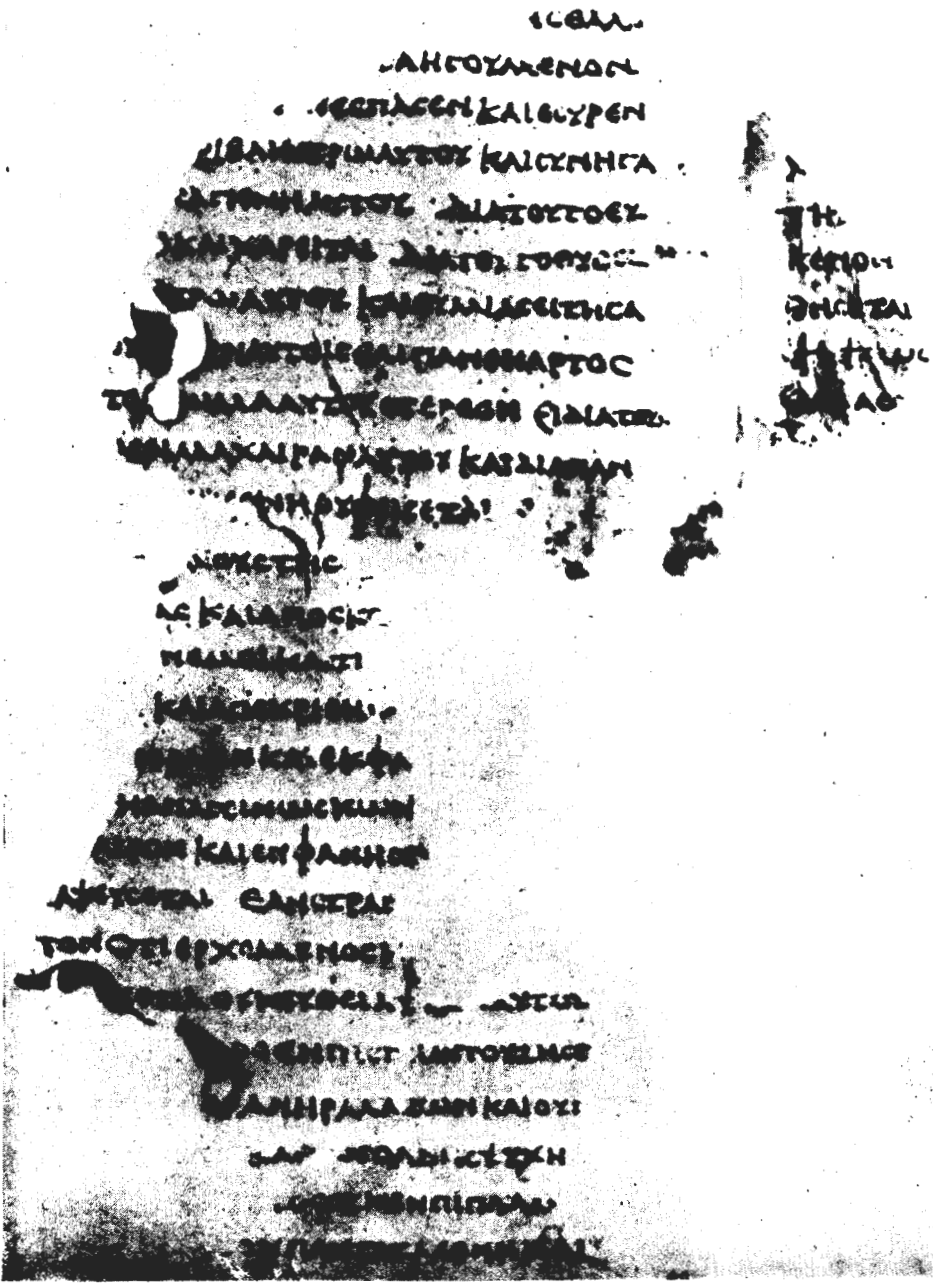
A : εν πιστει αυτου; γυμνωσιν; αδικια; in medio  
 20 [ejus;

L : III, 9 ποταμων; ψ. 10 λαοι; ψ. 14 διανοιξουσι χαλινους ;  
 R : ]μοι; ορη; του σκο.... αι ημας το γαυριαμα;  
 A : ποταμους; ορη; του διασκορπισαι γαυριαμα;

L : ib. πτωχος λαθρα; Soph. I, 4 ιερων; ψ. 15 αωριας.  
 25 R : πτωχον κρυφη; ]ρειμ; αποριας.  
 A : πηνητα εν αποκρυφω; τεμενιτων; συμφορας.

Comme on le voit, Aquila présente des contacts plus ou moins nets avec notre texte en Mic. I, 4; II, 7 a et b; IV, 5; v, 3; Jon. III, 10; Nah. III, 8, 9, et 14; Hab. I, 8 et 10 b; II, 3 a, 4 a et b, 17 et 19; III, 10 et 14 a, c'est-à-dire 18 fois sur 28. Les témoignages de Jon. III, 10; Nah. III, 8; Hab. II, 3 a et III, 14 a paraissent particulièrement formels (1). Il semble bien que ce contact ne puisse s'expliquer que par

(1) On notera encore un point de contact entre Aquila et notre recension : l'écriture du tétragramme en lettres « phéniciennes ». A propos d'un petit fragment de Psaumes sur par-  
 35 chemin provenant du Fayyûm et publié par Wessely en 1910 comme faisant partie de la



Une ancienne recension de la LXX des Petits Prophètes. Hab. 1, 14-11, 5 et 11, 13-15.

une dépendance d'Aquila à l'égard de notre recension. En effet les inconséquences du recenseur anonyme suggèrent qu'il ne s'agit que d'une ébauche dont l'œuvre d'Aquila présente l'aboutissement achevé. Si l'on voulait au contraire voir dans notre texte une recension tardive 5 partiellement inspirée d'Aquila, il faudrait expliquer premièrement comment ce texte peut se trouver déjà très usagé dans une grotte de la Seconde Révolte, deuxièmement comment il a pu acquérir au cours du Second siècle une assez notable diffusion dans les communautés juives de la Diaspora (cf. *infra*) alors qu'il est beaucoup moins fidèle 10 à l'hébreu que la recension d'Aquila supposée existante, et enfin troisièmement pourquoi au siècle suivant Origène ne le connaît plus comme une version en circulation, mais témoigne par contre de la grande vogue d'Aquila.

L'existence de cette première recension juive nous oblige donc à 15 envisager l'œuvre d'Aquila sous un jour un peu différent : il s'agit d'une surrecension et non d'une traduction originale. Aquila eut le mérite d'étendre à toute la Bible sous une forme infiniment plus systématique un effort de recension qui s'était déjà fait jour dans le judaïsme palestinien avant la Seconde Révolte, très vraisemblable- 20 ment en liaison avec la réforme intégriste et unificatrice qui suivit 70. Mais certaines initiatives que l'on considérait jusqu'ici comme des originalités d'Aquila doivent être restituées au premier recenseur, ainsi par exemple les créations de mots du genre de *ποταμωθησονται* reconnu par Rahlfs dans la citation que fait Justin de *Mic.* iv, 1.

25 Symmaque lui aussi manifeste une connaissance directe de notre recension. Il suffit pour s'en persuader d'envisager plusieurs cas où il reproduit, souvent sans changements, certaines de ses leçons caractéristiques alors qu'Aquila avait éprouvé le besoin de les éliminer. Ainsi en *Mic.* v, 7 il a *χορτον* (cf. *χο[ ]*); en *Hab.* i, 10 *α εμπαιζεται* 30 (cf. *παιξει*); en *Hab.* ii, 3 *β στραγγευσεται* (cf. *στραγ [ ]*); en *Hab.* ii, 15 *ασχημοσυνην* (cf. *συνην*); en *Hab.* iii, 14 *β πτωχων κρυφαιως* (cf. *πτωχων κρυφη*). A ces cas s'en ajoutent dix autres où la leçon d'Aquila ne nous est pas connue mais où celle de Symmaque trahit une dépendance très probable à l'égard de notre recension :

35 L : *Mic.* ii, 8 *εξεδειραν*; v, 4 *ακρων*; *ψ.* 6 *τον Ασσουρ*; *Jon.* ii, 5 *εξ*;  
 R : *εξεδυσ[ ]*; *περατων*; *την γην Ασσουρ*; *εξ εναντιας*;  
 S : *εξεδυσατε*; *περατων*; *terram Assur*; *απεναντι*;

version d'Aquila — attribution contestée par Mercati (*RB.*, 1911, pp. 266-272) — je suggère \* la possibilité de son appartenance à notre recension dont la diffusion atteignit l'Égypte 40 (cf. *infra*). Le tétragramme y figure aussi en « phénicien ».

L : *ib.* προς τον ναον τον αγιον σου; IV, 1 συνεχυθη;  
 R : προς ναον αγιον σου; η..μησεν;  
 S : προς ναον αγιον σου; ηθυμησεν;

L : *Nah.* III, 7 καταθησεται; *Hab.* I, 9 συντελεια;  
 S R : αποπ[ ; παντα εις;  
 S : recedet ; παντα εις;

L : *ib.* προσωποις αυτων εξ εναντιας; III, 10 σκορπιζων;  
 R : του προσωπου αυτων καυσων; εντιναγμα;  
 S : του προσωπου αυτων ανεμος καυσων; εντιναγματα;

10 En règle générale, Symmaque présente moins d'indépendance qu'Aquila par rapport à notre recension. Lorsqu'il s'en éloigne, c'est pour des motifs littéraires plutôt que littéraux.

Quant à Théodotion, on ne trouve mentionnées que très rarement des leçons caractéristiques de lui pour les passages qui nous intéressent.

15 Cependant, à propos de *Soph.* I, 4 que nous avons mentionné au sujet d'Aquila, il est le seul à avoir conservé la transcription χωμαρειμ de notre recension (Symmaque a βεβηλων). Mais la meilleure façon d'étudier son comportement par rapport à notre texte est de comparer sa recension de Daniel à la longue citation que Justin fait de *Dan.* VII,

20 9-28 au ch. xxxi du « Dialogue ». Si nous supposons, ce qui est très probable, que Justin témoigne ici encore pour notre recension, nous ne manquerons pas d'être frappés par le fait que Théodotion ne manifeste, ici du moins, aucune connaissance directe de la LXX non-recensée, mais semble avoir pris pour base notre texte. Tout comme Aquila et

25 Symmaque il ne serait donc qu'un surrecenseur et leur base commune serait cette vieille recension palestinienne de la fin du 1<sup>er</sup> siècle. Une telle conclusion suppose, sans doute, que l'on puisse attester par d'autres indices que notre recension a joui, en son temps, d'une diffusion et d'une autorité appréciables.

30 Si l'on ne veut pas se laisser convaincre par Justin qui se met en scène à Éphèse utilisant notre recension comme un texte reçu par les Juifs du lieu, il nous est loisible de consulter les versions coptes qui nous attesteront qu'elle fut considérée jusqu'en Égypte comme un exact témoin de la « veritas hebraica ». W. Grossouw a prouvé en

35 effet que les très nombreuses assimilations à l'hébreu qui caractérisent le Dodécaprophéton copte (surtout sous sa forme achmimique) ne peuvent s'expliquer adéquatement ni par un recours direct au texte hébraïque, ni par une utilisation constante de l'une ou l'autre des

trois grandes versions du Second siècle (1). Si l'on veut établir que c'est de notre recension que les versions coptes tirent tous leurs hébraïsmes, il faut pouvoir prouver qu'aucun de ces hébraïsmes n'est absent de notre recension. J'estime que cette preuve peut être faite.

5 Pour aujourd'hui je me bornerai à relever un certain nombre de coïncidences particulièrement typiques en me servant de l'apparat critique de Grossouw (2). On se rendra compte aisément que notre recension est le seul témoin grec aujourd'hui connu qui groupe toutes ces leçons (3) :

- 10 *Mic.* IV, 6 ην εκα[κωσα (cf. Grossouw p. 45 n. 3).  
           V, 6 εν παρα[ξιφισιν  
           V, 7<sup>a</sup> χο[ρτον  
    *Jon.* II, 6<sup>t</sup> η ελος περιεσχεν την κεφαλην μου  
           IV, 1 η[θυ]μησεν  
 15 *Nah.* III, 7<sup>a</sup> αποκ[ηδησεται  
    *Hab.* I, 9<sup>b</sup> ]του προσωπου αυτων καυσων  
           I, 17 εκκεν]ωσει μαχαιραν αυτου  
           II, 3<sup>d</sup> ενφανησεται[...]αψευσεται (cf. Gr. p. 68 n. 3)  
           II, 14<sup>d</sup> θαλασσ[  
 20           II, 15<sup>d</sup> ασχημοσ]υνην  
           III, 13<sup>b</sup> κε]φ[αλ]η εξ οικου ασεβ[  
           III, 13<sup>e</sup> εξε]κενωσας θεμελιους  
    *Soph.* II, 10 επι λαον κυριου

25 Mais ce n'est pas seulement en Égypte, patrie de la LXX, que notre recension a pris pied. Nous pouvons peut-être suivre sa trace jusqu'en Grèce (ce qui rendrait toute la vraisemblance désirable à l'attestation par Justin de sa présence à Éphèse). On sait en effet, par le témoignage d'Origène lui-même (4), que ce fut « à Nicopolis près d'Actium » que la Quinta fut découverte. Or les quatre seules variantes connues de la

30 (1) *The Coptic Versions of the Minor Prophets*. Rome, Pontifical Biblical Institute, 1938, pp. 112 sq.

(2) *Op. cit.*, pp. 18-97. Lorsque Gr. a plusieurs notes critiques sur un même verset, je les distingue par a, b, c...

35 (3) Notons que l'hypothèse d'une dépendance des versions coptes à l'égard de notre recension est confirmée par la chronologie. On admet en effet généralement que l'origine des versions coptes est à chercher au cours du II<sup>e</sup> siècle. Or c'est justement à cette époque que se situe la plus large diffusion de la recension palestinienne. Reste à préciser si le milieu copte où se fit la traduction des Petits Prophètes était déjà purement et simplement chrétien ou s'il ne gardait pas encore quelque attache au judaïsme.

40 (4) Voir la discussion des textes d'Origène et d'Eusèbe dans *The Cairo Geniza* de P. KAHLE, pp. 161 sqq.

Quinta qui recouperent le contenu de nos fragments leur sont substantiellement identiques :

Q : *Mic.* v, 5 principes hominum; *ib.* εν παραξιφισιν

R : αρχοντας ανθρωπων; εν παρα[

5 Q : *Hab.* II, 15 ignominias eorum; III, 13 evacuasti fundamentum

R : ασχημος]υνην αυ[τω]ν; εξε]κενωσας θεμελιους

Q : usque ad collum sela.

R : εως τραχ[ηλου] σελε.

Les très légères variantes qui, dans les deux derniers exemples, dis-  
 10 tinguent le texte de nos fragments de la Quinta telle qu'elle est citée  
 par Jérôme n'excèdent pas les divergences que l'on est en droit d'atten-  
 dre à l'intérieur de la tradition manuscrite d'un même texte. Si l'on  
 veut encore un argument convergent pour l'identification de notre  
 recension avec la Quinta d'Origène (1), on remarquera que, selon les  
 15 statistiques de Grossouw (2), les hébraïsmes des versions coptes  
 concordent douze fois de façon indubitable avec des leçons de la Quinta  
 et ne s'y opposent *jamais* formellement, alors qu'il leur arrive de  
 contredire quatre fois Théodotion, onze fois Aquila et onze fois Sym-  
 maque.

20 Je ne voudrais pas grossir l'importance de cette recension juive de  
 la fin du Premier siècle. Il ne s'agit, répétons-le, que d'une première  
 tentative encore tâtonnante et pleine d'illogismes, certainement limitée  
 à quelques livres de la Bible. Il n'est pas étonnant que les grandes  
 recensions du Second siècle l'aient entièrement éclipsée et qu'au début  
 25 du siècle suivant Origène ait dû déjà, comme nous aujourd'hui, la  
 « redécouvrir ». Elle joua cependant en son temps un rôle appréciable :  
 celui d'amorcer l'œuvre de révision de la LXX qui allait être la grande  
 tâche des générations qui suivirent. Le travail de l'ancêtre anonyme  
 d'Aquila et d'Origène mérite donc une publication que nous espérons  
 30 pouvoir aborder sans trop tarder. De cette publication nous pouvons  
 attendre un triple témoignage : premièrement sur l'état du texte de  
 base de la LXX, deuxièmement sur l'état du texte hébreu utilisé par  
 le recenseur, troisièmement sur l'exacte originalité de chacun des trois

35 (1) Je parle ici de la Quinta telle qu'elle est citée par Jérôme et je laisse de côté la ques-  
 tion délicate des citations attribuées à la Quinta par le second glossateur marginal du *codex*  
 \* *Barberini*... qui mériterait une étude spéciale.

(2) *Op. cit.*, p. 112.

grands recenseurs du Second siècle. Ce témoignage se trouvera encore élargi si on accepte la quadruple identification que nous proposons aujourd'hui : premièrement avec le texte cité par Justin, deuxièmement avec la base commune d'Aquila, Symmaque et Théodotion, 5 troisièmement avec la source des hébraïsmes des versions coptes, et quatrièmement avec la Quinta d'Origène. Tant que le texte n'est pas édité il ne peut s'agir que de suggestions. Elles appelleront certainement telles ou telles nuances notables, mais j'espère qu'elles pourront servir au moins d'hypothèses de recherche .

10 Jérusalem, 19 septembre 1952.

D. BARTHÉLEMY, O. P.

*Appendice :*

Une des parties les mieux conservées de notre recension portant sur les deux premiers chapitres d'Habacuc pour lesquels nous nous trou-  
vons posséder deux textes hébraïques assez différents : celui du *Péscher*  
15 de Qumrân (Q pH) et celui de la Bible massorétique (T. M.), voici un très bref apparat critique où j'ai seulement relevé les appuis donnés par la Septante originale (LXX) et sa recension palestinienne (Rec), lorsque leurs témoignages respectifs les départagent nettement, aux deux formes susdites du texte hébraïque. Nombre de cas plus complexes  
20 demanderaient toute une discussion. Dans cet aperçu provisoire, je les ai délibérément omis.

		T.M.		QpH	
	I, 8	יבאו	: Rec	om.)	: LXX
	I, 17	העל כן	: Rec	על כן	: LXX
25	<i>ibid.</i>	חרבו	: LXX	חרבו	: Rec
	II, 2	קורא	: Rec	הקורא	: LXX
	II, 6	ויאמר	: Rec	ויומר	: LXX
	<i>ibid.</i>	עליו	: Rec	עלו	: LXX
	II, 8	ישלך	: LXX	וישלכה	: Rec
30	II, 19	דומם	: Rec	רומה	: LXX

En six cas sur huit nous trouvons donc la recension palestinienne aux côtés du T. M. tandis que la LXX originale témoignait pour le texte de Qumrân. Cela semble indiquer que la date de 70 ap. J.-C. marque une étape importante dans le processus de recension du texte  
35 hébreu, ce que confirme pleinement une comparaison des textes bibliques de la Seconde Révolte avec ceux de Qumrân.



**Manuscrits du désert de Juda.** — Un volume consacré aux manuscrits de Qumrân nous arrive de Berlin (1). Son auteur H. Bardtke, professeur à Leipzig, y a mis le point final à la fin de l'été 1952. Étant donné que les informations et publications ont plus de peine à pénétrer en Allemagne Orientale qu'en Angleterre, il n'a pu utiliser une bibliographie aussi monumentale que celle qu'a mise en œuvre Rowley (2) et, bien qu'ayant achevé son étude six mois après celui-ci, il n'a pu faire que de brèves allusions en conclusion aux découvertes de l'hiver précédent. B. ne se propose d'ailleurs pas tant de faire avancer la recherche que de présenter les trouvailles de 1947-1949 à un public protestant de langue allemande familier à la Bible de Luther. Son ouvrage se divise en trois parties : D'abord une présentation générale des problèmes soulevés par le texte de l'Ancien Testament. Puis un récit de la découverte de 1947 avec des indications générales sur l'ancienneté et l'authenticité des écrits trouvés. Enfin une étude des caractéristiques des nouveaux textes bibliques et une traduction complète et commentée des écrits non-bibliques publiés jusqu'à présent. Les jugements sont modérés et se rencontrent souvent avec ceux de Rowley, bien qu'il n'ait connu les récentes publications de celui-ci qu'après avoir mis le point final à son travail.

Ne pouvant discuter à fond les conclusions de B., je me bornerai à quelques remarques de détail :

Pour ce qui est dit p. 45 n° 5 et p. 46 n° 6, cf. les précisions que j'ai données dans *RB.*, 1952, p. 195.

A propos de 1 QIs\*, B. souligne de nouvelles différences entre les deux parties

(1) Hans BARDTKE, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer*. In-8° de 175 pp. Berlin, Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft, 1952.

(2) Cf. ci-dessus la recension des publications de H. H. Rowley.

- du rouleau : l'indication des *setumôt* par de larges espaces serait caractéristique de la seconde moitié du rouleau (p. 60) et l'on ne rencontrerait qu'à partir de là des omissions portant sur des versets entiers (pp. 64-65). Mais je ne pense pas qu'il faille, comme le fait B., conclure de ces différences et de celles qui avaient été
- 5 déjà mentionnées par d'autres chercheurs que les deux moitiés du rouleau (27 colonnes dans chaque) sont l'œuvre de deux scribes distincts (cf. p. 62). En effet, l'écriture possède des caractéristiques très constantes, surtout si on la compare à celle des autres rouleaux et fragments. Je pense plutôt qu'*Isaïe* était traditionnellement copié sur deux rouleaux distincts d'égale importance. Thackeray a en effet déjà
- 10 fait une remarque analogue pour divers livres de la Septante dans *The Septuagint and Jewish Worship* (Schweich Lectures, 1920), et on peut lire dans l'appendice IV (« The bisection of O. T. books ») à la p. 135 la remarque suivante : « Scribes ou traducteurs [grecs]... divisaient volontiers leur texte au premier arrêt convenable après le point central [du livre] ». Or la Massore place le « point central » d'*Isaïe*
- 15 à la fin de xxxiii, 20, et la première partie de notre rouleau s'achève justement quatre versets plus loin, à la plus proche *parashah*, c'est-à-dire « au premier arrêt convenable ». Je pense qu'il y a dans cette parfaite coïncidence avec les conclusions de Thackeray plus qu'un effet de hasard. Dans le cas de notre manuscrit, ces deux demi-livres qui représentaient deux traditions paléographiques et
- 20 orthographiques différentes, c'est-à-dire deux archétypes distincts, auraient été tout simplement cousus ensemble après coup. On remarquera en effet les trois lignes laissées en blanc à la fin de la colonne xxvii, et on notera que la dernière feuille de la première partie ne contenant que deux colonnes a vraisemblablement été amputée d'une page de garde terminale.
- 25 En ce qui concerne l'orthographe spéciale de certains des manuscrits de Qumrân, B. a raison d'y voir surtout une tentative pour préserver les sons originaux de l'hébreu en des cas où des araméophones risquaient de lire « à l'araméenne »
- \* (p. 66). Je crois donc que l'*aleph* final de כִּי veut préserver une lecture *ki* contre une lecture *kai* du type Zakkai, Bartolmai, etc... Il ne faut donc pas le lire *ki'a*
- 30 ainsi que le propose B. (p. 65) à la suite de Guillaume (*RB.* 1952, pp. 184-185). Pour suggérer une telle lecture, le scribe aurait ajouté un *hé* final (cf. הוֹיָה).
- B. se demande (p. 71) si le groupe a une préférence réelle pour le prophète *Isaïe* ou si la présence de deux exemplaires de ce livre est due à un hasard. Précisons que le contenu des autres grottes, et spécialement de la quatrième (qui semble
- 35 avoir été encore beaucoup plus riche que la première) souligne cette prééminence accordée à *Isaïe* parmi les Prophètes, prééminence que l'on retrouve dans le Nouveau Testament.
- \* A propos des fragments trouvés lors de la fouille de 1949 et dont l'édition intégrale est actuellement sous-pressé, B. ne peut donner évidemment (p. 78)
- 40 qu'un inventaire très déficient. Lorsqu'il essaie d'évoquer pour ses lecteurs les difficultés de l'édition de ces fragments et les moyens de les surmonter, il pourrait mentionner la photographie infra-rouge qui nous a permis d'accroître d'un bon tiers l'étendue des déchiffrements. D'ailleurs tout le lot sera reproduit par ce procédé.
- 45 L'identification d'un fragment du ch. xi du *Lévitique* réfute l'hypothèse, mentionnée prudemment par B., selon laquelle le manuscrit en « phénicien » n'aurait contenu que la Loi de Sainteté. Faut-il admettre pour autant que le manuscrit contenait toute la Thôrah (p. 80)? Cela demeure douteux et ce n'était au moins certainement pas le cas pour les rouleaux en écriture carrée qui se

limitent nettement, en 1Q comme en 4Q, à un seul livre du Pentateuque. Quant au caractère du texte des manuscrits en écriture « phénicienne », on ne saurait se baser sur une seule variante, comme l'a fait Kahle, pour conclure qu'il s'agit d'une tradition judéenne et non samaritaine. En fait, les fragments beaucoup

5 plus étendus d'une *Erode* en 4Q présentent bon nombre de leçons samaritaines des plus typiques, et d'autre part l'orthographe de tous les fragments en vieille écriture se rapproche beaucoup plus des traditions samaritaines que des traditions massorétiques. Il me semble que l'on a une explication suffisante de ces phénomènes si l'on admet que ces manuscrits en vieille écriture émanent directement des

10 milieux sacerdotaux du Temple de Jérusalem. Il serait donc tout à fait normal

\* qu'ils présentent des ressemblances typiques avec le Samaritain dont l'unique archétype appartient à cette même tradition et n'est peut-être pas beaucoup plus ancien que nos manuscrits. La Thôrah pharisienne qui a triomphé dans le

15 Judaïsme à partir de 70 ne doit pas pour autant être considérée comme une tradition plus récente, ainsi que B. semble le suggérer (p. 82). Elle s'est même souvent mieux protégé contre les abâtardissements.

## Quinta ou Version selon les Hébreux?

### 1.

La πέμπτη έκδοσις du Dodécapropheton n'est mentionnée qu'une fois dans les œuvres d'*Origène* qui nous ont été conser-  
5 vées. Il s'agit du commentaire sur S. Matthieu 21, 5 à propos de Zac. 9, 9. Origène y dit qu'il possède cinq versions du prophète Zacharie et donne tour à tour leurs leçons <sup>1</sup> pour ce pas-  
sage.

Le seul autre témoin ancien qui cite explicitement la « cin-  
10 quième édition » des Petits Prophètes est *S. Jérôme*, dans son commentaire de ce livre. Il la mentionne trois fois en Osée (8, 6 ; 13, 14 a ; 13, 14 b), une fois en Joël (4, 14), sept fois en Amos (1, 1 ; 1, 5<sup>2</sup> ; 4, 3 ; 4, 12 ; 4, 13 ; 7, 14 ; 9, 7), une fois en Abdias (18), sept fois en Michée (4, 13 ; 4, 14<sup>3</sup> ; 5, 4 ; 5, 5 ; 6, 2 ; 6, 8 ; 7,  
15 18), deux fois en Nahum (1, 8 ; 1, 14), dix fois en Habacuc (2, 1 ; 2, 11 ; 2, 15 a ; 2, 15 b ; 3, 1 ; 3, 3 a ; 3, 3 b ; 3, 5 a ; 3, 13 a ; 3, 13 b) et deux fois en Sophonie (1, 3 ; 2, 5). Dans deux autres cas  
\* (Hab. 3, 5 b et 3, 19)<sup>4</sup> certains seulement des manuscrits de Jérôme — si nous en croyons Martianay — mentionnent la « quin-  
20 ta editio ».

Ces témoignages de Jérôme et d'Origène sur la Quinta des Petits Prophètes ne peuvent être récusés puisque les affirmations sont explicites et que les témoins ont eu en mains l'original des Hexaples.<sup>5</sup>

25 Mais toutes les collections de fragments des Hexaples, depuis Bryan Walton, attribuent à la Quinta un autre lot de leçons. Il s'agit d'un groupe assez serré de trente-cinq leçons inscrites dans les marges du *Codex Barberinianus* graecus 549<sup>6</sup> du folio 8r au folio 15r par le deuxième scribe du manuscrit  
30 sous le sigle ε'. Ces leçons concernent toutes le prophète Osée

<sup>1</sup> Notons à ce propos, contre Field et Ziegler, que la citation d'Aquila ne commence qu'à ἐπι δὲ...  
35

<sup>2</sup> L'édition princeps de 1516 donne ici ἀδικία (en grec).

<sup>3</sup> Contre Field et Ziegler, la leçon ne porte pas sur « nunc vastaberis, filia latronis », mais sur « iudicis ».

<sup>4</sup> L'édition princeps a dans ce dernier cas « unam » et non « quintam ».

<sup>5</sup> Pour Jérôme, cf. P.L. 23, col. 702 A, et P.L. 26, col. 630 D.

<sup>6</sup> = Rahlfs 86.

de 4, 15 à 9, 11.<sup>7</sup> Rien, à première vue, ne permet de douter qu'elles soient empruntées à la Quinta. Elles sont en effet citées le plus souvent en même temps que d'autres qui portent les sigles α', σ', θ'. Mais notons tout de suite que le premier scribe  
 5 du manuscrit qui avait lui aussi confectionné un apparat hexaplaire plus restreint ne citait que οἱ λοιποὶ, ὁ ἕβραϊ', οἱ σ', α', σ', θ'. Chez lui, comme dans toutes les collections hexaplaïres postérieures à Jérôme portant sur le Dodécapropheton, il n'y a donc pas trace de Quinta. Notons ensuite que l'apparat hexaplaire  
 10 dressé par le second scribe pour tout le codex Barberini inclut parfois des variantes non hexaplaïres. Par exemple en Jérémie où les quatre-vingt-treize leçons de ω'<sup>8</sup> sont mélangées à celles des versions hexaplaïres. Etudions donc de plus près ces leçons de ε' selon ce deuxième scribe du Barberini.

15 Comme on peut le voir tout de suite, seule la première citation de la Quinta par Jérôme tombe dans la partie d'Osée pour laquelle ε' est cité. Cette rencontre est d'ailleurs très intéressante. Il s'agit du mot hébreu סַבְבִּים en Os. 8, 6. Voici ce qu'en dit Jérôme : « In eo loco, in quo nos posuimus 'aranearum telas', in he-  
 20 braico scriptum est SABABIM per iod litteram penultimam : non ut quidam falso putant SABABUM, id est per vau, quod Septuaginta et Theodotion πλανῶν interpretati sunt, id est 'seducens' atque 'decipiens' ; Aquila 'errantibus' sive 'conversis' ; Symmachus 'inconstans' vel 'instabile', id est ἀκαταστατῶν ;  
 25 quinta editio ῥεμβεύων, 'vagus' et 'fluctuans'. Nos ab Hebraeo didicimus SABABIM proprie nominari aranearum fila per aerem volantia, quae dum videntur intereunt et in atomos atque in nihilum dissolvuntur. » Le grand intérêt de ce texte, c'est que la leçon de la Quinta y est doublement authentifiée. D'une part,  
 30 le texte grec concordant avec les traductions latines n'a pas été

<sup>7</sup> Les lectures de Ziegler sont en général exactes. Cependant en Os. 5, 2 un éclairage ultra-violet permet de lire καταβαθ... au lieu de καταβο... Ensuite le sigle isolé est bien θ' et non ε' et on lit ἐκκλινουσαν au lieu de ἐκκλινοντες. En Os. 7, 14a on ne peut corriger σ' en ε' car il s'agit d'une note  
 35 du premier scribe qui ne cite jamais ε' (alors que l'autre leçon σ' est du deuxième scribe).

<sup>8</sup> Cf. Ziegler dans l'introduction à son édition de Jérémie selon LXX p. 106.

<sup>9</sup> Noter que des parallèles suggèrent ici pour Aquila la leçon μεταστρέ-  
 40 φουσι.

déformé par les copistes. D'autre part, toutes les autres versions des Hexaples étant mentionnées par Jérôme et la leçon citée étant attribuée à la Quinta seule, il est certain que Jérôme entend la citer formellement et non par à-peu-près.

5 Pour ce même mot  $\text{שָׁבַב}$  le deuxième scribe du Barberini nous donne deux variantes : sous le sigle  $\sigma'$  : ἀκατάστατος qui correspond à peu près à la leçon de Jérôme pour Symmaque, et sous le sigle  $\epsilon'$  : παραπλησίως τῷ τῆς ἀράχνης ἰσῳ̄ qui ne peut s'identifier à la Quinta citée par Jérôme, mais qui, par contre,  
 10 ressemble étrangement à la traduction latine de Jérôme. Ce mystérieux  $\epsilon'$  serait-il donc la source de la traduction de Jérôme, source que celui-ci aurait dissimulée sous l'expression « ab Hebraeo didicimus » ? Il semble bien en effet que Jérôme ait parfois attribué à « un hébreu » des renseignements puisés à de  
 15 toutes autres sources, ou même des hypothèses personnelles <sup>10</sup>. Mais je ne crois pas que ce soit le cas ici. Car les précisions que Jérôme donne sur la fausse vocalisation waw du mot n'ont pas été inventées par lui. C'est un renseignement qu'il a reçu d'un autre. La preuve en est qu'il l'a mal compris. Son maître en hé-  
 20 breu dénonçait dans les traductions grecques une fausse vocalisation waw de la première consonne du mot hébreu et non de la troisième comme l'a cru Jérôme. Et puisqu'il y a eu ici intervention réelle d'un maître hébreu, il y a tout lieu de croire que Jérôme dit vrai lorsqu'il rapporte la traduction proposée par  
 25 ledit maître. Notons d'ailleurs le léger glissement de sens que Jérôme fait subir à cette traduction. Le maître de Jérôme fait visiblement allusion aux « fils de la Vierge » qu'il décrit d'ailleurs parfaitement. Jérôme trouve plus simple de parler de « toiles d'araignées » mais ne garde plus le symbole d'infinie  
 30 fragilité et d'évanescence que son maître avait si délicatement choisi en s'inspirant du syriaque où le sens premier de *shab* est « faire descendre *au moyen d'une corde* » (cf. Jér. 38, 6 et 11 ; Mc. 2, 4 ; Lc. 5, 19 ; Act. 9, 25 ; 2 Cor. 11, 33). Ces fils légers qui flottent dans l'air et par lesquels se laissent porter de minus-  
 35 cules araignées ont été évoqués par ce mot, alors que la toile d'araignée ne correspond pas à ce sens.

Mais alors ne serait-ce pas sous l'influence du mystérieux  $\epsilon'$  cité par le Barberini que Jérôme aurait légèrement gauchi la

<sup>10</sup> Cf. G. Bardy, Rev. bénéd. 46 (1934), p. 146.

pensée de son maître ? Il est beaucoup plus vraisemblable que c'est ε' qui s'inspire de Jérôme. Un seul mot de ε' ne peut s'expliquer par la traduction de Jérôme, c'est παραπλησίως. S'agit-il d'une initiative de glossateur ? Non ! L'auteur de ε' s'inspire en 5 cela de la dernière phrase du commentaire de Jérôme sur notre verset : « aranearum telas *imitabitur* ».

Une hypothèse se propose donc à nous : ε' n'est pas la Quinta mais une traduction grecque inspirée de la Vulgate et du commentaire de Jérôme. Voyons un cas où cette dépendance 10 semble typique : la deuxième moitié de 7, 4 : קַיִר מְיִר מְלִישׁ בְּצֶק שֶׁבַח יִתְחַזֵּק עַד-וְיִתְחַזֵּק que la Vulgate traduit : « quievit paululum civitas a commixtione fermenti, donec fermentaretur totum ». Dans cette traduction « paululum » et « totum » sont des gloses absentes des autres versions connues. D'autre part « civitas » suppose 15 que מְיִר a été interprété « a civitate » comme l'a fait la Peshitta, et que Jérôme a pris la liberté de faire de ce mot le sujet de « quievit ». Dans le commentaire du verset suivant, Jérôme explique ce passage obscur « juxta Hebraeorum traditionem », tradition qu'il refuse d'ailleurs de prendre à son compte. Il 20 s'agirait de ce moment de tranquillité qu'a connu la ville de Samarie, après que Jéroboam l'ait allumée du feu de l'idolâtrie. Moment de tranquillité qui permet à l'idolâtrie de pénétrer comme un levain tout le peuple. Cette tradition des Hébreux inspire l'exégèse et la traduction de Jérôme du verset 1 au 25 verset 10 et elle justifie les quelques retouches qu'il fait subir au texte hébraïque. Lisons maintenant ε' : ἐπαύσατο πρὸς ὀλίγον ἡ πόλις τοῦ θυράματος κοινωνίας καὶ μετὰ μικρὸν πάσα ἐζυμώθη. On y retrouve toutes les retouches de Jérôme. μετὰ μικρὸν est une glose nouvelle. Notons d'ailleurs que « commixtio » qui signi- 30 fiait pour Jérôme *l'action* de mélanger était ambigu, pouvant signifier également *le résultat* du mélange. Or l'expression « commixtio fermenti » pouvait avoir au début du V<sup>e</sup> siècle une résonance liturgique précise et la traduction infidèle par κοινωνία τοῦ θυράματος semble bien en être la transposition aussi 35 exacte que possible en termes de liturgie grecque par un auteur plus versé en liturgie <sup>11</sup> qu'en linguistique hébraïque.

<sup>11</sup> Le « fermentum » était un fragment de pain consacré envoyé par l'évêque aux prêtres de sa ville afin de témoigner qu'ils étaient en communion avec lui. Ceux-ci le laissaient tomber dans leur calice au moment du

Dans les deux textes que nous venons de voir, l'auteur de ε' essaie de rendre aussi littéralement que possible ce que Jérôme dit avoir emprunté aux « hébreux ». Il en est de même pour une longue leçon de ε' donnée dans la marge inférieure 5 du folio 11r et portant sur 6, 8-9. Elle se rattache à une explication reçue d'un « hébreu » par Jérôme (cf. commentaire sur 6, 9) et ne peut se comprendre qu'en fonction du commentaire de celui-ci.

Passons maintenant à quelques leçons de ε' où sa dépendance à l'égard du latin de Jérôme transparait. En 7, 8 עָנָה a été traduit ἐγκρουφίας par LXX. Jérôme est forcé d'employer en latin deux mots : « subcinericius panis », et cela devient chez ε' — qui recherche la « veritas hebraica » sous tous les mots de Jérôme — ἐν σποδιᾷ πεσσομένοσ ἀρτοσ.

15 En 5, 8 אַחֲרָיָה est traduit ὀπίσω σου par α' σ' θ'. Jérôme ne disposant pas d'un adverbe équivalent utilise une périphrase qui lui est coutumière : « post tergum tuum ». ε' la respecte scrupuleusement : κατὰ νότου σου.

Parfois cette volonté de littéralisme amène ε' à des contre-20 sens. En 7, 16, par exemple, où il s'agit d'un arc, רִמְיָה est traduit ἀνεστραμμένον<sup>12</sup> par Symmaque. Jérôme qui a traduit « dolosus » fait allusion dans son commentaire — sans en citer l'auteur — à cette leçon : « Sunt quasi arcus dolosus sive *perversus*.

« pax Domini sit semper vobiscum ». Notons que, dans la liturgie romaine, 25 le résultat de ce mélange est appelé « commixtio » dans la prière qui se dit juste après et que ce mot n'apparait qu'en cet endroit dans la liturgie eucharistique actuelle. Cette coutume est formellement attestée pour Innocent Ier, pape contemporain de la rédaction du commentaire de Jérôme (P.L. 20, col. 556 sq.). Notons qu'en Orient ce rite ne semble pas attesté 30 mais on y rencontre, chez les Nestoriens, un autre rite auquel l'auteur de ε' veut peut-être faire allusion : Lorsque l'on fait des hosties, on y mélange une partie de la pâte (φύραμα) qui a servi à faire les hosties précédentes. Une tradition attestée tardivement prétendait qu'à l'origine de cette « communion de la pâte » se trouvait l'apôtre Jean qui avait dérobé à la première 35 cène un fragment de l'eucharistie du Seigneur. On sait que la liturgie nestorienne, très conservatrice, remonte, pour l'essentiel, au temps de la séparation (431). Pour tout cela, cf. J. A. Jungmann, *Missarum solemnia*, 2 (1949), p. 379 n. 7 et p. 378 n. 4.

<sup>12</sup> C'est ainsi qu'il faut corriger, en se basant sur une leçon anonyme 40 mentionnée dans le commentaire de Cyrille d'Alexandrie le ἀνεστραμμένον fautif du Barberini repris par Field et Ziegler.



Dolosus arcus atque *perversus* est qui percutit dirigentem... » La traduction « *perversus* » pour ἀντεστραμμένον est très exacte. Jérôme nous explique qu'il entend par là (comme Symmaque) un arc *tourné à l'envers*. Mais le scrupuleux ε' rend « per- » par 5 δια- et « -versus » par -τροφον, ce qui donne διάστροφον, c'est-à-dire *tordu*. Et le péril n'est plus de recevoir soi-même la flèche que l'on tire, mais seulement d'avoir un tir mal ajusté. Pour avoir voulu être littéral, ε' a trahi Jérôme.

Parfois c'est Jérôme lui-même qui, en jouant sur les mots, 10 entraîne son fidèle suiveur sur une fausse piste. Dans le même verset, par exemple, אַרְיָה qui avait été traduit par Aquila ἀπὸ ἐμβρομῆσεως est rendu par Jérôme « a furor », ce qui peut se justifier s'il entend « furor » au sens de « violente irritation, emportement » qui lui est d'ailleurs familier. Mais le sens clas- 15 sique de ce mot étant « folie », Jérôme utilise dans son commentaire cette possibilité (qui ne correspond plus à l'hébreu) : « propter *insaniam* linguae suae... » ε' utilise cette indication qu'il lit quelques lignes après les considérations sur l'« arcus *perversus* » et son utilisation en est tout aussi malheureuse : il 20 traduit διὰ μανίαν.

Toujours dans le même verset אַרְיָה avait été traduit par Jérôme « subsannatio eorum », ce qui convient assez bien. Mais dans son commentaire Jérôme continuait ainsi la phrase précédente : « propter insaniam linguae suae, qua Dominum 25 *blasphemaverunt* ». Aussi ε', ne se rendant pas compte que Jérôme glosait très librement, a cru traduire par ἐβλασφήμησαν (verbe à la troisième personne du pluriel de l'aoriste) un substantif singulier à suffixe possessif pluriel qui n'a d'ailleurs pas ce sens.

30 L'auteur de ε' perd parfois totalement de vue le texte littéral du prophète, tant il est préoccupé d'extraire la « substantifique moelle » du commentaire de Jérôme. Par exemple en 7, 12 Jérôme a une traduction de l'hébreu qui se veut littérale : « caedam eos secundum auditionem coetus eorum ». Ayant cons- 35 cience de l'obscurité de sa phrase, Jérôme s'explique dans son commentaire : « Quodque dicit : *caedam... eorum*, hoc significare potest : sicut juncto consilio omnes idola fabricati sunt, ita, me irato, omnes pariter vastabuntur. » Ce que ε' exprime à son tour en une glose à saveur paulinienne (cf. Rom. 5, 12

et 3, 23) : κοινή· ὅτι καὶ κοινή πάντες ἐξημαρτήκασιν. Cette saveur paulinienne se retrouve, plus discrètement, dans une expression comme ἡ δικαιοκρισία (hapax biblique en Rom. 2, 5) en 6, 5 sous l'inspiration de ce passage de Jérôme : « Haec universa feci ut  
5 iudicii quo te iudicaturus sum veritas appareret, nullusque dubitaret vos iuste quae patimini fuisse perpressos. » Là encore nous sommes assez loin de l'hébreu que traduisait « et iudicia tua » du texte de Jérôme et qui parlait des châtiments soufferts par les pécheurs (jugements au sens passif) et non du juste juge-  
10 ment divin (au sens actif).

Ces remarques suffisent pour que nous puissions caractériser ε' du Barberini comme une œuvre chrétienne nettement influencée par l'œuvre exégétique de Jérôme.<sup>13</sup> L'auteur de ε' n'ayant souvent qu'un contact lointain avec le texte biblique  
15 et se permettant des gloses personnelles sur des gloses de Jérôme mal comprises, la qualité exégétique de son œuvre est minime. Le deuxième scribe du Barberini semble d'ailleurs s'en être rendu compte, car il ne s'est laissé enticher d'elle que pendant quelques chapitres d'Osée, et le sigle ε' ne fait d'abord  
20 qu'une apparition discrète, mêlé aux autres sigles hexaplaïres, en 4, 14-15 ; 4, 17 et 5, 2, n'osant s'affirmer seul que jusqu'en 8, 10, pour disparaître tout aussi discrètement, mêlé aux autres, en 9, 11.

## 2.

25 Notons que le deuxième scribe du Barberini n'est pas seul à citer, à propos du Dodécapropheton, une version grecque qui s'inspire de la Vulgate et du commentaire de Jérôme. Dans le commentaire de *Cyrille d'Alexandrie* nous trouverons, avec de nouvelles citations, l'explication du sigle ε' qui a induit en er-

30 <sup>13</sup> S'il était besoin d'un dernier argument pour prouver qu'il ne s'agit pas de la Quinta, notons que l'une des caractéristiques les plus intéressantes de la Quinta, c'est qu'elle est la source des hébraïsmes typiques des  
\* versions achmimique et sahidique (cf. Rev. bibl. 60, 1953, p. 27, et introduction de notre future édition d'une recension anonyme de la LXX des Petits  
35 Prophètes). ε' s'oppose au contraire nettement à certains de ces hébraïsmes. Cf. Os. 6, 8 où Sah. (calx ejus a sanguine) correspond à θ' contre ε' (ὕποσκελί-  
ζουσα καὶ δολοφονοῦσα) ; 7, 4 où Ach. (a civitatibus eorum) correspond à Pesch. contre ε' (ἡ πόλις) ; 7, 13 où Ach.-Sah. (miseria attinget eos) correspond à θ' contre ε' (ἐκπορθήσονται).

reur les critiques. Celui-ci cite en effet vingt-deux fois dans son commentaire sur les Petits Prophètes (Os. 6, 7 ; 11, 3 ; Am. 1, 1 ; 1, 2 ; 1, 6 ; 3, 9 ; 4, 7 ; 5, 27 ; 9, 3 ; 9, 7 ; Mic. 1, 1 ; 5, 5 ; 6, 2 ; Hab. 3, 19 ; Agg. 2, 14 ; Zac. 6, 3 ; 6, 12 ; 8, 10 ; 12, 10 ; 5 13, 1 ; 14, 8 ; Mal. 1, 10) une ἐκδοσις τῶν Ἑβραίων. Dans la première de ces citations il la mentionne de façon plus précise comme ἡ καθ' Ἑβραίους ἐκδοσις et il semble qu'il y fasse également allusion ailleurs sous d'autres désignations plus vagues (par ex. : Os. 1, 3 : ἡ ἑτέρα ἐκδοσις ; Am. 9, 7 : οὕτω ἡρμήνευσαν Ἑβραῖοι ; 10 Zac. 12, 10 : Ἑβραῖοι . . . φασι, etc...). Etudions quelques leçons typiques de cette « édition selon les Hébreux ».

En Os. 11, 3 pour אָנֹכִי תַרְגְּמִי לְאֶפְרַיִם que la LXX traduisait : ἐγὼ συνεπόδισα τὸν Ἐφραϊμ, l'éd. hébr. porte : γέγονα ὡς τιθηνός τῷ Ἐφραϊμ. Or la Vulgate traduit : « ego quasi nutritius 15 Ephraim ». Mais le commentaire de Jérôme, expliquant l'« historiam juxta Hebraeos », porte : « ego, qui pater eram, nutritius factus sum... » et voilà d'où vient le γέγονα que la Vulgate ne suffisait pas à expliquer. La relation est d'autant plus typique qu'il s'agit d'une interprétation exégétique plutôt que d'une tra- 20 duction.

En Am. 9, 3 nous avons une leçon très curieuse : pour שְׂרִיף-תָּא que la Vulgate traduit littéralement « serpenti », alors que la LXX avait τῷ δράκοντι, l'éd. hébr. porte τῷ κήτει. Or le commentaire de Jérôme disait : « et si in profundo maris, atque, ut 25 de propheta loquar, in Tharsis, Dei oculos vitare conentur, ibi mandabo serpenti, quem in hoc loco Leviathan sive cete significat, ut servet metaphoram, et per serpentem atque cetum ad hostes veniat. » Pour comprendre cette remarque, il faut savoir que Jérôme, dans son commentaire sur Jonas, se basant 30 sur une tradition des « Hébreux », assimile Tharsis et la mer (sur Jon. 1, 3).<sup>14</sup> Ici cette fuite au fond de la « mer-Tharsis » évoque pour Jérôme celle de Jonas et le « serpent » évoque du même coup, par métaphore, le « cétacé » de Jonas. Mais l'auteur de l'éd. hébr. a pris la métaphore de Jérôme pour une tra- 35 duction exacte. D'où ce cétacé égaré dans le livre d'Amos.

Sur Zac. 12, 10 b (ἀνθ' ὧν κατορχήσαντο et suiv.) Cyrille commence par noter que l'éd. hébr. commence le κεφάλαιον en

<sup>14</sup> Cf. les textes rassemblés par P. Antin dans son édition du commentaire de Jérôme sur Jonas, Sources chrétiennes, 43 (1956), p. 58 n. 4.

question un peu avant, à : « Et ils regarderont... » En effet la péricope correspondante du commentaire de Jérôme commence à : « Et aspicient... »<sup>15</sup> Puis Cyrille déclare que « les Hébreux disent ὄφονται au lieu de ἐπιβλέφονται et εἰς ὄν ἐξεκέντησαν au lieu de κατωρχήσαντο. Or cette leçon : ὄφονται εἰς ὄν ἐξεκέντησαν est typique de Joh. 19, 37 où l'omission de μέ s'explique par le contexte. La version hexaplaire la plus proche, celle de Théodotion, conserve en effet le verbe ἐπιβλέφονται de LXX. Comment Cyrille attribue-t-il donc aux « Hébreux » la citation johanni-

10 que ? A cause d'une phrase du commentaire de Jérôme mal comprise : « Johannes autem evangelista, qui de pectore Domini hausit sapientiam, hebraeus ex hebraeis... non magnopere curavit quid graecae litterae continerent ; sed verbum interpretatus e verbo est, ut in hebraeo legerat . . . » Jérôme veut ex-

15 pliquer pourquoi le texte de la citation de Jean ne coïncide pas avec celui de la LXX, et l'auteur de l'éd. hébr. en conclut tout de suite que la leçon de Jean est, aux dires d'un homme compétent, le meilleur décalque de la « veritas hebraica ».

A propos de la deuxième moitié du verset 2, 14 d'Aggée (se-

20 lon LXX), Cyrille remarque : « On dit que ni l'édition des Hébreux, ni les autres traducteurs ne contiennent ni ne connaissent ce passage. » La source de cette affirmation est encore Jérôme : « Et hoc quod dicitur : *propter... arguentes nec in hebraeo, nec apud alios interpretes invenitur.* »

25 Autre note critique empruntée au commentaire de Jérôme : en Zac. 8, 10 où Cyrille déclare : « L'édition des Hébreux ne met pas les verbes au futur, mais au passé : ἦν... ὑπήρχε... ἦν... ἔξαπέστειλα ». Jérôme en effet avait précisé dans son commentaire que « LXX ad futurum tempus omnia retulerunt, sed

30 melius ad praeteritum, ut in hebraico habetur, et expositionis veritas approbabit. »

Dans toutes ces notes critiques sur l'éd. hébr. la dépendance à l'égard du commentaire de Jérôme est si nette qu'on peut même se demander s'il a jamais existé une traduction grecque

35 κατὰ τοὺς Ἑβραίους, et s'il ne s'agit pas plutôt d'une reconstitu-

<sup>15</sup> En Mic. 5, 5 Cyrille donne une autre indication sur la division en κεφάλαια de l'éd. hébr., indication qui correspond encore à la division du commentaire de Jérôme.

tion fragmentaire de la « *veritas hebraica* » effectuée par Cyrille lui-même à partir de la traduction et du commentaire de Jérôme.

Mais il y a certaines données qui ne semblent pas avoir été  
 5 empruntées au commentaire de Jérôme sous sa forme latine. Par exemple sur Hab. 3, 19 Cyrille note que « l'édition des Hébreux a mis ἀσφάλεια au lieu de συντέλεια ». Or la traduction de Jérôme a « *pedes meos quasi cervorum* » et le commentaire se contente de développer l'image du cerf sans faire allusion à la  
 10 sûreté de son pied. Le parallèle de Ps. 18, 34 et celui de 2 Sam. 22, 34 eux aussi ne parlent que de cerf dans la traduction de Jérôme. Il semble donc que Cyrille ait tiré le mot ἀσφάλεια d'un adaptateur grec de Jérôme qui a voulu rendre le sens plutôt  
 15 que les mots. Or il est assez surprenant de lire dans la traduction grecque aberrante du cantique d'Habacuc que présentent certains manuscrits (dont notre Barberini): ἀσφαλείς. Est-ce une simple rencontre ? ou est-ce que l'auteur de cette traduction ne se serait pas inspiré lui aussi, entre autres, de  
 20 l'adaptation grecque de l'œuvre de Jérôme ? Car une telle traduction ou adaptation grecque a existé. Nous savons par le « *De viris illustribus* » (cap. 134) que Sophrone, ami de Jérôme, a traduit en grec le Psautier et les Prophètes à partir de la traduction latine de Jérôme. Sur quoi a porté cette traduction ? En  
 392, date du « *De viris* », seuls quelques-uns des Petits Prophètes avaient été commentés par Jérôme. Mais en 402, alors  
 25 que le commentaire des Petits Prophètes avait progressé, Jérôme, dans le deuxième livre « *contra Rufinum* », note que son Commentaire circule parmi les Grecs, traduit du latin : « *Commentarii in Duodecim Prophetas, et meam et LXX editionem*  
 30 *edisserunt... Unde me putabam bene mereri de latinis meis, et nostrorum ad discendum animos concitare, quod etiam graeci versum de latino post tantos interpretes non fastidiunt* » (P. L. 23, col. 468 D). Il semble donc que le commentaire sur les Petits Prophètes ait été traduit par le fidèle Sophrone et ses  
 35 successeurs éventuels à mesure que Jérôme le rédigeait.

Il est très vraisemblable que cette traduction grecque de l'œuvre de Jérôme ait circulé ensuite sous le nom de ἕκδοσις κατὰ τοὺς Ἑβραίους car le plus ancien usager connu de cette œuvre sous sa forme latine, Julien d'Eclane (première moitié du

V<sup>e</sup> siècle), dans son commentaire sur Osée, Joël et Amos, désigne la version de Jérôme (qu'il lit avec son commentaire) comme « *ista postrema editio quae secundum hebraeum appellatur* » (P. L. 21, col. 961) et « *editio ultima quae secundum* 5 *hebraeum vocatur* » (coll. 1033-1034). A un pluriel près, la similitude de désignation est typique.

Mais que faut-il entendre par « traduction » du Commentaire de Jérôme ? Si nous nous basons sur les données dégagées des citations de Cyrille, il est probable que l'œuvre qui circulait 10 sous le nom d' ἔκδοσις κατὰ τοὺς Ἑβραίους contenait une traduction grecque souvent assez libre du texte biblique basée sur la Vulgate de Jérôme et son commentaire parfois mal compris. Cette traduction divisée en κεφάλαια était coupée par des scholies empruntées au Commentaire de Jérôme. C'est cela que Cyrille 15 aurait eu en mains et d'où il aurait tiré sa connaissance de l'« édition selon les Hébreux » et maintes données exégétiques qui ont pu faire croire au P. Abel qu'il avait utilisé directement l'œuvre de Jérôme. <sup>16</sup>

\*

Une conclusion s'offre maintenant d'elle-même à nous : 20 Etant données les caractéristiques identiques <sup>17</sup> de l'« édition

<sup>16</sup> F. M. Abel, *Vivre et Penser* (= Rev. bibl.) 1 (1941), p. 97. Bien que Cyrille ait eu des secrétaires connaissant le latin, il est peu vraisemblable qu'il ait pu utiliser les commentaires latins de Jérôme avec la continuité que supposent les dépendances exégétiques de ses commentaires des Prophètes. D'ailleurs J. Liébart, *Mélanges de science religieuse* 12 (1955), pp. 5-26, n'a relevé que des influences d'ouvrages grecs dans le « *Contra Julianum* » de Cyrille. Etant donnée cette constatation et le fait qu'une adaptation grecque de l'ouvrage de Jérôme existait déjà à l'époque où Cyrille composait son commentaire, il serait imprudent de supposer que 30 Cyrille aurait utilisé Jérôme en latin. Une telle opinion ne saurait être suffisamment fondée sur une notice des IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles mentionnant que Cyrille aurait parcouru tout le cycle de la παιδεία grecque et latine.

<sup>17</sup> Nous n'avons pu, dans les limites de ce bref article, commenter toutes les leçons de ε' et de l'éd. hébr. Les relations soulignées avec l'œuvre de 35 Jérôme sont, nous l'espérons, déjà assez significatives. Il en existe d'autres du même type. Mais précisons qu'aucune relation caractéristique n'apparaît (à part le mot ἀσφάλεια mentionné ci-dessus) avec quelque autre version connue.

selon les Hébreux » citée par Cyrille d'Alexandrie et de la version citée par le deuxième scribe du Barberini grec 549 sous le sigle ε' ce sigle ne signifie pas πέμπτη έκδοσις comme on l'a cru jusqu'ici, mais έκδοσις κατὰ τοὺς Ἑβραίους.<sup>18</sup>

5 *Fribourg.**Jean-Dominique Barthélemy.*

- <sup>18</sup> Nous aurons une confirmation de cette conclusion en notant certaines dépendances du commentaire de Cyrille à l'égard des leçons ε' du Barberini. Remarquons d'abord qu'aucune citation explicite de l'éd. hébr. par Cyrille ne porte sur l'un des versets pour lesquels la leçon d'ε' est connue. Les rencontres ne pourront donc être qu'implicites. Les coïncidences verbales sont d'ailleurs exceptionnelles. En voici cependant trois pour lesquelles nous renvoyons au commentaire de Cyrille en indiquant les pages et lignes du premier tome de l'édition Pusey (Oxford 1868). Pour Os. 6, 3 (ε' : ἡ ἐπιφάνεια αὐτοῦ) cf. Cyr. 138, 20-21 ; pour 6, 9 (ε' : ... πολυχειρίας ληστρικῆς) cf. 10  
15 Cyr. 149, 3 (et 148, 13 et 17) ; pour 7, 4 (ε' : φυράματος) cf. Cyr. 156, 19. Ces relations très ténues ne prouveraient rien si on ne trouvait dans le commentaire de Cyrille de nombreuses explications que ne justifie pas son  
20 texte LXX, mais qui présupposent le texte de ε' : pour 5, 8 (ε' : κατὰ νότου σου) cf. Cyr. 125, 11 (et 124, 5 ; 125, 12 ; 138, 12) ; pour 6, 3 (ε' : παιδευθῶμεν οὖν) cf. Cyr. 138, 23 et 25 ; pour 6, 8 (ε' : δολοφονούσα) cf. Cyr. 153, 20 ;  
pour 6, 9 (ε' : διὰ τῆς εἰδωλοποιίας αὐτῶν) cf. Cyr. 148, 8 et 9 (et 152, 10-11 ; 145, 26-27) ; pour 7, 1 (ε' : ἔστιν ἔνδον) cf. Cyr. 152, 11-13 ; pour 7, 2 (ε' : ἀσεβήματα) cf. Cyr. 153, 19 ; pour 7, 4a (ε' : ἐκπυρούμενοι) cf. Cyr. 156, 26 (et 156, 18-19) ; pour 7, 4b (ε' : πάσα ἐζυμώθη) cf. Cyr. 156, 25 (et 156,  
25 20) ; pour 7, 16 (ε' : ἀπέστησαν) cf. Cyr. 165, 26 ; pour 8, 10 (ε' : μισθώσεται ἔθνη) cf. Cyr. 175, 4-6 (et 174, 23 ; 175, 10 et 23). Si ces rencontres de pensée n'étaient qu'au nombre de deux ou trois, on pourrait les attribuer au hasard. Mais leur abondance est frappante. Le fait qu'elles ne soient pas  
30 stylistiques de Cyrille, alors-même qu'il démarque une source de très près.

## INTRODUCTION

- \* Personne ne cherche plus dans la lettre d'Aristée une explication adéquate de l'origine de notre Bible grecque, et cependant on continue à parler de „la Septante”. Que recouvre en fait cette désignation? Un ensemble de traductions d'époques diverses. Il est évident par exemple que la „Septante” de l'Ecclésiaste est de plusieurs siècles plus jeune que celle de la Genèse. On ne peut donc parler d'histoire de la Septante comme d'un unique problème. Chaque livre, ou du moins chaque groupe de livres, pose un problème distinct.
- 10 D'autre part chaque livre se présente à nous sous plusieurs états grecs distincts: Origène, dans ses Hexaples, juxtaposait à la „Septante” des „éditions” anonymes et d'autres attribuées à Aquila, Symmaque et Théodotion. En certains livres (Juges et Règles par exemple) les manuscrits de la Septante présentent des divergences
- 15 trop caractérisées pour qu'on puisse les considérer comme divers témoins d'une même œuvre littéraire. Faut-il interpréter ces formes diverses de la tradition textuelle de la Septante comme des restes de différentes traductions, ou bien comme les formes primitive et recensées d'une même traduction? Donnant en 1953 un premier aperçu de
- 20 fragments du Dodécaprophéton provenant du désert de Juda <sup>1)</sup>, j'avais cru pouvoir invoquer leur témoignage à l'appui de la seconde hypothèse. KATZ a suivi cette interprétation <sup>2)</sup>, alors que KAHLE a vu dans ces nouveaux fragments un argument pour l'hypothèse contraire <sup>3)</sup> à laquelle il a lié son nom.
- 25 Le plan de publication des „Discoveries in the Judaeen Desert” ne me permettant pas de livrer tout de suite à l'éditeur l'édition diplomatique des fragments en question, j'ai profité de ce délai pour essayer d'étoffer la seconde hypothèse, et cela sans faire d'abord appel à aucun document inédit. Je veux commencer par établir dans
- 30 cette étude qu'il y a eu en Palestine, au cours du premier siècle après J.-C., sous l'influence du rabbinat, une entreprise cohérente de traduction et de recension grecque de la Bible. Je tenterai ensuite de préciser les caractéristiques les plus typiques de certaines œuvres

<sup>1)</sup> „Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante”, *Revue*  
35 *Biblique* LX 1953, pp. 18-29.

<sup>2)</sup> *Studia Patristica* I (= *Texte und Untersuchungen* LXIII), Berlin 1957, p. 349 sq.

<sup>3)</sup> *Theologische Literaturzeitung* 1954, col. 89 sq.



notables dépendant de cette entreprise et finirai par y situer le texte de nos fragments.

Je ne prétends pas prouver par là que l'on n'a jamais tenté dans la Diaspora de donner des traductions orales divergentes de la Bible en grec. Mais j'espère fournir une explication plus valable des divergences les plus caractéristiques à l'intérieur de la tradition textuelle d'un même groupe de livres, celui des Règles par exemple. Au passage, je voudrais achever de détruire quelques vieux mythes déjà fortement ébranlés tels que la „recension lucianique”<sup>1)</sup>, la date de Théodotion<sup>2)</sup>, le contenu prétendu de certaines colonnes des Hexaples<sup>3)</sup>, la distinction entre Aquila et l'auteur de la „Septante” de l'Ecclésiaste<sup>4)</sup>, l'attribution à Jonathan ben 'Uzziel et à Onqelos de targums araméens<sup>5)</sup>, etc. . . . Se borner à mettre tout cela en doute serait enfoncer des portes ouvertes. Aussi essaierai-je de fournir des explications satisfaisantes de ces mythes après avoir rétabli les faits qu'ils défigurent.

Je procéderai selon le plan suivant:

Dans une première partie je commencerai par préciser les divergences entre l'herméneutique d'Aqiba et celle de son collègue le plus célèbre, Ismael ben Eliša. Après avoir défini l'orientation générale de ces deux herméneutiques<sup>6)</sup>, je les comparerai sur un point typique: l'exégèse des particules incluanes, afin de situer exactement dans ce domaine l'originalité d'Aqiba et d'enraciner plus nettement son effort dans celui de ses prédécesseurs<sup>7)</sup>. Cela nous permettra à la fois de confirmer la dépendance d'Aquila à l'égard d'Aqiba<sup>8)</sup> et d'obtenir un critère caractéristique pour le repérage des recensions ou traductions palestiniennes dépendant du rabinat et antérieures à Aqiba: la traduction de ׀ par καίγε jointe à la non-traduction de ׀ par σὺν<sup>9)</sup>.

Par une application systématique de ce critère aux divers livres et formes textuelles de la Bible grecque, nous obtiendrons une première délimitation approximative de ce que j'appelle le „groupe καίγε”<sup>10)</sup>. Cet indice isolé pouvant paraître bien ténu, j'essaierai de confirmer

\* 1) Infra. pp. 126-127.

\* 2) Pp. 144-148.

35 3) Pp. 26-30, 128-139 et 260.

4) Pp. 21-26.

\* 5) Pp. 148-154.

6) Pp. 4-10.

7) Pp. 10-15.

40 8) Pp. 15-21.

9) Pp. 31 sq.

10) Pp. 33-47.

\* l'originalité du groupe *καίτε* au sein de la Bible grecque par huit autres caractéristiques s'enracinant dans l'herméneutique rabbinique palestinienne ou dans les emprunts au grec faits par l'hébreu de l'époque <sup>1)</sup>.

Ensuite il s'agira de prouver qu'Aquila s'est fondé sur cette première entreprise de recension en la perfectionnant, et pour cela j'étudierai treize de ses traductions typiques en les comparant à celles du groupe *καίτε* <sup>2)</sup>.

Puis je consacrerai une seconde partie à l'étude de certains des membres les plus caractéristiques du groupe *καίτε*, et tout d'abord de la forme textuelle qu'offre le Vaticanus pour la section *βγ* des livres des Règnes qui s'étend de 2 S. XI 2 à 1 R. II 11. Je comparerai cette forme textuelle à une autre forme non moins caractéristique du texte grec de ladite section: la forme présentée par les minuscules *b o c<sub>2</sub> e<sub>2</sub>* <sup>3)</sup>. De cette comparaison il ressortira que, pour cette section, la forme

Vaticanus est en réalité une recension de la traduction grecque \* ancienne, alors que *b o c<sub>2</sub> e<sub>2</sub>* sont les meilleurs témoins de cette traduction grecque ancienne <sup>4)</sup>. De nombreux doublets nous prouveront cependant que les deux formes textuelles se sont quelque peu compénétrées par la suite <sup>5)</sup>. En appendice à cette étude de la section *βγ* des Règnes nous verrons que le prétendu „Théodotion” de cette section n'a rien à voir avec le traducteur de ce nom <sup>6)</sup>; puis nous essaierons de préciser pourquoi Origène a choisi, pour représenter la „Septante” dans ses Hexaples de cette section, un texte de type Vaticanus <sup>7)</sup>.

Nous nous occuperons ensuite d'un autre membre notable du groupe *καίτε*: Théodotion. Après avoir critiqué la date que lui assigne Épiphanes <sup>8)</sup>, nous montrerons qu'il doit être en réalité antérieur à Aquila et qu'il s'identifie avec Jonathan ben 'Uzziel <sup>9)</sup>, le targum que le talmud attribue à celui-ci devant être compris comme une version grecque et non araméenne <sup>10)</sup>. Nous obtiendrons par là un nom, une date et un milieu littéraire plus caractérisés pour l'entreprise dont dépend le groupe *καίτε*.

<sup>1)</sup> Pp. 48-80.

<sup>2)</sup> Pp. 81-88.

<sup>3)</sup> Pp. 91-113.

<sup>4)</sup> Pp. 125 sq., 127, 136-141.

<sup>5)</sup> Pp. 113-126.

<sup>6)</sup> Pp. 128-136.

<sup>7)</sup> Pp. 136-139.

\* <sup>8)</sup> Pp. 144-148.

\* <sup>9)</sup> Pp. 148-156.

\* <sup>10)</sup> Pp. 150-153.

Enfin nous envisagerons le cas d'un sous-groupe particulier de notre groupe *καίγε*: les traductions de trois des megilloth: Ruth, le Cantique des cantiques et les Lamentations, en essayant de préciser pourquoi les traductions de ces trois opuscules se rattachent à cette 5 entreprise littéraire palestinienne du premier siècle de notre ère <sup>1)</sup>).

Nous aurons établi un cadre assez précis dans lequel il ne restera plus qu'à situer la nouvelle recension des Petits Prophètes dont nous publions ici les fragments avec la bienveillante autorisation de la Clarendon Press et du Palestine Archaeological Museum <sup>2)</sup>).

10 La troisième partie de cette étude sera donc consacrée à la publication de ce nouveau texte, à son identification et à sa mise en place dans la tradition textuelle grecque du Dodécaprophéton. On trouvera un fil d'Ariane pour cette troisième partie dans son onzième chapitre <sup>3)</sup> où nous en dégageons les résultats.

15 1) Pp. 158-160.

2) Il est entendu que nous réservons à la série des „Discoveries in the Judaeian Desert” la reproduction photographique complète des fragments et leur apparat critique détaillé.

3) Pp. 266-270.

## PARAGRAPHE 5

## LA PRÉTENDUE „RECENSION LUCIANIQUE”

Que savons-nous en effet de la „recension lucianique”? Tout se fonde sur une notice <sup>1)</sup> que l'on ne trouve en circulation qu'à partir  
 5 du septième siècle et qui mentionne la découverte faite sous Constantin chez des juifs de Nicomédie d'une „édition” autographe ayant Lucien pour auteur et où celui-ci avait corrigé les omissions, additions et divergences de la Septante en se référant aux „éditions”  
 10 antérieures et à l'hébreu <sup>2)</sup>. Remarquons que cette notice n'apparaît que trois siècles après la prétendue découverte et qu'elle a tout l'air d'une pièce fabriquée après coup pour parer le texte antiochien de titres équivalents à ceux qu'invoquait à bon droit le texte hexaplaire.

Il n'est pas douteux cependant que le texte antiochien circulait sous l'autorité du martyr Lucien dès l'époque de Jérôme. Mais celui-ci  
 15 considère en 382 <sup>3)</sup> cette attribution de certains manuscrits à Lucien comme une prétention non fondée soutenue par quelques-uns. Dans la lettre à Sunnia et Fretela il est très formel: Ce qu'on appelle texte lucianique n'est autre que la forme vulgaire de la Septante diversement corrompue selon les endroits par les accidents de transmission  
 20 et la fantaisie des scribes. Elle se distingue de la forme érudite de cette même Septante conservée par les manuscrits dits hexaplares <sup>4)</sup>. Jérôme nous confirme donc pleinement dans notre défiance à l'égard des traditions concernant la „recension” lucianique. Si on a couvert

<sup>1)</sup> A cette notice on peut ajouter quelques passages du commentaire d'un  
 25 pseudo-Chrysostome sur Isaïe conservé par un manuscrit arménien du XIIe siècle. Ce commentaire a été édité par les Pères Mékitharistes à Venise en 1880 puis traduit par eux sous le titre: *In Isaiam prophetam interpretatio Sancti Joannis Chrysostomi . . . a Patribus Mekitharistis translata*, Venise 1887. Les passages où il est parlé de l'œuvre littéraire de Lucien martyr se trouvent aux pages 112 à 114  
 30 de l'édition (= 132 à 134 de la traduction que ZIEGLER cite à la p. 73 de l'introduction à son édition de la Septante d'Isaïe). Mentionnons encore les Actes de Lucien conservés dans un manuscrit du Xe siècle (= PG CXIV, col. 401, lignes 7-17).

<sup>2)</sup> Sur cette notice; cf. R. DEVRESSE, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*,  
 35 Paris 1954, pp. 118-120.

<sup>3)</sup> PL XXIX, col. 559.

<sup>4)</sup> Cf. CSEL t. LV, p. 248, lignes 21-25 et p. 249, lignes 9-15.

de l'autorité de Lucien le texte antiochien qu'attaquaient les partisans du texte hexaplaire, c'est parce que la tradition présentait le célèbre martyr comme très attaché aux Saintes Écritures <sup>1</sup>). De là à le présenter comme un érudit opposable à Origène et garant du haut standing scientifique que l'on revendiquait pour le texte antiochien traditionnel, il n'y avait qu'un pas pour les tenants de cette forme textuelle. Mais ni Chrysostome, ni Théodore de Mopsueste, ni Théodoret de Cyr ne franchirent ce pas. D'obscurs épigones s'en chargèrent.

Nous pouvons donc conclure fermement que l'expression „recension lucianique” ne recouvre qu'une duperie relativement tardive, tandis que les mots „texte lucianique” recouvrent une tradition populaire plus ancienne, mais rien de plus. Je propose donc que l'on renonce à ces désignations dans la critique textuelle de la Septante, même si certains glossateurs de manuscrits grecs et syriaques les ont employées. Pour certains livres (et c'est le cas pour les Règnes) on pourra parler de „texte antiochien” dans la mesure où cette forme textuelle est assez caractérisée et où son usage par l'école d'Antioche est assez bien établi. Mais ne considérons pas ce „texte antiochien” comme le fruit d'une recension autonome ou, pour employer le langage ancien, comme constituant une „édition” spéciale. C'est essentiellement la Septante ancienne, plus ou moins abâtardie et corrompue. Seulement en certains livres cette forme de la Septante a subi une recension systématique mais éclectique à partir de Symmaque, et parfois d'Aquila ou Théodotion. Jamais, à ma connaissance, il ne s'agit d'une recension de première main faite directement sur l'hébreu.

L'originalité et l'intérêt du „texte antiochien” ne consistera donc pas pour nous dans les recensions qu'il a subies, car elles dépendent essentiellement des hexaples. Cette originalité et cet intérêt consistent au contraire dans les importants éléments de la Septante ancienne qu'il nous a seul conservés. Nous espérons avoir démontré ce point de façon assez convaincante pour la section βγ des Règnes, et c'est à la lumière des conclusions que nous y avons atteintes qu'il faudrait aborder les cas plus complexes du texte antiochien de la section γδ ou du livre des Juges, ce qui pourrait constituer l'objet d'un autre travail.

<sup>1</sup>) C'est ce que rapporte Eusèbe (Hist. Eccl. IX 6 3).

## CHAPITRE II

### QUI EST THÉODOTION?

Dans notre étude des relations qui unissent le groupe *καίτε* à l'herméneutique rabbinique palestinienne, un terminus ad quem s'est  
5 imposé à nous: Les traductions et recensions qui constituent ce groupe auraient été faites sous l'égide du rabbinat palestinien à une époque où florissait déjà un littéralisme minutieux, mais avant qu'Aquila n'ait à la fois poussé à son comble et monopolisé cette tendance <sup>1)</sup>. On ne se tromperait sans doute pas trop en fixant 120 après J.-C. comme  
10 ce terminus ad quem qui se trouve d'ailleurs confirmé par la relation de dépendance et de succession reliant Aquila au groupe *καίτε* <sup>2)</sup>.

Les sources juives et chrétiennes s'accordant pour faire d'Aquila un contemporain d'Hadrien et un disciple d'Aqiba, on peut accepter pour la publication de sa recension la date de 128-129 attestée par  
15 Épiphanes <sup>3)</sup>.

#### PARAGRAPHE 1

#### CRITIQUE DU TÉMOIGNAGE D'ÉPIPHANE

Mais le témoignage d'Épiphanes qui nous apporte ici un appui précieux contredit par ailleurs les résultats que nous croyons avoir  
20 atteints.

En effet le seul nom propre que nous ayons trouvé régulièrement attaché au groupe *καίτε* est celui de Théodotion <sup>4)</sup>. Or les informations les plus précises que nous possédions sur Théodotion nous sont fournies par Épiphanes au chapitre XVII du „De mensuris et ponderibus” <sup>5)</sup> rédigé en 392: „Peu de temps après lui <sup>6)</sup>, c'est-à-dire sous le règne du deuxième Commode qui régna treize ans <sup>7)</sup>, après Lucius

<sup>1)</sup> Cf. supra p. 31.

<sup>2)</sup> Cf. supra pp. 81-88.

<sup>3)</sup> Cf. supra p. 15.

30 <sup>4)</sup> Cf. supra pp. 46, 52, 63, 68, 73sq.

<sup>5)</sup> PG XLIII, col. 264.

<sup>6)</sup> „Lui” désigne Symmaque à qui a été consacrée la notice précédente.

<sup>7)</sup> Le fils de Marc-Aurèle: Marcus ou Lucius Commodus Aelius Aurelius Antoninus dont le règne s'étendit de fait sur 13 ans, de 180 à 192 et qu'Épiphanes  
35 appelle „le deuxième Commode” pour le distinguer de Lucius Aurelius Ceionus Commodus Verus, associé de son père.

Aurelius Commodus, un certain Théodotien originaire du Pont, appartenant à la faction de Marcion l'hérésiarque de Sinope, s'étant brouillé comme lui <sup>1)</sup> avec son hérésie et étant tombé dans le judaïsme, ayant été circoncis et instruit de la langue des hébreux et de leur écriture, a donné une édition lui-aussi. Dans la plupart des cas son édition concorde avec celle des Septante-deux. La plupart des passages de l'Écriture lui étaient en effet devenus très familiers par son intimité avec les Septante-deux."

Cette datation fournie par Épiphane est encore précisée dans le Chronicon Paschale qui assigne à l'édition de Théodotien l'année 184 en une notice <sup>2)</sup> dépendant manifestement, pour le reste, d'Épiphane. Mais le même Chronicon place en 202 l'édition de Symmaque dans une notice <sup>3)</sup> où il se réfère encore ouvertement à Épiphane. Pourquoi cette infidélité à son guide qui situait explicitement l'œuvre de Théodotien comme postérieure <sup>4)</sup> à celle de Symmaque? Parce qu'Épiphane, malgré cette précision, situait l'œuvre de Symmaque sous Sévère, le successeur de Pertinax. Or il ne peut s'agir que de Septime Sévère qui régna en effet de 193 à 211; Pertinax, qui avait succédé à l'empereur Commode <sup>5)</sup>, ayant été assassiné après 87 jours <sup>6)</sup> de règne.

Il y a donc une contradiction interne dans les données chronologiques d'Épiphane: d'un côté il affirme formellement que l'édition de Théodotien est un peu postérieure à celle de Symmaque; de l'autre côté il situe l'édition de Symmaque sous le second successeur de l'empereur sous lequel il situe celle de Théodotien. Une telle contradiction ne pouvait échapper à l'auteur du Chronicon Paschale qui, connaissant parfaitement sa liste de succession des empereurs de Rome, préféra négliger l'ordre de succession des versions formellement affirmé par Épiphane.

On aimerait savoir d'où Épiphane a tiré ses renseignements chronologiques car la plupart des historiens postérieurs se sont appuyés sur lui seul pour dater la traduction de Théodotien.

L'opuscule „des sept éditions" qui servit de préface à la plupart des bibles grecques <sup>7)</sup> donne sur Théodotien les détails sui-

<sup>1)</sup> Il s'agit encore de Symmaque.

<sup>2)</sup> PG XCII, col. 644.

<sup>3)</sup> Ibid., col. 652.

<sup>4)</sup> PG XLIII, col. 264: *μετὰ τοῦτον δὲ κατὰ πόδας ἐν τῷ ἐξῆς χρόνῳ . . .*

<sup>5)</sup> Celui-là même sous lequel Épiphane entend situer l'édition de Théodotien.

<sup>6)</sup> Et non six mois comme le répète deux fois Épiphane (coll. 264 et 265).

<sup>7)</sup> Cf. DEVRESSE, op. cit., pp. 102-108.

- vants<sup>1)</sup> : „ La quatrième édition est celle de Théodotion l'éphésien. Celui-ci, après avoir été de l'hérésie de Marcion le pontique, s'étant brouillé avec ses compagnons d'hérésie, a fait sa propre traduction de l'Écriture sous l'empereur Commode pour détruire ladite hérésie. ” Tout
- 5 l'essentiel de cette notice est emprunté à Épiphane. L'opuscule ne le contredit que sur un point: en fixant Éphèse et non le Pont comme lieu d'origine de Théodotion. L'auteur de l'opuscule a en effet été frappé par une contradiction entre les données fournies par Épiphane et celles que fournissait, sous le règne même de Commode<sup>2)</sup>, Irénée
- 10 dans son „Adversus haereses” (III 21 1)<sup>3)</sup>. Celui-ci dit en effet: „Dieu est donc devenu homme et c'est le Seigneur lui-même qui nous a sauvés, donnant le signe de la Vierge. Mais non pas, comme certains le disent parmi ceux qui prétendent maintenant traduire l'Écriture: ,Voici que la jeune femme concevra et enfantera un fils', comme
- 20 Théodotion l'éphésien a traduit ainsi qu'Aquila le pontique, tous les deux prosélytes juifs. C'est à leur suite que les ébionites déclarent qu'il est né de Joseph. ” L'auteur de l'opuscule „des sept éditions”, trouvant en Irénée un contemporain de Théodotion, a préféré lui faire confiance pour ce qui est du lieu d'origine du traducteur.
- 25 Nous trouvons encore chez Jérôme quelques renseignements épars et parfois contradictoires concernant Théodotion. Les voici, classés chronologiquement: En 391, dans son commentaire d'Habaquq<sup>4)</sup>, Jérôme traite Théodotion comme Symmaque d'ébionites et de semi-chrétiens traduisant „à la juive”. En 392, l'année même où
- 30 Épiphane écrivait sa notice du „De mensuris et ponderibus”, Jérôme se contente dans son „De viris illustribus”<sup>5)</sup> de résumer ce qu'il a dit l'année précédente: Théodotion est un ébionite comme Symmaque. En 393, dans la préface de sa traduction de Job<sup>6)</sup>, influencé vraisemblablement par Épiphane, il préfère appliquer à Théodotion
- 35 et à Symmaque le qualificatif plus souple d' „hérétiques judaïsants”. En 404, dans la lettre 112 (écrite à Augustin)<sup>7)</sup>, il traite Théodotion

<sup>1)</sup> Ce passage est édité en PG XXVIII, col. 436 et, avec des variantes infimes, ibid. LXXXIV, col. 29; CI, col. 820; CVI, col. 125 (en note).

<sup>2)</sup> Le pontificat d'Éleuthère sous lequel Irénée rédige le troisième livre de son

40 „Adversus haereses” (cf. III 3 3) se situe entre 180 et 190, c'est-à-dire exactement sous le règne de Commode.

<sup>3)</sup> Je traduis le texte à partir du grec qui nous a été conservé par Eusèbe (Hist. Eccl. V 8).

<sup>4)</sup> PL XXV, col. 1326.

45 <sup>5)</sup> PL XXIII, col. 702.

<sup>6)</sup> PL XXVIII, col. 1142.

<sup>7)</sup> CSEL LV, p. 389, ligne 15.



de juif et blasphémateur ayant publié son édition après la passion du Christ. En 407 enfin, dans la préface à son commentaire de Daniel <sup>1)</sup>, il présente Théodotion comme un incroyant ayant vécu après la venue du Christ, vraisemblablement juif quoique certains le prétendent ébionite. Il semble donc que la notice d'Épiphane n'ait convaincu Jérôme ni du marcionisme originel de Théodotion ni de la date proposée pour sa traduction, mais qu'elle l'ait amené à douter de son ébionisme qui provenait seulement d'une lecture hâtive de la notice d'Irénée: „Θεοδοτίων ... και 'Ακύλας ... οἷς κατακολουθήσαντες  
5 οἱ 'Εβιωναῖοι ...”

Voilà donc toutes les données que la tradition chrétienne ancienne nous fournit sur Théodotion. Elles sont parfois hésitantes, souvent contradictoires. En face de cela voyons ce que la critique interne nous amène à conclure à propos de la date de l'œuvre de Théodotion.

15 Tout d'abord l'intégration de l'œuvre de Théodotion dans le groupe *καίγε* nous impose de le considérer comme antérieur à Aquila, ce qui s'accorde parfaitement avec l'ordre d'énumération d'Irénée: „Théodotion l'éphésien et Aquila le pontique ...” S'il en est ainsi, on pourrait comprendre que c'est en réalité par une mauvaise inter-  
20 prétation d'Irénée qu'Épiphane a été amené à placer sous Commode l'édition de Théodotion. Il a pris en un sens trop strict le *vñv* d'Irénée: „ἐνιοι τῶν *vñv* μεθερμηνεύειν τολμώντων τὴν γραφὴν ... ὡς Θεοδοτίων ἤρμηνευσεν ὁ 'Εφέσιος”. Par ce *vñv*, Irénée veut seulement opposer d'un côté les „nouveaux traducteurs” <sup>2)</sup> qui emboîtent le pas à Théo-  
25 dotion et à Aquila, et de l'autre côté la Septante qui leur est antérieure de plusieurs siècles et dont Irénée raconte ensuite la vénérable et miraculeuse origine. Mais Épiphane ou sa source, sachant qu'Irénée écrit sous le pontificat d'Éleuthère, c'est-à-dire sous l'empereur  
30 Commode, conclut que ce *vñv* s'applique formellement à Théodotion dont le nom suit immédiatement et donc que Théodotion a publié son édition sous Commode. Il me semble qu'il n'y a pas à chercher plus loin l'origine de la date inacceptable fournie par Épiphane.

Toute la tradition a été maintenue dans l'erreur d'Épiphane parce que — comme lui — elle a considéré l'ordre de succession des co-  
35 lonnes des hexaples: *α' σ' θ'* comme témoignant d'une succession chronologique, ou du moins de la priorité chronologique d'Aquila.

<sup>1)</sup> PL XXV, col. 493.

\* <sup>2)</sup> Peut-être Symmaque dont Épiphane n'a vraisemblablement daté la traduction du règne de Sévère que parce qu'Origène, qui vivait à cette époque, disait  
40 l'avoir héritée personnellement d'une amie de Symmaque (cf. Eusèbe, Hist. Eccl. VI 17).

En fait Origène a seulement voulu placer tout près du texte hébraïque l'édition d'Aquila parce qu'elle y est la plus fidèle, et tout près de la Septante l'édition de Théodotion qui ne l'a modifiée que très discrètement et à laquelle lui, Origène, emprunte la plupart des ajoutes  
5 astérisées.

## PARAGRAPHE 2

## INDICES SUR LA DATE DE THÉODOTION

Cette explication de l'erreur chronologique d'Épiphane nous permet donc de suivre sans hésitation la suggestion d'Irénée citant  
10 Théodotion avant Aquila, suggestion impérativement confirmée par la comparaison de l'œuvre des deux recenseurs.

Nous avons donc un premier terminus ad quem assez ferme pour l'œuvre de Théodotion. Peut-on préciser encore sa date? La première épître aux Corinthiens (XV 54) cite Is. XXV 8 sous la forme: κατεπόθη  
15 ὁ θάνατος εἰς νῆκος qui ne correspond ni à la Septante (κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας) ni à Aquila (καταποντίσει τὸν θάνατον εἰς νῆκος) ni à Symmaque (καταποθῆναι ποιήσει τὸν θάνατον εἰς τέλος) mais seulement et exactement à Théodotion qui est pour le livre d'Isaïe la seule  
20 forme de recension connue appartenant au groupe καίγε. Si l'on doit remonter la date de Théodotion plus haut qu'Aquila, il y aurait donc même tout lieu de la remonter avant l'année 57, date de la première épître aux Corinthiens.

On trouvera un argument complémentaire dans la bouche de l'apôtre Pierre citant le jour de la Pentecôte <sup>1)</sup> Joël III 2 et y traduisant  
25 **Πη** par καίγε, ce qui constitue justement la pierre de touche de la famille recensionnelle à laquelle appartient Théodotion. Ce discours n'a évidemment pas été prononcé en grec ni sténographié, mais il nous impose de faire remonter plus haut que la rédaction des Actes les débuts de l'effort de recension qui nous intéresse.

30

## PARAGRAPHE 3

## THÉODOTION = JONATHAN BEN 'UZZIEL

Cette convergence d'indices sur la date de Théodotion va peut-être nous permettre d'identifier plus exactement ce traducteur. Pour le dire tout de suite, je crois que Théodotion n'est autre que le disciple

35 <sup>1)</sup> Ac. II 18.

de Hillel: Jonathan ben 'Uzziel qui vécut en la première moitié du premier siècle de notre ère <sup>1)</sup>. Voyons en effet les trois traditions que le talmud nous rapporte à propos de ce Jonathan ben 'Uzziel.

Une première tradition se retrouve en deux formes légèrement **5** différentes en TJ Ned. 39<sup>b</sup> et TB B.B. 133<sup>b</sup>. Elle ne fait aucune allusion à une activité littéraire de Jonathan ben 'Uzziel mais le situe comme un contemporain de Šammaï.

Une seconde tradition précède celle que nous venons de mentionner en TJ (ibid.) et la suit en TB (134<sup>a</sup>). Elle est répétée en TB **10** Suk. 28<sup>a</sup>. Il y est dit que Hillel avait 80 disciples (ou 80 paires de disciples selon TJ), le plus grand d'entre eux étant Jonathan ben 'Uzziel. TB ajoute que l'on racontait à propos de Jonathan ben 'Uzziel que lorsqu'il était assis à s'occuper de la Torah (עוסק בתורה), tout oiseau qui passait au dessus de lui était consumé.

**15** On notera que cette seconde tradition confirme d'abord les données chronologiques de la première. Le floruit de Hillel se situant vers le tout début de notre ère, celui d'un de ses disciples se situera très bien entre 30 et 50 après J.-C. Notons d'autre part que Jonathan ben 'Uzziel nous est présenté comme un homme de tout premier plan.

**20** On s'étonnera alors que les écrits rabbiniques ne nous mentionnent aucun de ses logia halakhiques ou haggadiques. C'est que son occupation si intense avec l'Écriture Sainte n'était pas celle d'un commentateur.

C'est ce que va nous apprendre une troisième tradition rapportée en TB Meg. 3<sup>a</sup>. La voici: „R. Jérémie ou selon d'autres R. Hija bar **25** Abba disait: la traduction de la Torah a été dite par le prosélyte Onqélos sous l'autorité de R. Eliezer et de R. Josué. La traduction des Nebi'im a été dite par Jonathan ben 'Uzziel sous l'autorité de Aggée, Zacharie et Malachie. Alors la terre d'Israël trembla sur une surface de 400 sur 400 parasanges et une bath-qol retentit disant:

**30** „Qui est-ce qui a dévoilé mes secrets aux enfants des hommes?” Alors Jonathan ben 'Uzziel se dressa sur ses pieds et dit „C'est moi qui ai dévoilé tes secrets aux enfants des hommes, et tu sais bien que ce n'est pas pour ma gloire que j'ai fait cela ni pour celle de la maison de mon père, mais bien pour ta gloire, afin que les disputes ne se **35** multiplient pas en Israël.” Puis il essaya de publier la traduction des Ketubim. Alors une bath-qol retentit disant: „Assez! — Pourquoi? — Parce que le temps du Messie y est contenu.” ”

<sup>1)</sup> Le but de ce paragraphe est justement de démontrer cette identité. Nous nous bornerons à relever comme un premier indice la similitude de sens existant entre **40** les formes onomastiques „Jonathan” et „Théodotion”.

C'est sur ce passage que l'on s'est basé, beaucoup plus tard, pour attribuer à Jonathan ben 'Uzziel le targum araméen des Nebi'im auquel il est cependant absolument impossible de reconnaître une si haute antiquité. On s'accorde actuellement pour reconnaître que le  
 5 targum en question a été rédigé en Babylonie au Ve siècle à partir de matériaux divers d'origine palestinienne. Il est d'ailleurs notable que ce soit le Babli qui connaît ce targum. Et lorsqu'il le cite, ce n'est pas à Jonathan ben 'Uzziel qu'il l'attribue, comme le passage précité nous le ferait attendre, mais à Rab Joseph bar Hijja, président de  
 10 l'académie de Pumbeditha qui mourut en 333 <sup>1)</sup>. Au début du XIe siècle, Haï Gaon, dans son commentaire des *Toharoth*, soutient encore cette attribution <sup>2)</sup>. En d'autres passages du Babli, Rab Joseph apparaît comme témoin de traductions targumiques antérieures à lui. Certaines de ces traductions se retrouvent dans le targum des Nebi'im  
 15 dit de Jonathan <sup>3)</sup>, d'autres dans le targum de la Torah dit d'Onqelos <sup>4)</sup>. Il est donc difficile d'admettre, comme on le fait d'ordinaire, que ce soit le targum *araméen* des Nebi'im que le Babli veuille attribuer à Jonathan ben 'Uzziel, alors que le même Babli ne tient aucun compte de cette attribution lorsqu'il cite ledit targum, mais la rem-  
 20 place par une attribution à une personnalité plus récente de trois siècles.

Trois arguments complémentaires renforceront cette conclusion négative:

1) Lorsque la bath-qol du récit interdit la publication de la traduction des Ketubim, le motif donné est que „le temps du Messie y est contenu”. Dans quelle partie des Ketubim est-il contenu, sinon dans le livre de Daniel? Or ce livre étant rédigé pour la plus grande partie en araméen, c'est lui qui a le moins besoin d'une traduction araméenne. Par contre la mauvaise qualité de sa traduction grecque ancienne en  
 30 a rendu nécessaire la recension dès le premier siècle de notre ère <sup>5)</sup>. Or cette recension, attribuée précisément à Théodotion, se distingue justement de la Septante ancienne en ce qu'elle exprime le „temps du

<sup>1)</sup> Cf. TB Ber. 28<sup>a</sup>, Pes. 68<sup>a</sup>, Joma 32<sup>b</sup>, 77<sup>b</sup>, M.Q. 26<sup>a</sup>, Ned. 38<sup>a</sup>, Qid. 13<sup>a</sup>, 72<sup>b</sup>, B.Q. 3<sup>b</sup>, 'A.Z. 44<sup>a</sup>, Men. 110<sup>a</sup>.

35 <sup>2)</sup> Cf. *Aruch completum* . . . éd. A. KOHUT, t. II, New York 1955, p. 293, col. a.

<sup>3)</sup> Meg. 3<sup>a</sup>, M.Q. 28<sup>b</sup>, Sanh. 94<sup>b</sup>.

<sup>4)</sup> Šab. 28<sup>a</sup>, 64<sup>a</sup>.

<sup>5)</sup> On trouve dans le Nouveau Testament des citations plus ou moins explicites de Daniel se rapprochant plus de Théodotion que de la Septante ancienne. Pour  
 40 l'épître aux Hébreux, cf. F. OVERBECK, *Theologische Literaturzeitung* X 1885, p. 341. Pour l'Apocalypse, cf. A. BLUDAU, *Theologische Quartalschrift* LXXIX 1897, pp. 1-26.

Messie” beaucoup plus clairement. Ainsi le fameux verset 25 du chapitre IX avait été défiguré, peut-être volontairement, par la Septante ancienne: καὶ γνώση καὶ διανοηθῆσῃ καὶ εὐφρανθῆσῃ καὶ εὐρήσεις προστάγματα ἀποκριθῆναι καὶ οἰκοδομήσεις Ἱερουσαλὴμ πόλιν Κυρίω, 5 alors que Théodotion le traduit de façon parfaitement claire: καὶ γνώση καὶ συνήσεις· ἀπὸ ἐξόδου λόγου τοῦ ἀποκριθῆναι καὶ τοῦ οἰκοδομηῆσαι Ἱερουσαλὴμ ἕως χριστοῦ ἡγουμένου ἑβδομάδες ἑπτὰ καὶ ἑβδομάδες ἐξήκοντα δύο. Voilà le „temps du Messie” que la publication de la traduction de Jonathan-Théodotion risquait de dévoiler aux enfants des 10 hommes. Et c’est pour éviter les spéculations eschatologiques dangereuses que la bath-qol, exprimant l’opinion du rabbinat, s’opposait à la diffusion de cette nouvelle recension grecque de Daniel.

2) D’autre part M Meg. I 8 nous rapporte que le patriarche Rabban Siméon ben Gamaliel II, qui avait pourtant eu à pâtir avec tout son 15 peuple du dramatique essai d’hellénisation d’Hadrien, n’autorisait de traductions écrites des livres bibliques qu’en grec, et TB Meg. 9<sup>b</sup> nous atteste 1) qu’à la fin du III<sup>e</sup> siècle on considérait encore en Palestine cette interdiction des traductions écrites en d’autres langues comme ayant force de loi. TJ Meg. 71<sup>c</sup> explique cette interdiction en 20 disant qu’après de sérieuses enquêtes on s’est rendu compte que la Torah ne peut être traduite de façon satisfaisante qu’en grec. Il est donc peu vraisemblable qu’un disciple aussi estimé de Hillel que l’était Jonathan ben ‘Uzziel se soit mis à faire une traduction araméenne 2). D’ailleurs le motif qu’il donne à sa traduction des Nebi’im 25 („afin que les disputes ne se multiplient pas en Israël”) est exactement celui qui a guidé les recenseurs palestiniens de la Septante. Inquiets de voir les juifs hellénophones s’appuyer sur des textes qui divergeaient souvent fortement de ceux qu’utilisaient les hébreophones, ils ont voulu modeler avec plus d’exactitude la traduction grecque 30 sur la forme autorisée du texte hébraïque qu’ils s’efforçaient par ailleurs d’imposer. Ainsi espéraient-ils protéger leurs frères de la diaspora contre les propagandistes hérétiques. Les débuts de l’évangélisation chétienne durent accroître l’urgence de cette tâche. Il est donc très vraisemblable que les années 30 à 50 furent caractérisées en

35 1) Par la bouche de R. Abbahu qui cite R. Johanan.

2) On connaît la remarque de R. Jehudah ha-Nasi<sup>2</sup> rapportée par TB B.Q. 82<sup>b</sup>: „Pourquoi parler dans le pays d’Israël la langue des syriens? Que l’on y parle ou bien la langue sacrée, ou bien la langue grecque!” Si la plus haute autorité d’Israël s’exprimait ainsi après deux conflits sanglants avec Rome, sa remarque devait 40 aller de soi avant ces conflits. On sait d’ailleurs l’abondance d’écrits en grec retrouvés jusque dans les repaires des résistants de la seconde révolte.

Palestine par un effort de recension grecque des prophètes et de diffusion de ces recensions, pour faire pièce à l'intense propagande chétienne basée sur la Septante des prophètes. Or c'est justement dans cet effort de retraduction des prophètes que s'illustra Jonathan

5 ben 'Uzziel.

3) Un troisième argument nous est fourni par le parallèle qu'établit notre récit talmudique entre la traduction des Nebi'im par Jonathan ben 'Uzziel et celle de la Torah faite par le „prosélyte Onqélos”. Remarquons d'abord qu'il est impossible que cette tradition soit, 10 dans l'esprit du rédacteur du talmud, un récit étimologique sur l'origine du targum babylonien de la Torah aujourd'hui placé sous le nom d'Onqélos. En effet le Babli cite souvent ce targum, mais toujours de façon anonyme: „nous traduisons . . .”<sup>1)</sup> Or un récit étimologique doit au moins supposer chez son rédacteur la connaissance du fait 15 qu'il s'agirait d'expliquer. On peut préciser plus et dire que cette traduction de la Torah faite par le „prosélyte Onqélos” sous l'autorité de R. Eliezer et de R. Josué était une traduction grecque. En effet TJ Meg. 71<sup>c</sup> présente un parallèle plus complet de cette partie du récit du Babli; parallèle absolument certain puisqu'il est placé lui- 20 aussi sous l'autorité de R. Jérémie et de R. Hija bar Abba. Voici ce texte: „Le prosélyte Aqilas a traduit la Torah devant R. Eliezer et devant R. Josué. Et ils l'ont félicité et ils lui ont dit: יְפִיפִיָּה מִבְּנֵי אָדָם”

Cette citation du Ps. XLV 3 n'est pas prise ici dans son sens littéral („tu es le plus beau des hommes”) mais dans un sens accommodatif 25 („tu as utilisé le grec mieux que quiconque”). En effet, à la colonne précédente du même talmud, Bar Qappara rapporte une exégèse tannaïte de Gn. IX 27 („que Japhet habite dans les tentes de Sem”): On parlera la langue de Japhet dans les tentes de Sem. Et en TB Meg. 9<sup>b</sup> c'est Hija bar Abba qui précise l'exégèse en question de ce verset de 30 la Genèse pour prouver qu'on ne doit y parler que la langue de Javan (le grec) et non les langues des autres descendants de Japhet. Le „targum d'Onqélos” n'est donc rien d'autre, pour le rédacteur du Babli, que la version bien connue d'Aquila. D'ailleurs on s'accorde généralement aujourd'hui<sup>2)</sup> pour reconnaître que c'est une même

35 <sup>1)</sup> TB Šab. 10<sup>b</sup>, 28<sup>a</sup>, 64<sup>a</sup>, R.H. 33<sup>b</sup>, M.Q. 2<sup>a</sup>, Giṭ. 68<sup>b</sup>, B.Q. 38<sup>a</sup>, B.B. 12<sup>b</sup>, Sanh. 106<sup>b</sup>, Hul. 80<sup>a</sup>, Bekh. 50<sup>a</sup>.

\* <sup>2)</sup> Pour la littérature ancienne sur cette question, cf. E. SCIÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3e éd., t. I, Leipzig 1901, p. 150 note 56. Ajouter à cela les données fournies par A. E. SILVERSTONE (*Aquila and Onkelos*, 40 pp. 24-37).

- personne que le Babli et la Tosephta appellent Onqélos, tandis que le Jérusalmitique l'appelle Aquila et la tradition grecque Ἀκύλας. Si le récit du Babli vise donc la traduction grecque de la Torah par Onqélos-Aquila, il est par là-même très probable que, dans le parallèle qu'établit ce même récit avec la traduction des Nebi'im par Jonathan ben Uzziel, c'est également une traduction grecque qui est visée . . . et l'équivalence des noms nous suggère celle de Théodotion que la brève notice d'Irénée comme les hexaples d'Origène juxtapose à celle d'Aquila.
- 10 Il est normal que, dans le souvenir des générations suivantes, la recension de Théodotion ait été liée plus spécialement aux livres des Nebi'im <sup>1</sup>). La défense contre les prédicateurs chrétiens donnait à la recension de ces livres un caractère de toute première urgence. Leurs efforts à l'égard des juifs ou de leurs prosélytes visait essentiellement à démontrer que Jésus accomplit les prophéties messianiques. Les actes des Apôtres sont formels à cet égard (III 18, 21, 24, VIII 28-35, X 43, XIII 27, XVII 11, XXVI 22-23). C'est ainsi que Paul entre en matière dans l'épître aux Romains (I 1-2). Et c'était déjà ainsi que le Ressuscité lui-même ressuscitait la foi des pèlerins d'Emmaüs (Lc. XXIV 25-27). Notons d'ailleurs que les désignations de **הַנְּבִיאִים** ou οἱ προφῆται n'incluent pas seulement les prophètes au sens actuellement classique du mot, c'est-à-dire les prophètes-écrivains. Elles incluent également les livres historiques (pour les désignations néotestamentaires, cf. Ac. III 24), c'est-à-dire entre autres les Juges, 25 Samuel et les Rois où nous avons constaté l'importance de la recension καίγε. Il est d'ailleurs normal que les premières recensions palestiniennes ne se soient pas occupées d'abord du Pentateuque dont la Septante est de bonne qualité et sur lequel les chrétiens s'appuyaient moins que sur les prophètes pour établir la messianité de 30 Jésus. Par contre c'est surtout par la précision de sa recension de cette partie de la Bible qu'Aquila s'est illustré. Son maître Aqiba l'avait initié à un littéralisme essentiellement tourné vers l'exégèse halakhique et il est arrivé, par la subtilité de sa recension du Pentateuque à dégager même dans le grec les bases d'une exégèse halakhique 35 minutieuse. Le récit du Babli entend donc seulement souligner l'originalité principale de chacun des deux traducteurs <sup>2</sup>) en retenant

<sup>1</sup>) Nous en avons dit plus haut la raison (pp. 151 sq.).

<sup>2</sup>) D'ailleurs le Babli élargit l'œuvre de Théodotion lorsqu'il nous présente, en B.B. 134<sup>a</sup> et Suk. 28<sup>a</sup>, Jonathan comme s'occupant de la Torah, le mot devant 40 s'étendre là à toute l'Écriture.

sous leurs noms les parties de la Bible où leur recension a rendu les plus grands services au judaïsme contemporain.

On ne s'étonnera pas non plus de ne trouver dans les textes rabbiniques anciens que des allusions très ténues à l'œuvre de traducteur de Jonathan-Théodotion que la réussite de celle d'Onqélos-Aquila avait presque totalement éclipsée dans le souvenir des générations postérieures. Remarquons de plus l'anachronisme du Babli prétendant que Jonathan ben 'Uzziel, par ailleurs bien situé comme disciple de Hillel et contemporain de Šammaï, a fait sa traduction sous l'autorité (littéralement: de la bouche) d'Aggée, Zacharie et Malachie. Le rédacteur veut par là désigner cette recension comme une œuvre très ancienne, comme apparaissaient d'ailleurs à la tradition talmudique tous les événements antérieurs à la destruction du second Temple, alors que les coordonnées chronologiques de la recension postérieure d'Onqélos-Aquila étaient situées avec beaucoup plus de précision.

Une dernière difficulté s'offre à nous pour identifier résolument Théodotion et Jonathan ben 'Uzziel. Même si nous ne tenons pas compte des données contradictoires d'Épiphané, Irénée fait de Théodotion un prosélyte originaire d'Éphèse. Comment donc le père de Jonathan peut-il porter un nom hébreu: 'Uzziel? Remarquons que l'épithète *ιουδαῖοι προσήλυτοι* est attribuée par Irénée à la fois à Aquila et à Théodotion. N'a-t-il pas généralisé un double qualificatif dont le second élément n'était valable que pour Aquila? Jérôme d'ailleurs, à partir de 404, peut-être mieux informé par ses maîtres hébreux, fait sans hésitation de Théodotion un juif qui a refusé la foi après la passion du Christ<sup>1)</sup>. Quant à l'origine éphésienne de Théodotion, elle ne fait pas plus de difficulté que le fait bien établi que l'apôtre Paul, autre disciple un peu plus jeune des rabbins palestiniens, soit né à Tarse. Le fait que Jonathan-Théodotion se soit consacré à la Bible grecque s'expliquerait d'autant mieux s'il est issu d'un milieu nettement hellénophone comme Éphèse.

Il faut cependant souligner que la notice d'Irénée s'insère dans un passage de son œuvre où la dépendance littéraire à l'égard du Dialogue de Justin avec Tryphon est très nette. En effet, lorsque, après une digression sur l'origine de la Septante, Irénée reprend son argumentation sur Is. VII 14 qui lui avait fourni l'occasion de parler de Théodotion et d'Aquila, il remarque alors<sup>2)</sup>: „Quid enim magnum aut

<sup>1)</sup> Cf. supra pp. 146 sq.

<sup>2)</sup> Adv. haer. III 21 6 qui ne nous a été conservé qu'en traduction latine, comme la plus grande partie de cet ouvrage.



quod signum fieret in eo quod adulescentula concipiens ex viro peperisset, quod evenit omnibus quae pariunt mulieribus?" Cette remarque est empruntée à Justin qui notait dans son dialogue <sup>1)</sup>: „ὡς μεγάλων πραγμάτων σημαιομένων εἰ γυνὴ ἀπὸ συνουσίας τίκτειν  
**5** ἔμελλεν ὅπερ πᾶσαι αἱ νεάνιδες γυναῖκες ποιοῦσι . . .". Chez Irénée comme chez Justin, il s'agit de s'opposer à la nouvelle traduction juive de ce verset d'Isaïe, nouvelle traduction qu'ils citent tous deux dans les mêmes termes <sup>2)</sup>: ἰδοὺ ἡ νεᾶνις ἐν γαστρὶ ἔξει, Irénée ajoutant les trois mots suivants selon la Septante. L'indignation contre „l'audace"  
**10** des nouveaux traducteurs se retrouve en Justin comme en Irénée juste avant la citation en question <sup>3)</sup>. Il ne semble pas qu'Irénée ait connu de cette nouvelle traduction autre chose que ce qu'en citait Justin. Il en profite seulement pour mentionner Théodotion et Aquila dont il avait entendu parler vaguement par ailleurs comme  
**15** auteurs des nouvelles recensions grecques en circulation chez les juifs. D'Aquila il a entendu dire qu'il était prosélyte et originaire du Pont. De Théodotion il dit qu'il est d'Éphèse . . . Mais Eusèbe nous apprend justement que le dialogue de Justin et de Tryphon s'est déroulé à Éphèse <sup>4)</sup>. Coïncidence troublante! Est-ce parce qu'il  
**20** discute avec des juifs dans la ville d'origine du plus célèbre devancier d'Aquila que Justin s'en prend justement aux recensions juives des devanciers d'Aquila <sup>5)</sup>? Ou bien ne serait-ce pas plutôt parce que Justin attaque des juifs d'Éphèse qui défendent un texte identique à celui de Théodotion <sup>6)</sup>, qu'Irénée en conclut que Théodotion devait  
**25** être originaire d'Éphèse? Je ne veux pas trancher. Mais la dépendance littéraire d'Irénée à l'égard de Justin me semble jeter quelque doute sur la ville d'origine qu'il assigne à Théodotion.

Pour en finir avec les problèmes que pose l'identité de Théodotion, notons que la forme grecque de son nom est pratiquement inattestée

**30** <sup>1)</sup> LXXXIV 3. On trouvera dans l'édition du „Dialogue" par G. ARCHAMBAULT (Paris 1909) une liste copieuse quoiqu'incomplète des passages où Irénée dépend du Dialogue de Justin (pp. LXIII-LXIV).

<sup>2)</sup> Justin ibidem et Irénée 21 1.

<sup>3)</sup> Justin: τολμᾶτε, Irénée: τολμώντων.

**35** <sup>4)</sup> Hist. Eccl. IV 18 6.

<sup>5)</sup> Sur l'identification des recensions juives visées par Justin, cf. infra, chapitre IV de la troisième partie.

<sup>6)</sup> Il semble en effet que, parmi les versions hexaplaïres, ce texte ne corresponde qu'à celle de Théodotion; Aquila et Symmaque corrigeant en outre ἔξει en  
**40** συλλαμβάνει. Irénée a pu se renseigner sur ce point et en conclure que Justin citait le texte de Théodotion, à moins que Justin lui-même n'ait mentionné Éphèse et Théodotion dans la partie perdue du Dialogue.

dans l'onomastique alors que les formes Θεόδωρος, Θεόδοτος, et Θεοδόσιος courent les rues. La seule attestation claire que j'en connaisse est constituée par deux ossuaires trouvés en 1930 dans une sépulture du mont des Oliviers. L'un d'entre eux porte l'inscription grecque 5 ΘΕΟΔΟΤΙΩΝΟΣ<sup>1)</sup> et l'autre la transcription en caractères hébraïques ך״טתך avec l'épithète grecque ΔΙΔΑΚΚΑΛΟΥ<sup>2)</sup>. L'onziale grecque ainsi que l'écriture hébraïque de cet ossuaire et de ses voisins<sup>3)</sup> est difficile à dater avec précision, comme c'est le cas pour la plupart des 10 graffiti d'ossuaires, mais elles se situeraient fort bien vers le milieu du premier siècle de notre ère. Il est frappant de trouver porté par un rabbin hellénisant (διδάσκαλος)<sup>4)</sup> enterré à Jérusalem ce nom qui ne semble attesté par ailleurs que pour notre recenseur palestinien de la Bible grecque. Mais faut-il dire „par ailleurs”? Je n'ose ni l'affirmer ni le nier... Sans vouloir rien conclure de ces deux ossuaires ni 15 préciser si Jonathan-Théodotion est originaire ou non de Palestine, j'estime hautement probable qu'il y a accompli, en contact direct avec le rabbinat local, vers la fin de la première moitié du premier siècle, son œuvre de recension de la Septante.

## PARAGRAPHE 4

## 20 ÉTENDUE DE L'ŒUVRE DE THÉODOTION

Quelle fut l'étendue exacte de cette œuvre? Il est bien difficile de le préciser. Origène composa ses hexaples presque deux siècles plus tard et il n'est pas du tout certain qu'à cette époque toutes les recensions de type καιγε attribuées à Théodotion aient été des éléments 25 authentiques de son œuvre. Il n'est pas sûr non plus que certains éléments authentiques de son œuvre n'aient pas circulé sans nom d'auteur. Il est prouvé qu'Origène n'a pas strictement réservé sa sixième colonne aux recensions qu'il savait être de Théodotion. Il n'est pas impossible enfin que pour certains livres il ait placé en 30 septième colonne la recension de Théodotion parce qu'il avait dû

<sup>1)</sup> Numéro 1270 du „Corpus inscriptionum judaicarum” de FREY.

<sup>2)</sup> Ibidem, numéro 1266.

<sup>3)</sup> Notons à ce propos que sur l'ossuaire 1264 du Corpus de FREY qui appartient à ce même groupe, SUKENIK a eu tort de vouloir lire les lettres grecques ABO sous le nom hébraïque אבוער. Il s'agit tout bonnement d'une répétition de ce même nom en caractères paléo-hébraïques, comme le prouve de façon indiscutable le fac-similé des trois dernières lettres.

<sup>4)</sup> Cf. Jn. I 38: „ῥαββει δ λέγεται μεθερμηνευόμενον διδάσκαλε”.

consacrer sa sixième colonne à une forme spéciale de la Septante qu'il avait des raisons de conserver. Les hexaples ont eu une structure beaucoup moins rigoureuse que nous ne sommes portés à l'imaginer à partir des renseignements succincts que nous possédons sur leur composition. Nos études sur l'Ecclésiaste et sur les livres des Règles nous l'ont suffisamment prouvé. Il est démontré d'autre part que certains commentateurs ont cité pour les Psaumes des octaples abrégés en hexaples où Théodotion avait été supprimé et remplacé par la Quinta <sup>1)</sup>.

\* 10 Il est très possible que Jonathan-Théodotion ait fait plusieurs révisions successives d'un même livre et soit donc l'auteur de plusieurs des éditions d'un même livre conservées dans les hexaples. Il est également possible qu'il ait fait école ou eu des prédécesseurs. Tout ce qu'on peut conclure, c'est qu'il est le seul auteur dont les 15 générations suivantes nous aient conservé le nom pour les traductions ou recensions palestiniennes du premier siècle de notre ère. D'ailleurs, étant donné le peu que nous savons de lui, le fait de pouvoir lui attribuer ou lui refuser la paternité de tel ou tel des éléments constitutifs du groupe n'apporterait pas grande lumière.

20 <sup>1)</sup> Cf. MERCATI, *Psalterii hexapli reliquiae*, p. XXIX.

## CHAPITRE XI

### PLACE DE „R” DANS LA TRADITION TEXTUELLE GRECQUE DU DODÉCAPROPHÉTON

Dans sa rapide prise de position à l'égard de nos fragments, KAHLE  
5 m'a fait un reproche qui m'a été fort utile: „Barthélemy begeht den Fehler, dass er diesen neu aufgefundenen Text der griechischen Kleinen Propheten überall wiederfinden will”<sup>1)</sup>. Cela m'a obligé à des contrôles aussi rigoureux et complets que possible. Ces contrôles ont confirmé pour l'essentiel les résultats de la rapide mise en place  
10 faite il y a dix ans<sup>2)</sup> dans la première présentation de ces fragments. Maintenant chacun a en mains la possibilité de vérifier et de critiquer mon argumentation. J'espère que l'on se rendra compte que je n'avais pas forcé la note en reconnaissant à cette recension une assez ample diffusion. Si l'on veut nier ce fait, je demande seulement qu'on ne le  
15 fasse pas du haut de l'Olympe des a priori mais en fournissant des explications plus cohérentes des bilans de coïncidences et de divergences qui ont été dressés dans les chapitres précédents. De ces bilans certaines conclusions se sont dégagées peu à peu. Il s'agit maintenant de les regrouper:

20 1) Il est *impossible de considérer R et LXX comme deux traductions différentes* du même texte hébraïque. Notre reproduction du texte des fragments<sup>3)</sup> montre en effet dès le premier coup d'œil que les éléments communs<sup>4)</sup> à R et à LXX sont trop importants pour que cette coïncidence des deux textes puisse être l'effet du hasard. L'étude  
25 détaillée des neuf versets les mieux conservés dans nos fragments<sup>5)</sup> nous a permis de contrôler cette impression<sup>6)</sup> et d'établir que

2) *R est une recension de LXX opérée à partir du texte hébraïque*. Cette recension apparaît comme un premier effort encore imparfait pour conformer au texte hébraïque traditionnel la Septante ancienne<sup>7)</sup>.

30 <sup>1)</sup> *Theologische Literaturzeitung* 1954, col. 89. Il a traduit cette phrase en anglais dans la deuxième édition de sa *Cairo Genizah* (p. 246).

<sup>2)</sup> *Revue Biblique* 1953, pp. 18-29.

<sup>3)</sup> *Supra* pp. 170-178.

<sup>4)</sup> Tout ce qui est imprimé en caractères serrés.

35 <sup>5)</sup> Pp. 179-195.

<sup>6)</sup> Pp. 196 sq.

<sup>7)</sup> Pp. 197 sq.

- 3) La recension *R* appartient au groupe *καίγε*. Elle possède en effet les caractéristiques typiques des œuvres de ce groupe <sup>1)</sup>, telles que nous les avons dégagées dans la première partie de ce travail; et nous avons démontré dans la deuxième partie de ce travail l'existence de 5 recensions de LXX dans le groupe *καίγε*. Par là même notre recension se trouve rattachée à un vaste effort de reprise en mains de la Bible grecque qui s'est opéré au premier siècle de notre ère sous l'égide du rabbinat palestinien. Cela concorde avec la date vraisemblable de rédaction des fragments <sup>2)</sup> et avec le lieu de leur trouvaille <sup>3)</sup>.
- 10 4) C'est cette recension que Justin a utilisée dans le dialogue où il se met en scène discutant avec le juif Tryphon vers 135, probablement à Éphèse. En effet nos fragments coïncident avec les citations de Justin là où leur texte se recoupe <sup>4)</sup>. Cette identification nous permet de récupérer dans le Dialogue de Justin d'autres passages perdus de 15 notre recension. C'est ce que nous avons fait en discutant toutes ses citations du Dodécaprophéton <sup>5)</sup>.

- 5) C'est également cette recension qu'Origène a placée dans la septième colonne de ses „hexaples” du Dodécaprophéton. Nous avons démontré cela en deux étapes. D'abord nos fragments coïncident avec les cita- 20 tions de la Quinta faites par Jérôme, là où celles-ci les recouper <sup>6)</sup>. Ensuite une citation de la Quinta faite par Origène lui-même explique au mieux les éléments recensionnels d'une citation du même texte faite par Justin dans son Dialogue <sup>7)</sup>. Cette nouvelle identification nous permet encore de récupérer dans les citations de la Quinta par 25 Jérôme d'autres éléments perdus de notre recension <sup>8)</sup>. Mais il ne faut pas étendre cette identification à la pseudo-Quinta citée par le deuxième glossateur marginal du codex Barberinianus graecus 549 (= Rahlfs 86) pour une partie du livre d'Osée. Dans ce groupe de gloses le sigle ε' ne signifie pas πέμπτη έκδοσις mais έκδοσις κατὰ τοὺς 30 Ἑβραίους comme nous l'avons établi dans une étude antérieure <sup>9)</sup>.

6) C'est encore dans cette recension que la version sabidique et l'akhmimique qui en est un témoin secondaire ont puisé les hébraïsmes qui les

1) Pp. 198-202.

2) Pp. 167 sq.

35 3) P. 163 et p. 168, note 9.

4) Pp. 205-207.

5) Pp. 207-212.

6) Pp. 215-220.

7) Pp. 220 sq.

40 8) Pp. 222-227.

9) *Theologische Zeitschrift* 1960, pp. 342-353.

*caractérisent*. Nous avons démontré cela en trois étapes. D'abord nos fragments expliquent les hébraïsmes de ces versions lorsque leur texte les recoupe <sup>1)</sup>. Puis la Quinta (qui a été identifiée à notre recension) explique également tous les hébraïsmes de ces versions lorsque  
 5 ses citations les recouper <sup>2)</sup>. Enfin dans les rares cas où les citations recensées de Justin (également identifiées à notre recension) recouper les hébraïsmes sahidiques et akhmimiques ils les expliquent également <sup>3)</sup>. En passant au crible les versions coptes de Haute-Égypte on pourrait donc récupérer en leurs hébraïsmes encore de nombreux  
 10 éléments perdus de notre recension du Dodécaprophéton. Pour cela nous renvoyons aux relevés de GROSSOUW <sup>4)</sup> et de ZIEGLER <sup>5)</sup> afin de ne pas trop alourdir ce travail.

7) On retrouve encore *cette recension à l'origine des hébraïsmes typiques de la première et de la deuxième mains du codex Washingtonensis*. Nous  
 15 avons établi ce fait en comparant ces hébraïsmes à ceux de la sahidique et de l'akhmimique <sup>6)</sup>. Lorsqu'ils se recouper, ils sont identiques. Le plus vraisemblable est que le codex Washingtonensis comme les versions coptes de Haute-Égypte ont puisé leurs hébraïsmes dans un manuscrit de la Septante truffé de corrections et de notes marginales  
 20 empruntées à une même recension <sup>7)</sup>. Cette recension ne peut être ni Aquila, ni Symmaque, ni Théodotion qui divergent d'avec eux aussi souvent qu'ils les appuient <sup>8)</sup>. Par contre les hébraïsmes originaux du Washingtonensis, lorsqu'ils recouper le texte de témoins déjà identifiés de notre recension (nos fragments, les citations recensées  
 25 de Justin, la Quinta hexaplaire) s'expliquent toujours par celle-ci <sup>9)</sup>. Donc notre recension est la seule forme grecque connue du Dodécaprophéton à laquelle ont pu être empruntées toutes les notes marginales du manuscrit glosé sur lequel fut copié le Washingtonensis et dans lequel les versions coptes de Haute-Égypte ont vraisemblable-  
 30 ment puisé elles-aussi leurs hébraïsmes. Nous avons noté cependant que les hébraïsmes de la troisième main du Washingtonensis (plus récente d'un siècle) et ceux de la bohairique dérivent vraisemblable-

1) Pp. 228-234.

2) Pp. 235-237.

35 3) Pp. 237 sq.

4) *The Coptic versions of the Minor Prophets*, pp. 18-97.

5) *Biblica* 1944, pp. 109-140.

6) Pp. 240-242.

7) P. 242.

40 8) Pp. 236 et 242.

9) P. 243.

ment d'une base plus large fournie par les hexaples d'Origène <sup>1)</sup>. Abordant ensuite l'étude des relations qu'entretient notre recension avec les autres versions hexaplaïres, nous avons établi que:

- \* 8) *R* est la base grecque qu'Aquila a surrecensée à partir du texte  
 5 hébraïque. Là encore nous avons procédé en plusieurs étapes. D'abord nous avons noté dans les amalgames de Jérôme une relation spécialement étroite entre Aquila et la Quinta <sup>2)</sup>. Étant donné l'ordre de succession chronologique des deux recensions <sup>3)</sup>, cette relation doit traduire une influence de notre recension sur Aquila. Mais Aquila  
 10 a-t-il aussi connu la Septante non-recensée? Pour trancher cette question nous avons étudié les soixante-dix cas où notre recension (attestée par nos fragments, les citations recensées de Justin, la Quinta hexaplaire et les hébraïsmes originaux du Washingtonensis <sup>4)</sup>) diffère de la Septante et où nous avons une attestation de la leçon  
 15 d'Aquila sans que celle-ci soit amalgamée à celles de Symmaque ou de Théodotion. En soixante-sept de ces cas la leçon d'Aquila ne manifeste aucune connaissance de la Septante non recensée <sup>5)</sup>. Dans les trois seuls cas où elle pourrait l'avoir connue nous avons établi comme  
 20 certaines ou très probables des contaminations de la tradition textuelle des citations d'Aquila <sup>6)</sup>. Sur les soixante-sept autres points de comparaison nous avons relevé qu'en deux cinquièmes de ces cas Aquila avait purement et simplement conservé la leçon de notre recension, et dans trois quarts des cas manifestait une nette dépendance à son égard <sup>7)</sup>. L'intimité de cette dépendance apparaît spécialement en quelques cas où Aquila et notre recension lisent l'hébreu  
 25 d'une même façon qui ne correspond pas aux données du texte massorétique <sup>8)</sup>. Ainsi se trouve rigoureusement justifié le titre d'ensemble de notre étude: C'est bien un devancier d'Aquila que nous avons redécouvert.
- 30 9) Par contre le „Théodotion” du *Dodécaphéton* est une recension tardive, éclectique et pseudépigraphe. Nous avons déjà noté que le „Théodotion” de ce livre faisait très souvent cavalier seul dans les amal-

1) Pp. 243-245.

2) Pp. 246 sq.

35 3) Cet ordre de succession a été établi aux pp. 200-202.

4) Nous avons indiqué dans la note 1 de la p. 247 pourquoi il ne nous semblait pas nécessaire de faire ici un relevé systématique des hébraïsmes coptes anciens.

5) Pp. 247 sq.

40 6) Pp. 249 sq.

7) P. 250.

8) Pp. 250 sq.

games de Jérôme <sup>1)</sup>. Il présente en outre une caractéristique qui l'isole dans toute la Bible grecque: une transcription systématique des noms divins <sup>2)</sup>. En de nombreux cas il dépend nettement des autres traductions hexaplaïres (Aquila et Symmaque) <sup>3)</sup>, manifestant ainsi son caractère tardif et éclectique. Dans ses initiatives il prend des libertés avec l'hébreu qui seraient impensables de la part d'un membre du groupe *καίτε* <sup>4)</sup>. Très souvent il garde le texte de la Septante là où un recenseur juif palestinien l'aurait sûrement corrigé <sup>5)</sup>. Pourtant il semble connaître l'hébreu et en donner parfois des traductions ou des transcriptions originales <sup>6)</sup>. Bien qu'il lui soit arrivé d'emprunter à ses prédécesseurs des éléments de traductions typiques du groupe *καίτε* <sup>7)</sup>, il est donc impossible de considérer le „Théodotion” de ce livre comme un membre authentique de ce groupe. Or nous avons considéré le vrai Théodotion comme le chef de file du groupe *καίτε* et l'avons identifié à Jonathan ben 'Uzziel, disciple de Hillel <sup>8)</sup>. Il nous faut donc conclure à la pseudépigraphie du „Théodotion” du Dodécaprophéton. On est alors en droit de se demander si notre recension anonyme ne serait pas, elle, une œuvre authentique de Jonathan ben 'Uzziel comme le suggèrent les similitudes de vocabulaire qui la relie au Théodotion de Job <sup>9)</sup> dont l'ancienneté et l'authenticité semblent bien établies.

10) *Symmaque semble n'avoir connu le Dodécaprophéton grec que sous la forme de notre recension.* La nette dépendance du pseudo-Théodotion de ce livre à l'égard de Symmaque l'exclut d'abord comme source possible de ce traducteur <sup>10)</sup>. Par contre sur cinquante et un cas où nous connaissons les leçons de Symmaque, d'Aquila et de notre recension, Symmaque a conservé treize fois intact le texte de cette dernière, trahissant ainsi une nette dépendance à son égard <sup>11)</sup>, bien qu'il ait une connaissance directe de l'hébreu <sup>12)</sup>. Mais on ne saurait établir comme certaine à partir de deux indices douteux une dépendance directe de Symmaque à l'égard de la Septante non recensée <sup>13)</sup>, ni sur trois indices également douteux une semblable dépendance de Symmaque à l'égard d'Aquila pour le livre que nous étudions <sup>14)</sup>.

1) Pp. 246 sq.

2) Pp. 254 sq.

3) Pp. 255-257.

4) Pp. 257 sq.

5) Pp. 258 sq.

6) P. 259.

7) P. 259.

\* 8) Pp. 144-157.

9) P. 260.

10) Pp. 255-257.

11) P. 261.

12) Pp. 261 sq.

13) Pp. 262 sq.

14) Pp. 263-265.

35



\* LES TIQQUNÉ SOPHERIM ET LA CRITIQUE  
TEXTUELLE DE  
L'ANCIEN TESTAMENT

PAR

D. BARTHÉLEMY

Fribourg (Suisse)

5

L'étude des manuscrits bibliques hébraïques abandonnés dans les grottes du désert de Juda par les résistants de la Seconde Révolte nous confirme que le texte consonantique de la Bible avait atteint  
10 dès la fin du premier siècle de notre ère ce monolithisme impressionnant qui caractérisera la tradition textuelle massorétique. Mais un rapide inventaire des textes bibliques de Qumrân montre qu'il n'en fut pas toujours ainsi et que l'on ne parvint à ce résultat qu'en éliminant soigneusement certaines formes textuelles facilitantes qui  
15 avaient pris une grande extension en dehors des milieux savants. Il apparaît qu'en bons lettrés les scribes pharisiens se sont basés d'ordinaire sur les formes textuelles qui leur paraissaient les plus conformes à la grammaire et à l'orthographe anciennes de l'hébreu biblique. Mais ils furent assez respectueux de la lettre de l'Écriture  
20 pour ne pas rétablir artificiellement des formes anciennes là où elles avaient totalement disparu de la tradition textuelle. Quoique conscients des règles grammaticales et orthographiques, ils acceptèrent donc avec respect un texte qui ne s'y soumettait pas toujours et leurs successeurs feront des inventaires minutieux de certaines de ces  
25 exceptions dans les notes massorétiques où ressort l'admirable conscience professionnelle des garants de l'intégrité du texte biblique.

Au début du troisième siècle R. Josué ben Lévi <sup>1)</sup>, maître de l'école

<sup>1)</sup> Quel fut l'accusateur de Salomon devant le trône divin lorsqu'il multiplia ses chevaux, ses femmes et ses trésors? R. Josué ben Lévi dit: „Ce fut le *yod* de  
30, multipliera' qui l'accusa". En effet le Deutéronome dit du roi: „Il ne multipliera pas (לא ירבה) ses chevaux (xvii 16), ses femmes, son or et son argent (17)." Et Salomon a dit: „Je multiplierai (לי ארבה)" en arrachant le *yod* initial du verbe de sa vraie place. Cette tradition est rapportée en termes analogues par le Talmud Jerušalmi (Sanhedrin p. 20<sup>e</sup>, ligne 48 où le manuscrit de Leyde a le nom de  
35 Josué ben Lévi en toutes lettres tandis que l'édition Krotoschin a l'abréviation (רייבל), par le midraš Wajjiqra Rabba (paraša XIX, § 2 = p. 420, ligne 4 de l'édition de M. MARGULIES [Jérusalem 1954] où „Josué" ne se trouve que dans

de Lydda, exprimera bien ce respect pour la lettre du texte en disant que celui qui, pour pouvoir transgresser un précepte, tente de „déraciner”<sup>1)</sup> une lettre de la Torah, en la considérant à tort comme adventice, sera accusé par cette lettre devant le tribunal de Dieu. A la même époque pourtant son collègue R. Joĥanan, maître de l'école de Tibériade<sup>2)</sup>, enseignait<sup>3)</sup> qu'il vaut mieux „déraciner” une lettre de la Torah plutôt que de risquer une profanation du nom de Dieu dans la lecture publique<sup>4)</sup>. L'opposition entre les deux grands haggadistes est ici plus apparente que réelle, les motifs invoqués pour le déracinement de la lettre différant nettement. D'ailleurs aucun rabbin du troisième siècle de notre ère n'aurait osé supprimer une lettre du texte consonantique de la Bible, pour quelque motif que ce soit. Faut-il donc considérer l'assertion de R. Joĥanan comme purement théorique? Il ne le semble pas, car le même Josué ben Lévi, qui nous montre un *yod* de la Loi accusant Salomon d'avoir voulu le déraciner, admettait comme un fait que les scribes anciens ont changé un *yod* en *waw* dans le texte de Zacharie ii 12<sup>5)</sup> pour les motifs mis en avant par son collègue.

le ms. Oxford 147, les deux plus anciennes éditions et une correction du ms. \* 20 Oxford 2335, les autres témoins ayant résolu à tort l'abréviation רי"ב בל en: R. Jehudah ben Lévi), par le midraš Šir ha-Širim sur Cant. v 11 (qui ne donne que le prénom de Josué). Dans le midraš Šemoth Rabba sur Ex. vi 2 elle est attribuée de façon anonyme à „nos rabbins”.

1) Selon Saul LIEBERMAN (*Hellenism in Jewish Palestine* = Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America vol. XVIII, New York 1950, p. 35, note 45) le verbe עקר était un terme technique désignant la suppression de quelque chose dans un texte.

2) Séjourant à Tibériade, Josué ben Lévi eut plusieurs discussions avec Joĥanan (cf. W. BACHER, *Die Agada der palästinensischen Amoräer*, Strasbourg 30 1892, vol. I, p. 126).

3) Talmud Babli Jebamoth p. 79<sup>a</sup>.

4) Dans le logion de R. Joĥanan: בפרהסיא, transcription du grec ἐν παρερησίᾳ. Selon le même R. Joĥanan un événement s'accomplit בפרהסיא s'il a lieu devant dix témoins (Talmud Babli Sanhedrin p. 74<sup>b</sup>). Or la lecture liturgique de la Torah 35 ne peut se faire devant moins de dix personnes (Mišna Megilla III 3).

\* 5) Midraš Šemoth Rabba paraša XIII, § 1 (sur Ex. x 1). C'est la plus ancienne mention datable d'un „tiqqun sopherim”. La forme originale de cette tradition semble être celle que cite le Jalquṭ ha-Makhiri (*The Yalkut of R. Machir bar Abba Mari on Zechariah* . . . ed. A. W. GREENUP, Londres 1909, p. 32): „Quiconque 40 touche à eux touche à la pupille de son œil” R. Josué ben Lévi dit: „C'est une correction des scribes: c'était écrit avec *yod*” (C'est-à-dire que le mot „œil” portait le pronom-suffixe de la première personne et non de la troisième). Cette citation revient dans le même Jalquṭ à propos de Prov. xxvii 3 (ed. L. GRÜN-HUT, Francfort-sur-le-Main 1902, p. 66<sup>a</sup>). Dans la paraša XXX § 15 le midraš 45 Šemoth Rabba mentionne une seconde fois la même correction des scribes, mais sans citer Josué ben Lévi.

Bien que tous les manuscrits massorétiques connus portent en cet endroit: „Celui qui touche à vous touche à la pupille de *son* œil (עֵינֶיךָ)”, ce texte ne serait, à l’entendre, qu’un euphémisme instauré par les scribes à la place du texte authentique qui portait: „Celui qui  
 5 touche à vous touche à la pupille de *mon* œil (עֵינַי)”. Il nous faut contrôler la valeur de cette affirmation de Josué ben Lévi. Il est en effet d’une importance fondamentale pour la critique textuelle du texte hébraïque de savoir si oui ou non elle doit compter avec des corrections théologiques qui auraient contaminé toute la tradition  
 10 textuelle massorétique.

En prétendant que c’est en réalité de l’œil de Dieu que l’Ecriture veut parler en Za. ii 12, l’haggadiste de Lydda n’innove pas. R. Jehudah (ben Il’ay), disciple d’Aqiba, disait déjà la même chose au milieu du deuxième siècle. Mais l’explication qu’il donnait entendait  
 15 sauvegarder l’authenticité du texte consonantique traditionnel. Il se bornait en effet à prétendre que, en disant עֵינֶיךָ (*son* œil), l’Ecriture use d’un euphémisme, voulant par là signifier „*mon* œil” sans le dire <sup>1)</sup>. L’auteur inspiré lui-même, et non les scribes postérieurs, aurait ainsi dissimulé sous une expression qui ne risquait d’offenser aucune  
 20 oreille un sens authentique plus audacieux. C’est sur cette base fournie par Jehudah ben Il’ay qu’une tradition haggadique antérieure à la rédaction des midrašim de l’école d’Išmaël ben Eliša commença à

<sup>1)</sup> Le logion de R. Jehudah est rapporté dans la Mekhiltha de R. Išmaël sur Ex. xv 7 (paraša VI, lignes 10-12 de l’édition de J.Z. LAUTERBACH [Philadelphie  
 25 1949, vol. II]). Ce texte de la Mekhiltha est cité également dans le Jalqut Šime’oni sur le Pentateuque au § 247. Le même logion est aussi rapporté dans le Siphre des Nombres sur X 35 (§ 84, pp. 223 sq. de la traduction de K. G. KUHN: *Tannaitische Midraschim* vol. III, Stuttgart 1959). Ce texte du Siphre est cité dans le Jalqut ha-Makhiri sur Zacharie à la p. 32 de l’édition GREENUP. Voici le logion  
 30 dans la forme donnée par le Siphre ainsi que par les éditions récentes de la Mekhiltha de R. Išmaël et ses manuscrits actuellement connus: „,Quiconque touche à vous touche à la pupille de son œil’. R. Jehudah dit: ‚L’Ecriture ne dit pas ici ‚la pupille de l’œil (עֵינֶיךָ)’ mais, la pupille de *son* œil (עֵינֶיךָ)’ comme, s’il est permis de le dire, en référence au Suprême. Mais l’Ecriture a usé d’un euphémisme.’”  
 35 Selon LAUTERBACH (op. cit. t. II, p. 43) l’édition princeps de la Mekhiltha de R. Išmaël (Constantinople 1515) et une citation de ce midraš dans le Jalqut ha-Makhiri à propos de Ps. cx 20 (ed. S. BUBER, Berdyczew 1899) donnent une  
 \* toute autre forme au logion de R. Jehudah: „,Celui qui touche à vous, c’est comme s’il touchait à la pupille de son œil’. R. Jehudah dit: ‚Il est écrit, à la pupille de  
 40 *mon* œil (עֵינַי)’ comme, s’il est permis de le dire, en référence au Suprême. Mais l’Ecriture a usé d’un euphémisme.’” Selon cette version du logion, R. Jehudah considère עֵינַי comme un „ketib” d’une espèce spéciale, c’est-à-dire une leçon originale que l’auteur sacré lui-même aurait dissimulé sous un euphémisme pour éviter qu’elle ne soit lue en lecture publique. Si nous avons ici la forme originale

construire une liste des „euphémismes bibliques” <sup>1)</sup> que, vers le début du neuvième siècle, le midraš Tanḥuma <sup>2)</sup> présentera, un peu amplifiée, comme une liste des „corrections des scribes”, en s’inspirant de la problématique de Josué ben Lévi.

- 5 La tradition rapportée par Jehudah ben Il’ay nous prouve que Josué ben Lévi n’a pas créé de toutes pièces son interprétation de Za. ii 12. Mais on est en droit de se demander si la tradition, qui se veut historique, des „tiquné sopherim” est autre chose qu’une déformation tardive de la tradition haggadique des „euphémismes  
10 de l’Écriture”. Un excellent critique comme Saul LIEBERMAN ne le pense pas et cite <sup>3)</sup> des parallèles intéressants dans le traitement que l’on fit subir à Alexandrie à l’œuvre d’Homère. Dès le troisième siècle avant J.-C. Zénodote, par exemple, transforma dans l’Iliade un *upsilon* en *êta* pour dissimuler une expression qui semblait faire  
15 injure à la valeur guerrière d’Agamemnon et d’Achille. Ajoutons que le même processus semble avoir eu lieu d’une manière moins discrète dans la tradition textuelle du Nouveau Testament où la quasi-totalité des témoins grecs paraît avoir transformé pour des scrupules théologiques certaines expressions du chapitre VII de l’évangile de S.  
20 Jean <sup>4)</sup> qu’on ne retrouve toutes intactes que chez des témoins marginaux comme les anciennes versions latines ou syriaques ou encore les citations faites par Jean Chrysostome dont le texte biblique est généralement très conservateur. LIEBERMAN me semble également

- de son logion, il faudrait rendre les copistes postérieurs de la Mekhiltha responsables de l’assimilation de son texte à la forme donnée par le Siphre. La Mekhiltha  
25 de R. Siméon ben Johaï sur Ex. iii 8 (ed. J. N. EPSTEIN et E. Z. MELAMED, Jérusalem 1955, p. 2, lignes 3-4) attribue à R. Jehudah un logion différent du précédent: „Celui qui touche à vous touche à la pupille de son œil”. R. Jehudah dit: „Il n’y a pas d’enseignement si on lit *vav* (c’est-à-dire le suffixe de la troisième  
30 personne). Mais *yod* (c’est-à-dire le suffixe de la première personne) enseigne que lorsque quelqu’un maltraite un membre du peuple d’Israël, c’est comme s’il maltraitait Celui qui dit et le monde fut.”

- <sup>1)</sup> K. G. KUHN a bien montré (Excursus II, pp. 787-792 de sa traduction du Siphre des Nombres) que cette tradition haggadique était déjà structurée avant  
35 sa mise en œuvre dans la Mekhiltha et le Siphre.

<sup>2)</sup> Cité également dans le Jalqut ha-Makhiri sur Zacharie aux pp. 30-31 de l’édition GREENUP.

<sup>3)</sup> Op. cit. p. 36.

- <sup>4)</sup> Il s’agit de la correction de εἶχεν ἐξουσίαν en ἤθελεν au verset 1 pour ne pas  
40 suggérer une limitation de la puissance de Jésus, de οὐκ ἐν οὐρῶ au verset 8 pour que l’affirmation de Jésus ne soit pas en contradiction avec sa conduite ultérieure, et de l’ajoute de ὥς après ἄλλᾶ au verset 10 pour ne pas attribuer un manque de franchise à Jésus. Sur ces leçons, voir le jugement de M. E. BOISMARD en RB LVIII, 1951, pp. 161-168.

avoir raison d'admettre <sup>1)</sup> que le principe théorique de R. Joḥanan („Mieux vaut déraciner une lettre de la Torah plutôt que risquer une profanation du nom de Dieu dans la lecture publique”) n'est pas une simple jonglerie d'école mais se rattache discrètement à des faits  
 5 traditionnellement connus.

On pourrait alors admettre que Jehudah ben Il'ay use lui-même d'un euphémisme lorsqu'il parle d'„euphémisme employé par l'Écriture”. Il connaît en effet vraisemblablement la tradition que Josué ben Lévi nous livrera un peu plus tard, mais il n'ose pas avouer  
 10 clairement que les scribes ont osé corriger l'Écriture, car une telle entreprise apparaîtrait sacrilège à des hommes marqués par l'empreinte toute récente d'Aqiba et eux-mêmes collègues de l'ultra-littéraliste Aquila. D'ailleurs l'unification du texte consonantique hébraïque est, à l'époque d'Aqiba et de ses disciples, chose encore  
 15 assez récente pour que l'on redoute, en ébruitant cette tradition des „corrections des scribes”, de donner à certains l'idée de retoucher le texte fraîchement stabilisé. Trois quarts de siècle plus tard une telle idée ne viendrait à l'esprit de personne. Aussi Josué ben Lévi n'éprouve-t-il plus les mêmes appréhensions que son prédécesseur  
 20 à divulguer la tradition des „tiqquné sopherim”. Mais il nous faut maintenant verser au dossier des tiqquné sopherim un fait nouveau qui nous permettra de nous faire une idée plus nette des conditions dans lesquelles ces corrections ont été réalisées puis se sont imposées à toute la tradition textuelle hébraïque.

25 Une recension du Dodécaprophéton grec faite en Palestine sous l'autorité du rabbinat dans la première moitié du premier siècle de notre ère corrigeait déjà en „mon œil” <sup>2)</sup> le „son œil” de la Septante

<sup>1)</sup> Op. cit. pp. 35 sq.

<sup>2)</sup> Dans *Les devanciers d'Aquila* à paraître prochainement SVT X, j'ai daté  
 30 cette recension et identifié comme ses témoins les fragments du Dodécaprophéton trouvés en 1952 dans une grotte du désert de Juda ainsi que la Quinta hexaplaire et les „hébraïsmes” qui se rencontrent dans les citations du „Dialogue” de Justin, dans l'œuvre des deux premières mains du codex Washingtonensis et dans les versions coptes de Haute-Egypte. Les fragments du désert de Juda ne contiennent  
 \* 35 pas Za. ii 12, mais le codex Washingtonensis porte τοῦ ὀφθαλμοῦ μου. Justin lisait de même ainsi que le prouve une allusion à ce passage en Dial. CXXXVII 2 et une citation dans l'Adversus Marcionem de Tertullien (l'Adversus Marcionem a très largement pillé le Dialogue de Justin et il est très vraisemblable qu'il reprend ici une citation de Zacharie faite par Justin dans la partie perdue de son Dialogue.  
 40 En effet toute la Vetus Latina et toute la Septante s'entendent en Za. ii 12 sur la leçon ὀφθαλμοῦ αὐτοῦ). Enfin la vulgate de Jérôme, en traduisant „oculi mei” contre la Septante et le texte massorétique, a dû s'inspirer — comme elle le fait souvent — de la Quinta, car il est très peu vraisemblable que les autres versions

ancienne dans ce même verset de Zacharie sur lequel Jehudah et Josué appuient leurs théories des „euphémismes” et des „corrections”. L’auteur de cette recension a pour but essentiel dans tout le reste de son œuvre de rendre la traduction grecque plus fidèle à la  
 5 forme de texte hébraïque que l’école de Hillel jugeait comme normative avant la destruction du second Temple. Il témoigne d’autre part dans ses traductions d’une connaissance précise de l’herméneutique et de l’exégèse hillélites antérieures à Aquila <sup>1)</sup>. Voilà le fait. Il nous confirme tout d’abord que ni Josué ben Lévi ni Jehudah ben Il’ay  
 10 ne sont des novateurs. Déjà au début du premier siècle un disciple de Hillel <sup>2)</sup> estimait que „*mon œil*” est ici le vrai sens de l’Écriture, bien que tous les manuscrits massorétiques <sup>3)</sup> et tous les témoins de la Septante ancienne <sup>4)</sup> s’accordent aujourd’hui avec la pešitta et le targum sur la lecture „*son œil*”. Sur quelle base notre recenseur  
 15 fonde-t-il sa correction?

Est-ce par simple conclusion exégétique qu’il est arrivé à la conviction que l’auteur sacré avait usé d’un euphémisme en écrivant „*son œil*”? Et cette conclusion est-elle si ferme et ses scrupules à l’égard du texte de l’Écriture si minces qu’il prenne sur lui de rendre  
 20 le sens et non la lettre du texte? Une telle explication n’est pas vraisemblable. En effet, si l’exégèse rabbinique oriente souvent notre recenseur dans le choix de ses correspondants grecs pour tel ou tel mot, on le voit cependant soucieux de rendre en grec les particula-

---

hexaplaïres de ce passage, faites à une époque postérieure à l’unification du texte  
 25 consonantique hébraïque de la Bible, aient eu ici la leçon  $\mu\omicron\upsilon$ . De cette rencontre de Justin avec le codex Washingtonensis, isolés dans toute la tradition textuelle grecque, on peut conclure avec certitude que la recension palestinienne portait ici la leçon  $\mu\omicron\upsilon$  (voir *Les devanciers d’Aquila*, troisième partie, chapitres IV et VII).

<sup>1)</sup> Sur ces caractéristiques de la recension palestinienne, voir *Les devanciers*  
 30 d’Aquila, troisième partie, chapitre III, et toute la première partie.

<sup>2)</sup> Dans l’ouvrage précité, j’ai essayé d’établir que la version de „Théodotion” du Dodécaprophéton est pseudépigraphe (troisième partie, chapitre IX, § 7), alors que la recension palestinienne a beaucoup plus de titres à se réclamer de Théodotion (ibid.) que j’ai identifié avec Jonathan ben ‘Uzziel (deuxième partie,  
 35 chapitre II, § 3).

<sup>3)</sup> Ni KENNICOTT ni DE ROSSI ne mentionnent une variante sur ce point dans leurs manuscrits. Précisons à ce propos, pour éviter une méprise, que le sigle 300 de KENNICOTT désigne seulement les notes de la bible Minḥath Šay où  $\text{ע״י}$  ne figure qu’en fonction de la tradition du tiqqun sopherim, et que son sigle 683  
 40  $\text{׳נ}$  désigne simplement un emprunt fait aux listes traditionnelles des tiqquné sopherim.

<sup>4)</sup> Seul le Coislin. 18 (XIe siècle) insère ici  $\kappa\alpha\tau\lambda\omicron\upsilon$  avant  $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ , mais il ne faut pas faire confiance à ce témoin isolé, comme le souligne sa corruption de  $\kappa\alpha\tau\lambda\omicron\upsilon$  en  $\kappa\alpha\tau\alpha\phi\eta\varsigma$  juste avant.

rités du texte hébraïque d'une façon aussi objective que possible. Sur plus de trois cents initiatives qu'il prend dans ce que nous connaissons de sa recension pour modifier la Septante des Petits Prophètes, jamais on ne le voit déformer les données objectives du texte à 5 profit d'une interprétation exégétique. D'ailleurs notre recenseur vit à une époque et dans un milieu où le respect pour la lettre du texte était déjà un principe solidement enraciné.

On ne peut admettre non plus que la „correction des scribes” d'où serait issue la leçon עיר ait eu lieu après l'époque de notre recenseur. En effet la Septante du Dodécaprophéton qu'il corrige lisait déjà עיר. Si cette leçon est issue d'une correction de scribe, il faut donc que cette correction ait eu lieu avant l'oeuvre du traducteur grec, soit vraisemblablement avant la fin du second siècle avant notre ère.

Peut-on admettre que עיר n'est pas issu d'une correction intentionnelle mais que עיר et עיר sont deux variantes de hasard, le traducteur de la Septante et le recenseur palestinien de son oeuvre ayant tout simplement eu en mains des manuscrits qui divergeaient sur ce point, et l'unification du texte s'étant faite ensuite au profit de עיר parce que cette leçon était présentée par un plus grand nombre de 20 manuscrits <sup>1)</sup>? Il n'y a sans doute là rien d'impossible, mais cela n'explique pas comment, près de deux siècles après l'unification du texte, Josué ben Lévi aurait encore connu par une tradition historique exacte l'existence de la variante disparue עיר et aurait échafaudé sur ce fait exact une pseudo-tradition des „tiqquné sopherim”.

Au contraire, en nous confirmant qu'on lisait autrefois un *yod* dans le texte hébraïque là où tout le monde lira plus tard un *waw* <sup>2)</sup>, notre recension nous met en confiance à l'égard de Josué ben Lévi, témoin beaucoup plus tardif de ce fait invérifiable à son époque. Si la tradition qu'il rapporte est sûrement exacte quant au fait, elle a de 30 plus fortes chances de l'être également quant à l'explication qu'elle donne du fait. Il faut donc admettre, me semble-t-il, que la correction des scribes a au moins consisté dans un effort pour éliminer une leçon

<sup>1)</sup> Il est impossible de savoir à quelle époque eut lieu l'élimination de trois leçons rares relatées dans le Talmud Jérusalmit (Ta'anith 68<sup>a</sup>) et le traité Sopherim 35 (VI 4). Mais il est vraisemblable que cette règle de sélection retenue par la tradition dût être appliquée beaucoup plus systématiquement lorsqu'eut lieu au cours du premier siècle de notre ère l'unification très poussée du texte consonantique.

<sup>2)</sup> En se référant au midraš Jellammedénu, le dictionnaire 'Aruk de Nathan ben Jehiel (*Aruch completum*, ed. A. Коһут, New York 1955, vol. IV, col. 181<sup>a</sup>) 40 affirme que le עיר de Za. ii 12 était écrit עיר dans les „livres anciens” (בספרים הראשונים).

connue comme originale, au profit d'une variante de hasard, née de la quasi-identité du *yod* et du *waw* dans les plus anciens manuscrits en écriture carrée.

En tout cas le témoignage de la recension palestinienne du Dodé-  
5 caprophéton nous fait passer des nuées de la haggadah au sol plus  
ferme des attestations textuelles. Il devient hautement probable que  
des générations de rabbins ne se sont transmises les unes aux autres  
jusqu'à Josué ben Lévi une tradition concernant l'existence de cette  
variante disparue que parce que cette existence servait d'illustration  
10 à un fait de première importance dont on ne parlait qu'à mots cou-  
verts.

Si l'on en juge par les tendances que manifestent le livre des  
Chroniques et la Septante ancienne, on peut dire que le souci d'éli-  
miner de la Bible des expressions qui pouvaient nuire à la gloire de  
15 Dieu caractérise plus spécialement l'oeuvre des scribes pendant  
les trois siècles qui précédèrent la prise de Jérusalem par Pompée.  
Nous essaierons plus loin de préciser et de caractériser ce terminus  
ad quem, mais on peut admettre grosso modo qu'à partir du milieu  
du premier siècle avant notre ère la tendance dominante fut celle du  
20 respect minutieux du texte et de son unification sur la base des exem-  
plaires de bonne tradition. Il est donc normal que le traducteur de  
la Septante du Dodécaprophéton, marqué par la première mentalité,  
ait choisi délibérément la leçon récemment corrigée, tandis que —  
deux siècles plus tard — l'auteur de notre recension, sachant encore  
25 par tradition que le texte avait été corrigé et étant plus préoccupé de  
choisir le texte authentique que d'éliminer les anthropomorphismes  
bibliques, a choisi la leçon qu'on lui disait primitive, et cela avec ou  
sans l'appui des manuscrits qui pouvaient encore l'attester à son  
époque. Par contre les unificateurs du texte hébraïque, s'étant fixé  
30 pour règle de choisir et d'imposer la leçon attestée par le plus grand  
nombre de leurs manuscrits de base, éliminèrent définitivement la  
leçon primitive, certainement minoritaire à leur époque. Mais la  
tradition du tiqqun se transmet à mots couverts jusqu'au début du  
troisième siècle où Josué ben Lévi la divulga clairement. En nous  
35 permettant d'identifier, de dater et de caractériser une recension  
grecque des Petits Prophètes, les manuscrits du désert de Juda ont  
donc enraciné dans le sol ferme de l'histoire du texte la tradition  
haggadique des tiqquné sopherim.

Nous pouvons alors interpréter la liste d'„euphémismes de l'Écri-  
40 ture" donnée par le Siphre des Nombres et la Mekhiltha de R. Iś-



maël<sup>1)</sup> comme une liste de corrections des scribes. C'est d'ailleurs ainsi que la considérait le midraš Tanḥuma<sup>2)</sup> lorsqu'il la reprit en l'amplifiant. Sous sa forme la plus ancienne, cette liste n'indique pas en quoi consiste l'„euphémisme” et la tradition postérieure s'est  
 5 d'ailleurs parfois trompée dans l'interprétation du tiqqun. Par exemple la Mekhiltha<sup>3)</sup> nous indique qu'il y a un euphémisme en 1 Sam. iii 13 où Dieu dit du prêtre Eli: „Je condamne sa maison pour toujours à cause du crime dont il a connaissance: car ses fils **מְקַלְלִים לָהֶם** et il ne les en a pas empêchés.” Le midraš se borne à citer quelques  
 10 mots de ce verset en s'arrêtant après **לָהֶם** qui est de fait sûrement corrompu. DRIVER<sup>4)</sup>, qui ne mentionne pas ici la tradition du tiqqun, fait en effet remarquer que le piel de **קָלַל** ne peut avoir le sens d'„attirer une malédiction” et que le complément de ce verbe exprimant la personne maudite prend toujours l'accusatif et non la préposition  
 15 *lamed*. Ici le midraš Tanḥuma<sup>5)</sup>, la massore<sup>6)</sup> et la grammaire Maasé Ephod<sup>7)</sup> nous donnent comme leçon originale **לוֹ** au lieu de **לָהֶם**.

1) Cette liste figure, avec quelques variantes selon les divers manuscrits, éditions et citations des deux midrašim, juste après le logion de R. Jehudah ben Il'ay (cf. ci-dessus p. 287 note 1), avec la formule introductive: **כִּי־צִוָּה בּוֹ**, c'est-à-dire: „appartient à la même catégorie”. (Sur cette formule, cf. W. BACHER, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur* vol. I, Leipzig 1899, pp. 75 sq.).

2) Après les mots: „l'écriture a usé d'un euphémisme” qui concluaient le logion de R. Jehudah dans la tradition rapportée par la Mekhiltha de R. Išmaël et le Siphre des Nombres, ce midraš ajoute: „cela veut dire que c'est une correction des scribes, les hommes de la Grande Assemblée”. Dans les éditions classiques du midraš Tanḥuma cette tradition n'est rapportée qu'à propos de Ex. xv 7. LIEBERMAN (op. cit. p. 30) soutient que Makhir ben Abba Mari lisait ce même passage dans ses manuscrits du Tanḥuma à propos de Nb. xxii 9. Mais il semble

ne pas avoir remarqué le mot **עוֹד** (cf. Jalquṭ ha-Makhiri sur Za. ii 12, ed. GREENUP p. 30, début de la ligne 12) par lequel l'auteur du Jalquṭ signale qu'il clôt la citation précédente et passe à une autre citation du même midraš (on a un cas analogue au milieu de la ligne 7 de la page 32 où Makhir passe de la paraša XIII à la paraša XXX du midraš Šemoth Rabba). Nathan ben Yehiel (*Aruch completum*, ed. \* KOHUT vol. IV, col. 181\*) mentionne bien une répétition de la liste des tiqquné  
 35 sopherim dans le midraš Jelammedénu (autre forme du Tanḥuma), mais en Dt. II 31. LIEBERMAN a donc tort de faire appel à lui pour confirmer la prétendue répétition de la liste en Nb. xxii 9.

3) Ed. LAUTERBACH, vol. II, p. 43, lignes 14 sq. Notons que le cod. hebr. 117 de Munich omet ce cas dans la liste.

4) S. R. DRIVER, *Notes on the Hebrew text of the Books of Samuel*, Oxford 1890, in loc.

5) Selon sa citation dans le Jalquṭ ha-Makhiri sur Za. ii 12 (ed. GREENUP, p. 30).

6) *The Massorah compiled from manuscripts . . .* by Chr. D. GINSBURG, Londres 1883, vol. II, col. 710<sup>b</sup>.

7) Selon le ms. Orient. 1425 (p. 114<sup>b</sup>) du British Museum, cité par Chr. D. GINSBURG (*Introduction to the Hebrew Bible*, Londres 1897, p. 351, note 2).

La faute d'Eli aurait donc été de laisser ses fils le maudire sans réagir. Mais la difficulté de la construction avec *lamed* demeure. C'est ici la Septante qui, en traduisant θεός, nous fournit la clé du tiqqun. Les scribes ont corrigé אלהים en להם en supprimant un *alef* et un 5 *yod*. Dans la leçon originale le verbe retrouve ainsi sa construction normale, le crime des fils d'Eli se révèle en toute sa gravité . . . et le motif de la correction des scribes apparaît clairement: ceux-ci ne voulaient pas profaner le nom de Dieu dans la lecture publique en le liant directement au verbe „maudire”. Cet exemple nous prouve de 10 façon claire que certains cas de la liste des „euphémismes” de la Mekhiltha recouvrent certainement des corrections théologiques et que parfois la tradition postérieure, consciente de ce fait, ne savait plus ou n'osait plus révéler la leçon originale.

\* Je ne puis, dans cette brève communication, critiquer les titres 15 d'authenticité de chacun des cas figurant dans les listes traditionnelles de tiqquné sopherim. Il me semble plus utile d'aborder un sujet malheureusement beaucoup plus brûlant: existe-t-il dans le texte massorétique des tiqquné sopherim clandestins? Abraham GEIGER le pensait et consacra une bonne part de son „Urschrift” <sup>1)</sup> à dépister 20 de telles corrections. Saul LIEBERMAN flaira dans une telle tentative une intention de „discréditer notre texte massorétique” <sup>2)</sup>. Il n'est pas douteux en effet que certains controversistes chrétiens ont utilisé en ce sens la tradition des tiqquné sopherim. Par exemple Raymond MARTIN concluant ainsi le paragraphe qu'il y consacre: „Per ista 25 satis patet Judaeos esse falsigraphos, fures atque mendaces.” <sup>3)</sup> On comprend que, sensibilisés par des accusations aussi injustes, certains israélites s'irritent de voir des chrétiens emboîter le pas à l'intuitif et souvent excessif GEIGER. Mais une critique textuelle de l'Ancien 30 Testament qui se veut impartiale et qui accorde quelque crédit à la tradition des tiqquné sopherim ne peut échapper à la question suivante: Si la tradition des tiqquné sopherim s'est transmise à mots couverts pendant quatre siècles, faut-il croire que les listes maigres et instables que l'on nous a conservées incluent tous les cas de correc- 35 tions? Il est à craindre que certains autres passages de la Bible aient subi le même traitement, mais que le souvenir s'en soit perdu.

Par exemple Nathan dit à David: „Seulement, parce que נאמן נאמן

<sup>1)</sup> *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judentums*, rééd. Francfort-sur-le-Main 1928.

<sup>2)</sup> *Op. cit.* p. 31.

40 <sup>3)</sup> *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos*, 2e éd., Leipzig 1687, p. 278.

les ennemis du Seigneur en cette affaire, l'enfant qui t'est né mourra". Dans ce verset (2 Sam. xii 14) GEIGER <sup>1)</sup> estime que „les ennemis de” a été inséré pour éviter le contact du verbe פָּרַז (mépriser) avec le nom de Dieu. DRIVER <sup>2)</sup> lui donne raison en remarquant que ce verbe  
 5 ne veut jamais dire „faire blasphémer” et que „les ennemis de” a été inséré par le même souci d'euphémisme en 1 Sam. xxv 22 où il s'agit d'une malédiction conditionnelle que David profère sur lui-même. Un manuscrit de Samuel trouvé à Qumrân nous révèle un  
 10 autre cas de correction analogue ayant pour but de séparer matériellement le verbe פָּרַז des mots „l'offrande du Seigneur”. Il s'agit de 1 Sam. ii 17 où le TM porte: „Le péché des jeunes gens était très grand devant le Seigneur, car ils méprisaient, les hommes, l'offrande du Seigneur”. Ce manuscrit <sup>3)</sup>, comme la Septante <sup>4)</sup>, ignore encore l'insertion euphémique de „les hommes”. La tentative de GEIGER  
 15 n'est donc pas illusoire et mérite d'être reprise avec l'appui du nouveau matériel textuel révélé par les grottes de Qumrân.

Aussi voudrais-je démontrer maintenant, à partir d'un cas spécialement remarquable, que les fragments de Qumrân, en nous attestant la forme originale de certains passages de la Bible hébraïque, nous  
 20 permettent de déceler tout un réseau de corrections théologiques subies par tous les témoins du texte massorétique.

Grâce à un fragment de la quatrième grotte <sup>5)</sup> nous lisons ainsi les versets 8 et 9 du cantique הַאֲזִינוּ:

25 „Quand le Très-Haut distribuait les nations en héritage,  
 Quand il séparait les fils d'homme,  
 Il fixa les frontières des peuples  
 Selon le nombre des Fils de Dieu.  
 Ainsi la part de Yahvé ce fut son peuple,  
 Jacob son lot d'héritage”.

30 La plupart des critiques s'accordent pour voir là la forme originale de ce passage. Il s'agit en effet d'une conception très ancienne, comme le laisse entendre le verset précédent:

„Interroge ton père, qu'il te l'apprenne,  
 Tes anciens, qu'ils te le disent.”

35 <sup>1)</sup> Op. cit. p. 267.

<sup>2)</sup> Op. cit. in loc.

<sup>3)</sup> Voir la sixième ligne de la colonne de gauche de la planche 19 de F. M. CROSS Jr., *The ancient library of Qumrân and modern Biblical Studies*, Londres 1958.

<sup>4)</sup> Ainsi que le ms. 220 de KENNICOTT (fin du XIIe siècle).

40 <sup>5)</sup> Fragment publié d'abord par P. W. SKEHAN en *BASOR* déc. 1954 (136) p. 12, puis complété par le même en *JBL* LXXVIII, 1959, p. 21.

Or le panthéon d'Ugarit connaît un chiffre de 70 dieux, fils d'Ashérah<sup>1)</sup> la parèdre de El. Ces dieux ont chacun un pays pour héritage. Ainsi la ville de Hamrya est le „pays d'héritage”<sup>2)</sup> du dieu Môt<sup>3)</sup>, tandis que Hikpat est le „pays d'héritage” du dieu Qadesh wa-  
**5** Amrur<sup>4)</sup>.

Pour un israélite de l'époque classique les „Fils de Dieu” et Yahvé ne se situent certes plus sur le même plan, mais c'est encore à la vieille tradition cananéenne de la répartition des peuples en héritage entre les 70 fils de Dieu que l'on fait appel pour justifier le chiffre de  
**10** 70 peuples résultant de la séparation des hommes après le déluge. Ce chiffre de 70 peuples motive déjà l'énumération des descendants de Sem, Cham et Japhet au chapitre x de la Genèse<sup>5)</sup> et sera formellement attesté par l'auteur du livre des Jubilés<sup>6)</sup> qui est d'accord avec le traducteur de la Septante pour placer Israël hors de ce total.

**15** Du fait de son origine polythéiste encore clairement perceptible, on comprend que cette tradition de la répartition des 70 peuples en fonction des 70 fils de Dieu ne pouvait manquer d'inquiéter un jour la foi des fils d'Israël de plus en plus susceptibles à ce qui pouvait porter ombrage à la gloire du Dieu unique. Lire que le Très-Haut  
**20** avait confié chaque peuple à un „Fils de Dieu” et que le lot de Yahvé fut Israël pouvait prêter à des interprétations inacceptables. Certains n'en concluraient-ils pas que Yahvé n'était que l'un des „Fils de Dieu” et qu'il avait reçu du Très-Haut Israël en héritage au même titre que Kemosh, Baal ou Rimmôn s'étaient vus confier les peuples  
**25** qui les invoquaient? Même si l'on identifiait le Très-Haut et Yahvé, ne risquerait-on pas de conclure que, par cette distribution des peuples entre les princes angéliques, celui-ci avait en quelque sorte

<sup>1)</sup> 51 VI 46. Le titre de „créatrice des dieux” est l'un des noms d'Ashérah (passim). Cette relation a déjà été relevée par W. F. ALBRIGHT en V/T IX, 1959,

**30** p. 343.

<sup>2)</sup> ars nhlth.

<sup>3)</sup> 67 II 16, 51 VIII 13-14.

<sup>4)</sup> 'nt VI 16.

<sup>5)</sup> ALBRIGHT a tort de dire que cette liste énumère *approximativement* 70 peuples.

**35** Selon le TM elle énumère *exactement* 70 „engendrés” et „fils”. La Septante veut sans doute exclure Péleg, ancêtre d'Israël, du chiffre de 70 qui, selon la tradition juive, s'applique aux nations des goyim. Aussi sa liste énumère-t-elle 71 unités. Ce chiffre est d'ailleurs obtenu de deux façons différentes par les témoins de la Sep-  
**40** tante. Tous les témoins ajoutent 'Ελισά entre les numéros 4 et 5 de la liste du TM. Puis la moitié des témoins suit l'énumération du TM, tandis que l'autre moitié des témoins ajoute Καίνάμ entre les numéros 53 et 54 du TM, puis omettent le numéro 65.

<sup>6)</sup> xliv 34.

institué et excusé d'avance le polythéisme parmi les nations? Il fallait donc, au prix d'une légère correction, trouver une autre base pour justifier le chiffre bien connu des 70 peuples en lesquels Dieu divisa l'humanité après le déluge.

5 C'est ce qu'on fit en changeant „bené Elohim” en „bené Israël”. Le passage d'une leçon à l'autre n'est certainement pas l'œuvre du hasard <sup>1)</sup>, car le mot „fils d'Israël” a dans ce contexte un sens précis que Rashi nous explique clairement <sup>2)</sup>: „C'est à cause du nombre de 70 âmes des fils d'Israël qui descendirent en Egypte que Dieu, en tant que  
10 souverain des peuples, fixa le nombre des 70 langues.” Mais peut-on considérer un rabbin médiéval <sup>3)</sup> comme témoin autorisé du sens d'une correction textuelle opérée plus de mille ans avant lui. Oui, car il ne fait que s'inspirer du targum du pseudo-Jonathan <sup>4)</sup> dont le témoignage a ici une grande valeur. On sait que ce targum ne fut  
15 achevé sous la forme où nous le connaissons qu'après les débuts de l'Islam <sup>5)</sup>. Mais il inclut des matériaux très anciens. Ainsi, dans la traduction de Dt. xxxiii 11: „ceux qui le haïront ne tiendront pas”, le targum glose de la manière suivante: „Et ceux qui haïssent le Grand-Prêtre Johanan n'auront pas de pied pour tenir”. Cette glose date  
20 évidemment du pontificat de Jean Hyrcan <sup>6)</sup> et provient d'un milieu favorable au pouvoir des Hasmonéens. Notons en outre qu'il s'agit là d'une ajoute postérieure à son contexte <sup>7)</sup>. Voici donc la traduction glosée que donne ce targum <sup>8)</sup> pour les versets 8 et 9 du cantique הַאֲוִיּוֹת, dans le chapitre qui précède immédiatement l'allusion à Jean

25 <sup>1)</sup> ALBRIGHT (loc. cit.) considère „fils d'Israël” comme une erreur de scribe due au fait que „fils d'Israël” est une expression très répandue dans la Bible. Il n'a pas vu qu'il ne s'agit pas là d'une simple méprise mais d'une leçon cohérente. C'est ce fait — que nous allons établir maintenant — qui donne au changement de „fils de Dieu” en „fils d'Israël” son caractère de correction intentionnelle.

30 <sup>2)</sup> Commentaire sur le Pentateuque in loc.

<sup>3)</sup> R. Šelomo Jiçhaqi enseignait à Troyes dans la seconde moitié du XIe siècle.

<sup>4)</sup> Dans son édition du commentaire de Rashi (Berlin 1866, p. 374) A. BERLINER note que Rashi a connu le targum du pseudo-Jonathan car il cite beaucoup de traditions haggadiques qui ne se rencontrent que dans ce targum.

35 <sup>5)</sup> ZUNZ (*Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt*, rééd. Berlin 1919, p. 77) fixe la rédaction finale de ce targum dans la seconde moitié du VIIIe siècle.

<sup>6)</sup> C'est ce qu'admet A. GEIGER (op. cit. p. 479) suivi par Th. NÖLDEKE (*Die alttestamentliche Literatur*, Leipzig 1868, p. 256), A. T. OLMSTEAD (*JNES* I 1942 p. 62) et P. KAHLE (*The Cairo Genizah*, 2e éd. Oxford 1959, pp. 202 sq.).

<sup>7)</sup> Ce point a été souligné par OLMSTEAD (loc. cit.).

<sup>8)</sup> Ici, comme pour le passage précédent, le ms. de Londres (B. M. add. 27031) édité par M. GINSBURGER (*Pseudo-Jonathan*, Berlin 1903) ne diffère pas notablement du texte édité dans la Polyglotte de WALTON (vol. IV, 2e partie).

Hyrkan: „Lorsque le Très-Haut donna le monde en héritage aux peuples issus des fils de Noé, lorsqu'il sépara les écritures et les langues des fils d'homme à l'époque de la division, en ce même moment il jeta le sort avec les 70 anges princes des peuples en compagnie desquels il était descendu pour voir la ville<sup>1)</sup>, et en ce même moment il fixa les frontières des peuples selon l'évaluation du nombre des 70 âmes d'Israël qui descendirent en Egypte. Et lorsque le peuple saint tomba dans le lot du Maître du monde, Michel ouvrit la bouche et dit: ,c'est une bonne part car le nom du Verbe du Seigneur est avec lui; Gabriel ouvrit la bouche en louange et dit: ,la maison de Jacob est son lot d'héritage'.”

L'ensemble de l'interprétation que donne le targum présuppose donc la leçon: „selon le nombre des anges de Dieu”<sup>2)</sup>, premier et

<sup>1)</sup> Allusion à Gn. xi 7-8 que notre targum (selon le texte de GINSBURGER meilleur ici que celui de WALTON) rendait ainsi: „Le Seigneur dit aux 70 anges qui se tenaient en sa présence: Venez maintenant et descendons et confondons là leurs langues, qu'aucun ne comprenne la langue de son prochain'. Et le Verbe de Dieu apparut contre la ville, et avec lui les 70 anges en face des 70 peuples, chacun étant muni de la langue de son peuple et du caractère de son écriture; et il les dispersa de là sur la face de toute la terre en 70 langues.”

<sup>2)</sup> C'est également ainsi que ce verset était lu par l'auteur de l'Ecclésiastique (xvii, 17). Selon la forme minoritaire attestée par les mss. 106, 248 et 493 de RAHLFS, la traduction grecque porte: ἐν γὰρ μερισμῶ τῶν ἔθνῶν τῆς γῆς πάσης ἐκάστῳ ἔθνει κατέστησεν ἡγούμενον, καὶ προσελάβετο τὸν Ἰσααὴλ ἑαυτῷ μερίδα. La recension majoritaire, plus brève, porte seulement: ἐκάστῳ ἔθνει κατέστησεν ἡγούμενον, καὶ μερὶς Κυρίου Ἰσραὴλ ἐστίν. Si l'on se réfère à Dn. x 13, 20 sq., xi 1, il est clair que les „higoumènes” sont les anges des peuples. L'allusion à Israël „part” du Seigneur, comme tout le contexte de la recension longue, indique que l'auteur de l'Ecclésiastique se fonde ici sur le cantique du Deutéronome. L'auteur du livre des Jubilés est un héritier plus lointain de la même tradition (xv 30-32): „Mais Dieu a choisi Israël pour qu'il lui soit un peuple. Et il l'a sanctifié et rassemblé du milieu de tous les enfants des hommes. Car il y a beaucoup de nations et beaucoup de peuples, et tous lui appartiennent. Pourtant sur tous il a donné puissance aux esprits des faire errer loin de lui. Mais sur Israël il n'a donné puissance à aucun ange ou esprit, car lui seul est leur souverain et il les protégera et il les réclamera pour lui de la main de ses anges, et de la main de ses esprits et de la main de toutes ses puissances . . .” Il semble bien que le livre des Jubilés se réfère ici implicitement à un passage de l'apocalypse des animaux symboliques d'Hénoch (lxxxix 40 59 à xc 25) où l'on voit Dieu, berger d'Israël, confier son troupeau à la garde de 70 pasteurs (les anges princes des 70 peuples) qui doivent le paître pendant les 70 périodes annoncées par Jérémie, un autre ange étant chargé de dresser constat des excès de pouvoir de ces pasteurs qui ne protègent pas le troupeau du Seigneur des bêtes féroces (les peuples dont ils sont princes). Un jour les 70 pasteurs 45 seront, sur la foi de ce constat, liés, jugés et condamnés à l'abîme de feu. Quoique de rédaction beaucoup plus récente, le testament hébraïque de Nephtali (viii 3 à x 2) se rattache directement à la même interprétation du cantique du Deutéronome: „Je vous mets en garde: Ne regimbez pas du fait de votre engraissement,

discret euphémisme par lequel le traducteur de la Septante remplacera également, ici comme ailleurs <sup>1)</sup>, la leçon originale „Fils de Dieu”. La seconde leçon: „selon le nombre des fils d’Israël” est également connue du targum où elle fait figure de doublet étranger au contexte <sup>2)</sup>.

5 On notera en outre que la traduction qui se fonde sur elle est beaucoup plus littérale que le contexte où elle s’insère. Cependant, malgré

ne vous rebellez pas et ne vous insurgez pas contre les décisions du Seigneur qui vous rassasie des bonnes choses de son sol. Et n’oubliez pas le Seigneur votre Dieu, le Dieu de vos pères, lui que choisit Abraham notre père, quand les géné-  
 10 rations se séparèrent à l’époque de Péleg. C’est alors en effet que le Saint descendit du haut de ses cieux et fit descendre 70 anges de service et Michel à leur tête. Et il ordonna à chacun d’entre eux d’enseigner aux 70 familles issues des reins de Noé 70 langues. Les anges descendirent donc et firent selon l’ordre de leur créateur. Et la langue sacrée, l’hébreu, ne demeura que dans la maison de Sem et  
 15 d’Héber et dans la maison d’Abraham notre père qui est des fils de leurs fils. Et en ce même jour Michel promulgua un message de la part du Saint, béni soit-il, et il dit aux 70 nations, à chacune en particulier: „Vous êtes conscients de la rébellion dont vous êtes responsables et du complot que vous avez ourdi contre le Seigneur des cieux et de la terre. Choisissez aujourd’hui à qui vous rendrez culte et qui  
 20 sera votre avocat dans les hauteurs.’ Nimrod l’impie répondit: „Pour moi nul n’est plus grand que celui qui m’enseigna, à moi et à mon peuple en une heure, la langue de Kush.’ Et de même répondirent Put, Misraïm, Tubal, Javan, Meshek et Tiras. Et chaque nation choisit ainsi son ange et nulle d’entre elles ne mentionna le nom du Saint, béni soit-il. Mais dès que Michel eût dit à Abraham notre père: „Abram,  
 25 qui choisiras-tu et à qui rendras-tu ton culte?”, Abraham répondit: „Je ne choisais et n’étais que Celui qui dit et le monde fut’. C’est alors que le Très-Haut divisa les nations et attribua à chacune en héritage sa part et son lot. C’est à partir de ce moment que tous les goyim de la terre se séparèrent du Saint. Seule la maison d’Abraham demeura avec son créateur pour lui rendre culte.” On retrouve enfin  
 30 la même interprétation jusque dans les Pirqé de R. Eliézer que je cite selon le Jalqut Sime’oni sur le Pentateuque (§ 62): „R. Siméon dit: Le Saint, béni soit-il, convoqua les 70 anges qui entourent son trône glorieux et leur dit: „Venez et confondons leurs langues en 70 langues et en 70 peuples et jetez les sorts, comme il est dit: „quand le Très-Haut distribuait les nations en héritage. . .”, et le sort  
 35 du Saint, béni soit-il, tomba sur Abraham et sur sa postérité, comme il est dit: „Ainsi la part du Seigneur ce fut son peuple Jacob.’”

<sup>1)</sup> Dans la Septante ancienne (Genèse, Job) les expressions בני אלים ou בני (ה)אלהים sont assez régulièrement atténuées en ἄγγελοι θεοῦ. Dans les couches plus récentes (Psaumes) la traduction garde υἱοί.

40 <sup>2)</sup> La leçon „fils d’Israël” apparaît donc comme chronologiquement postérieure à la leçon „fils de Dieu” et le fait qu’elle se trouve dans la même situation de glose secondaire que l’allusion à Jean Hyrcan dans le chapitre suivant nous engage à la dater elle-aussi à l’époque de Jean Hyrcan, alors que la trame du targum serait, du moins dans ces chapitres poétiques de la fin du Deutéronome, antérieure à cette époque. Il me paraît en tout cas impossible de soutenir avec P. WERNBERG-MØLLER (VT XII, 1962, p. 321) que le targum du pseudo-Jonathan est une édition médiévale et paraphrasée du targum d’Onqelos. Notons que la pešitta ancienne, traduite au premier siècle sur la base des targums palestiniens, leur a emprunté ici cette allusion aux 70 âmes entrées en Egypte (cf. A. Vööbus, 50 *Peschitta und Targumim des Pentateuchs*, Stockholm 1958, p. 99).

ce littéralisme, cette seconde traduction est assez glosée pour nous indiquer ce que l'auteur de la leçon „fils d'Israël" avait dans l'esprit: il entendait se référer à Dt. x 22: „Au nombre de 70 âmes vos pères descendirent en Egypte". Notons en effet que Rashi comme le targum 5 emploient ici le verbe „descendirent" qui ne figure que dans ce verset du Deutéronome pour caractériser l'entrée en Egypte des 70 membres de la famille de Jacob. Ce n'est également que dans ce verset que la Septante s'accorde avec le texte massorétique pour évaluer à 70 <sup>1)</sup> ce nombre des pères du peuple d'Israël qui entrèrent en 10 Egypte.

En effet, dans les deux autres cas où le Pentateuque donne ce nombre des membres de la famille de Jacob lors de leur entrée en Egypte, la Septante donne 75 tandis que le texte massorétique porte encore 70. Le second de ces cas est Ex. i 5 où un fragment d'un manuscrit hébraïque de l'Exode trouvé à Qumrân <sup>2)</sup> appuie le chiffre de la Septante. 15 Le premier cas est Gn. xlvii 27 où la divergence entre le texte massorétique et la Septante ne porte pas seulement sur ce chiffre. C'est ce qu'il nous faut étudier maintenant de plus près.

Dans le récit de la venue de la famille de Jacob en Egypte, le 20 rédacteur sacerdotal de la Genèse insère une énumération des personnes qui composaient cette famille. La Septante et le texte massorétique sont d'accord pour énumérer 33 descendants que Jacob avait eus de Léah, 16 qu'il avait eus de Zilpah et 7 qu'il avait eus de Bilhah. Les deux traditions textuelles divergent par contre sur le total de la 25 descendance qu'il avait eue de Rachel, le texte massorétique énumérant 14 personnes — ce qui, ajouté aux trois chiffres précédents, justifie le nombre total de 70 —, tandis que la Septante en énumère 19, d'où le total de 75. De façon plus précise, la divergence tient au fait que la Septante mentionne dans son énumération 5 descendants d'E- 30 phraïm et de Manassé alors que le texte massorétique les omet. Il peut paraître a priori normal que ces cinq descendants soient omis puisque, lors de la bénédiction que leur donnera Jacob avant de mourir <sup>3)</sup>, Ephraïm et Manassé seront présentés comme encore adolescents (נערים). Il semble donc à première vue que la Septante

35 <sup>1)</sup> Ce chiffre de 70 est ici attesté pour la Septante par les manuscrits B G M Θ b d e g o p t w x a<sub>2</sub>. Je le crois original, les autres témoins ayant identifié le chiffre à celui que l'ensemble des témoins de la Septante présente en Gn. xlvii 27 et Ex. i 5.

<sup>2)</sup> F. M. CROSS Jr., op. cit. planche 18 en bas à droite.

40 <sup>3)</sup> Gn. xlviii 16.



a péché par anachronisme en énumérant cinq de leurs descendants, répartis en deux générations, dans un recensement qui nous est présenté comme ayant eu lieu 17 ans auparavant <sup>1)</sup>. Mais remarquons qu'à ces 7 descendants de Joseph <sup>2)</sup> groupés en trois générations elle fait suivre 10 descendants de Benjamin groupés également en trois générations <sup>3)</sup>. Le texte massorétique s'accorde avec la Septante sur la liste des descendants de Benjamin mais il les nivelle tous en une seule génération, alors que les listes parallèles des Nombres <sup>4)</sup> et des Chroniques <sup>5)</sup> nous confirment que ces noms appartiennent à plusieurs générations.

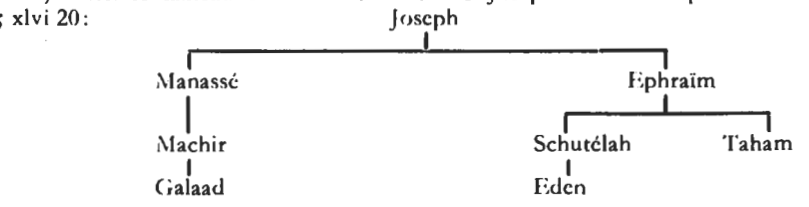
<sup>1)</sup> Gn. xlix 28.

<sup>2)</sup> Cette liste ne peut avoir été empruntée au passage parallèle de Nb. xxvi 29-35 qui ne mentionne pas la concubine syrienne de Manassé. Elle est bien mentionnée dans le parallèle de 1 Chr. vii 14-21, mais tous les témoins de la Septante et du TM y ont אֲשֶׁר יִלְדָה en doublet de אֲשֶׁר יִלְדָה alors qu'en Gn. xlii 20 le texte de la Septante n'est pas alourdi par ce doublet. D'autre part dans le parallèle des Chroniques la liste des fils d'Ephraïm est alourdi par de nombreux doublets et ajoutés et, au seul lieu de cette liste où voisinent les noms de שִׁתְּלַח et de תַּחַן (vii 25), le premier a été déformé en וְתַלַּח dans le TM (καὶ Θάλσε dans

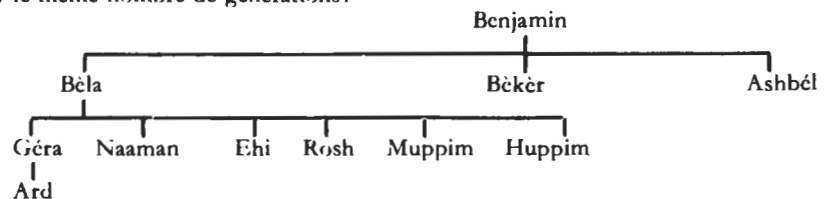
la Septante). Il est donc évident que la liste des fils de Manassé et d'Ephraïm donnée par la Septante en Gn. xlii 20 suppose une base hébraïque propre qui devait être:

וַיִּלְדוּ לְמִנְשֵׁה אֲשֶׁר יִלְדָה לִּוּ הַפִּילֶשֶׁת הָאֲרָמִיָּה אֶת־מְכִיר וּמְכִיר הוֹלִיד  
 אֶת־וִלְעָד וּבְנֵי אֶפְרַיִם אֶחָי מְנַשֶׁה שִׁתְּלַח וְתַחַם וּבְנֵי שִׁתְּלַח עֵדָן

<sup>3)</sup> Voici le tableau de la descendance de Joseph selon la Septante en Gn. xlii 20:



Au verset suivant la descendance de Benjamin s'étend, selon la Septante, sur le même nombre de générations:



<sup>4)</sup> En Nb. xxvi 40 le TM et la Septante (mais non le Samaritain) font de Naaman et de Ard des fils de Béla.

<sup>5)</sup> En 1 Chr. viii 3-4 Géra, Naaman et Ard sont fils de Béla.

On retrouve dans le livre des Jubilés un écho du dissentiment qui sépare le texte massorétique de celui de la Septante à propos du nombre des fils de Joseph qui doivent être inclus dans la liste traditionnelle des membres de la famille de Jacob descendus en Egypte. 5 Les Jubilés <sup>1)</sup> attestent le total de 70, mais précisent ensuite que 5 sont morts en Egypte devant Joseph et que ceux-là sont comptés parmi les 70 nations des goyim. Il y a là une tentative évidente pour justifier le nouveau chiffre de 70 que l'on veut introduire dans la Genèse pour la descendance de Jacob afin d'en modeler les données sur celles 10 du Deutéronome. L'auteur des Jubilés espère parvenir à ce but en expulsant du total traditionnel de 75 cinq des descendants de Joseph qu'il intègre à l'hebdomécontade traditionnelle des 70 peuples étrangers. Il veut obtenir par ce procédé une seconde hebdomécontade symétrique et indiscutable de descendants de Jacob. Ainsi 15 se trouveront donc unifiées les données numériques que fournit le Pentateuque sur la descendance de Jacob.

Mais cette unification s'est faite de façon coûteuse. Le témoignage de la Septante et du fragment de Qumrân nous montre que le correcteur du texte massorétique a dû faire une correction de chiffres dans 20 l'Exode, trois dans la Genèse, supprimer presque tout un verset et en remanier un autre pour pouvoir réduire le chiffre de 75 qu'offrait la tradition sacerdotale au chiffre de 70 attesté par le Deutéronome. La correction inverse eût été beaucoup plus économique. Il eût suffi de modifier un seul chiffre. Si l'on a choisi la correction la plus 25 compliquée, c'est que l'on avait une sérieuse raison de préférer le chiffre de 70 à celui de 75. Cette raison n'est autre que le parallélisme que l'on entendait créer d'autre part avec l'hebdomécontade de la liste des peuples, et cela aux dépens du parallélisme traditionnel qui reliait celle-ci à la vieille hebdomécontade cananéenne des „Fils de 30 Dieu”.

Le groupe de corrections qui réduit à 70 les 75 descendants de Jacob de la tradition sacerdotale est donc intimement lié à la correction qui transforma en fils d'Israël les fils de Dieu au verset 8 du cantique הַאֲשֵׁרִי. Dans un cas comme dans l'autre les fragments de 35 Qumrân et la Septante s'accordent pour nous restituer la leçon originale. Le fait que le livre des Jubilés plaide pour la correction de 75 en 70 nous suggère comme origine de cette correction les milieux sacerdotaux et piétistes entourant en ses débuts la dynastie hasmo-

<sup>1)</sup> xliv 33-34.

néenne. Le fait que le targum du pseudo-Jonathan atteste la leçon „fils d'Israël” comme un doublet secondaire, dans la même situation qu'une glose voisine qui se présente comme contemporaine de Jean Hyrcan et favorable à lui, nous suggère que cette seconde correction  
 5 théologique liée à la première provient des mêmes milieux et de la même époque.

Remarquons que le texte samaritain porte ces deux corrections. Ce fait, joint à la découverte à Qumrân de manuscrits de type „samaritain” nous engagera à voir dans cette tradition textuelle un rameau  
 10 détaché de la souche du texte biblique en circulation dans les milieux sacerdotaux de Jérusalem à l'époque hasmonéenne. Ce serait vraisemblablement après la destruction du culte samaritain par Jean Hyrcan et avant la restauration de l'indépendance samaritaine par Pompée que ce rameau se serait détaché de sa souche originelle.

15 Le fait que ces corrections soient ignorées en des manuscrits que les grottes de Qumrân nous ont livrés est un indice de plus pour situer le schisme des hommes de la Nouvelle-Alliance dans les débuts du principat de Jean Hyrcan, et peut-être même pour identifier ce schisme avec celui des Φαρισαῖοι que relate Josèphe dans ses Anti-  
 20 quités (XIII 289-296).

J'admettrais donc volontiers que bon nombre des tiqquné sopherim ont été réalisés par les scribes sadducéens de l'époque hasmonéenne. Les pharisiens proprement dits, en qui je vois une partie  
 \* des Φαρισαῖοι-schismatiques de la Nouvelle-Alliance — partie  
 25 qui se serait plus ou moins réconciliée avec le pouvoir hasmonéen après la mort d'Alexandre Jannée —, ont hérité du texte corrigé dont ils se feront les mainteneurs fidèles bien qu'ils n'aient eu aucune responsabilité directe dans les corrections qu'il avait subies.

Je serais donc tenté de conclure que l'hégémonie pharisienne qui  
 30 commença vers 75 avant J.-C. mit un terme aux corrections théologiques du texte hébraïque de la Bible. A partir de ce moment-là une forme stabilisée du texte fut considérée comme normative et le premier siècle de notre ère vit l'élimination de toutes les formes divergentes, y compris les formes anciennes qui, chez les schismatiques de Qumrân  
 35 par exemple, avaient pu échapper à certaines corrections théologiques postérieures à l'avènement de Jean Hyrcan.

Le groupe de corrections intentionnelles que nous venons de repérer dans le Pentateuque nous prouve en tout cas que les „corrections des scribes” n'ont pas seulement porté sur le déracinement d'une  
 40 lettre ici ou là pour éviter la profanation du nom de Dieu. Ce sont des

remaniements beaucoup plus étendus que le texte biblique a subis avant la fin de l'époque hasmonéenne, et peut-être est-ce par pudeur que la tradition rabbinique ne nous a gardé le souvenir que des plus discrètes de ces corrections théologiques.

- 5 En se fondant sur l'accord de la Septante et des textes bibliques de Qumrân ainsi que sur les indices convergents fournis par les apocryphes et les targums palestiniens, on peut espérer repérer et prouver encore un certain nombre d'autres corrections théologiques du même ordre qui nous permettront d'étudier les principes qui les motivent,  
 10 puis d'identifier comme vraisemblables d'autres corrections subies ailleurs par le texte biblique quoique non attestées par la tradition textuelle actuellement connue.

En cette rencontre d'hommes soucieux de retrouver la forme originale de la parole de Dieu, je voudrais donc mettre l'accent sur  
 15 une tâche importante de la critique textuelle de l'Ancien Testament. Il s'agit de reprendre avec des moyens nouveaux et d'une façon plus systématique le travail entrepris par Abraham GEIGER. En proposant ainsi de faire l'inventaire des tiqquné sopherim clandestins que recèle la bible massorétique, je ne veux nullement jeter la suspicion  
 20 sur sa tradition textuelle. Nous avons au contraire tous motifs d'admirer ceux qui, à partir du milieu du premier siècle avant notre ère, en ont maintenu le texte avec une rigueur remarquable, même si nous sommes en droit de regretter que les scrupules théologiques de certains de leurs prédécesseurs se soient parfois traduits en une censure  
 25 humaine de la parole de Dieu.

Il est normal que nous cherchions à redécouvrir, grâce à tous les moyens dont nous disposons aujourd'hui, ce que Dieu a réellement dit derrière ce que des gardiens trop bien intentionnés de sa parole ont jugé parfois plus décent de lui faire dire.

paru en : *Aux grands carrefours de la révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament*, vol.VIII des Recherches Bibliques, chez Desclée De Brouwer, Paris, 1967, pp.13-28

## LA PLACE DE LA SEPTANTE DANS L'ÉGLISE

Jusqu'au v<sup>e</sup> siècle, l'Ancien Testament s'est identifié à la Septante pour les neuf dixièmes de l'Église. Du v<sup>e</sup> siècle à l'année 1951 (date de l'article du P. Benoit dans le *Festschrift für Max Meinertz*), la Septante 5 a été considérée presque universellement dans l'Occident chrétien comme une traduction assez peu fidèle à laquelle il faut préférer l'original hébraïque.

Jérôme a joué un rôle décisif dans ce détronement de la Septante en Occident, mais les enjolivements apportés à la « lettre d'Aristée » par 10 la tradition haggadique et patristique avaient préparé cette chute :

- d'abord la légende des « cellules séparées » qui avait conduit à faire de la Septante une « traduction inspirée » parce que miraculeusement exacte,
- puis l'extension à tout l'Ancien Testament grec d'une autorité reven- 15 diquée initialement pour la seule traduction de la Loi.

Il suffit à Jérôme de prouver alors que l'Ancien Testament grec n'est pas toujours une traduction fidèle de l'hébreu pour précipiter en bas de la roche tarpéienne une Septante que l'on avait imprudemment hissée au Capitole des traductions inspirées.

20 Il eût paru logique alors de ne reconnaître comme Ancien Testament authentique que la Bible hébraïque, ainsi que l'ont fait plus tard les Églises protestantes. Cela aurait impliqué le rejet des livres ou parties de livres contenus dans la Bible grecque mais absents de la Bible hébraïque. Jérôme se montrait partisan d'une telle amputation, mais 25 l'Église latine s'y opposa fermement, par fidélité aux canons africains, qui, sous l'influence d'Augustin, avaient énuméré exactement sur le même plan tous les livres de l'Ancien Testament inclus dans la Vieille Latine.

Le concile de Trente, en même temps qu'il souligna la pleine cano- 30 nicité des « deutérocanoniques », se refusa à reconnaître la Bible hébraïque comme la seule forme canonique du texte des protocanoniques,

\* soulignant la pleine authenticité de la « *vetus vulgata latina editio* ». On estimait d'ailleurs qu'une bonne révision ferait apparaître cette vulgate latine comme un témoin très fidèle de l'original hébraïque. Depuis le *xvi<sup>e</sup>* siècle, cette révision se continue, bien qu'on ait renoncé  
5 depuis longtemps aux espoirs qui l'avaient motivée. Les bénédictins de l'abbaye de Saint-Jérôme poursuivent aujourd'hui une œuvre d'érudition remarquable mais n'ont pas l'ambition de fournir aux catholiques latins un texte biblique ayant valeur normative.

Certaines initiatives de Pie XII semblent bien plutôt orienter vers  
10 l'original hébraïque lui-même l'attention des catholiques en quête de la forme la plus authentique des livres protocanoniques de l'Ancien Testament. Mentionnons à ce propos la lettre adressée aux évêques d'Italie par la Commission Biblique, le 20 août 1941<sup>1</sup>, pour donner un coup d'arrêt à une surévaluation de la Vulgate. Puis une affirmation  
15 très nette de l'encyclique *Divino afflante*<sup>2</sup> disant : « Il s'agit d'expliquer le texte original, qui, du fait qu'il a été écrit par l'auteur sacré lui-même, possède une autorité et un poids supérieurs à toute traduction ancienne ou nouvelle, si excellente soit-elle ». Dans la même ligne s'inscrit le  
20 motu proprio « *Cotidianis precibus*<sup>3</sup> », recommandant une nouvelle traduction latine du Psautier faite à partir d'un essai de restitution de l'original hébraïque. Le moment semble donc mal venu pour essayer de rendre, dans l'Église latine, une place de premier plan à la Septante.

Je m'y essaierai pourtant en m'appuyant sur deux affirmations constantes qui me semblent orienter toute l'attitude de l'Église catholique  
25 à l'égard de sa Bible. La première de ces affirmations peut se formuler ainsi : « Ce que l'ensemble de l'Église a reconnu comme Écriture Sainte ne peut être rejeté ensuite comme inauthentique par la critique biblique ».

La seconde affirmation semble parfois s'opposer à la première, mais  
30 est cependant tout aussi constante dans l'Église. On la formulerait ainsi : « La forme la plus autorisée de la parole de Dieu est celle qui est sortie du calame même de l'auteur inspiré ».

Envisageons d'abord les implications de la première affirmation.

Plus que quiconque, Origène était conscient des divergences existant  
35 tant entre la Bible grecque et la Bible hébraïque. Cela ne l'empêchait pourtant pas de tirer argument en ses disputes théologiques de certains passages existant seulement dans la Bible grecque. L'érudit Sextus Julius Africanus que l'empereur Alexandre Sévère avait chargé d'organiser la bibliothèque publique du Panthéon, écrivit vers 240 au maître

40 1. *Act. Apost. Sedis*, 1941, t. XXXIII, p. 465 ss.

2. *Ibid.*, 1943, t. XXXV, p. 307.

3. *Ibid.*, 1945, t. XXXVII, p. 66 s.

de Césarée dont il était l'ami pour lui reprocher une façon de faire qu'il considérait comme illogique. La position d'Africanus peut se résumer ainsi : « La Bible grecque ne tire son autorité que du fait qu'elle est la traduction d'un original hébraïque. Si donc on peut démontrer que 5 certaines parties des textes bibliques grecs n'ont jamais eu d'original hébraïque, on doit rejeter ces parties comme des contrefaçons. Ainsi en est-il du livre de Suzanne qui se noue autour d'un calembour typiquement grec ».

Cette attaque d'Africanus donna à Origène l'occasion d'une réponse 10 dont l'importance est fondamentale pour quiconque veut préciser l'autorité propre de la Bible grecque. Origène remarque d'abord que, si l'on veut fonder l'autorité du texte grec sur sa conformité avec les exemplaires hébraïques, de nombreux passages des exemplaires grecs qui sont utilisés dans toutes les Églises doivent être jugés adultérés. 15 « Faut-il (comme le propose Africanus) déclarer que l'heure est venue d'abroger les exemplaires en usage dans les Églises et d'ordonner aux frères que, abrogeant les exemplaires qui sont encore en usage chez eux, ils obtiennent, en flattant les juifs, que ceux-ci leur communiquent des exemplaires purs ne contenant aucune contrefaçon<sup>1</sup>?... Ne vaut-il 20 pas mieux se rappeler le Proverbe : « Ne déplace pas les bornes établies par tes pères »? En disant cela je ne me refuse pas à scruter les Écritures des juifs et à y comparer les nôtres pour en noter les différences. Nous ne devons pas ignorer en effet quelles Écritures les juifs ont en main. Dans les discussions avec eux en effet nous ne devons pas mettre en 25 avant des textes qui ne sont pas dans leurs exemplaires, et par contre nous devons savoir utiliser ce qui se trouve dans les leurs, même si ce n'est pas dans les nôtres. Si nous abordons avec cet équipement les discussions qui nous opposent à eux, ils ne se moqueront plus, comme ils en ont l'habitude, des croyants venus du paganisme, sous prétexte 30 qu'ils ignorent le contenu authentique de leurs Écritures<sup>2</sup> ».

Origène admet donc comme un fait les nombreuses divergences qui distinguent l'Ancien Testament des chrétiens de la Bible des juifs. \* En composant ses hexaples, il n'a pas voulu pousser l'Église à échanger sa Bible contre celle des juifs. Il a voulu d'abord enrichir la Bible 35 chrétienne des passages qui en étaient absents et ne se trouvaient que dans la Bible des juifs (ajoutés astérisés à Job et à Jérémie par exemple). Il a voulu d'autre part indiquer aux chrétiens par l'emploi des obèles les passages de leur Bible qui ne figuraient pas dans la Bible des juifs, afin qu'on ne s'obstinât pas à tirer argument dans les controverses 40 avec Israël de textes que la Synagogue ignore. Il a voulu enfin indiquer aux chrétiens, grâce à la mise en parallèles synoptiques des autres

1. PG XI, col. 57.

2. *Ibid.*, col. 60 s.

versions grecques, quelles étaient les divergences de sens entre la Bible grecque et la Bible hébraïque, là où leurs textes se recouvraient.

C'est dans la même perspective qu'il faut placer le fameux canon origénien de l'Ancien Testament que le grand exégète donne au début  
 5 de son commentaire sur les Psaumes. Il ne s'agit pas d'un canon *normatif*, mais d'un canon *informatif*. Le mot *canon* n'est d'ailleurs pas employé à propos de cette énumération, et les formules dont Origène fait usage dans l'introduction et le corps de la liste sont d'une clarté qui ne laisse rien à désirer sur ce point : « Il ne faut *pas ignorer*, dit-il,  
 10 que, *selon la tradition hébraïque*, il y a vingt-deux livres de l'Ancien Testament, ce qui correspond au nombre des lettres qu'ils utilisent... Les vingt-deux livres, *selon les hébreux*, sont les suivants : Le livre qui *chez nous* s'intitule Genèse est appelé *chez les hébreux* Brésith, titre emprunté au début de ce livre et signifiant « au commencement »... Les Juges et  
 15 Ruth ne constituent *chez eux* qu'un seul livre nommé Softim... Le premier et le deuxième livre des Règnes n'en constituent *chez eux* qu'un seul nommé Samuel, etc.<sup>1</sup> »

La position d'Origène est donc la même lorsqu'il informe ses lecteurs sur le canon des hébreux, lorsqu'il compose ses hexaples et lorsqu'il  
 20 répond à Africanus. Il ne veut plus que les juifs puissent accuser les chrétiens d'ignorer leurs traditions. Mais il se refuse à mutiler ou à corriger la Bible traditionnelle de l'Église. Il se contente de la compléter là où certains passages du texte hébraïque n'y étaient pas représentés. « Ne déplace pas les bornes établies par tes pères<sup>2</sup> ». Voilà pour Origène  
 25 la règle d'or de la critique textuelle biblique. « Faudrait-il donc admettre, dit-il encore à Africanus, que la Providence qui a édifié toutes les Églises du Christ par les Saintes Écritures n'a pas pris soin de ceux qui ont été rachetés au prix fort, de ceux pour qui le Christ est mort, et pour qui Dieu, qui est l'amour même, n'a pas épargné son propre fils  
 30 mais l'a livré pour nous tous afin de nous faire don de toutes choses avec lui<sup>3</sup> ». Ce serait donc blasphémer la divine Providence que de considérer comme inauthentiques certaines parties d'une Bible que l'ensemble des Églises du Christ lit comme Écriture Sainte depuis plus de deux siècles. Origène ne peut admettre que la Providence ait réservé à  
 35 une critique textuelle tardive le soin de libérer de ses scories l'or pur de la parole de Dieu. Ce que l'ensemble des Églises a toujours lu comme Écriture Sainte est certainement Écriture Sainte.

Aussi, dans la même réponse à Africanus, dira-t-il : « Il faut savoir que les hébreux n'usent ni de Tobie ni de Judith. En effet, ils ne les  
 40 possèdent même pas parmi leurs apocryphes en langue hébraïque.

1. EUSÈBE, *H. E.*, VI, 25.

2. *Prov.*, XXII, 28.

3. *PG XI*, coll. 57 et 60.



C'est d'eux que nous tenons ce renseignement. Mais, puisque les Églises usent de Tobie, disons '... » « Les Églises usent de Tobie », cela suffit à Origène pour reconnaître à ce livre une pleine autorité pour la démonstration de la foi chrétienne lorsqu'il écrit à un chrétien.

- 5 Sur deux points essentiels, les disciples d'Origène ne comprirent pas sa position. D'abord ils attribuèrent au « canon selon les hébreux » une valeur normative ; ce qui les amena, au prix d'un second contre-sens, à considérer les livres non-inclus en ce canon comme impropres à fonder le dogme chrétien, alors qu'Origène les juge seulement inutilisables dans la controverse antijuive pour des motifs de simple tactique *ad hominem*. Ainsi naquit la distinction entre livres canoniques d'autorité indiscutable et livres non-canoniques d'autorité douteuse mais bons à édifier la piété du peuple. Origène avait donc parlé pour ne rien dire et le terrain était prêt pour le radicalisme de Jérôme, qui, moins  
10 discret qu'Origène, ne craindra pas de corriger et de mutiler la Bible traditionnelle.

- En face de Jérôme, il eût fallu un homme de l'érudition d'Origène. Il ne se trouva qu'Augustin. Le vieux solitaire de Bethléem n'eut pas de peine à noyer sous ses sarcasmes les timides protestations de ce  
20 jeune africain traditionnaliste dont le crime impardonnable était d'ignorer l'hébreu. L'autorité scientifique de Jérôme n'aurait peut-être pas suffi pour imposer à l'Église latine sa traduction nouvelle faite sur l'hébreu. Mais vinrent les grandes invasions. Elles submergèrent une Église qui avait encore pour vulgate la Vieille Latine. Et l'Église carolingienne qui émergea de ce traumatisme terrible trouva en sa main  
25 comme vulgate la traduction de Jérôme. Pendant ces années de misère, une foule d'ouvrages avaient été détruits et les rares érudits comme Cassiodore, Grégoire le Grand, Isidore et Alcuin s'étaient surtout attachés à préserver ce qui représentait le dernier cri de la science  
30 biblique : l'œuvre de Jérôme, qui surnagea telle une arche sur les flots du déluge.

- Mais les canons des conciles africains avaient également surnagé, authentifiant, sous l'influence d'Augustin, la liste des livres de la Bible grecque. Bien plus, ces canons, déjà approuvés par Rome, furent homologués solennellement par l'Église grecque en 692, puis repris par tous  
35 les conciles postérieurs. On n'avait donc pas suivi Jérôme dans l'élimination des passages obélisés par Origène, mais on l'avait suivi dans le remplacement de la Bible grecque par la Bible hébraïque là où les deux textes se recouvraient. Mentionnons à ce propos le radicalisme critique  
40 du cardinal Cajetan, qui déclarera en 1532, à la fin de son commentaire d'Esther : « Ici nous mettons le point final aux commentaires des livres historiques de l'Ancien Testament. Les autres en effet (Judith, Tobie, les

1. *Ibid.*, col. 80.

Maccabées) sont considérés comme extracanoniques par le divin Jérôme et classés avec la Sagesse et l'Écclésiastique parmi les apocryphes, ainsi qu'il ressort du *Prologus Galeatus*. Ne te laisse pas troubler par ce que cette position a d'original, lorsque tu verras les Conciles et les Saints Docteurs les considérer comme canoniques. Il faut en effet faire passer par la lime de Jérôme les déclarations des Conciles et des Docteurs<sup>1</sup> ».

Or le concile de Trente, fidèle à l'esprit d'Origène et d'Augustin, s'est refusé à faire passer par la lime de Jérôme les canons des conciles précédents. Et la cause de ce refus est à chercher dans un principe méconnu par Jérôme et par Cajetan, mais qui inspira l'attitude d'Origène et d'Augustin : « Ce que l'Église en son ensemble a reconnu comme Écriture Sainte ne peut-être rejeté ensuite comme inauthentique par la critique biblique ». Sur ce principe on peut en effet fonder la conséquence suivante : « Si l'on peut établir de façon indiscutable qu'une péripcope a vraiment fait partie de la Bible grecque telle que l'ensemble de l'Église l'a lue pendant les quatre premiers siècles, on doit considérer le contenu de cette péripcope comme Écriture inspirée. Et si cette péripcope n'a pas de fondement adéquat dans le texte hébraïque, il faut reconnaître à la Bible grecque une autorité autre que celle d'une simple traduction de la Bible hébraïque ». Il faut donc admettre que les auteurs de la Bible grecque sont inspirés dans la mesure où leur œuvre n'est pas un simple décalque de l'hébreu et où ils ont créé des péripopes nouvelles ou donné un sens nouveau à des péripopes anciennes. Pour tout résumer en une phrase nous dirons que là où la Bible grecque présente un « plus » par rapport à la Bible hébraïque, ce « plus » doit être considéré comme un texte inspiré et non comme une contrefaçon de la Bible hébraïque. Ainsi avaient jugé Origène et Augustin, ainsi ont jugé les conciles de Florence, de Trente et du Vatican en reprenant les canons africains qui incluaient les livres deutérocanoniques au même titre que les protocanoniques. A cette position typiquement catholique, Hugues de Saint-Cher et Thomas d'Aquin apportent une précision intéressante : « On peut douter de l'attribution des deutérocanoniques à tel ou tel auteur humain, mais on ne peut douter de leur attribution à l'auteur divin<sup>2</sup> ».

Il me semble que l'Église latine n'a pas encore tiré formellement du principe de base sur lequel elle s'appuie toutes les conséquences qu'il implique : si ce principe assure le caractère inspiré des « plus » assez étendus de la Bible grecque, tels que les livres deutérocanoniques ou les 40 ajoutés deutérocanoniques à Esther et à Daniel, il doit garantir égale-

1. *In S. Scripturam Commentarii*, Lyon, 1639, t. II, p. 400.

2. UGONIS DE S. CHARO, *Opera omnia in universum Vetus et Novum Testamentum*, Venise, 1600, t. III, fol. 171 v., et P. SYNAVE, *Le canon scripturaire de saint Thomas d'Aquin*, dans *Rev. Bibl.*, 1924, XXX, p. 529.

ment l'inspiration de certains « plus » moins étendus de la Bible grecque, tels que les 51 versets du livre des Proverbes présents dans le grec et omis par la traduction de Jérôme. Ainsi la Bible latine actuelle lit avec la Bible grecque et avec la Bible hébraïque l'éloge de la fourmi en 5 *Prov.*, VI, 6-8 :

Va voir la fourmi, paresseux!  
 observe ses mœurs et deviens sage :  
 elle n'a ni magistrat,  
 ni surveillant, ni chef ;  
 10 durant l'été elle assure sa provende  
 et amasse, au temps de la moisson, sa nourriture.

Mais il n'y a aucune raison pour qu'elle omette ensuite l'éloge de l'abeille, présent dans le grec et non dans l'hébreu :

Ou bien va vers l'abeille  
 15 et vois comme elle est laborieuse  
 et combien auguste l'œuvre qu'elle accomplit.  
 Rois et particuliers, pour leur santé, usent de ses produits,  
 elle est recherchée et fameuse auprès de tous ;  
 quoique chétive sous le rapport de la vigueur,  
 20 elle se distingue pour avoir honoré la sagesse.

Le fait que Jérôme ait omis de tels versets épars dans le livre sans même en signaler en note l'existence n'est pas une raison suffisante pour qu'on les traite autrement que Baruch ou la lettre de Jérémie également omis clandestinement par lui, mais dont l'existence ne pou-  
 25 vait échapper à la conscience de l'Église occidentale. Je crois donc qu'il faut sauver les « plus » de faible extension au même titre que les « plus » d'extension notable. Ici la quantité ne change rien au fait.

Je dirai la même chose des « plus » purement qualitatifs. Par cette expression je veux désigner les sens nouveaux ajoutés par le grec à  
 30 l'hébreu. Dans son article du *Festschrift Meinertz*, le P. Benoit a insisté spécialement sur ce point et je commencerai par rappeler trois cas qu'il a mis en valeur :

- Lorsque saint Pierre en *Act.*, II, 23-31 et saint Paul en *Act.*, XIII, 35-37 utilisent *Ps.* XV (XVI), 8-11 comme une prophétie de la résurrection de Jésus, ils s'appuient sur la forme grecque du texte qui rend par  
 « corruption » l'hébreu « fosse ».
- Lorsque Matthieu, I, 23 utilise *Is.*, VII, 14 comme prophétie de la naissance virginale, il s'appuie sur le grec qui rend par « vierge » la  
 « jeune femme » de l'hébreu.

– Lorsque saint Pierre en *Act.*, III, 25 et saint Paul en *Gal.*, III, 8-9 utilisent *Gn.*, XXII, 18 pour prouver l'inclusion de tous les peuples dans la bénédiction d'Abraham, ils s'appuient sur le « et seront bénis » du grec qui rend le « et se béniront » de l'hébreu.

5 Dans ces trois cas, le grec présente un « plus » qualitatif par rapport à l'hébreu, c'est-à-dire lui ajoute un sens nouveau ; et le fait que le Nouveau Testament tire de ce « plus » qualitatif un argument scripturaire nous prouve que ce sens nouveau est inspiré. L'exégète chrétien se trouve donc en face d'un dilemme inéluctable : ou bien il devra,  
10 comme s'y est efforcé Jérôme, prouver que le grec est en réalité la traduction fidèle de l'hébreu et que le « plus » qualitatif n'est qu'une simple apparence ; ou bien, reconnaissant que le grec ajoute à l'hébreu un sens nouveau, – et une exégèse rigoureuse ne me semble pas pouvoir éluder cette conclusion, – il devra reconnaître que ce sens nouveau  
15 est inspiré.

Je dirai la même chose pour d'autres « plus » qualitatifs du grec qui n'ont pas été mis directement en valeur par le Nouveau Testament mais sur lesquels s'est fondée toute la théologie chrétienne. Par exemple le traité *De Deo uno* repose presque essentiellement sur le « Je suis  
20 l'existant » par lequel la Bible grecque rend « Je suis qui Je suis » en *Ex.*, III, 14.

Ajoutons à cela un autre exemple très typique quoique moins connu. La controverse antipélagienne n'aurait jamais pu trouver un appui suffisant sur *Jb.*, XIV, 4 selon sa forme hébraïque : « Qui tirera le pur de l'impur ? personne ! ». Alors que sa forme grecque offre un mer-  
25 veilleux argument scripturaire, puisqu'elle porte : « Qui sera pur de toute souillure ? absolument personne, même si sa vie sur terre n'a duré qu'un seul jour ». Il n'est pas étonnant qu'un tel texte ait été déjà monté en épingle par Philon, Clément Romain et Clément d'Alexandrie, puis par Origène qui le cite 14 fois et que suivent dans l'Église  
30 grecque Épiphane, Athanase, Basile le Grand, Didyme et Cyrille d'Alexandrie ainsi que Théodoret de Cyr. Dans l'Église latine, ce texte a été mis en valeur par Cyprien, Tyconius, Hilaire, Ambroise (qui le cite 10 fois) et l'Ambrosiaster avant de devenir pour Augustin (qui le cite plus de 45 fois) un des chevaux de bataille de la lutte antipélagienne.  
35 Jérôme lui-même, malgré son goût pour l'hébreu, l'utilise plus d'une douzaine de fois dans le même combat ; et, lorsqu'il donne sa traduction de Job, ne voulant pas renoncer à cette arme polémique, il n'ose pas donner un pur décalque de l'hébreu. Aussi, s'inspirant de la haggadah, donne-t-il la prétendue traduction suivante : « Quis potest  
40 facere mundum de immundo conceptum semine ? nonne Tu qui solus es », c'est-à-dire « qui peut rendre pur celui qui a été conçu d'une semence impure ? sinon Toi qui es l'unique ». Ainsi Jérôme, au moment même où il arrachait à la Bible ses vêtements alexandrins, éprouvait le

besoin de l'habiller de vêtements rabbiniques, le « conçu d'une semence impure » se retrouvant dans le talmud de Babylone<sup>1</sup> et le « sinon Toi qui es l'unique » se retrouvant dans le targum. Cette initiative de Jérôme n'empêcha pas l'argument biblique tiré de la forme caractéristique de  
 5 la Bible grecque de survivre à travers l'Hypognosticon, Fulgence, Léon le Grand et Cassiodore jusqu'à saint Bernard et de fournir à Héloïse le thème du huitième problème qu'elle soumet à Abélard. Peut-on admettre qu'un texte qui a eu une telle fortune dans l'Église latine jusqu'au douzième siècle après avoir fourni une *auctoritas*  
 10 biblique indiscutée à la quasi-totalité des Pères grecs et latins, y compris Jérôme lui-même, n'est qu'une contrefaçon de l'hébreu ?

Je dis non, alors que je le concéderais pour la pseudo-translation de Jérôme dont l'influence traditionnelle fut infiniment moindre ; et je propose donc d'étendre aux « plus » qualitatifs de la Bible grecque comme  
 15 à ses « plus » quantitatifs d'extension limitée le bénéfice du principe sur lequel l'Église s'est appuyée pour préserver ses « plus » d'extension notable : « Ce que l'Église dans son ensemble a reconnu comme Écriture Sainte ne peut être rejeté ensuite comme inauthentique par la critique biblique ».

20 Passons maintenant à l'étude de la seconde affirmation relevée au début de cette étude comme traditionnelle dans l'Église catholique : « La forme la plus autorisée de la parole de Dieu est celle qui est sortie du calame même de l'auteur inspiré ». Pie XII s'est fait le champion de cette affirmation à la suite de Jérôme, mais ceux qui avaient auparavant  
 25 remplacé par la recension de Théodotion la vieille traduction très déficiente du livre de Daniel s'en inspiraient déjà. Il en va de même d'Augustin lorsqu'il dit dans son *De Doctrina Christiana* à propos des manuscrits latins du Nouveau Testament : « Si la tradition latine présente quelque discordance, il faut évidemment s'en référer au grec et  
 30 principalement à ceux des manuscrits en cette langue que possèdent les Églises les plus instruites et les plus soigneuses<sup>2</sup> ».

Cependant le même Augustin n'étend pas à la relation existant entre la Septante et l'hébreu le principe qui lui semble régir les rapports du texte latin avec le grec. Il reconnaît à la Bible grecque un droit à  
 35 l'originalité qu'il motive ainsi : « Si l'on peut établir que le texte hébraïque ne concorde pas avec celui des Septante, j'estime qu'il faut se plier aux desseins de la Providence qui s'est servie de l'autorité du roi Ptolémée pour les faire livrer d'avance aux nations païennes prédestinées à la foi des livres que le peuple juif, par respect pour leur sainteté

40 1. *Nidda* 9a.

2. *PL XXXIV*, col. 46.

ou par jalousie, se refusait à livrer. Il est parfaitement possible qu'ils aient interprété ces livres de la façon qui parut à l'Esprit qui les guidait convenir le mieux aux peuples païens<sup>1</sup> ». Toujours selon Augustin, en la *Cité de Dieu* cette fois, « si l'on trouve certains passages seulement  
 5 dans le grec ou seulement dans l'hébreu, c'est que l'Esprit de Dieu a voulu dire cela tantôt par les auteurs hébraïques et tantôt par leurs interprètes grecs, de même qu'il dit certaines choses par Isaïe et d'autres par Jérémie... J'estime donc opportun, poursuit-il, de suivre autant que nous le pouvons l'exemple des apôtres qui recueillaient leurs  
 10 témoignages prophétiques tantôt dans l'hébreu, tantôt dans la Septante. Nous aussi devons user de ces deux autorités, car elles sont toutes deux divines<sup>2</sup> ». Pour cette raison, Augustin supplie Jérôme, en sa lettre xxviii<sup>3</sup>, de ne publier ses nouvelles traductions que munies d'astérisques et d'obèles qui permettent à ses lecteurs de repérer aisément en  
 15 quoi l'hébreu diffère de la Septante. La Bible grecque étant en effet depuis les Apôtres la Bible de l'Église, Augustin estime que le rôle de la critique textuelle chrétienne doit être double : d'un côté rendre plus authentique notre connaissance du texte original de cette Bible grecque, d'un autre côté enrichir cette connaissance par celle de la Bible hé-  
 20 braïque également inspirée. Mais à aucun prix une critique textuelle fidèle à la piété filiale et soucieuse de l'unité de l'Église ne devra tenter de substituer à la Bible de l'Église celle de la Synagogue.

Augustin reconnaît aux auteurs de la traduction grecque un charisme de prophétie dont il confesse explicitement qu'il ne serait pas requis  
 25 s'il s'agissait de guider de simples traducteurs. Si la Providence a permis que se développe autour des origines de la Bible grecque une *aura* de légende qu'Augustin est loin d'accepter sans discernement, il lui semble que c'est pour montrer aux lecteurs de la Bible grecque que les auteurs immédiats de cette œuvre ont été chargés par Dieu d'une  
 30 mission et gratifiés de charismes qui excèdent ceux de simples traducteurs. Ils n'avaient pas pour rôle en effet de donner en grec un décalque matériel de l'hébreu mais d'adapter à la culture hellénistique en vue des futurs croyants la bibliothèque sacrée du peuple ancien. Dieu ne les a pas chargés d'opérer un simple décalque, mais son Esprit les a  
 35 guidés pas à pas dans une adaptation revue et augmentée de sa parole ancienne, une nouvelle édition de l'Ancienne alliance qui serait destinée formellement au peuple nouveau, sans abroger pour autant l'édition précédente. Je ne crois pas déformer la position d'Augustin en la schématisant ainsi et elle me semble concorder en profondeur avec  
 40 celle d'Origène qu'elle ne fait qu'explicitier.

1. *Ibid.*

2. *CSEL*, XL, 2, pp. 338 et 340.

3. *CSEL*, XXXIV, p. 105 s.

Nous en arrivons ainsi à envisager deux états distincts de l'Ancien Testament : son état hébraïque et son état grec, tous deux inspirés et donc tous deux *originaux*. Le grec ne pourrait et ne devrait se réduire à l'hébreu que si Dieu n'assignait pour tâche à ses auteurs que de traduire matériellement ce qu'ils avaient sous les yeux. Jérôme semble l'avoir cru. Origène et Augustin l'ont formellement nié. Si Jérôme et la quasi-totalité des exégètes occidentaux après lui ont raison, ce qu'il faut à l'Église comme Bible, c'est une traduction critique basée sur la reconstitution d'un original hébraïque problématique excluant comme

5  
10  
15

glose tout ce qui s'y est ajouté au cours des âges. Si Origène et Augustin ont raison, les chrétiens doivent considérer comme leur Ancien Testament la Bible grecque préparée par Dieu pour l'Église de la Pentecôte, pour l'Église des Pères et des Conciles ; sans ignorer cependant la Bible d'Israël qui garde une place sacrée dans les archives du peuple

20  
25

de Dieu et explique la Bible chrétienne comme l'embryologie explique l'anatomie de l'adulte. Mais la croissance de l'embryon est orientée vers la constitution du corps de l'adulte comme la maturation millénaire de la Bible hébraïque est orientée divinement vers la constitution de la Bible grecque.

Si Jérôme et l'exégèse moderne ont raison, il faudra remonter toujours plus haut vers les origines pour reconstituer un « original » de la parole de Dieu qui se dérobera sans cesse en deçà de cette tradition manuscrite. Si Origène et Augustin ont raison, l'original de l'Ancien Testament n'est pas à chercher à l'origine des temps de la révélation

30  
35

mais à la fin des temps, dans la forme hellénisée et élaborée de cet Ancien Testament que la Providence divine a mûri et parachevé pour l'Église de la Pentecôte.

Voyons maintenant comment s'appliquerait dans une telle problématique notre second principe fondamental : « La forme la plus autorisée de la parole de Dieu est celle qui est sortie du calame même de l'auteur inspiré ». L'application de ce principe, – qui semble à première vue limiter l'autorité de la Septante, – dépendra essentiellement de la façon dont nous identifierons l'auteur inspiré de tel ou tel livre biblique. Or, il est très rare que, dans les écrits bibliques, la notion littéraire d'auteur

30  
35  
40

se réalise sous sa forme la plus simple : « un homme rédigeant sous l'inspiration divine un livre dont le contenu définitif est littérairement son œuvre ». Admettons que la plupart des épîtres de saint Paul correspondent assez bien à cette définition. Mais un certain nombre d'autres cas nous forceront à nuancer ce concept d'auteur. Ici je me placerai sur un plan de critique littéraire et non plus d'histoire de la tradition.

Envisageons d'abord un livre qui n'a jamais eu d'original sémitique : le deuxième livre des Maccabées. Son auteur est vraisemblablement un juif d'Alexandrie qui nous a expliqué dans sa préface (II, 19-32) et dans son épilogue (xv, 38-39) ses procédés de travail : il a réalisé un

abrége des cinq livres en lesquels Jason de Cyrène avait narré en détail les guerres maccabéennes : « Considérant le flot des chiffres et la difficulté qu'éprouvent ceux qui veulent se plonger dans les récits de l'histoire, à cause de l'abondance de la matière, nous avons eu le souci  
 5 d'offrir de l'agrément à ceux qui se contentent d'une simple lecture... De même en effet que l'architecte d'une maison neuve doit s'occuper de toute sa structure, tandis que celui qui se charge de la décorer de peintures à l'encaustique doit rechercher ce qui est approprié à l'ornementation, ainsi, pensé-je, en est-il pour nous... Si la composition de  
 10 mon ouvrage est bonne et réussie, c'est aussi ce que j'ai voulu. A-t-elle peu de valeur et ne dépasse-t-elle pas la médiocrité, c'est tout ce que j'ai pu faire... » Ici l'auteur sacré ne se reconnaît donc que les mérites littéraires modestes d'un faiseur de « digest ». Au sens littéraire du mot, Jason de Cyrène mériterait beaucoup plus que son modeste abrégiateur  
 15 le titre d'auteur du deuxième livre des Maccabées. Imaginons pourtant que l'on retrouve un jour les trois livres de Jason dans les lots de papyri que livre périodiquement l'Égypte. Abandonnerions-nous notre deuxième livre des Maccabées pour le remplacer par l'original dont il n'est qu'un « épitomé » ? Évidemment non, car c'est l'abrége qui est  
 20 canonique et non l'œuvre de base. Cette découverte serait sans doute très précieuse. Mais, du point de vue proprement biblique, son intérêt majeur serait de nous faire mieux comprendre l'abrége que Dieu a voulu faire figurer dans la bibliothèque sacrée de son peuple.

De même, renoncerait-on à notre évangile grec de Matthieu si l'on  
 25 retrouvait l'ouvrage araméen dont il est sans doute une adaptation ? Non, car seule la forme grecque a été homologuée par le canon. L'intérêt biblique d'une telle découverte ne serait pas de supplanter les évangiles existants mais de permettre de les mieux comprendre.

En faisant allusion à l'évangile de Matthieu, nous avons abordé un  
 30 nouveau groupe de cas : celui des ouvrages canonisés sous une forme grecque issue elle-même d'un original sémitique. Jusque vers la fin du siècle dernier, on ne possédait d'original sémitique pour aucun des deutéro-canoniques de l'Ancien Testament. Puis on a trouvé dans la Genizah du Caire les deux tiers de l'original hébraïque de l'œuvre du  
 35 Siracide. Cela permet de se rendre compte que le traducteur grec n'avait pas seulement décalqué l'œuvre de son aïeul mais l'avait développée et adaptée à la culture hellénistique. Aussi l'Église catholique qui a toujours reconnu comme canonique ce livre sous sa forme grecque  
 40 récemment découverte. Et pourquoi voudrait-on traiter différemment d'autres livres de la Bible grecque dont le cas ne se distingue de celui du Siracide que par le fait que leur original hébraïque n'a jamais disparu ?

En 1952, la quatrième grotte de Qumrân nous a livré des fragments



hébraïques et araméens du livre de Tobie. Il semble bien que le texte araméen nous offre la forme originale de ce livre dont la tradition textuelle grecque a toujours été très peu unifiée. Il n'est pas impossible que nous retrouvions un jour l'ensemble de ce texte araméen.

5 Devra-t-on le préférer aux diverses formes du texte grec, qui ont, dès les premiers siècles de notre ère, représenté le livre de Tobie pour les Églises chrétiennes? Je ne le pense pas.

Passons maintenant à des livres dont les originaux sémitiques n'ont jamais été perdus car ils ont finalement été retenus comme canoniques  
10 par le rabinat. Voici tout d'abord Esther. La forme hébraïque de base contient un récit où le nom de Dieu n'apparaît pas et qui est entièrement centré sur une affaire de pogrom et de contre-pogrom. Sous cette forme, le rouleau d'Esther a eu un gros succès parmi le peuple qui le possédait à domicile, mais semble avoir été accueilli avec réserves par  
15 la Synagogue, comme l'indiquent son absence dans les canons juifs de Méliton, d'Athanase et de Grégoire de Nazianze, ainsi que les doutes formulés encore sur sa canonicité dans les milieux rabbiniques du III<sup>e</sup> siècle. Notons encore que c'est le seul livre du canon juif qui est absent dans les grottes-bibliothèques de Qumrân. La forme grecque  
20 de ce livre n'est pas une simple traduction de sa forme hébraïque mais plutôt un développement et une adaptation en vue d'une civilisation autre que celle où ce livre avait vu le jour. Lorsque Jérôme voulut, selon son habitude, modeler l'Esther latin sur la « *veritas hebraica* » il n'osa pas amputer le livre du tiers de son contenu. Aussi ajouta-t-il  
25 à la fin de sa version du livre hébraïque la traduction des principaux passages du grec pour lesquels l'hébreu n'offre pas de correspondant. Après Jérôme, l'Église latine a continué à considérer comme canoniques ces passages que le grand traducteur avait déracinés de leur contexte, ce qui entraîna un désaveu implicite de l'entreprise de déracinement  
30 dans laquelle s'était lancé Jérôme. En effet, s'ils sont canoniques, ils ne le sont pas en tant qu'appendices au texte hébraïque, mais en tant qu'éléments constitutifs du texte grec, c'est-à-dire de la forme textuelle traditionnelle sous laquelle l'Église a accueilli le livre d'Esther dans sa bibliothèque sacrée, et cela avant-même que la synagogue ne se  
35 soit définitivement décidée à faire de même à l'égard de la forme hébraïque du livre.

Envisageons maintenant deux états successifs d'un même livre qui ont été conservés côte-à-côte dans la Bible hébraïque : je veux parler des livres des Chroniques et des Rois. Comment définir littérairement  
40 second livre des Chroniques, sinon comme une réédition partielle des deux livres des Rois truffée d'ajoutes midrashiennes qui peuvent éventuellement inclure certains matériaux historiques originaux. Bien que les livres des Rois n'appartiennent pas au même genre littéraire que celui d'Esther, ne peut-on pas dire que les livres des Chroniques se

situent par rapport aux livres historiques plus anciens dans un rapport très semblable à celui qui relie l'Esther grec à son original hébraïque ? L'Esther grec n'est ni plus ni moins une traduction matérielle de l'hébreu que les Chroniques ne sont une copie conforme de leurs sources

5 plus anciennes. Si l'on reconnaît à l'éditeur des Chroniques une originalité littéraire suffisante pour qu'il soit, à titre d'auteur, digne d'un charisme personnel d'inspiration (partagé d'ailleurs avec les auteurs des livres historiques où il puise), on doit reconnaître au responsable

10 de l'adaptation hellénistique du livre d'Esther une originalité littéraire et un charisme analogues. Et, d'un point de vue strictement littéraire, il y a autant de raisons pour faire figurer dans la Bible hébraïque et grecque en deux colonnes, proposée par Augustin, l'Esther grec à côté de l'Esther hébraïque qu'il y a de raisons pour maintenir dans la Bible hébraïque le livre des Chroniques à côté du livre des Rois.

15 Poussons plus loin encore nos apories sur le concept d'auteur et, pour cela, envisageons le cas du Pentateuque. Qui est son auteur ? La tradition dit et répète : Moïse, et les plus récentes prises de position du magistère font droit à cette tradition non sans lui apporter des nuances intéressantes. Le P. Vosté répondait naguère au Cardinal Suhard :

20 « Il n'est plus personne aujourd'hui qui mette en doute l'existence de ces sources (dont s'est servi Moïse) et n'admette un accroissement progressif des lois mosaïques dû aux conditions sociales et religieuses des temps postérieurs, progression qui se manifeste aussi dans les récits historiques<sup>1</sup> ». Voilà fort assouplie la notion littéraire d'auteur. Moïse

25 est l'auteur du Pentateuque en trois sens différents : en tant qu'il a utilisé et adapté des traditions issues d'auteurs plus anciens que lui ; en tant qu'il est l'auteur, au sens littéraire du mot, de certaines parties du Pentateuque d'ailleurs impossibles à déterminer de façon minutieuse ; et enfin en tant que des auteurs postérieurs se sont inspirés de

30 ses enseignements et de son esprit pour promulguer plus tard des lois nouvelles. De cette situation complexe on peut conclure à la polyvalence de la notion d'auteur inspiré. Le charisme d'inspiration peut toucher celui dont l'enseignement a inspiré un auteur littéraire postérieur. Il peut toucher aussi l'auteur littéraire proprement dit. Il peut toucher enfin l'éditeur-adaptateur d'une œuvre plus ancienne. La notion d'auteur inspiré atteint par cette mise en perspective sur des plans successifs une profondeur et une souplesse qui rendra très difficile de cueillir le livre au bout du calame de l'auteur inspiré. Certains auteurs inspirés en effet n'ont pas tenu eux-mêmes le calame, mais l'ont remis aux

35 mains d'un scribe. Ainsi Jérémie utilisant Baruch. Et si l'on voulait prendre pour Pentateuque-type celui qui sortit du calame de Moïse, ou du moins de ses secrétaires, notre Torah rétrécirait comme une peau

1. AAS, 1948, t. XL, p. 46.

de chagrin. Ce que nous conserve la Massore, c'est grosso-modo l'édition revue et augmentée que promulgua Esdras au nom du Dieu du Ciel et du Roi des Perses, près de 800 ans après la mort de Moïse. Et il ne viendrait à l'esprit d'aucun croyant d'éliminer de son Pentateuque tout ce qu'il estime rédigé après la mort de Moïse. Car le Pentateuque voulu par Dieu pour son peuple n'est pas le Pentateuque embryonnaire mais le Pentateuque adulte. Et le Pentateuque n'était pas encore adulte à la mort de Moïse. Quand a-t-il atteint sa pleine maturité? Est-ce sous sa forme hébraïque à peu près stabilisée vers l'époque d'Esdras, 10 ou ne serait-ce pas plutôt sous sa forme grecque stabilisée au cours du troisième siècle avant notre ère?

On saisit par ce cas typique les difficultés que l'on rencontre lorsqu'on veut situer l'original d'un texte inspiré. Les historiens de la littérature éprouvent d'ailleurs eux aussi des difficultés lorsqu'ils veulent fixer 15 quel est l'état original d'une œuvre plusieurs fois rééditée et remaniée par son auteur. On admet d'ordinaire que l'état original d'une telle œuvre est le dernier état publié par l'auteur lui-même. Les variantes des éditions antérieures sont mentionnées en note, ainsi que celles des éditions parues après la mort de l'auteur. Si le livre de Jérémie était 20 donc une simple œuvre humaine, on devrait conclure que son état original n'est pas le premier rouleau brûlé par le roi Joiaqim, mais le second redicté à Baruch et augmenté à cette occasion par Jérémie lui-même. Si les livres du Pentateuque étaient œuvre humaine seulement, il faudrait prendre pour original ce qui en était rédigé à la mort de 25 Moïse. De même l'original du deuxième livre des Maccabées serait l'œuvre de Jason de Cyrène, celui du Matthieu grec : le Matthieu araméen, celui du Tobie grec : le Tobie araméen, celui de l'Ecclésiastique : l'ouvrage hébraïque de l'aïeul du traducteur, celui de l'Esther chrétien : l'Esther massorétique, et celui des Chroniques : les livres de Samuel et 30 des Rois. L'excédent que présentent les formes massorétique ou grecque du Pentateuque par rapport à l'original devrait être rejeté en marge ou imprimé en italique, comme les ajoutes de l'amplificateur des Chroniques par rapport à la base narrative de Samuel-Rois ou celles de Baruch et des Deutéro- et Trito-Isaïe par rapport aux oracles authentiques de 35 Jérémie et d'Isaïe, ainsi que les excédents grecs des livres susmentionnés. Voilà à quoi nous amènerait une utilisation rigoureuse de la notion d'auteur envisagée selon les critères habituels de l'histoire littéraire. Pourtant l'Église n'agira jamais ainsi, ni la Synagogue en ce qui concerne le Pentateuque, les Chroniques, Jérémie et Isaïe. Pourquoi? Parce que 40 Dieu est l'auteur principal et qu'il ne meurt pas avec les hommes auxquels il confie la responsabilité littéraire principale dans l'élaboration d'un livre biblique.

Jean XXIII a confié à Mgr Pavan le rôle littéraire principal dans l'élaboration de l'encyclique *Pacem in terris*. Si Mgr Pavan était mort

avant la mise au point finale de l'encyclique, devrait-on dire que la forme originale de l'encyclique serait celle que l'on aurait trouvée sur son bureau lors de son décès ? Évidemment non. La forme originale de l'Encyclique est celle qui est publiée comme authentique sous la signature du pape. Or Dieu meut les auteurs sacrés d'une autre façon qu'un pape meut les spécialistes auxquels il confie la rédaction de base de ses encycliques. Mais on peut cependant retenir de cette comparaison que l'original de l'Écriture Sainte est sa forme définitivement publiée par Dieu, c'est-à-dire reconnue comme canonique par le peuple de Dieu à son âge adulte. Et ce peuple de Dieu adulte, c'est l'Église de la Pentecôte qui a reconnu et diffusé la Septante comme son Ancien Testament.

Que l'on se fonde donc sur notre premier ou sur notre second principe, nous sommes amenés à la Septante comme à notre Ancien Testament. Mais qu'est-ce que la Septante ? Je propose d'appliquer à la tradition textuelle de la Septante les principes qui ont guidé saint Augustin dans la sélection des livres canoniques. Il nous explique dans le *De Doctrina Christiana*<sup>1</sup> qu'il considère comme canoniques les livres qui ont été acceptés par l'ensemble des Églises. Si les Églises divergent sur la canonicité d'un livre, il choisit le point de vue des sièges apostoliques principaux. Si donc j'ai à choisir dans la tradition textuelle grecque ce qui a le plus de titres à représenter la Bible de l'Église, je choisirai la forme qui représente ce qu'on lisait dans les premiers siècles comme Septante à Antioche, à Rome et à Alexandrie, et cette forme, repérable par les citations patristiques, présente une consistance beaucoup plus ferme que la théorie des targums grecs, chère à Kahle, ne le laisserait prévoir.

Mais ici nous entrons dans un autre sujet : celui de la critique textuelle de la Bible grecque dont mes conclusions voudraient seulement souligner l'importance. Pour clore cet exposé, qu'il me suffise de proposer avec saint Augustin comme forme originale de l'Ancien Testament chrétien une Bible en deux colonnes : l'une contiendrait la Septante des premiers siècles de notre ère, et l'autre le texte hébraïque tel que les scribes d'Israël l'ont canonisé<sup>2</sup>.

35

D. BARTHÉLEMY

*Professeur à l'Université de Fribourg-en-Suisse.*

1. PL XXXIV, col. 40.

\* 2. Voir aussi notre article: *L'Ancien Testament a mûri à Alexandrie*, dans *Theol. Zeitschr.*, 1965, t. XXI, p. 358-370.

## L'Ancien Testament a mûri à Alexandrie

En conclusion du quatrième congrès international pour l'étude de l'Ancien Testament, A. Jepsen a posé aux participants une question que l'on élude d'ordinaire en considérant à tort sa réponse comme  
5 donnée d'avance: qu'est-ce que l'Ancien Testament? On peut admettre en effet comme allant de soi que la tâche d'une critique textuelle de l'Ancien Testament consiste à restituer le texte original de cet ouvrage. Mais cette réponse place immédiatement le critique textuel devant la question: Où dois-je situer la «*forme originale*» de  
10 l'Ancien Testament? La réponse de Jepsen est claire et me semble inattaquable<sup>1</sup>:

«Altes Testament ist nicht eine unverbindliche und zufällige Sammlung israelitisch-jüdischer Literaturdenkmäler, sondern ist Kanon, heilige Schrift für die jüdische und christliche Gemeinde. Genauer noch: Altes Testament  
15 ist zusammen mit dem Neuen Testament der Kanon der Kirche, und zwar der Teil des Kanons, der im wesentlichen zurückgeht auf ‚Gesetz, Propheten und Schriften‘, den Kanon der jüdischen Gemeinde.»

### 1.

Enregistrons dans cette réponse deux affirmations de première  
20 importance:

1. L'expression «Ancien Testament» réfère directement à la *forme canonique* de l'Écriture Sainte d'une communauté croyante.

2. Si l'on use de cette expression dans son sens le plus formel, il ne peut s'agir que de la première des deux parties qui constituent  
25 l'Écriture Sainte de l'*Eglise chrétienne*. Et ce n'est que pour l'*essentiel* que cet élément constitutif du canon chrétien se réfère à l'Écriture Sainte canonique de la *Synagogue*.

De ces deux affirmations émanent quatre conséquences:

a) Le critique textuel n'ayant pas à décréter ce qui est canonique,  
30 mais à témoigner de ce qui a été considéré comme tel, la «forme originale» d'un livre biblique ne consistera pas pour lui en une «Urform» atteinte par restitution, mais en la forme qui a été promulguée et reconnue comme canonique.

---

<sup>1</sup> A. Jepsen, *Von den Aufgaben der alttestamentlichen Textkritik: Vet. Test. Suppl. 9 (1963), p. 336.*

b) Une édition critique de l'Ancien Testament devra tenir compte de toutes les variantes qui ont représenté le texte canonique aux yeux de la communauté canonisante, et cela dans la mesure où elles l'ont représenté, quelle que soit l'authenticité littéraire de ces 5 formes textuelles.

c) On découvrira parfois que certains livres canoniques ont eu des histoires traditionnelles d'une densité très inégale: tel verset du livre a joui d'une présence intense dans la conscience religieuse de la communauté, alors que des chapitres entiers ont été recopiés 10 matériellement de génération en génération sans être exploités par la rumination culturelle, homilétique ou théologique de la communauté croyante.

d) Il est évident qu'une édition de la Bible juive et une autre de l'Ancien Testament des chrétiens présenteront des apparats criti- 15 ques bien différents, puisqu'il s'agira d'enregistrer les traces textuelles laissées en deux traditions religieuses distinctes.

Jusqu'ici je ne fais guère que suivre les lignes tracées par Jepsen dans la communication susmentionnée<sup>2</sup>. Mais, à partir de maintenant, il me faut abandonner cet excellent guide car il nous entraîne 20 dans une impasse et je ne jurerais pas qu'il n'en a pas conscience. Citons-le formellement:

«Innerhalb eines christlichen Gottesdienstes ist das Alte Testament wohl niemals hebräisch gebraucht worden (abgesehen vielleicht von einigen juden- christlichen Gemeinden alter und neuer Prägung), sondern immer in Über- 25 setzungen. Aber diese gingen direkt oder indirekt auf einen hebräischen Urtext zurück; einen, d. h. nicht immer denselben... Daraus ergibt sich die Aufgabe: eine Ausgabe des hebräischen ‚Altes Testament‘ hat alle Varianten des hebräischen Textes aufzunehmen, die von den in den christlichen Kirchen benutzten Übersetzungen vorausgesetzt sind.»<sup>3</sup>

30 Admettre d'un côté que la forme *originale* de l'Ancien Testament est celle sous laquelle il fut admis comme canonique par l'Eglise chrétienne, et reconnaître ensuite que l'Ancien Testament n'a jamais vécu au sein de l'Eglise sous sa forme hébraïque mais seulement sous forme de *traductions*, est-ce que cela n'entraîne pas 35 à conclure que cet «Ancien Testament» est à éditer sous la ou les formes traduites où l'Eglise le reçut comme canonique et non sous la forme hébraïque (souvent reconstituée) qui ne justifiera jamais

<sup>2</sup> Surtout pp. 336-338.

<sup>3</sup> P. 337.

que partiellement des traductions qui n'eurent rien de simples décalques ?

- Jepsen a bien raison de dire qu'une édition originale du Yahviste ou du livre d'Isaïe ou encore un Urdekalog reconstitué, ce ne serait pas de l'Écriture canonique<sup>4</sup>. Il faudrait considérer cela comme du précanonique hypothétique. Ne faut-il pas dire de même que l'«Ancien Testament hébraïque» dont il nous parle, c'est encore du précanonique, et c'est même souvent un simple être de raison. Si l'on parle d'«Ancien Testament» on veut désigner en effet la première partie de l'Écriture Sainte de l'Église chrétienne. Or des parties notables de ce que cette Église en sa quasi-totalité considéra comme «Ancien Testament» pendant les quatre premiers siècles de son existence n'ont jamais existé sous forme hébraïque. Des livres entiers comme la Sagesse de Salomon ont eu une influence de premier plan sur la grande époque patristique<sup>5</sup> alors qu'ils sont des créations typiques du judaïsme hellénistique.
- 15 Mais même dans les protocanoniques on rencontre maints versets qui ont marqué de leur empreinte la théologie des premiers siècles sans qu'on puisse justifier à partir de l'hébreu les traits les plus déterminants de leur physionomie «vétérotestamentaire». Par exemple, ce qui représente Job XIV. 4 pour tous les Pères grecs et latins qui le citent abondamment à la suite de Philon d'Alexandrie et de Clément romain (14 fois en Origène, 15 fois en Jérôme, 10 fois en Ambroise, 43 fois en Augustin, etc.) c'est: «Qui sera pur de toute souillure? Personne, même si sa vie sur terre n'a duré qu'un seul jour», alors que ce verset se lit dans le texte massorétique: «Qui tirera le pur de l'impur? Personne!» Cette forme hébraïque a-t-elle au moins obtenu droit de cité
- 25 dans l'Église par l'intermédiaire de la Vulgate de Jérôme? Non, puisque celui-ci, dans sa traduction «selon la vérité hébraïque» (qu'il n'utilise d'ailleurs qu'exceptionnellement dans ses œuvres postérieures, et jamais pour le cas qui nous occupe) rend ainsi ce verset: «Qui peut rendre pur ce qui a été conçu d'une semence impure, sinon Toi qui es l'Unique?» Je plains donc
- 30 celui qui, dans ce cas comme en beaucoup d'autres, devra, selon les principes de Jepsen, déduire des traductions (où l'Église a reconnu la forme canonique de ce verset) les variantes du texte hébraïque qui sont présupposées par les «traductions» en question. Il faudrait d'ailleurs démontrer qu'il s'agit de traductions au sens moderne du mot.
- 35 Tant que l'on s'imaginera que l'Ancien Testament de l'Église entend décalquer en grec, latin ou copte le texte hébraïque que les Juifs de Palestine ont stabilisé (consonantiquement du moins) au cours du premier siècle de notre ère, on fera fausse route. Il y a sans doute une référence immédiate de l'Ancien Testament de
- 40 l'Église à la Bible des Juifs, mais il s'agit d'un autre type de rela-

<sup>4</sup> Bas de la p. 336 et haut de la p. 337.

<sup>5</sup> Sur la diffusion patristique de la Sagesse de Salomon, voir S. M. Zarb, *De historia canonis utriusque Testamenti*<sup>3</sup> (1934), pp. 131-200 (passim).

tion. Les chrétiens ont hérité des Juifs des bibles déjà traduites. Le cas ne fait pas de doute pour la Septante, mère des formes latines et coptes. Il est pratiquement certain pour la Peshitta<sup>6</sup> dont le rayonnement demeura d'ailleurs toujours très régional.

S

2.

On peut dire que la Septante a constitué l'Ancien Testament pour toute l'Eglise jusqu'au milieu du quatrième siècle. Ce n'est qu'alors en effet que la Peshitta devint littérairement vivante avec Aphraate et Ephrem, sur la frange orientale du monde chrétien. Encore la  
10 Peshitta juive fut-elle recensée sur la Septante<sup>7</sup> et son influence sera vite contrée par celles de la Syrohexaplaire et de la version de Jacques d'Edesse, filles de la Septante. Quant à l'occident, la traduction de Jérôme n'y prendra pied que très progressivement, et cela dans cette ère post-augustinienne où ne survivent plus que des  
15 épigones bientôt réduits au silence par les grandes invasions. On peut donc affirmer sans exagération que c'est bien la Septante qui représenta l'Ancien Testament pour toute la phase créatrice de la théologie patristique.

Dans ce fait, il ne faut pas voir la moindre initiative chrétienne  
20 pour se distancer d'Israël. Les chrétiens des Eglises apostoliques ont accueilli comme «Ancien Testament» ce que leurs compatriotes juifs lisaient comme «Bible», c'est-à-dire une Septante déjà considérée par la diaspora juive comme inspirée et que l'auteur de la lettre à Philocrate avait déjà eu à défendre contre des tentatives de  
25 recension érudite basées sur l'hébreu<sup>8</sup>. Sans vouloir jouer au para-

<sup>6</sup> Cette position tenue par A. Baumstark, *Geschichte der Syrischen Literatur* (1922), pp. 18-19, est appuyée de nouveaux arguments par la précieuse étude d'A. Vööbus, *Peshitta und Targumim des Pentateuchs* (1958). Dans le même sens, voir P. Kahle, *The Cairo Geniza*<sup>3</sup> (1959), p. 272.

30 <sup>7</sup> Voir W. Emery Barnes, *On the Influence of the Septuagint on the Peshitta: Journ. of Theol. Stud.* 2 (1900-01), p. 197.

<sup>8</sup> A. F. J. Klijn, *The Letter of Aristeas and the Greek Translation of the Pentateuch in Egypt: New Test. Stud.* 11 (1965), p. 157, me semble avoir raison de voir dans le § 311 de la lettre une allusion à la véritable raison qui  
35 motiva cet ouvrage. Il s'agirait d'authentifier la vieille traduction alexandrine en face d'essais de recension du type dont témoigne par exemple la citation «hébraisante» d'Ex. III. 20 faite par Aristobule (Eusèbe, *Præp. evang.* VIII. 10. 8).



doxe, je dirai plutôt que c'est le pharisaïsme hillélite palestinien qui, au cours du premier siècle de notre ère, s'est efforcé de bloquer définitivement l'évolution littéraire du texte biblique hébraïque en prenant comme base de référence un texte archaïsant établi par des

5 lettrés. Sans attendre même que cet effort ait abouti à l'élimination des formes textuelles hébraïques non orthodoxes, le rabbinat palestinien a entrepris un second effort : une recension systématique de la Septante sur la base du nouvel étalon hébraïque de l'orthodoxie textuelle<sup>9</sup>. Mais alors que, dans le domaine du texte hébraïque,

10 l'effort du rabbinat consistait à assurer la domination exclusive d'un texte existant qui jouissait déjà à juste titre de l'estime des scribes les plus érudits, l'initiative du même rabbinat dans le domaine du texte grec fut autrement traumatisante. Là il ne s'agissait plus de stabiliser une évolution sur des bases archaïques encore existantes,

15 comme ç'avait été le cas pour le texte hébraïque. On entreprit d'extirper une forme textuelle qui, depuis deux à quatre siècles, était la Bible pour le judaïsme de langue grecque. Et on prétendit remplacer cette Bible en vêtements hellénistiques par des décalques de l'hébreu que la subtilité raffinée d'un Aquila allait pousser jus-

20 qu'à un degré unimaginable de précision codée. Pour comprendre cette Bible pleine de sous-entendus cryptiques par laquelle les disciples d'Aqiba entendaient remplacer la Septante, il faudrait posséder par avance la clé des multiples hébraïsmes qu'Aquila ressuscitait dans un grec érudit parfois emprunté à Homère<sup>10</sup>.

25 Dans cette entreprise de détronement de la Septante parmi les Juifs de la diaspora, le souci de limiter l'expansion chrétienne a certainement joué un rôle essentiel. On sait en effet que le mot *christós* avait été systématiquement éliminé de la Bible d'Aquila et remplacé par *éleimménos*<sup>11</sup>. Mais il s'agissait surtout d'un

30 changement d'attitude à l'égard de l'ensemble de la civilisation hellénistique. Les traducteurs de la Septante avaient estimé opportun de jeter la semence de la Torah dans l'humus alexandrin. Qu'avait produit cette hellénisation de la Parole de Dieu ? Elle avait

<sup>9</sup> C'est ce que j'ai essayé de démontrer dans : *Les devanciers d'Aquila*, = 35 *Vet. Test. Suppl.* 10 (1963).

<sup>10</sup> Voir *Les devanciers d'Aquila*, p. 16.

<sup>11</sup> Voir 1 Sam. II. 35, 2 Sam. I. 21, Ps. II. 2, XXVIII. 8, LXXXIV. 10, LXXXIX. 39 et 52, Is. XLV. 1, Dan. IX. 26.

amené maints prosélytes aux portes des synagogues<sup>12</sup>. Mais rares étaient ceux qui s'étaient pleinement acclimatés dans le judaïsme. Leurs groupes de sympathisants avaient par contre fourni au christianisme naissant ses meilleures recrues. Ceux-ci avaient ap-  
 5 porté dans leur nouvelle communauté la Bible des juifs hellénistes qui avaient fait d'eux des prosélytes. Et maintenant, tel l'auteur de l'épître aux Hébreux, ils argumentaient à partir d'elle pour prouver que Jésus de Nazareth était «devenu par le sang d'une alliance éternelle le grand pasteur des brebis» (Hébr. XIII. 20).

10 Pour les prémunir contre cette propagande, il fallait regrouper les fidèles de la synagogue autour de la Bible orthodoxe du rabbinat palestinien. D'ailleurs, après une puis deux révoltes durement brisées par Rome, il s'agissait plus pour le judaïsme de préserver sa flamme que d'embraser le monde. Aussi le fait d'abandonner la  
 15 Septante à la jeune Eglise chrétienne et de regrouper ses fidèles autour de la braise du rabbinisme orthodoxe arrachée au désastre caractérise-t-il pour le judaïsme le passage d'une phase d'essaimage et d'expansion à une phase d'involution et d'autodéfense<sup>13</sup>.

En abandonnant la Septante aux mains des chrétiens, le rabbinat  
 20 juif mettait le point final à la plus audacieuse tentative d'«aggiornamento» qu'ait jamais entrepris la synagogue, un *aggiornamento* qui avait eu des hérauts de talents aussi variés, et de qualité aussi inégale, que Démétrius le chronographe<sup>14</sup>, Aristobule le péripatéticien<sup>15</sup>, Ezéchiel le tragique<sup>16</sup>, l'auteur de la Sagesse de Salomon,  
 25 celui de la lettre d'Aristée, celui du quatrième livre des Maccabées, les premiers faussaires des oracles sibyllins<sup>17</sup>, Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe.

<sup>12</sup> Sur l'ampleur du prosélytisme avant les débuts du christianisme, voir E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* 3  
 30 (1909), pp. 162-177.

<sup>13</sup> On trouvera les textes reflétant la défiance du judaïsme postchrétien à l'égard des prosélytes en P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I (1956), pp. 929-930, §§ q-v; voir aussi p. 926.

<sup>14</sup> Schürer (n. 12), pp. 472-474; textes en Eusèbe, *Praep. evang.* IX. 19. 4,  
 35 IX. 21, IX. 29. 1-3, IX. 29. 15, et en Clément d'Alexandrie, *Stromates* I. 21. 141.

<sup>15</sup> Schürer (n. 12), pp. 512-522; textes en Eusèbe (n. 14), VII. 14. 1, VIII. 10. 1-17, XIII. 12.

<sup>16</sup> Schürer (n. 12), pp. 500-503; textes en Eusèbe (n. 14), IX. 28. 2-4,  
 40 IX. 29. 5-14, IX. 29. 16.

<sup>17</sup> Schürer (n. 12), pp. 571-582.

Veut-on avoir le jugement des *juifs alexandrins* sur l'initiative décisive que constitua la traduction de la Torah en grec? On le trouve typiquement exprimé par Philon dans la Vie de Moïse (II. 41-44):

5 «Jusqu'à nos jours, chaque année, se tient dans l'île de Pharos une fête et une assemblée générale. Ce ne sont pas seulement des Juifs qui s'y rendent, mais toutes sortes d'autres peuples s'en viennent vénérer le lieu où s'alluma la lumière de cette traduction. On s'en vient rendre grâces à Dieu pour un bienfait déjà antique dont la fécondité se renouvelle sans cesse... J'estime  
10 que chaque nation va abandonner sa propre manière d'être, dire adieu aux coutumes qui l'ont bercée et en venir à ne plus rendre hommage qu'à nos seules lois. A l'avantage de notre peuple, le rayonnement de nos lois fera pâlir toutes les autres, comme le soleil levant éteint les étoiles.»

Plaçons en face de cette espérance enthousiaste le jugement du  
15 *rabbinate palestinien* tel que l'exprime sobrement le «Rouleau des jeûnes» où sont commémorées les grandes catastrophes de l'histoire d'Israël, Meg. Ta'an. 13: «Au huit de Tébéth, la Loi fut traduite en grec sous le règne du roi Ptolémée et les ténèbres envahirent le monde trois jours durant.»<sup>18</sup> C'est donc en Palestine comme à  
20 Alexandrie que l'on commémore la date de la traduction, mais là où les Alexandrins voient s'allumer un phare pour guider l'humanité, les Palestiniens voient les ténèbres envahir l'Univers. Selon le «Traité des scribes», autre document palestinien, I. 8<sup>19</sup>, «le jour où cinq anciens traduisirent la Loi en grec pour le roi Ptolémée fut  
25 aussi dramatique pour Israël que celui où fut fabriqué le veau d'or». Selon le midrash Tanhuma, Wayyéra §5<sup>20</sup>, ce sont les païens qui

<sup>18</sup> Le § 13 constitue une annexe à la Megillath Ta'anith. En citant ce passage dans son Meor 'Eynayim (Mantoue 1574), p. 45 b, le grand humaniste Azariah de Rossi note que cette mention, présente dans l'édition de la Megillath Ta'anith dont il use, était absente d'un manuscrit vieux de 105 ans, mais qu'il l'a retrouvée dans le Siddur de Rab Amram Gaon et dans les Halakhoth Gedoloth. En effet, elle figure dans le Shulhan 'Arukh de Joseph Karo (Mantoue 1723), p. 123 b, ligne 5.

<sup>19</sup> Selon l'édition de Joël Müller (1878), p. II. On y donne pour motif que  
35 la Loi ne peut être traduite en grec de façon satisfaisante. Ce qui contredit une déclaration du Talmud palestinien (Meg., 71c, ligne 9). D'ailleurs rien n'empêche de penser que le Talmud fait allusion à la réussite d'Aquila plutôt qu'à l'œuvre des Septante.

<sup>20</sup> Dans les éditions classiques de ce midrash. On trouve des parallèles  
40 dans l'édition de S. Buber (1885) en Wayyéra § 6, et dans le Yalqut Shiméoni sur Hosée § 525. Ce logion est attribué à Yehudah Hallévi ben R. Shalom, Amora palestinien de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle: W. Bacher, Die Agada

- ont pris l'initiative de traduire la Torah en grec et, une fois qu'ils ont été capables de la lire dans leur langue, ils ont prétendu que c'étaient eux les fils d'Israël. A cela la *Pesiqta Rabbati* ajoute, p. 14b<sup>21</sup>: «Et la chose fait encore l'objet de disputes.» Ces disputes
- 5 issues de la divulgation de la Loi sous une forme accessible aux non-juifs sont évoquées ainsi par le Talmud palestinien, Péah, 17a, l. 49s.; *Hag.*, 76d, l. 23s.: «Ceux-ci présentent leurs livres et ceux-là présentent leurs livres; ceux-ci présentent leurs parchemins et ceux-là présentent leurs parchemins.»<sup>22</sup>
- 10 Les rabbins palestiniens voudraient pouvoir arracher de l'histoire le jour où Israël crut devoir promulguer sa Loi à la face des Nations afin que celles-ci y reconnussent l'origine et l'achèvement de toute leur sagesse. C'est essayer d'annuler la dernière «actualisation» par laquelle la Torah d'Israël prit sa forme définitive, celle qu'elle devait
- 15 offrir aux Eglises de la Pentecôte au terme de la longue maturation par laquelle l'avait conduite la Providence.

## 3.

Dans sa Théologie de l'Ancien Testament, G. von Rad a décrit le processus par lequel mûrit la conscience religieuse d'Israël: C'est

20 en essayant de réexprimer en face de circonstances historiques nouvelles les expériences initiales en lesquelles il prit conscience de la conduite de Dieu sur lui qu'Israël entre de plus en plus intimement dans le mystère de sa raison d'être de peuple élu<sup>23</sup>. En chacune de ces «actualisations» les *traditions anciennes* s'expriment en des

25 *spectives nouvelles*. D'une façon dont il est difficile de préciser jus-

der palästinensischen Amoräer, 3 (1899), pp. 436-437. En *Shemoth Rabba* (début de la par. 47), il est dit que les païens méprisent Israël depuis qu'ils l'ont dépouillé de sa Loi. Aussi faut-il que Mishna, Talmud et Haggada demeurent transmis oralement pour que les païens ne puissent se les approprier.

<sup>21</sup> Selon l'édition de M. Friedmann (1880). Cette ajoute se retrouve en un parallèle du *Tanḥuma* classique en *Ki Tissa* § 34.

<sup>22</sup> En son commentaire sur Péah, Moïse Margaliot voit là une allusion aux conséquences de la traduction de la Torah par les païens.

35 <sup>23</sup> Voir spécialement les «*Methodische Vorerwägungen*»: G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, 1 (1962), pp. 117-142. Encore *ibid.*, p. 187, et 2 (1960), pp. 6, 178, 187 et 408-409.

qu'à quel point elle est consciente, le rédacteur transpose ce dont il témoigne. C'est généralement pour se retrouver elle-même en un milieu culturel qui s'est modifié que la foi d'Israël éprouve le besoin de se proclamer à nouveau en un langage emprunté à ce nouveau milieu. Cet emprunt d'un langage étranger peut paraître à un observateur superficiel comme une contamination syncrétiste du message qui s'exprime ainsi. Mais von Rad note à propos de la canaanisation qui fit suite à la conquête: «Überblickt man den Prozeß der Übernahme im ganzen, so hat man den Eindruck, daß der Jahweglaube – so paradox es klingen mag – in den mancherlei neuen Formen mehr als bisher zu sich selbst gekommen ist und sich noch freier und selbstbewußter auf den Plan stellen konnte. Das Problem der Kanaanisierung des Jahweglaubens zeigt nur die eine Seite des Vorgangs. Gab es daneben nicht auch eine ‚Jahwisierung‘ übernommener kanaanäischer Vorstellungen?»<sup>24</sup>

Ce qui est dit ici de la «canaanisation» me semble valoir également pour l'«hellénisation». Lorsqu'Israël sentit la nécessité de mettre la Torah à la portée de ceux de ses fils qui, habitant Alexandrie, se servaient du grec et ignoraient l'hébreu, il n'est pas étonnant que maints Juifs conservateurs de Palestine ou de Babylonie eurent l'impression d'une mascarade sacrilège en voyant la Torah d'Israël transposée dans le parler des goyim. Mais la traduction des Ecritures en grec judaïsa la koïnè encore plus qu'elle n'hellénisa le judaïsme. Elle chargea des mots jusque là profanes et païens de résonnances typiquement israélites. Désormais, pour les Juifs de la diaspora, les mots de tous les jours ne détonnaient plus avec le message du Sinaï: ils l'évoquaient.

Lorsque la Bible juive obtint sa naturalisation alexandrine, la situation culturelle était extrêmement favorable. Dans la capitale naissante d'un monde en voie d'intégration, on accumulait pour les préserver et les divulguer systématiquement les trésors littéraires de la Grèce. Jamais et nulle part Homère ne fut l'objet de tels soins et d'un tel culte<sup>25</sup>. Sans doute l'Iliade

<sup>24</sup> von Rad (n. 23) 1, p. 43. Voir également ce qui est dit à la p. 334 de l'assimilation du style des cours orientales par les psalmistes.

<sup>25</sup> Sur l'activité des éditeurs alexandrins d'Homère, voir: G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo* (1934), pp. 201–247; M. Van der Valk, *Researches on the Text and Scholia of the Iliad*, 1–2 (1963–1964). Les scholies sur Homère (principalement en G. Dindorf, *Scholias graeca in Homeri Iliadem*, 1–6, 1875–1888) nous ont conservé, pour la seule Iliade, 413 leçons de Zénodote d'Ephèse, 83 d'Aristophane de Byzance et 874

et l'Odyssée mettaient-elles en scène les dieux dans des situations parfaitement scandaleuses. De là les excommunications fulminées par Platon contre le prince des poètes<sup>26</sup>. Mais Homère avait toujours servi de biberon à la culture grecque<sup>27</sup> et les attaques de Platon eurent pour seul effet d'aiguillonner l'imagination des exégètes allégoristes qui imposèrent au monde hellénistique une lecture d'Homère pleine de sublimes sous-entendus<sup>28</sup>. Les luttes des dieux devenaient le conflit des vertus et des passions dans l'âme, et Homère, loin d'être scandaleux pour un esprit philosophique, avait exprimé de façon cryptique les fondements psychologiques du platonisme<sup>29</sup> ou du stoïcisme<sup>30</sup> des siècles avant que ces doctrines ne les traduisent en clair. Ce n'est que pour un regard superficiel qu'Homère «mythologise». L'exégète averti a tôt fait de découvrir que là où il paraît «mythologiser», Homère «philosophe» au moyen d'allégories<sup>31</sup>.

Cette problématique alexandrine de l'exégèse d'Homère est d'une importance fondamentale si l'on veut comprendre en quel climat littéraire la Septante vint au jour. La «loi de Moïse» était bien faite pour dérouter la sensibilité hellénistique. L'exclusivisme insociable du culte<sup>32</sup> surprenait autant que la minutie bizarre de maints préceptes<sup>33</sup>. Que tout cela semblait donc loin de l'ouverture accueillante et de la curiosité un peu sceptique des grecs. Après Platon et Aristote, un Dieu pouvait-il se permettre de parler en un langage si âpre et de tenir à de telles babioles? Cette objection partout présente n'était pas faite pour désarmer Aristobule<sup>34</sup>, le Pseudo-Aristée<sup>35</sup> ou Philon<sup>36</sup>. Moïse est un super-Homère. C'est à lui que les poètes et philosophes de l'Hellade ont emprunté leurs pensées les plus sublimes<sup>37</sup>. Seule-

d'Aristarque de Samothrace qui sont les trois principaux critiques alexandrins du texte d'Homère.

<sup>26</sup> Platon, République 377 a à 398 a. Voir S. Weinstock, *Die platonische Homerkritik und ihre Nachwirkung*: *Philologus* 82 (1927), pp. 121-153.

<sup>27</sup> Voir spécialement Héraclite, *Allégories d'Homère* (Paris 1962), ch. 1, §§ 5-7 et H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* (1948), pp. 27-39, 226-229, 306-307.

<sup>28</sup> F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* (1956).

<sup>29</sup> Voir Héraclite (n. 27), ch. 4, § 4; ch. 17, § 4; ch. 18, § 1; Maxime de Tyr, *Philosophumena* (Leipzig 1910), Orat. XXVI, § 3; *Traité du sublime* (Paris 1939), ch. 13, §§ 3-4.

<sup>30</sup> Chrysippe cite Homère à tort et à travers pour étayer son système. Voir J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, 2 (1923), §§ 904-906, 925, 937, 999.

<sup>31</sup> Héraclite (n. 27), ch. 3, § 2; ch. 22, § 2; ch. 34, § 8 et ch. 35, § 9.

<sup>32</sup> Voir «misoxénie» dans l'index de Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme* (1895).

<sup>33</sup> Voir «lois alimentaires», *ibidem*.

<sup>34</sup> Voir Eusèbe, *Praep. evang.* VIII. 10. 2-3.

<sup>35</sup> Lettre à Philocrate, § 144.

<sup>36</sup> Philon, *De Somniis*, I, § 39.

<sup>37</sup> Aristobule en Eusèbe, *Praep. evang.* XIII. 12. Voir aussi Oracles Sibyllins, III. 419-432.

ment, comme Homère, et bien avant celui-ci, il s'est exprimé par de sublimes sous-entendus que seule l'exégèse allégorique peut déchiffrer.

A une époque où l'exégèse allégorique d'Homère faisait fureur, une telle apologétique ne semblait nullement forcée. Au contraire, présenter Moïse  
 5 comme un prédécesseur inconnu d'Homère conférait à son œuvre bien plus d'attrait aux yeux d'une civilisation académique qui, ayant dépassé son akmé, regardait vers ses sources comme le font les créativités qui s'épuisent. La parénèse typiquement alexandrine d'un Philon trouvait dans l'exégèse allégorique de la Torah le moyen rêvé pour communiquer à ses contemporains  
 10 le message de haute spiritualité monothéiste qui seul pouvait avoir prise sur eux<sup>38</sup>.

On peut donc dire que cette «naturalisation alexandrine» de la Torah, en ouvrant aux allégoristes juifs une carrière d'une richesse incroyable, permettait au message d'Israël de se manifester en  
 15 public au cœur de la civilisation hellénistique, en un langage immédiatement intelligible aux «nations».

En importance, cette dernière grande actualisation du message du Sinaï effectuée au III<sup>e</sup> siècle ne le cède en rien à celles qui avaient eu lieu aux VII<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles. Dans chacun de ces cas, la Loi est  
 20 offerte sous une forme adaptée à un Israël qui cherche à retrouver son authenticité au sein de conditions politiques ou culturelles transformées. Que le judaïsme palestinien soit demeuré en arrière<sup>39</sup>, et que la part d'Israël qui survécut à l'incendie chrétien, traumatisée par les répressions romaines, se soit plus tard repliée sur les posi-  
 25 tions conservatrices des Palestiniens, cela n'ôte rien à la signification providentielle de l'aggiornamento alexandrin qui prépara parmi les gentils une élite de «craignants Dieu» aptes à comprendre et à accueillir le message de l'Évangile.

Devant chacune des grandes actualisations de la Loi qui marquent  
 30 les VII<sup>e</sup>, V<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles, le critique littéraire flairer l'inauthentique

<sup>38</sup> E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (1908), pp. 35-66.

<sup>39</sup> L'hellénisation du judaïsme palestinien a cependant été bien plus loin que les textes rabbiniques ne le laisseraient croire. En veut-on une preuve  
 35 typique? Shiméon ben Kosiba, chef de la seconde révolte juive contre Rome qui usait de l'écriture hébraïque préexilique sur ses monnaies, se sert du grec pour écrire à l'un de ses lieutenants «parce qu'il n'a pas eu envie d'écrire en hébreu»: lettre autographe publiée et traduite par B. Lifshitz, *Aegyptus* 42 (1962), p. 243. Or, selon le témoignage de Rambam, *Mishneh Torah*, 2  
 40 (Wien 1835), p. 148b, «tout Israël et les plus grands des sages avaient pensé que c'était lui le Roi Messie».

que. Le gothique romantisé qui alimenta les rêves de Victor Hugo est-il *authentique*? La Rome républicaine qui éveilla la nostalgie du peintre conventionnel David est-elle authentique... et le Socrate de Platon, et l'Aristote médiéval, et le Thomas d'Aquin de la Néo-  
 5 Scolastique? Mais le théologien qui sait que c'est le même Dieu qui appela Abram hors de Harran et va emplir les Douze comme de vin doux au matin de la Pentecôte, ce théologien sait que si les scribes d'Israël, préparant les rouleaux de leur Loi pour chaque nouvelle promulgation, mêlent parfois du «nouveau» à l'«ancien» qu'ils  
 10 tirent de leur trésor, ce nouveau n'est pas invention humaine, mais une clameur de l'Esprit à travers les lèvres hésitantes des témoins. «Je suis l'Existant» est une piètre traduction de «'èhyèh 'ašèr 'èhyèh» (Ex. III. 14), ou bien tout autre chose qu'une traduction. La Septante est-elle une «belle infidèle» ou bien s'agit-il de l'in-  
 15 fidélité de la colombe aux rets de l'archiviste?

Les chrétiens n'ont pas à emboîter le pas à Israël battant en retraite après l'essai d'entrée en dialogue avec l'hellénisme que fut la Septante, et stabilisant ses lignes défensives sur la Massore. L'Eglise est héritière de la grande ouverture aux Nations que fut la Septante.  
 20 Elle doit y reconnaître son Ancien Testament comme le fait encore l'Eglise d'Orient, comme le fit de façon indiscutée l'Eglise des quatre premiers siècles.

Un repli sur la *Massore* ne peut provenir que d'une double *erreur*:

\* a. On s'imagine que celle-ci représente la Bible du judaïsme palestinien  
 25 à l'époque de Jésus. Les découvertes de Qumrân nous prouvent qu'il n'en est rien<sup>40</sup>. La Massore n'est qu'une forme sclérosée et archaïsante dont la dictature, imposée après la venue de Jésus, eut pour effet de tarir la prolifération d'un devenir textuel jusqu'alors en pleine évolution.

b. On considère que l'idéal auquel il faut mesurer la Septante est celui  
 30 d'un *décalque* en langue grecque de la Massore. Sans parler de l'anachronisme que nous venons de signaler, il importe de souligner qu'aucune des «redites» de la Loi de Moïse qui se firent par la bouche de Josias ou d'Esdras aux grands carrefours de l'histoire d'Israël ne fut un simple décalque de ce qu'on disait auparavant. C'est en s'exprimant d'une manière qu'un critique qualifierait  
 35 d'«inauthentique» qu'Israël a restauré chaque fois par l'assimilation d'éléments nouveaux son «authenticité» essentielle. Bien plus, c'est dans l'assimilation d'éléments nouveaux: cananéens, iraniens, hellénistiques, que la vitalité transmuante du message yahviste s'est découverte de plus en plus  
 40 pleinement et a eu l'occasion d'explicitier chaque fois certaines de ses virtualités jusque là demeurées implicites.

<sup>40</sup> Voir le bilan très provisoire dressé par F. M. Cross Jr., *The Ancient Library of Qumrân* (1958), pp. 124-145.



Si la *Septante* n'avait donc à être qu'un décalque, elle serait infidèle. Si elle a à être la dernière actualisation du message mosaïque en face des Nations<sup>41</sup> avant la Pentecôte, elle est la forme canonique et donc originale de l'Ancien Testament du peuple de la Pentecôte.

5 C'est d'ailleurs comme telle qu'elle fut accueillie par l'Eglise, jusqu'à ce qu'un Jérôme, nouveau riche de la culture hébraïque frotté de vernis rabbinique, réalisât avec un demi-succès<sup>42</sup>, malgré les protestations d'Augustin<sup>43</sup>, ce qu'Africanus n'avait pu obtenir d'Origène<sup>44</sup>: un remplacement de l'Ancien Testament de l'Eglise par  
10 la Bible des rabbins.

Que l'Eglise se plonge dans les «antiquités bibliques», que ses fils aiment à lire en transparence derrière leur «Ancien Testament» les formes antérieures dont il émane, il n'y a rien d'autre là qu'un geste d'ardente piété filiale. Mais faut-il donc abandonner le fruit pour  
15 essayer de ressusciter à sa place la fleur en bouton qui l'a produit? Sans doute fallait-il, derrière la Bible grecque d'Alexandrie dont l'Eglise paulinienne est l'héritière, essayer de reconstituer la Torah d'Esdras et celle de Josias. Mais il ne faudrait pas se lancer dans l'entreprise hasardeuse de remplacer celle-là par l'une de celles-ci.

20

Dominique Barthélemy, Fribourg

---

<sup>41</sup> On trouvera évoquées certaines caractéristiques de cette «actualisation» par G. Bertram, *Septuaginta-Frömmigkeit: Die Rel. in Gesch. u. Geg.*<sup>3</sup>, 5 (1961), coll. 1707-1709.

<sup>42</sup> Il ne parvint pas à éliminer de la Bible latine les deutérocanoniques  
25 que les conciles postérieurs retinrent formellement, cela malgré sa prise de position très nette: Jérôme, *Prologus in libro Regum*, et celles de ses plus ardents disciples comme Cajetan, *In S. Scripturam commentarii*, 2 (Lyon 1639), p. 400, ou Nicolas de Lyre, *De canonicis et non canonicis libris*, en préliminaires à sa *Postille*.

30 <sup>43</sup> Les protestations d'Augustin contre la version de Jérôme sont connues: surtout *Epist.* 71, §§ 4-5. Rufin a condamné encore plus fermement l'initiative de Jérôme (*Corpus Christianorum*, vol. 20, pp. 111-115), et Théodore de Mopsueste l'attaque violemment sans le citer (codex 177 de la Bibliothèque de Photius).

35 <sup>44</sup> Voir la lettre d'Origène à Africanus, *Patr. gr.* 11 (surtout les coll. 57-60).

paru en : *Philon d'Alexandrie* Lyon 11-15 septembre 1966,  
aux Editions du Centre National de la Recherche Scientifique,  
Paris, 1967, pp.45-78

## EST-CE HOSHAYA RABBA QUI CENSURA LE « COMMENTAIRE ALLÉGORIQUE » ?

A PARTIR DES RETOUCHES FAITES AUX CITATIONS BIBLIQUES,  
ÉTUDE SUR LA TRADITION TEXTUELLE  
5 DU COMMENTAIRE ALLÉGORIQUE DE PHILON

PAR

DOMINIQUE BARTHÉLEMY

(Fribourg)

Si j'avais accepté de traiter à ce colloque de la Bible<sup>1</sup> de Philon,  
10 c'est parce que je pensais que le sujet avait été assez clarifié par le  
\* travail de Katz<sup>2</sup>. Personne, ayant lu ce travail, ne sera plus tenté  
en effet de considérer comme primitive la forme hébraïsante qui  
a envahi tout ou partie de la tradition textuelle de certaines cita-  
tions bibliques de Philon. Je pensais donc pouvoir aborder l'étude  
15 de la forme de la Septante dont témoignent les citations de Philon,  
lorsqu'on les lit en leur état non recensé. Je faisais erreur. Avoir  
démonstré que la forme textuelle hébraïsée est secondaire ne suffit  
nullement à prouver que l'autre forme textuelle soit primitive.  
On ne pourra déterminer ce qui a des chances d'être primitif, que  
20 lorsqu'on aura acquis une vue d'ensemble sur certains avatars  
anciens qu'ont subis les traités du Commentaire Allégorique avant  
d'aboutir aux témoins qui nous les font connaître, c'est-à-dire à  
trente manuscrits composites copiés du XIII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècles<sup>3</sup>.

Avec l'intervention du retoucheur qui hébraïsa les citations  
25 bibliques de Philon, nous avons justement affaire à l'un de ces  
avatars très caractéristiques qui — une fois qu'on en aura déter-

1. Quand il peut y avoir divergence, toutes les références bibliques seront données  
selon la numérotation des chapitres et versets de la Bible hébraïque.

2. P. KATZ, *Philo's Bible. The aberrant Text of Bible Quotations in some Philonic*  
30 *Writings and its Place in the textual History of the Greek Bible*, Cambridge, 1950. [sigle :  
P. B.]

3. Ils sont classés et décrits dans les prolégomènes des trois premiers volumes de  
l'éditio major de COHN-WENDLAND, Berlin, 1896-7-8.

miné l'origine et la portée d'une manière plus exacte que Katz ne l'a fait — pourra, je l'espère, constituer un point de repère précieux dans l'ensemble d'une histoire textuelle jusqu'ici assez confuse. Je me bornerai donc à reprendre l'étude de Katz au point où, après avoir atteint un résultat essentiel (la démonstration du caractère secondaire des lemmes hébraïsés), elle me semble s'engager sur une fausse piste (l'identification du retoucheur comme étant un chrétien de l'école d'Antioche, qui aurait vécu vers le <sup>v</sup>e siècle).

### I. SOURCE DES HÉBRAÏSATIONS : AQUILA SEUL

10 Commençons donc par relever, dans toutes les citations bibliques hébraïsées, ce qui nous permettra de caractériser la source textuelle biblique dont a usé le retoucheur. Si l'on se limite aux cas où la volonté de se rapprocher de la Bible hébraïque est évidente, on retiendra 122 hébraïsmes qui ont touché tout ou partie de la tradition textuelle de onze traités philoniens. On en relève 10 pour le premier livre du *Legum allegoriae*, 3 pour le *de Cherubim*, 6 pour le *de Gigantibus*, 24 pour le *Quod Deus sit immutabilis*, 12 pour le *de Agricultura*, 15 pour le *de Plantatione*, 9 pour le *de Sobrietate*, 19 pour le *Quis rerum diuinarum heres sit*, 11 pour le *de Congressu eruditionis gratia*, 9 pour le premier livre du *de Somniis*, 4 pour le *de Virtutibus* dont 2 dans le *de Humanitate* et 2 dans le *de Paenitentia*. Katz citait encore le quatrième livre du *de Specialibus legibus* et les deuxième et troisième livres du *Legum allegoriae*. Mais je renonce à les mentionner, car les hébraïsmes de ces livres 25 sont rares et incertains, ou bien peuvent avoir appartenu au texte biblique de Philon lui-même.

\* \*

30 Quand on étudie de près les 122 hébraïsmes que je retiens, un nom vient tout de suite sur les lèvres : Aquila. Katz lui aussi, d'ailleurs, était tenté de voir en Aquila la source utilisée par le retoucheur. S'il a renoncé à cette hypothèse, c'est parce qu'il considérait comme certain qu'à l'époque où la recension d'Aquila remplaça la Septante pour la Diaspora hellénophone, le corpus philonien était passé depuis longtemps des mains juives en des mains chrétiennes<sup>1</sup>. Il juge donc plus probable que le retoucheur 35 chrétien s'est servi d'une recension perdue de la Septante. Comme

1. P. B., bas de la p. 96.

nous le verrons plus tard, le retoucheur ne s'est pas borné à hébraïser les lemmes de Philon ; mais, si nous limitons provisoirement notre étude à cet aspect de son activité, il nous faut affirmer que seule la recension d'Aquila peut expliquer certaines de ses hébraïsa-  
5 tions, et qu'elle suffit à les expliquer toutes.

. . .

Étudions d'abord les cas d'hébraïisations où la leçon d'Aquila nous est formellement attestée par la tradition :

Pour *Ex.* 15, 17 Aquila transforme εἰς ἔτοιμον κατοικητήριόν σου en ἔδρασμα εἰς καθέδραν<sup>1</sup> σου, puis ἠτοίμασαν en ἤδρασαν.

10 En *Gn.* 16, 2 il transforme ἕνα τεκνοποιήσης en εἶ πως οἰκοδομηθήσομαι.

En *Gn.* 9, 25 il transforme παῖς οἰκέτης en δοῦλος δούλων.

En *Gn.* 17, 1 il transforme ἀμεμπτος en τέλειος.

Tout cela est passé littéralement dans l'œuvre du retoucheur en  
15 ces mêmes lieux<sup>2</sup>.

En *Gn.* 1, 31 le retoucheur ne se distingue d'ἀγαθὸν σφόδρα, la leçon d'Aquila, que parce qu'il a gardé pour l'adjectif le pluriel que lui offrait le κατὰ λίαν de Philon<sup>3</sup> et qui convenait mieux au contexte (τὰ πάντα).

20 On retrouve une autre retouche souple en *Gn.* 15, 2 où le retoucheur, pour des raisons stylistiques, a mis au futur<sup>4</sup> le ἀπέρχομαι par lequel Aquila avait remplacé le ἀπολύομαι de la Septante.

Le retoucheur a encore hébraïisé les formes grecques de trois noms bibliques dont la transcription par Aquila nous est connue :  
25 il a changé ainsi Ἰοθὴρ en Ἰέθρων<sup>5</sup> qui ne se distingue d'Aquila<sup>6</sup> que par la nunation finale, Ἰησοῦς en Ἰωσοῦα(ς)<sup>7</sup> qui est la forme d'Aquila<sup>8</sup>,

1. Alors que le Coislilianus (M) attribue cette leçon à α'σ', le ms. Pantocrator 24 de l'Athos (v), qui déforme en καθέδρας, omet σου.

2. En 10 § 47 ; 16 § 1 ; 12 § 32 ; 7 § 63. [Pour faire bref, je renverrai aux traités  
30 par le numéro qui les désigne dans la « liste des traités » donnée en chacun des fascicules  
\* de la traduction française de l'Université de Lyon et reproduite à la fin de ce volume. Ce numéro sera suivi de l'indication du paragraphe. Lorsqu'un traité comprend plusieurs livres, ceux-ci sont distingués par une lettre qui suit le numéro du traité.]

3. 15 § 159.

35 4. En 15 § 2.

5. En 7 § 50.

6. En *Ex.* 18, 5 alors que θ' et σ' cités isolément gardent Ἰοθὴρ.

7. Attesté deux fois en 26 § 66, 69.

8. Citée en *DI.* 1, 38 par le Coislilianus lu selon BROOKE-McLEAN.

et Σηγγώρ en Σοέρ<sup>1</sup> qui peut parfaitement correspondre à la leçon d'Aquila conservée seulement en syriaque.

En un cas seulement (*Ps.* 62, 12), l'hébraïsation du retoucheur<sup>2</sup> ne correspond pas à la leçon qui est attestée pour Aquila par le  
 5 commentaire d'Eusèbe : le retoucheur change en ταύτην le mot ταῦτα par lequel la Septante rendait le וַי de l'hébreu, alors que, selon Eusèbe, Aquila, omettant le démonstratif, aurait rendu וַיִּתְּשׁ־וֹ par καὶ δεύτερον, leçon non littérale que le ms. Paris B. N. grec 164 attribue avec beaucoup plus de vraisemblance à Symmaque.  
 10 Cette attribution est d'ailleurs pleinement confirmée par cinq autres particularités<sup>3</sup> que présente la longue leçon attribuée par Eusèbe à Aquila en des parties où elle ne recoupe pas l'ouvrage du retoucheur. Celui-ci, par contre, est intervenu sur deux autres points du même verset. Il a d'abord changé en μίαν<sup>4</sup> le mot ἄπαξ par quoi la Septante  
 15 rendait תַּחַת. Puis il nous surprend en changeant en ἡκούσαμεν le ἤκουσα de la Septante, qui semblait parfaitement correspondre au מִעַתָּה massorétique. Cependant notre surprise change de sens

1. En 19 a § 85. Il faut rapprocher de cette leçon la forme « dégluttralisée » Ναώρ instaurée par le retoucheur en 16 § 43, 45. A propos des transcriptions, notons encore  
 20 deux retouches plus discrètes se bornant à « moderniser » des voyelles : Ὀρμα en 8 § 99 et Βελλᾶς en 8 § 119, 121.

2. En 8 § 82.

3. Il s'agit de :

a) La traduction du vocatif וַיִּתְּשׁ־וֹ par δέσποτα au v. 13. Dans son commentaire sur  
 25 *Ps.* 68, 21 Eusèbe attribue une initiative identique à Symmaque. Les fragments Mercati confirment qu'on ne la rencontre que chez ce recenseur (cf. *Ps.* 30, 9 ; 35, 22.23 ; 89, 50) mais que celui-ci ne l'a pas généralisée de façon conséquente (cf. *Ps.* 35, 17 ; 89, 51) ;  
 b) λαχύς pour תַּזְזֵנִי au v. 12. Dans les fragments Mercati, cette correspondance est attestée une fois pour ε' et σ' (en 28, 8) et une autre pour σ' seul (en 46, 2), α' ayant  
 30 dans les deux cas κράτος car, après ses premières recensions de Jérémie et d'Ézéchiël, il spécialisera λαχύς pour תַּזְזֵנִי.

c) le doublet κατὰ ἄνδρα à côté de ἐκάστω de la Septante au v. 13 pour rendre וְאֵלֶיךָ. Or la traduction de וְאֵלֶיךָ par κατὰ a 14 attestations sûres pour Symmaque. Quant  
 à Aquila, il l'a évitée dès qu'il a eu spécialisé ses correspondants. Notons à ce propos  
 35 que l'attribution de κατ' ἰδίαν à α' en *Ps.* 4, 9 est peu sûre (cf. *Di.* 32, 12).

d) ἐπακούειν pour מִעַתָּה au v. 12, leçon propre à σ' dans les fragments Mercati de *Ps.* 28, 6, alors qu'Aquila réserve ce correspondant à תַּחַת ;

e) οὐ δέ pour וְאֵלֶיךָ au v. 13. Cette liberté, normale pour Symmaque, est impensable chez Aquila. Ajoutons que, si la leçon était d'Aquila, τὰ ἔργα eût été corrigé en  
 40 πόλιμα (sans article) et que ἀποδώσει de la Septante n'eût pas été mis à l'impératif contre l'hébreu. Concluons donc fermement que l'attribution de cette leçon à Aquila par le ms. Coislin. 44 du commentaire d'Eusèbe est erronée. Il s'agit de Symmaque.

4. Comme pour la retouche précédente (ταύτην), on peut seulement parler ici d'un littéralisme rigoureux parfaitement conforme aux principes d'Aquila.

- \* lorsque nous constatons que 27 manuscrits massorétiques<sup>1</sup> lisent שמענו avec l'édition princeps du psautier imprimée en 1477<sup>2</sup>. Si nous faisons le bilan des citations rabbiniques de ce verset, nous observons que שמענו est la seule leçon connue par le talmud
- 5 Babli<sup>3</sup>, le talmud Yerushalmi (2 fois)<sup>4</sup>, la Mekhilta de R. Yishmaël (2 fois)<sup>5</sup> et le Sifré (3 fois)<sup>6</sup>, alors que שמעתי n'apparaît qu'en des midrashim rédigés plus récemment, tels que Bamidbar Rabba<sup>7</sup>, Mekhilta de R. Shiméon ben Yoḥaï<sup>8</sup>, Pirqé de R. Eliézer<sup>9</sup>, Yalqut Shiméoni<sup>10</sup> et ha-Makhiri<sup>11</sup>. Il est donc extrêmement vraisemblable
- 10 que la recension d'Aquila devait témoigner de cette vieille leçon qui s'imposa aux Tannaïm, mais qu'ignorent aussi bien la Septante que les éditions massorétiques courantes. Tout nous pousse donc à croire que le retoucheur nous livre pour ce verset trois éléments de la leçon d'Aquila, alors que ce que le commentaire d'Eusèbe citait
- 15 sous le nom de celui-ci doit être restitué à Symmaque.

. . .

- Nous venons de mettre l'œuvre du retoucheur en relation avec toutes les leçons attestées d'Aquila en relevant des correspondances typiques. Jamais n'apparaissent de correspondances formelles avec les leçons attestées pour Symmaque, Théodotion ou la Quinta.
- 20 Jamais non plus d'options propres à ces autres recenseurs n'apparaissent dans les hébraïisations du retoucheur. Alors qu'on y

1. Énumérés par KENNICOTT et DE ROSSI. Voir aussi les «supplementa» de ce dernier.

- 25 2. L'expulsion des juifs d'Espagne en 1491 amena la destruction de beaucoup de manuscrits massorétiques anciens qui avaient eu une influence déterminante sur l'établissement du texte des toutes premières éditions.

\* 3. Sanhédrin 34a selon l'édition non censurée de Bomberg (Venise, 1520-23) et selon l'édition princeps des morceaux choisis haggadiques Ayin Yaaqov. Les éditions suivantes ont été corrigées sur le texte biblique reçu.

- 30 4. Nedarim III, 2 et Shevuôt III, 8.

5. Shirata VIII, ligne 40 de l'éd. LAUTERBACH, et Baḥodesh VII, ligne 62. HOROVITZ-RABIN, malgré le témoignage net des manuscrits et des éditions anciennes, corrigent selon le texte biblique reçu la première citation, mais non la seconde.

6. En Našo § 42 (= éd. FRIEDMANN, p. 13a), Behaalotekha § 102 (= p. 27b), 35 Ki tésé § 233 (= p. 117a). Dans le premier cas, HOROVITZ assimile encore au texte biblique reçu, contre l'édition princeps (Venise, 1545, p. 8b, ligne 11) et le manuscrit de Berlin (cf. éd. KUHN, p. 717, dernière ligne).

7. Du moins selon les éditions courantes en par. XI, 7.

- \* 8. Selon l'éd. EPSTEIN-MELAMED, p. 146, ligne 1 et p. 148, ligne 28.

40 \* 9. Fin du ch. 41.

\* 10. Vol. I, §§ 250, 285, 295 et 739 ; vol. II, §§ 782 et 783.

11. Sur Ps. 62, 12. §§ 6, 7, 8 de l'éd. BUBER.

retrouve 14 correspondants stables d'Aquila dont chacun vaut une signature. Ce sont :

- |   |   |
|---|---|
| 1) τῷ λέγειν <sup>1</sup> pour לֵאמֹר       | 8) κληροδοσία <sup>8</sup> pour נַחֲלָה       |
| 2) στρατιά <sup>2</sup> pour צְבָא          | 9) ἔδρασμα <sup>9</sup> pour מְכוֹן           |
| 5 3) εἰς πρόσωπον <sup>3</sup> pour לְפָנַי | 10) μέλλειν <sup>10</sup> pour הַתְּמַחֵם     |
| 4) πᾶν αὐτό <sup>4</sup> pour כֻּלּוֹ       | 11) ἀνταλλάσσεσθαι <sup>11</sup> pour הִמְיִר |
| 5) πυρόν <sup>5</sup> pour אֵשׁ             | 12) ἐξάιρετον <sup>12</sup> pour בָּדַד       |
| 6) συνθήκη <sup>6</sup> pour בְּרִית        | 13) λάφυρον <sup>13</sup> pour שָׁלַשׁ        |
| 7) χθών <sup>7</sup> pour אֲדָמָה           | 14) συλλέγειν <sup>14</sup> pour אִסַּף       |

\* \* \*

10 En d'autres passages bibliques où nous ignorons la leçon d'Aquila, le retoucheur a choisi pour hébraïser des initiatives qui, sans être propres à Aquila, sont attestées pour lui en des lieux parallèles<sup>16</sup> à ceux-ci. Ainsi :

Gn. 17, 1 περιπατεῖν<sup>16</sup> (= α' en Gn. 5, 22.24 contre σ' et en 6,9

15 contre θ').

Gn. 28, 14 χουῆς<sup>17</sup> (= α' contre σ' et θ' en Jb 14,8).

1. En 15 § 66 ; 16 § 86. Dans le premier cas, WENDLAND a eu tort de croire cette leçon originale. En fait, le papyrus de Coptos est ici lacuneux (cf. P. B., p. 58).

2. En 2 a § 1.

20 3. En 7 § 63 ; 9 § 51. Dans le deuxième cas, malgré les doutes qu'il exprime en note, WENDLAND a incorporé cette interpolation de UF dans son texte (cf. P. B., pp. 104-106).

4. En 15 § 251.

5. En 8 § 6.

25 6. En 15 § 313.

7. En 2 a § 31 ; 8 § 20 ; 15 § 162.

8. En 10 § 47, 63 ; 15 § 162. Dans le deuxième cas, WENDLAND, ne disposant pas de témoin non retouché, a eu tort de conserver cette leçon dont MANGÉY se défait déjà.

9. En 10 § 47.

30 10. En 15 § 255.

11. En 26 § 184.

12. En 15 § 196.

13. En 3 § 74.

14. En 15 § 261.

35 15. J'entends « parallèles » au sens strict. Il s'agit de cas où la leçon d'Aquila correspond à une base hébraïque identique à celle dont il s'agit dans les passages retouchés des citations bibliques philoniennes.

16. 7 § 63.

17. 19 a § 3.

- Ex.* 21,5 ἐξέρχεται<sup>1</sup> (= α' contre σ' et θ' en *Dl.* 23, 14 ; *Ez.* 27, 33).  
*Dl.* 20, 20 γιγνώσκειν<sup>2</sup> (= α' contre σ' et θ' en *Jos.* 3, 4).  
*Lv.* 19, 23 ἀκροβυστία<sup>3</sup> (= α' en *Dl.* 10, 16).  
*Lv.* 14, 36 ἐντέλλεσθαι<sup>4</sup> (= α' en *Is.* 13, 1 ; *Jr.* 37, 21).  
 5 *Nb.* 27, 17 ποιμνιον<sup>5</sup> (= α' selon *Osserv.*<sup>6</sup>, p. 406).  
*Ps.* 94, 9 ἐπιβλέπειν<sup>7</sup> (= α' en *Ps.* 91, 8).  
*Gn.* 16, 1 le datif ἀντῆ<sup>8</sup> après ὄνομα (= α' en 2 S 3,7 ; *Jr.* 37, 13).  
*Lv.* 14, 36 τοῦ ἰδεῖν<sup>9</sup> (= α' en *IR.* 14, 4 ; *Ps.* 27, 13 ; 41, 7).  
*IR.* 17, 18 ἀνόμημα<sup>10</sup> (= α' en *Ps.* 103, 3 ; *Gn.* 4, 13 ; *Jr.* 14, 7),  
 10 mais ἀνομία<sup>11</sup> en *Ex.* 20,5 ou *Dl.* 5, 9 (= α' en *Ps.* 49, 6 ; *Lv.* 26, 39 bis).  
*Gn.* 16, 2 (ἀπό) τοῦ (sans μή) +infin. aor.<sup>12</sup> pour יָצָא + infin. cstr. (= α' en *Gn.* 14, 17 ; *Is.* 54, 9 ter ; *Ps.* 30, 4)<sup>13</sup>.  
*Lv.* 14, 35.36 correction de οἰκία en οἶκος<sup>14</sup> (= α' en *Ex.* 1, 21 ;  
 15 *Ps.* 84, 4 ; 104, 17 ; *Jr.* 52, 31 contre σ' en *IR.* 5, 25 ; *Jb.* 20, 19 ; 21, 21 ; *Ps.* 68, 7).  
*Gn.* 15, 8 usage du vocatif θεέ<sup>15</sup> (= α' contre ε'σ' en *Ps.* 35, 23.24).  
*Lv.* 14, 35 correction de ὥσπερ en ὡς<sup>16</sup> (= α' contre σ'θ' en *Ex.* 21, 7 ; *Is.* 28, 21).  
 20 *Ex.* 31, 3<sup>17</sup> et *Dl.* 6, 11<sup>18</sup> πληροῦν actif pour piél de מָלַא (= α' en 2 R. 23, 14 ; *Dl.* 1, 36).

1. 3 § 72.

2. 9 § 12.

3. 2 a § 52.

25 4. 8 § 131.

5. 9 § 44.

6. *Psalterii hezapli reliquia cura et studio Iohannis card. MERCATI. Pars prima • Osservazioni •. Commento critico al testo dei frammenti esapleri*, Vatican, 1965.

7. 10 § 29. Ici encore, toute la tradition textuelle étant retouchée, WENDLAND a 30 introduit à tort cette leçon dans son texte.

8. 16 § 1.

9. 8 § 131.

10. 8 § 138.

11. 12 § 48. L'absence de témoins non retouchés a encore égaré Wendland.

35 12. 16 § 1.

13. Mais non en *Jr.* 31, 36 ; 40,9. En effet, Aquila, comme nous l'avons noté, n'avait pas encore mis au point ses règles typiques lorsqu'il recensa Jérémie pour la première fois.

14. 8 § 131.

40 15. 15 § 100.

16. 8 § 131.

17. 7 § 23.

18. Allusion en 8 § 94.



- Lv.* 14, 35<sup>1</sup> aoriste<sup>2</sup> et non parfait passif de ὄρα̃ν pour rendre parfait nifal de פָּרַח (= α' en 2 *R.* 23, 24 ; *Ps.* 102, 17).
- Gn.* 37, 2<sup>3</sup> correction de μετά en σύν<sup>4</sup> pour פָּח (= α' en *Is.* 40, 10 contre θ'σ' en *Ex.* 35, 23 ; *Nb.* 8, 26 ; *Pr.* 8, 18 ; *Is.* 45, 9 ; *Za.* 12. 5 10).
- Dl.* 20, 20 choix complémentaire de μετά<sup>5</sup> pour פָּח.
- Ex.* 15, 23 correction de ἐξ en ἀπό<sup>6</sup> pour פָּח (= α' en 2 *R.* 23, 16. 17 ; *Ps.* 102, 20 ; 22, 21 ; 91, 3.7 bis ; 103, 4).
- Nb.* 28, 2 προσφορά<sup>8</sup> (= α'σ' en *Lv.* 1, 2).
- 10 Un certain nombre de correspondants utilisés par le retoucheur sont familiers à Aquila, mais étaient déjà utilisés par ses devanciers ou le seront encore par Symmaque. Il en va ainsi de μαιίνειν en 8 § 131, δῆ en 16 § 1, στηλοῦσθαι et συγγένεια en 19 a § 3, ἀυλίζεσθαι et εἰσέρχεσθαι en 19 a § 4, πληθύνεσθαι en 7 § 1, διαφθείρειν 15 en 8 § 140, υἱός en 12 § 48 et δοῦλος en 12 § 32 bis, 51, 59 ; 15 § 38.
- On retrouve chez notre retoucheur<sup>9</sup> la traduction si caractéristique, instaurée par les devanciers d'Aquila<sup>10</sup>, de פָּחִי par ἐγώ εἰμι avant une forme verbale personnelle.
1. 8 § 131.
- 20 2. Notons à propos de cet ὄρα̃θη qu'Aquila se caractérise par sa préférence pour les formes ωρα̃θ-, ορα̃θ- contre les formes ωφθ-, οφθ- (*Ex.* 6, 3 ; *Jg.* 5, 8 ; 2 *R.* 23, 24 ; *Is.* 33, 7 ; *Ex.* 10, 1).
3. 8 § 119.
4. Cette universalisation de σύν pour פָּח est nécessaire pour permettre la confusion 25 voulue avec la particule d'accusatif.
5. 9 § 12.
6. 16 § 163.
7. Cette correction vise à spécialiser ἐξ comme correspondant pour le פָּחִי redoublé avec pronom-suffixe léger. C'est en effet dans ces cas seulement que ἐξ est introduit 30 à la place de ἀπό par Aquila (*Fragm. Taylor Ps.* 22, 25 ; 103, 12 ; *fragm. Mercati Ps.* 35, 22 et commentaires en *Osserv.*, p. 245).
8. 8 § 6.
9. En 9 § 51 pour *Ex.* 23, 20.
10. Cette traduction caractéristique du groupe καί γε des recensions palestiniennes 35 est encore sérieusement attestée par Aquila dans sa recension de Jérémie (voir mon étude : *Les devanciers d'Aquila*, Leyde, 1963, p. 73). J'avais pourtant cru devoir mettre en doute (*ibid.*, p. 74) l'attestation de la Syrohexaplaire pour α'θ' groupés en *Ex.* 4, 23, du fait d'une attribution à θ' seul contre α' et σ', également par la Syrohexaplaire, en *Ex.* 32, 18. Cependant une attestation très formelle du ms. Pantocrator 24 de l'Athos 40 (encore inconnu de FIELD) pour α' et θ' isolés contre σ', en *Ex.* 8, 25, manifeste une relative fidélité de α' à cette traduction en sa recension de l'Exode ; ce qui se trouve confirmé par notre ajout. Notons pourtant que les principes d'Aquila requéreraient : ἐγώ εἰμι ἀποστέλλων ἄγγελόν μου. Il semble qu'il ait relâché ici son attention de recenseur. Il est en effet normal, chez ses devanciers, de traduire en un tel cas le participe 45 hébraïque par un présent grec (cf. *dev. d'Aq.*, p. 71 sur 2 *S.* 15, 28 ; p. 72 sur 2 *S.* 18, 12 ; 20, 17 ; 24, 12 ; 1 *R.* 2, 2 ; et p. 73 sur 2 *R.* 4, 13).

\* \* \*

Plusieurs autres caractéristiques de la source utilisée par le retoucheur se classent sous une même tête de chapitre : celle du littéralisme commun à Aquila et à ses devanciers. Ainsi en va-t-il de l'universalisation de  $\delta\tau\iota^1$  pour  $\text{כי}$ , de  $\pi\rho\acute{o}\varsigma^2$  pour  $\text{לפני}$  et de  $\acute{\epsilon}\nu^3$  pour  $\text{ב}$ , de  $\tau\omicron\upsilon^4$  pour  $\text{ל}$  avant un infinitif, de  $\acute{\epsilon}\iota\varsigma^5$  pour  $\text{ל}$  avant un substantif, mais du simple pronom au datif<sup>6</sup> pour  $\text{ל}$  avant un suffixe ; ainsi de l'élimination des particules  $\delta\acute{\epsilon}$ <sup>7</sup> ou  $\gamma\acute{\alpha}\rho$ <sup>8</sup>, à quoi rien ne peut correspondre exactement en hébreu, ou de la suppression d'articles<sup>9</sup> qui sont absents de l'hébreu.

10 Pourtant cette source, comme Aquila<sup>10</sup>, maintient l'article pour rendre la particule d'accusatif avant un substantif à l'état suffixal<sup>11</sup>. Elle refuse le relatif grec quand l'hébreu le sous-entend<sup>12</sup>. Elle supprime la copule  $\acute{\epsilon}\iota\mu\iota$ <sup>13</sup> lorsque celle-ci risque de donner à la phrase une coloration temporelle sans fondement dans l'hébreu.

15 elle veut respecter le caractère pronominal<sup>14</sup> de la copule  $\text{אשר}$ . Elle élimine les adjectifs<sup>15</sup> que la Septante utilisait pour rendre des génitifs nominaux, ou les infinitifs<sup>16</sup>, impératifs<sup>17</sup> et participes<sup>18</sup> dont celle-ci se servait pour rendre des formes personnelles. Mais à l'inverse elle rétablit les infinitifs<sup>19</sup> que le traducteur grec avait

20 1. En 2 a § 90 ; 9 § 12 ; 19 a § 4.

2. En 15 § 262. L'absence des quatre derniers mots de la citation dans le papyrus de Coptos semble indiquer qu'ils constituent une interpolation empruntée à Aquila par le retoucheur. Cf. cas semblable en 9 § 12.

3. En 15 § 17.

25 4. En 2 a § 63, 65 ; 8 § 131 ; 9 § 51 ; 15 § 86 ; 16 § 163.

5. En 8 § 6 ; 10 § 47 ; 26 § 184.

6. En 12 § 51, 59.

7. En 2 a § 63, 90 ; 8 § 145 ; 16 § 1.

8. En 19 a § 4.

30 9. En 2 a § 2 ; 8 § 119, 145 ; 10 § 29 bis ; 19 a § 3, 4 bis.

10. Cf. *dev. d'Aq.*, p. 17.

11. En 8 § 6 ; 10 § 95.

12. En 10 § 47.

13. En 15 § 2.

35 14. En 9 § 12.

15. En 8 § 145.

16. En 8 § 131.

17. En 10 § 47.

18. *Ibidem.*

40 19. En 9 § 12, 51. Il s'agit de deux ajouts du retoucheur qui n'ont pas de fondement dans le texte original de Philon.

transformés en formes personnelles. Elle veille à la traduction fidèle des pronoms-suffixes<sup>1</sup> et tient à ce que le participe soit au présent<sup>2</sup> lorsqu'il s'agit de rendre le participe actif. Il va de soi que les gloses de la Septante sont éliminées<sup>3</sup> et qu'on profite de  
 5 cette élimination pour rectifier nombre et genre<sup>4</sup> des noms. Par fidélité à la base hébraïque, enfin, οὐρανός est mis au pluriel<sup>5</sup>, mais ὄρα est mis au singulier<sup>6</sup>.

Tous ces indices d'un littéralisme rigoureux ne font que confirmer l'authenticité de la signature « Aquila » que nous avons déchiffrée  
 10 auparavant.

\*  
\*  
\*

Soulignons pourtant que le retoucheur ne fait appel à son maître hébraïsant que de façon discontinue et inconséquente. Par exemple, en *Gn.* 16, 1, le retoucheur<sup>7</sup> vient de lui emprunter une correction  
 15 και ὄνομα αὐτῇ pour ἡ ὄνομα de la Septante. Mais, juste après, il laisse intact le verbe συνέκλεισεν de la Septante, dont nous savons formellement qu'ici-même Aquila l'avait corrigé en ἐπέσχεν. Pour obtenir un texte plus coulant, juste après avoir emprunté certaines corrections à son maître, le retoucheur conserve<sup>8</sup> le verbe εἰμί employé comme copule par la Septante, en des endroits où Aquila  
 20 l'omettait sûrement. Il arrive au retoucheur d'emprunter à Aquila le choix du correspondant et de garder la forme grammaticale dont usait la Septante<sup>9</sup>. La situation inverse se rencontre aussi<sup>10</sup>.

On trouve encore une indication sur l'état dans lequel le retoucheur lisait son Aquila dans le fait qu'en *Ex.* 15, 17 — seul de toute  
 25 la tradition textuelle grecque — le retoucheur traduit le tétragramme par le génitif<sup>11</sup> et non le vocatif de κύριος. Cela tient sûrement au fait que le tétragramme, comme dans les fragments Burkitt ou Taylor, n'était pas traduit mais recopié en une écriture hébraïque plus ou moins archaïque. De là un risque d'erreur sur sa  
 30 fonction syntactique dans un cas ambigu comme celui-ci.

1. En 8 § 145 ; 9 § 12 ; 15 § 262 ; 16 § 1.

2. En 10 § 29 bis.

3. En 10 § 47.

4. En 12 § 48.

35 5. En 2 a § 1.

6. En 8 § 145.

7. En 16 § 1.

8. En 9 § 12 ; 16 § 1.

9. En 12 § 48 pour ἀνομίας.

40 10. En 3 § 74 pour ἐμπλησθήσεται αὐτῶν, le correspondant authentique d'Aquila dans ce cas étant vraisemblablement πληροῦν.

11. En 10 § 47.



Concluons donc qu'il faut faire appel à Aquila pour expliquer certaines hébraïisations du retoucheur et qu'il n'y a nul besoin de faire appel à une autre source qu'Aquila pour les expliquer toutes<sup>1</sup>.

## II. LE RETOUCHEUR EST UN JUIF

5 Une question se pose alors à nous : ce retoucheur qui utilisait directement la recension d'Aquila pour modifier les lemmes bibliques de Philon, est-ce un chrétien ou un juif ? On peut obtenir quelques lumières sur ce point si l'on étudie systématiquement quelques catégories de retouches<sup>2</sup> que la même main a fait subir au  
10 texte même des traités de Philon.

Par exemple, en *Quod Deus sit immutabilis* § 57, la couche retouchée, représentée par les mss UF, se distingue de la couche non retouchée, représentée par MAPHG, par une discrète correction de λόγος en νόμος qui, étant donné le contexte, est lourde de  
15 conséquences : polémique contre l'anthropomorphisme, Philon dit que Dieu n'a pas besoin de mains puisque, « pour donner, il a recours au ministre de ses dons, le Logos, par lequel aussi le monde a été réalisé ». Est-ce par simple erreur que le retoucheur fait dire à Philon que la Torah et non le Logos fut l'instrument de Dieu  
20 dans la création ? Peut-être n'ignore-t-il pas cette sentence d'Aqiba<sup>3</sup>, le maître du recenseur Aquila : « Bien-aimés sont les

1. Le recenseur nous atteste même certaines options d'Aquila, qui étaient insuffisamment attestées par les fragments de son œuvre dont nous disposons jusqu'ici. Ainsi βρώσις pour בְּרִיאָה en 9 § 12 et 10 § 95 (βρώματα de Pr. 6, 8 étant sous-recensé,

25 comme le prouve le pluriel qu'Aquila n'eût pas fait correspondre à un singulier), ou ἀριστερός pour אֲרִיסְטֹרֹס en 8 § 145, ou δούλη pour דֹּוּלָה en 16 § 1, ou ἀρώματα pour אֲרוֹמִים en 15 § 196. Nous apprenons aussi en 15 § 100 qu'Aquila lisait יהוה selon le queré et non le ketiv.

30 2. Katz s'est borné à relever trois de ces retouches en ne les choisissant pas parmi les plus limpides et à effleurer en une page (P. B., p. 118 s.) les problèmes qu'ils posent. Une enquête trop peu étendue lui fait conclure (p. 119) que « très peu nombreux sont les passages qui dévoilent certains traits personnels... Il s'est limité à adapter les citations de Philon à des normes qui n'avaient aucun rapport avec les intentions de Philon ».

35 3. Abot III.14 selon l'éd. MARTI-BEER. Éléazar ben Sadoq, en une autre sentence, désignait lui aussi la Torah comme « instrument avec lequel le monde a été créé » (Sifré Éqev § 48 fn = éd. FRIEDMANN, pp. 84b-85a). Selon W. BACHER, *Die Agada der Tannaiten*, vol. I, Strasbourg, 1884, p. 53, il s'agirait du premier porteur de ce nom, déjà célèbre avant la destruction du Second Temple.

Israélites, puisque leur fut donné l'instrument avec lequel le monde a été créé ! Surcroît d'amour en ce qu'on leur fit connaître que leur avait été donné l'instrument avec lequel le monde fut créé ! 'C'est un bon outil que je vous ai donné ; ne délaïssez pas ma Torah'<sup>1</sup>. »

5 Est-ce encore par erreur que, deux fois en la même page du *de Plantatione*<sup>2</sup>, le mot νόμος revient sous le calame du retoucheur<sup>3</sup> au lieu de λόγος ? Et cela en des contextes tout aussi suggestifs. Voici le premier de ces passages : « Rien de matériel, déclare Philon, n'est assez fort pour porter la charge du monde, mais c'est le Logos  
10 perpétuel du Dieu éternel qui est le soutien absolument sûr et stable du tout. » Le retoucheur qui remplace encore ici le Logos par la Torah, ignore-t-il la sentence<sup>4</sup> attribuée à Siméon le Juste<sup>5</sup> : « Le monde tient sur trois bases : sur la Torah, sur le culte et sur les bonnes œuvres » ?

15 Quelques lignes plus loin, Philon ajoutait, en parlant toujours du Logos : « Le père qui l'avait engendré en faisait un lien impossible à rompre. Il est donc logique que même la totalité de la terre ne soit pas dissoute par la totalité de l'eau qu'elle a assemblée en son sein ; que le feu non plus ne soit pas éteint par l'air, pas plus que  
20 l'air ne soit enflammé par le feu, car le Logos divin se constitue comme une frontière... » Lorsque, dans cette dernière phrase encore, au prix de la même substitution, le retoucheur fait de la Torah cette frontière entre les éléments, il est difficile de ne pas penser à l'éloge de la Torah qui ouvre le midrash Tanhuma<sup>6</sup> : « C'est avec  
25 elle qu'il a scellé la mer océane pour l'empêcher de sortir et d'inonder le monde... C'est avec elle qu'il a scellé l'abîme pour l'empêcher d'engloutir le monde... Par là tu apprends que le monde ne tient sa stabilité de rien d'autre que de la Torah. »

Après ces trois remplacements de λόγος par νόμος, abordons  
30 l'étude d'un autre indice intéressant :

La Septante ayant transcrit par Ἰησοῦς le nom de Josué, les premiers exégètes chrétiens ont estimé avoir le droit de transposer immédiatement à leur Seigneur Jésus-Christ tout ce que l'Ancien Testament disait du successeur de Moïse. Ainsi firent le pseudo-

35 1. Pr. 4, 2.

2. 10 § 8, 10.

3. On sait que, dans le *de Plantatione*, les retouches ont atteint tous les manuscrits. Le seul témoin qui nous conserve intact le texte de Philon est EUSÈBE, dans une ample citation de la *Préparation Évangélique* (VII.13, 4-6).

40 4. Abot I.2.

5. Grand prêtre ayant vécu vers 300 avant J.-C.

6. Dans les éditions classiques et non en celle de BUBER.

Barnabé<sup>1</sup>, Justin<sup>2</sup>, Irénée<sup>3</sup>, Tertullien<sup>4</sup> et Clément d'Alexandrie<sup>5</sup>. Origène fonde sur ce principe son exégèse du livre de Josué<sup>6</sup> et sera suivi en cela par un grand nombre de Pères plus tardifs.

Or, dans le *de Humanitate*, Philon exalte le dévouement de  
 5 Moïse au bien de son peuple. Il en voit un signe dans la joie avec laquelle Moïse accueille la désignation par Dieu de Josué pour lui succéder. Philon, suivant en cela la Septante, nous montre Moïse présentant au peuple d'Israël Ἰησοῦς comme son successeur excellent choisi par Dieu. Dans ce passage, le nom propre Ἰησοῦς est  
 10 mentionné deux fois<sup>7</sup> par Philon. Eh bien ! ces deux fois, le retoucheur<sup>8</sup> a changé Ἰησοῦς, Ἰησοῦν en Ἰωσοῦας, Ἰωσοῦα qu'il emprunte, nous l'avons vu, à Aquila.

Les éléments dont nous disposons maintenant sont déjà suffisants pour que nous puissions répondre à la question qui nous  
 15 inquiétait : imagine-t-on un chrétien qui, disposant d'un exemplaire de la recension d'Aquila, s'en serait servi pour retoucher par-ci par-là les lemmes bibliques de Philon, et aurait profité de ces retouches pour faire disparaître le nom de Jésus dans le passage où Philon le présente le plus nettement comme l'excellent succes-  
 20 seur choisi à Moïse par Dieu lui-même<sup>9</sup> ? Est-ce bien un chrétien, celui qui, en trois passages où Philon décrit le Logos comme instrument de la création, fondement du monde, et lien de l'harmonie universelle, éprouve trois fois de suite le besoin de corriger Logos en Nomos, suivant ainsi pas à pas l'exégèse rabbinique de l'époque, et  
 25 ôtant, par ces discrètes retouches, des arguments de choix à l'apologétique chrétienne ? Seul un juif peut être l'auteur de cet ensemble de retouches caractéristiques.

### III. LES DEUX ÉDITIONS CÉSARÉENNES DU COMMENTAIRE ALLÉGORIQUE

30 Ce qui empêchait Katz d'accéder à cette conclusion, c'était sa conviction qu'à l'époque où la recension d'Aquila fut assez diffusée pour pouvoir servir de source à notre retoucheur, les œuvres de

1. II, 8-9.

2. *Dial.* § 75.

35 3. *Fragm.* XIX en PG VII.1241.

4. *Adv. Marcion.* III, 16 ; IV, 7 ; *adv. Iud.* IX.

5. *Pedag.* I.7, 60.

6. Voir surtout sa première homélie sur ce livre.

7. En 26 § 66, 69.

40 8. Ici l'œuvre du retoucheur ne nous a été conservée que par la seconde copie de ce traité dans le manuscrit G qui, quelques paragraphes plus loin (§ 184), porte une citation du Deutéronome typiquement retouchée sur Aquila.

9. Il est notable que le retoucheur ne corrige pas Ἰησοῦς en 26 § 55, où celui-ci est seulement présenté comme un jeune ami de Moïse.

Philon n'étaient certainement plus conservées que par des mains chrétiennes. Il est donc utile de retracer l'histoire de la tradition textuelle du corpus philonien.

\*  
\* \*

Cohn<sup>1</sup> et Wendland<sup>2</sup>, dans les prolégomènes de leur édition, ont affirmé avec netteté que tous les témoins de la tradition textuelle philonienne subsistant actuellement, y compris le papyrus de Coptos, dérivent d'un même archétype. Ils ont en effet relevé un bon nombre de corruptions communes à tous ces témoins. Selon Cohn, la suite de volumes qui constitua l'archétype du corpus philonien tire son origine des papyri de la bibliothèque de Césarée<sup>3</sup>. En effet, le Vindobonensis theologicus graecus 29<sup>4</sup> qui, pour le *de Opificio*, est le témoin le plus proche de l'archétype, fait précéder ce traité d'une copie<sup>5</sup> de la brève notice suivante : « Εὐζοῖος ἐπίσκοπος ἐν σωματίοις ἀνεεώσατο. » Et cette notice concorde littéralement avec une indication du *de Viris illustribus*<sup>6</sup> de Jérôme : « Euzoios... adolescens Caesareae eruditus est, et eiusdem postea urbis episcopus plurimo labore corruptam iam bibliothecam Origenis et Pamphili in membranis instaurare<sup>7</sup> conatus est. » Que le Vindobonensis dérive en ligne directe de la bibliothèque d'Origène, cela est confirmé par la parenté très étroite qui relie son texte aux citations du *de Opificio* que nous rapporte Eusèbe<sup>8</sup>.

G. Heinrici, dans les recensions de l'édition de Cohn-Wendland qu'il a données à la *Theologische Literaturzeitung*<sup>9</sup>, a émis des doutes de plus en plus prononcés sur la légitimité de ces conclusions. Il lui semble qu'en beaucoup de traités les divergences entre les groupes de témoins sont trop marquées et que l'ordre des traités du corpus varie trop dans les divers manuscrits pour que la tradition textuelle tout entière puisse se trouver une source sûre dans la bibliothèque d'Origène.

30 1. Vol. I, p. xxxvii : « Codices omnes ex uno archetypo derivatos esse pro certo affirmari potest. »

2. Vol. III, p. ix : « ... unum et papyri et codicum archetypum statuendum esse communia vitia etiam in hoc libro probant. »

3. Vol. I, pp. xxxviii sq.

35 4. Du XI<sup>e</sup> siècle.

5. Voir COHN, vol. I, p. III.

6. Cap. 113. Voir aussi la lettre 34 § 1 de Jérôme à Marcella.

7. La vieille version grecque attribuée à Sophrone porte ici : « ἐν σωματίοις ἀνα-  
νεῶσαι », l'expression même qui figure dans la notice du Vindobonensis.

40 8. Voir COHN, vol. I, pp. 8-11.

9. Vol. XXII (1897), col. 213 et vol. XXV (1900), col. 658.

Ajoutons à ces motifs de doute le fait que Arthur S. Hunt<sup>1</sup> fixe au III<sup>e</sup> siècle la date d'un papyrus d'Oxyrhynque<sup>2</sup> ayant contenu au moins cinq traités de Philon et remonte à la même époque la date trop basse proposée par Scheil<sup>3</sup> pour son papyrus de Coptos<sup>4</sup>.  
 5 Bien que ces deux papyri aient certainement été copiés par des chrétiens comme le prouvent certains « compendia »<sup>5</sup>, est-il vraisemblable de faire venir de Césarée ces textes d'un ouvrage égyptien copiés presque à l'époque d'Origène et diffusés en Moyenne et Haute-Égypte ?  
 10 A l'appui des conclusions de Cohn et Wendland, Schürer ajoute pourtant un argument de poids<sup>6</sup> : Bien que les manuscrits médiévaux qui nous ont conservé les traités de Philon divergent grandement par le nombre des traités et l'ordre dans lequel ils les présentent, aucun ne contient un seul traité qui soit absent de la  
 15 nomenclature des œuvres de Philon qu'Eusèbe<sup>7</sup> nous fournit et qu'il a bien dû emprunter à la bibliothèque de Césarée. On remarque seulement qu'une quinzaine de traités connus d'Eusèbe semblent avoir complètement disparu depuis son époque ou ne nous sont plus connus que par des extraits<sup>8</sup>. Cela n'a certes rien de bien  
 20 surprenant, mais ce qui surprend plus, c'est qu'aucun des nombreux traités philoniens qui manquaient dans la bibliothèque de Césarée<sup>9</sup> ne soit réapparu dans la soixantaine de manuscrits médiévaux de Philon que nous possédons encore, sans compter les florilèges et les chaînes, et dont certains contiennent une cinquantaine de  
 25 traités divers. Ce fait engage à sauver l'essentiel de la thèse de

1. *The Oxyrhynchus Papyri*, Part IX, London 1912, p. 16.

2. Numéros 1173 et 1356.

3. Celui-ci proposait le VI<sup>e</sup> siècle dans l'édition princeps qu'il donna dans les  
 30 *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, tome IX, 2<sup>e</sup> fasc., Paris, 1893. U. WILCKEN (opinion rapportée par COHN, vol. I, p. XLII) et F. G. KENYON (*Paleography of Greek Papyri*, Oxford, 1897, p. 145), avant HUNT, avaient jugé cette date beaucoup trop basse.

4. Actuellement Paris B. N. suppl. grec 1120.

5. On peut relever  $\omega\zeta$  dans les fragments d'Oxyrhynque. A cette abréviation  
 35 s'ajoutent, dans le papyrus bien mieux conservé de Coptos :  $\overline{\pi\nu\alpha}$  et  $\overline{\pi\tau\rho}$ .

6. *Geschichte des jüdischen Volkes*, 4<sup>e</sup> éd., vol. III, Leipzig, 1909, p. 643.

7. *Hist. Eccl.* II, 18, 1-7 à compléter par II, 5, 1.

8. Ainsi en est-il, parmi les livres dont l'authenticité n'a pas à être mise en cause, de trois livres des questions sur l'Exode, de deux livres du *Legum allegoriae*, du second  
 40 *de Ebrietate*, de trois *de Somniis* sur cinq, d'un *de Tabernaculo*, d'un *Quod omnis improbus servus sit*, de trois livres sur les persécuteurs des juifs.

9. Des données fournies par Philon lui-même, on peut conclure avec certitude qu'ont existé un livre  $\overline{\mu\iota\sigma\theta\omega\upsilon\omicron\varsigma}$ , un  $\overline{\mu\epsilon\tau\alpha\ \alpha\rho\iota\theta\mu\omega\upsilon\omicron\varsigma}$ , deux  $\overline{\mu\epsilon\tau\alpha\ \delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\omega\upsilon\omicron\varsigma}$ , une biographie d'Isaac et une de Jacob. Étant donnée la rareté des références de Philon à ses  
 45 propres écrits, on peut se demander si ce n'est pas la plus grande partie de son œuvre qui avait déjà disparu à l'époque d'Eusèbe.



Cohn-Wendland : L'ensemble des manuscrits médiévaux, dont le plus ancien remonte au IX<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>, dérive bien de la bibliothèque de Césarée.

Si l'on veut remonter plus haut dans l'histoire de la tradition  
 5 textuelle, il importe de noter que le plus ancien usager des œuvres  
 de Philon dont nous possédions encore les écrits est Clément  
 d'Alexandrie. Chez les auteurs qui précèdent Clément, on ne peut  
 que conclure à des influences philoniennes<sup>2</sup>. Dans les quelques  
 ouvrages de Clément apparaissent tout à coup de nombreux  
 10 emprunts<sup>3</sup> littéraires, provenant de presque tous les traités que  
 nous possédons. Il est donc très vraisemblable que ce fut au didas-  
 calée d'Alexandrie, sous Pantène ou sous Clément, que l'œuvre de  
 Philon, ou du moins ce que l'on en put regrouper, fut sauvée de  
 l'abandon où les juifs hellénophones la laissaient. C'est là que le  
 15 savant juif renié par son peuple<sup>4</sup> fut promu père de l'Église<sup>5</sup> et  
 que dut être constituée la collection-archétype d'où dérivèrent  
 d'un côté les papyri de Coptos et d'Oxyrhynque, de l'autre les  
 papyri apportés à Césarée par Origène.

.  
 .  
 .

A quelle étape de cette histoire textuelle faut-il situer l'inter-  
 20 vention de notre retoucheur juif? Remarquons d'abord qu'on ne  
 trouve de traces directes ou indirectes de ses interventions ni dans  
 les papyri égyptiens, ni dans le texte des citations de Clément  
 d'Alexandrie. Qu'il s'agisse des citations bibliques ou du texte  
 de Philon, les papyri et Clément appuient toujours le groupe de  
 25 manuscrits qui ne porte pas trace des retouches juives. Seuls les  
 manuscrits médiévaux (et dérivant donc vraisemblablement de la

1. Il s'agit de l'écriture inférieure du palimpseste Vaticanus graecus 316.

2. C'est le cas surtout pour l'*Épître aux Hébreux* (cf. C. ΣΠΙΘ, « le philonisme de l'Épître aux Hébreux » en *Revue Biblique*, 1949, pp. 542-72 et 1950, pp. 212-42).

30 3. L'index de l'édition du G. C. S. identifie 289 passages de 32 traités de Philon, auxquels Clément aurait fait des emprunts. Étant donné que nous avons perdu beaucoup de traités depuis cette époque, il faut compter encore sur de nombreux autres emprunts que nous sommes incapables de repérer.

4. H. F. WEISS, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen*  
 35 *Judentums* (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, vol. 97), Berlin, 1966, p. 319, estime que « du point de vue de l'orthodoxie rabbinico-pharisienne qui tenta de plus en plus de se couper de tout ce qui était ' grec ', Philon ne pouvait en tout cas plus être considéré comme un juif ' bien-pensant ', même si l'on ne rencontre pas dans les écrits rabbiniques de polémique explicite contre lui.  
 40 Cet état de choses peut s'expliquer par le fait que les rabbins ont adopté à son égard la conduite bien plus efficace du ' Totschweigen ' ».

5. On sait qu'il est souvent désigné dans les chaînes comme « Philon l'évêque ».

bibliothèque de Césarée) ont été atteints par les retouches juives. Essayons de préciser l'extension de ces atteintes et, pour cela, rappelons que les traités présentant des citations bibliques retouchés selon la recension d'Aquila sont au nombre de onze. Pour  
 5 trois de ces traités, les manuscrits médiévaux ne connaissent plus que la forme retouchée. Il s'agit du *de Plantatione* (10), du *de Sobrietate* (12) et du *Quis rerum diuinarum heres sit* (15). Les huit autres apparaissent dans les manuscrits médiévaux tantôt sous la forme retouchée, tantôt sous la forme non retouchée. Ce sont :  
 10 le premier livre du *Legum allegoriae* (2a), le *de Cherubim* (3), le *de Gigantibus* (7), le *Quod Deus sit immulabilis* (8), le *de Agricultura* (9), le *de Congressu eruditionis gratia* (16), le premier livre du *de Somniis* (19a) et le *de Virtutibus* (26).

La plupart des manuscrits médiévaux sont mélangés. Je veux  
 15 dire qu'ils contiennent certains de ces huit traités dimorphes sous leur forme non retouchée avec d'autres sous leur forme retouchée. Mais il ne faudrait pas croire pour autant que la confusion règne dans ces collections éclectiques.

Notons d'abord que les formes « retouchée » et « non retouchée »  
 20 de quatre des huit traités offrent des visages très distincts et très constants.

Par exemple, lorsque, dans un manuscrit, ce que nos éditions désignent comme premier livre du *Legum allegoriae* a subi les retouches juives, il est toujours divisé en deux parties désignées comme  
 25 premier et deuxième livres<sup>1</sup> mais n'est jamais suivi par ce que nos éditions désignent comme deuxième livre. Au contraire, dans les manuscrits où il est indemne de ces retouches, il est bloqué en un seul livre avec ce que les éditions désignent comme le second.

Quant aux *de Cherubim* et *de Agricultura*, lorsque leur texte a  
 30 subi les atteintes du retoucheur, ils s'interrompent brutalement, toujours au même endroit, amputés de toute leur seconde moitié<sup>2</sup>.

Enfin, lorsqu'en un manuscrit les citations bibliques du premier livre du *de Somniis* ont été retouchées sur Aquila, on découvre toujours qu'en dix endroits<sup>3</sup> identiques de ce livre, le nom de  
 35 Moïse a été camouflé par le retoucheur juif dans les formules d'introduction desdites citations. Au lieu de « comme le dit Moïse », il a écrit « comme le dit la parole sacrée » ou usé d'une autre péri-

1. C'est ce que j'ai voulu signifier dans le tableau par le sigle « 2a/ ». On ne peut juger de cette particularité en « pré-N », par quoi je désigne la source perdue où le  
 40 manuscrit N a puisé les extraits de Philon qu'il contient.

2. Dans le tableau : « 3 1/2 » et « 9 1/2 ». Par « 4 3/4 » je désigne une forme du *de sacrificiis Abelis et Caini* amputée de sa conclusion.

3. §§ 77, 81, 112, 121, 124, 141, 229, 234, 245, 253.

phrase<sup>1</sup>. Pourquoi? C'est une baraita du talmud Babli<sup>2</sup> qui nous l'explique : « Si quelqu'un dit que toute la Torah vient du ciel à l'exception d'un seul verset qui viendrait de Moïse lui-même — sans que le Saint-béni-soit-il ne l'ait dit — c'est à cet homme-là  
5 que s'applique 'il a méprisé la parole du Seigneur'<sup>3</sup>. » A des rabbins possédés par cette conviction, on comprend qu'une introduction « Moïse a dit » — familière à Philon<sup>4</sup> comme au Nouveau Testa-  
ment<sup>5</sup>, mais bannie de tous les écrits rabbiniques — pût paraître fort suspecte et que le retoucheur ait essayé — de manière inconsé-  
10 quente, comme tout ce qu'il a fait — de la faire disparaître en la remplaçant par telle ou telle des autres formules d'introduction familières à Philon.

Ce n'est pas seulement la forme des traités retouchés ou non-retouchés qui est remarquablement stable. On peut en dire autant  
15 des séquences dans lesquelles figurent ces divers types de traités. Les trente collections manuscrites dans lesquelles figurent tel ou tel de ces traités dimorphes peuvent se ramener en effet à huit types déjà repérés par Cohn en ses prolégomènes. Pour ces huit types, j'ai conservé les sigles attribués par Cohn à leurs chefs de file<sup>6</sup>, et,  
20 dans le tableau ci-contre, je les ai classés en plaçant au milieu les formes les plus mélangées, à droite celles où dominent les traités intacts (chiffres italiques) et à gauche celles où les traités dimorphes sont le plus retouchés (chiffres gras).

1. WENDLAND fait erreur en considérant comme originale, en ces dix cas, la formule  
25 qui omet le nom de Moïse. Indépendamment du motif théologique que nous donnons dans les lignes qui suivent, notons les données statistiques que voici : les deux livres conservés du *de Somniis* ont à peu près la même longueur et le second n'a pas été atteint par le retoucheur juif. Si on compare, pour les deux livres, les mentions du nom de Moïse par Philon (sans tenir compte des mentions de ce nom à l'intérieur  
30 des citations bibliques) avec l'emploi de l'expression « la parole sacrée » (*ὁ ἑρὸς λόγος*) pour désigner l'Écriture Sainte, on trouve dans le second livre 17 emplois de « Moïse » contre 4 de « la parole sacrée », tandis que la couche « retouchée » du premier livre présente, dans les mêmes conditions, 7 fois « Moïse » et 12 fois « la parole sacrée », alors que la couche dont les citations n'ont pas été conformées à Aquila présente 17 « Moïse »  
35 contre 6 « la parole sacrée ». Concluons donc que c'est la couche dont les citations sont intactes qui présente une situation statistique normale.

2. Sanhédrin 99 a.

3. *Nb.* 15, 31.

4. Voici quelques exemples choisis en des traités qui semblent bien avoir échappé  
40 au retoucheur : 4 § 6, 8, 12, 51, 69, 97, 118, 133 ; 5 § 67, 83, 93, 122, 139 ; 6 § 1, 10, 67, 69, 84, 101, 122, 133, 142.

5. *Mt.* 8, 4 ; 19, 7 ; 22, 24 ; *Mc* 7, 10 ; *Lc* 20, 37 ; *Jn* 8, 5 ; *Ac.* 3, 22 ; 6, 14 ; *Rm.* 10, 5.19.

6. M, G et U ne représentent chacun qu'un seul manuscrit. H en représente 12, A :  
45 7, P et F : chacun 2. Au groupe UF se rattachent 3 autres manuscrits qui ne contiennent que les quatre ou cinq premiers traités de la séquence α. C'est en « pré-N » perdu que le copiste de N a puisé ses excerpts.

U	F	pré-N	G	H	P	A	M
$\alpha$ $\left[ \begin{array}{l} 30 \\ 2 a/ \\ 3 1/2 \\ 4 3/4 \\ 5 \\ 6 \\ 7 \\ 8 \\ 9 1/2 \\ 10 \\ 11 \end{array} \right.$	$\left[ \begin{array}{l} 22 a \\ 26 a \\ 22 b-c \\ 25 a \\ 27 a \\ 1 \\ 25 b 3 \\ 21 \\ 20 \\ 26 b-c \\ 25 b 6 \\ 28 \\ 29 \\ 23 \\ 24 a, b \end{array} \right.$	$\beta^1 \left[ \begin{array}{l} 16 \\ 19 a \end{array} \right.$ $\left[ \begin{array}{l} 31 \\ 23 \\ 24 a \\ 22 b-c \\ 25 a \\ 27 a \\ 1 \\ 24 b \end{array} \right.$ $\beta^1 \left[ \begin{array}{l} 2 a/ \\ 4 \\ 11 \end{array} \right.$ $\beta^1 \left[ \begin{array}{l} 15 \\ 16 \end{array} \right.$ $\beta^1 \left[ \begin{array}{l} 21 \\ 11 \\ 12 \\ 10 \\ 13 \\ 26 d \end{array} \right.$	$\left[ \begin{array}{l} 22 a-c \\ 1 \\ 23 \\ 25 b 3 \\ 26 b-c \\ 25 b 6 \\ 28 \\ 29 \\ 24 a 8 \\ 25 a \\ 21 \end{array} \right.$ $\alpha \text{ et } 3 \left[ \begin{array}{l} 4 \\ 3 \\ 9 \\ 10 \\ 8 \\ 11 \\ 12 \\ 13 \\ 20 \end{array} \right.$ $\beta^1 \left[ \begin{array}{l} 31 \\ 32 \end{array} \right.$ $\beta \left[ \begin{array}{l} 26 a-d \\ 17 \\ 15 \\ 16 \\ 19 a \end{array} \right.$	$\left[ \begin{array}{l} 1 \\ 23 \\ 25 b 3 \\ 26 b-c \\ 25 b 6 \\ 28 \\ 29 \\ 24 a 8 \\ 25 a \\ 21 \end{array} \right.$ $3 \left[ \begin{array}{l} 4 \\ 3 \\ 9 \\ 8 \\ 14 \\ 16 \\ 20 \end{array} \right.$ $\beta^1 \left[ \begin{array}{l} 15 \\ 19 a \\ 27 a-b \\ 26 a \end{array} \right.$ $\beta^1 \left[ \begin{array}{l} 31 \\ 32 \end{array} \right.$ $\beta^1 \left[ \begin{array}{l} 22 a-c \\ 26 d \\ 17 \end{array} \right.$	$\beta^1 \left[ \begin{array}{l} 1 \\ 23 \end{array} \right.$ $3 \left[ \begin{array}{l} 2 a-b \\ 3 \end{array} \right.$ $\left[ \begin{array}{l} 2 c \\ 2 c \\ 25 b 3 \\ 26 b-c \\ 25 b 6 \end{array} \right.$ $\beta^1 \left[ \begin{array}{l} 28 \\ 29 \\ 24 a 8 \\ 25 a \\ 21 \end{array} \right.$ $3^1 \left[ \begin{array}{l} 4 \\ 7 \\ 8 \\ 14 \\ 20 \end{array} \right.$ $\beta \left[ \begin{array}{l} 15 \\ 19 a \\ 27 a-b \\ 26 a \\ 22 a-c \\ 26 d \end{array} \right.$ $\alpha \left[ \begin{array}{l} 13 \\ 30 \end{array} \right.$	$\beta^1 \left[ \begin{array}{l} 24 a \\ 18 \\ 2 c \end{array} \right.$ $\beta^1 \left[ \begin{array}{l} 15 \\ 27 a-b \\ 26 a \\ 22 a-c \end{array} \right.$ $\left[ \begin{array}{l} 1 \\ 23 \\ 25 b 6 \\ 28 \\ 29 \\ 24 a 8 \\ 25 a \\ 21 \end{array} \right.$ $\beta^1 \left[ \begin{array}{l} 21 \\ 25 a \\ 25 a \\ 21 \\ 31 \\ 32 \\ 25 b 3 \\ 26 b-c \end{array} \right.$ $3 \left[ \begin{array}{l} 4 \\ 3 \\ 9 \\ 8 \\ 7 \\ 14 \\ 20 \end{array} \right.$ $\beta^1 \left[ \begin{array}{l} 15 \\ 19 a \\ 27 a-b \\ 26 a \\ 22 a-c \\ 26 d \end{array} \right.$ $3 \left[ \begin{array}{l} 14 \\ 16 \\ 2 a-b \\ 19 a-b \\ 20 \end{array} \right.$	$\left[ \begin{array}{l} 2 a-b \\ 4 \\ 3 \\ 9 \\ 8 \\ 7 \\ 20 \\ 14 \\ 16 \\ 19 a \\ 1 \\ 23 \\ 24 a, b \\ 25 a-b \\ 22 a-c \\ 26 a \\ 21 \\ 28 \\ 29 \\ 31 \\ 32 \\ 26 a \\ 21 \\ 28 \\ 29 \\ 31 \\ 32 \\ 26 a \\ = \\ 30 \\ 10 \end{array} \right.$
Aquila :							
2 a/ : 0, 3, 7							
3 1/2 : 0, 1, 2							
7 : 2, 2, 2							
8 : 0, 8, 16							
9 1/2 : 0, 2, 10							
10 : 3, 2, 10							
12 : 1, 0, 8							
15 : 2, 8, 9							
16 : 2, 4, 5							
19 a : 0, 4, 5							
26 : 2, 1, 1							
attestés							
certain							
possibles							

$\alpha-\beta$  = première édition césarienne du C.A.  
 $\omega$  = seconde édition césarienne du C.A.  
 $\sigma$  = blocs neutres, d'ordinaire extérieurs au C.A.

Forme originelle de  $\omega$  :

2 a-b, 4, 3, 9, 8, 7, (20), 14, 16, 19 a-b...

Forme originelle de  $\alpha-\beta$  :

(30), 2 a/, 3 1/2, 4 3/4, 5, 6, 7, 8, 9 1/2, 10, 11, 12, 13, 14, (26 a-d), 17, 15, 16, 19 a...

RÉPARTITION DES DEUX ÉDITIONS CÉSARÉENNES DU « COMMENTAIRE ALLÉGORIQUE » ENTRE LES DIVERS TYPES DE MANUSCRITS MÉDIÉVAUX DE PHILON (XIII-XVII<sup>e</sup> SIÈCLE)

Condensé :

U =  $\alpha$ .  
 F = ... $\beta$ ,  $\alpha$ .  
 pré-N =  $\beta^2$ ...  $\alpha^1$ ,  $\beta^1$ ...  $\alpha^2$ .  
 G = ... $\alpha$ - $\omega$ ... $\beta$ .  
 H = ... $\omega$ ,  $\beta^1$ ... $\beta^2$ ,  $\alpha$ ...  
 P = ... $\omega^1$ ... $\omega^2$ ,  $\beta$ ,  $\alpha$ .  
 A = ... $\beta$ ... $\omega$ .  
 M =  $\omega$ ... ||  $\alpha$ .

de certains blocs de traités (pour la plupart extérieurs au Commentaire Allégorique), blocs auxquels le retoucheur ne s'est pas intéressé et que nous désignons par la lettre  $\sigma$ , on remarquera que ces huit types de collections nous offrent les restes plus ou moins  
 5 morcelés de deux séquences originelles : la séquence  $\omega$  et la séquence  $\alpha$ - $\beta$ . Un seul manuscrit se permet de mélanger  $\alpha$  et  $\omega$  : c'est G. Il n'y a pas besoin de minutieuses analyses pour retrouver dans tous les autres des tronçons parfaitement identifiables des deux séquences originelles dont j'ai essayé de reconstituer les formes initiales en  
 10 bas du tableau.

Remarquons que le manuscrit M semble seul avoir conservé la séquence  $\omega$  dans son état originel. L'ordre 4-3-9 est attesté également par A, H et G. Quant à l'ordre 9-8-7, il se retrouve en A, et G semble y donner son accord. Les deux éléments fragiles sont  
 15 l'élément de tête : 2ab (le *Legum allegoriae*) et 20 (l'élément intrus). Ce n'est qu'en M que 2ab garde sa place initiale. A le repoussera en queue de liste : après 16. P l'insérera avec 3 en position déracinée entre deux séquences  $\sigma$ . H et G l'omettront. Quant à 20 qui représente le *de Abrahamo*, il ne fait pas partie du Commentaire Allé-  
 20 gorique, mais l'éditeur de la séquence  $\omega$  l'y a rattaché, ce que n'a pas fait l'éditeur de  $\alpha$ - $\beta$ . C'est dans le manuscrit M qu'on comprend le mieux le motif de ce rattachement : il s'agissait de faire de la vie d'Abraham une introduction à ceux des traités du Commentaire Allégorique qui traitent de ce patriarche. Les autres témoins ont  
 25 repoussé cet intrus en fin de séquence.

Si j'ai désigné par deux lettres différentes l'autre séquence :  $\alpha$  et  $\beta$ , c'est parce qu'elle semble avoir été divisée en deux tronçons dès son édition, la charnière étant constituée par un élément intrus : le *de Virtutibus* dont le dernier traité (*de Nobilitate*) aurait servi  
 30 de conclusion au premier tronçon ( $\alpha$ ) et qui aurait été repris tout entier comme introduction au second tronçon ( $\beta$ ).

Le tronçon  $\alpha$  devait donc contenir, dans leur ordre primitif et précédés par le *de Aeternitate mundi*, les traités qui concernent les origines, depuis la création jusqu'à la vocation d'Abraham. On  
 35 notera que le *de Opificio mundi* ne figurait en tête ni de la séquence  $\omega$ , ni de la séquence  $\alpha$ . Cela souligne un fait que sa place en nos éditions risque de faire oublier : le *de Opificio* ne fait pas partie du Commentaire Allégorique<sup>1</sup>. Seul le manuscrit U garde l'ordre originel du tronçon  $\alpha$  mais il lui manque les quatre derniers traités.  
 40 La fin de la série, sauf le *de Migratione*, est présente en F, mais les traités 30, 6, 7 ont disparu et l'ordre de la suite a été troublé. Dans la source du recueil d'excerpta N, la séquence  $\alpha$ , ayant déjà subi

1. Voir SCHÜRER, *Gesch.*, vol. III, p. 650.

les troubles qui apparaissent en F, semble avoir été en outre séparée en deux tronçons. En G, H et P on retrouve des éléments de la séquence : 30, 5, 10, 11, 12, 13, 14. Notons enfin que le scribe du manuscrit M, après avoir copié deux blocs homogènes  $\omega$  et  $\sigma$ , a eu connaissance d'un manuscrit de type U auquel il a emprunté pour finir deux traités qui manquaient à son œuvre : 30 et 10. Il s'agit là d'un appendice aux deux collections de base.

Il nous est plus difficile de reconstituer le tronçon  $\beta$  dont les éléments réapparaissent en six types sur huit, mais jamais sous leur forme originelle. Je pense que c'est le manuscrit G qui nous conserve intacte la première partie de ce tronçon, qui seule d'ailleurs nous intéresse puisque la suite n'appartient plus au Commentaire Allégorique et a échappé aux retouches juives. La séquence 16-19a réapparaît en F et en pré-N. La séquence 15-16 est attestée par pré-N et devait donc figurer sous la forme 15-16-19a dans la source commune<sup>1</sup> à F et à N. H et P nous confirment d'ailleurs que 15 était suivi de près par 19a. La séquence initiale 26d - 17 réapparaît déplacée en H, dans le bloc  $\beta^2$ . Enfin les manuscrits H, P et A nous suggèrent que le premier livre du *de Somniis* (19a) était encore suivi des *de Praemiis et poenis et de Exsecrationibus* (27ab) et des trois livres de la *Vie de Moïse* (22a-c). Peut-être 26a (*de Fortitudine*) était-il enfin repris entre 27ab et 22a-c. Mais, comme je l'ai déjà dit, le fait de savoir si ce tronçon  $\beta$  s'achevait par 19a ou si d'autres traités suivaient est pour nous d'un intérêt très secondaire.

Pour conclure, disons que tout se passe comme si deux éditions du Commentaire Allégorique, chacune amputée de certains traités, avaient quitté par deux voies différentes le scriptorium de la bibliothèque de Césarée. L'une de ces éditions avait été divisée en deux codices  $\alpha$  et  $\beta$  et onze de ses traités avaient subi les retouches clandestines d'un rabbin orthodoxe de faible culture grecque, tandis que deux d'entre eux étaient amputés de la moitié de leur texte. L'autre édition  $\omega$  offrait un texte sans retouches juives : celui qu'attestent les papyri égyptiens et les citations de Clément, Origène et Eusèbe. On notera pourtant que manquaient dans cette seconde édition non retouchée huit des traités qui avaient fait partie de la première<sup>2</sup>. Il lui manquait le *Quod deterius potiori insidiari soleat* (5), le *de Posteritate Caïni* (6), le *de Plantatione* (10),

1. Voir WENDLAND, vol. II, p. v.

2. Alors que la seconde édition ne présente pas un seul traité qui ait été absent de la première, mais offre sous une forme plus complète cinq traités (2, 3, 4, 9 et 19) qui, dans la première, avaient été ou bien arbitrairement écourtés par le copiste, ou bien détériorés.

le *de Ebrietate* (11), le *de Sobrietate* (12), le *de Confusione linguarum* (13), le *Quis rerum diuinarum heres sit* (15) et le *de Fuga et Inuentione* (17). Je vois dans cette disparition de huit traités<sup>1</sup>,  
 5 un indice que la seconde édition ( $\omega$ ) dérive de la copie d'Euzoios et qu'elle est chronologiquement postérieure à la première ( $\alpha$ - $\beta$ )<sup>2</sup>. Quoique de moindre qualité en général, la première édition garda pourtant un intérêt pour les scribes médiévaux, du fait qu'elle offrait seule certains traités qui manquaient dans la seconde. Voilà  
 10 ce qui explique que la plupart des collections médiévales fassent alterner des tronçons empruntés à l'une et à l'autre édition.

#### IV. HOSHAYA RABBA ET LA PREMIÈRE ÉDITION

Il nous reste, pour finir, à essayer d'identifier le retoucheur juif dont les initiatives constituent la caractéristique la plus remar-  
 15 quable de la première édition.

\*  
\*  
\*

On peut observer d'emblée qu'il n'est absolument pas surprenant qu'un lettré juif ait eu à intervenir dans les productions du scriptorium d'Origène à Césarée. Quoi qu'en ait dit Eusèbe<sup>4</sup>, Origène ne savait pas l'hébreu. Et il ne cherche d'ailleurs pas à dissimuler son  
 20 ignorance. Il déclare notamment : « Ceux qui lisent l'hébreu prétendent que... »<sup>5</sup>. Ou encore : « Comme je m'informais auprès

1. Le *de Viris inlustribus* nous informe que les papyri d'Origène étaient déjà en mauvais état lorsqu'Euzoios a cherché à les transcrire sur parchemin. C'est ce qui nous explique que, des cinq livres des *Quaestiones in Exod.* que comptait Eusèbe, Euzoios  
 25 n'ait recopié que le deuxième et le cinquième (voir SCHÜRER, *Gesch.*, p. 646, note 38).

2. Pour les *Quaestiones in Genesim et in Exodum*, la version arménienne dérive sûrement de l'édition partielle d'Euzoios (voir SCHÜRER, *loc. laud.*). On peut donc penser qu'il en est de même pour les deux livres du *Legum allegoriae*, car au début du  
 30 v<sup>e</sup> siècle (date de cette version) il ne semble pas que les deux éditions  $\omega$  et  $\alpha$ - $\beta$  aient déjà interféré. Or 2ab, dans la version arménienne, appartient nettement à la forme textuelle  $\omega$ .

3. La priorité chronologique de l'édition  $\alpha$ - $\beta$  peut se conclure de deux indices. D'abord du fait que la collection des traités était encore plus complète à l'époque où on la réalisa. Puis du fait que l'intervention d'un rabbin dans les productions du scriptorium de Césarée, si elle se comprend très bien à l'époque d'Origène (ce que nous allons  
 35 démontrer), est beaucoup moins explicable après que Pamphile, Eusèbe, Acace et Euzoios eurent repris en mains le sort de la bibliothèque.

4. *Hist. Eccl.* VI.16, 1.

5. Ed. DELARUE, II.322.F.

des hébreux, l'un prétendait que la lettre *taw* est la dernière des vingt-deux dont les hébreux font usage... un autre disait que la Loi s'appelle *Torah* et que ce mot commence par *taw*...<sup>1</sup> ». La présence continue d'un lettré juif fut sûrement nécessaire à 5 Origène pour la réalisation des hexaples qu'il avait conçus. Il était en effet incapable de réaliser lui-même la division des diverses versions grecques en cola correspondant mot à mot à la première et à la deuxième colonnes. A plus forte raison était-il incapable de copier proprement la première colonne. Et si l'on admet avec 10 Mercati<sup>2</sup> que la deuxième colonne fut réalisée spécialement pour les hexaples, ce travail de transcription grecque à partir d'un texte hébraïque non vocalisé ne pouvait être réalisé comme il le fut que par un juif lettré. Le personnel du scriptorium de Césarée ne comprenait donc pas seulement les tachygraphes, les copistes et les demoi- 15 selles calligraphes salariées par son ami Ambroise<sup>3</sup>. Un ou plusieurs lettrés juifs y eurent leur place, des années durant.

Bien qu'Origène dise avoir rencontré peu de juifs qui s'intéressent à la littérature grecque<sup>4</sup>, ceux qui l'assistaient en mettant à sa disposition leur connaissance de la Bible hébraïque devaient avoir, 20 comme tous ceux avec lesquels il disputa si souvent, un usage courant de la langue grecque<sup>5</sup>. Est-il imprudent de penser qu'il dut y avoir à cette occasion un véritable échange culturel ? Ils apportaient la Bible hébraïque et Aquila. Origène leur découvrait un sage d'Israël qu'ils ignoraient : Philon l'Alexandrin, sur qui il 25 s'appuyait certainement dans ses discussions avec eux. Et Origène nous révèle l'un des thèmes de ces discussions lorsque, à plus de soixante ans<sup>6</sup>, il en fait le bilan dans le *Contre Celse*<sup>7</sup> : « Bien que j'aie disputé avec un grand nombre de juifs considérés comme des sages, je n'ai entendu aucun d'eux admettre que le Logos soit fils

30 1. DEL., III.424 C-D.

2. BIBLICA, 28 (1947), p. 211.

3. Hist. Eccl. VI.23, 2.

4. DEL., I.414 C. A l'époque d'Origène, le droit à une éducation littéraire grecque n'était reconnu qu'à la famille du patriarche. C'est l'interprétation que 35 (Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 1881, p. 438) donne de Tos. Soṭa XV, 8. SAUL LIEBERMAN (*Hellenism in Jewish Palestine*, New York, 1950, p. 102) étend la portée de ce texte. Mais S. W. BARON (*A Social and Religious History of the Jews*, 2<sup>e</sup> éd., vol. II, p. 385, note 18) estime à juste titre qu'il va trop loin en prétendant que l'interdiction de fréquenter la « sagesse grecque » ne portait que sur 40 l'éducation des enfants.

5. Un siècle après Origène, les juifs de Césarée, bien plus à l'aise dans le grec que dans l'hébreu, auront pris l'habitude de réciter le Shema en grec dans leurs synagogues, au grand scandale d'un rabbin de passage (Yer. Soṭa VII, 1).

6. Selon EUSÈBE, Hist. Eccl., VI.36, 1-2.

45 7. DEL., I.413.C.



de Dieu. » Dans ces disputes, il est peu vraisemblable qu'Origène dédaignât les précieux arguments *ad hominem* que lui offrait le juif Philon<sup>1</sup>, qualifiant le Logos de *πρωτόγονος υἱός*. Je me demande si Eusèbe ne s'appuie pas sur des *testimonia* rassemblés par Origène  
 5 pour ces controverses, lorsqu'il compose la section de sa *Préparation Évangélique* intitulée « *περὶ τῆς τοῦ δευτέρου αἰτίου θεολογίας* ». Juste après avoir cité une douzaine de passages d'Ancien Testament, il déclare<sup>2</sup> : « Pour que tu ne me traites pas de sophiste, je te présenterai comme interprète du sens contenu dans l'Écriture un  
 10 hébreu qui connaît avec précision un patrimoine reçu de son père et qui a étudié la doctrine auprès des rabbins. Il s'agit de Philon... C'est lui-même qui nomme fils de Dieu le Logos, son premier-né. » Et ici suivent, dans leur forme originale, les deux textes du *de Plantatione*<sup>3</sup> que le retoucheur juif éprouvera justement le besoin

45 1. H. F. WEISS (*op. laud.*, p. 323) écrit : « Les représentants du judaïsme rabbinique qui, à l'époque des Amoraïm, polémiquaient contre la mise en péril de l'unité et de l'unicité de Dieu par les « Minim », ne connaissaient les écrits et les opinions de Philon que par l'intermédiaire des Pères de l'Église. Une polémique des rabbins contre Philon est ainsi attestée d'une manière au moins indirecte, et sous cette forme elle porte au  
 20 premier chef contre les écrivains chrétiens susnommés (Origène et Eusèbe) qui, de leur côté, ne citaient Philon que comme une autorité appuyant leurs propres conceptions, et n'adhéraient à Philon que dans la mesure où les conceptions et opinions de celui-ci se laissaient utiliser de quelque façon au profit des leurs. »

2. VII.12-14 (G. C. S., I Teil, p. 388, ligne 23 à p. 389, ligne 3 et p. 389, ligne 14 à  
 25 p. 390, ligne 8).

3. Notons que, juste avant le passage du *de Plantatione* où le retoucheur corrigera deux fois *λόγος* en *νόμος*, un passage du *de Agricultura* (§ 51) est d'abord cité où le *λόγος* est qualifié de *πρωτόγονος υἱός*. Voici ce texte, selon Eusèbe et l'édition ω : « Tout cela, c'est Dieu, berger et roi, qui le conduit comme un troupeau selon la justice  
 30 et la loi, ayant mis en tête son Logos de rectitude, son fils premier-né, qui recevra la charge de ce troupeau sacré comme le lieutenant d'un grand roi. » Le retoucheur a voulu éliminer ce *testimonium* portant sur le point précis où Origène dit n'avoir jamais obtenu l'agrément d'un seul juif. Aussi inscrit-il en marge (cf. P. B., p. 105, note 1) une variante qui était destinée à remplacer la partie que nous venons de donner en italique : « ... ayant  
 35 mis à sa tête l'archange dont il n'est pas nécessaire de dire le nom. Et en effet il est dit quelque part : 'Voici que, moi qui suis, j'envoie mon ange devant ta face pour te garder sur la route' (Ex. 23, 20). » C'est en voyant comment les rabbins palestiniens interprétaient ce verset de l'Exode à l'époque d'Origène, que nous réaliserons le renversement total que le retoucheur fait subir à la pensée de Philon :

40 a) Ce ne sera que dans les couches midrashiques tardives que cette promesse de l'ange-protecteur apparaîtra comme une faveur (l'assistance de Michel promise à Israël). Les haggadistes les plus anciens ont vu là, au contraire, une annonce sinistre. Selon *Shemot Rabba* XXXII, 1 et 7, ce verset de l'Exode apporte la triste nouvelle que Dieu va résilier un privilège qu'il avait accordé à Israël lors du don de la Torah :  
 45 celui d'être soustrait à l'autorité de l'Ange de la Mort. Et Dieu résiliera ce privilège lorsqu'Israël aura prouvé, par la fabrication du veau d'or, son incapacité à persévérer dans l'observance de la Torah.

b) Que le don de la Torah ait soustrait Israël à l'autorité de l'Ange de la Mort, c'est une doctrine déjà tenue par cinq des principaux haggadistes du II<sup>e</sup> siècle qui la dédui-

de « désamorcer » dans l'édition  $\alpha$ - $\beta$  du Commentaire Allégorique, alors qu'il laissera intacts d'autres textes semblables, autour desquels les controverses de Césarée ne tournaient sans doute pas.

- Mentionnons maintenant une seconde piste convergente : en
- 5 1892, Wilhelm Bacher publiait le premier volume de son étude sur la haggada des Amoraïm palestiniens<sup>1</sup>, quatre ans avant que Leopold Cohn ne révèle dans les prolégomènes à son édition de Philon le rôle de source unique que joua la bibliothèque de Césarée pour toute la tradition textuelle médiévale du corpus philonien.
- 10 Ajoutons que Bacher ne manifeste non plus aucune connaissance des retouches subies par le texte biblique de Philon. Cependant, dans le chapitre qu'il consacre à Hoshaya Rabba, célèbre rabbin de Césarée contemporain d'Origène, il relève des similitudes si frappantes entre certains logia de Hoshaya et la doctrine de
- 15 Philon<sup>2</sup> qu'après avoir reconnu comme très vraisemblable que Hoshaya ait été en relations avec Origène<sup>3</sup>, il ajoute<sup>4</sup> : « Il n'est pas exclu que Hoshaya, dans les rapports qu'il eut avec ce père de l'Église, successeur de Philon dans le domaine de l'exégèse allégorique, apprit à connaître telle ou telle conception de Philon,
- 20 et peut-être même les écrits de l'Alexandrin. »

saient de Ex. 32, 16 grâce à un changement de qâmès en šéré qui transformait « gravé » (ḥarut) en « libération » (héruṭ). Ce sont : R. Yehuda [ben Ilai] (Wayyiqra R. XVIII, 3), R. Néhémia (Tanḥuma B. Ex., p. 56 b), R. Eliézer ben Yosé ha-Gelili (Wayyiqra R. XVIII, 3), R. Yosé [ben Ḥalafta] (Aboda Zara 5a) et R. Shiméon ben Yoḥai (Shemot

25 R. LI, 8).

c) La périphrase : « dont il n'est pas nécessaire de dire le nom » vise à dissimuler le nom de l'Ange de la Mort : Sammaél. Ce nom était déjà en usage à l'époque du retoucheur, bien qu'en ce temps les apocryphes seuls se permettent de l'écrire (*Apocalypse grecque de Baruch* IV, 8 et IX, 7 ; *Ascension d'Isaïe*, éd. E. TISSERANT, Paris, 1909,

30 I, 8.11 ; II, 1 ; III, 13 ; V, 15.16 ; VII, 9 ; XI, 41). En effet, à l'époque d'Origène, R. Yirmeya bar Abba faisait de la transmission des noms de démons l'objet d'une tradition ésotérique (Sanhédrin 91 a).

d) Sammaél mérite parfaitement d'être appelé « l'archange », car, avant sa chute, « Sammaél était le plus grand prince qui fût dans les cieux » (Pirqé de R. Eliézer. XIII).

35 La Cabbale attendra d'ailleurs pour la fin des temps une apocatastase qui rendra à Sammaél le rang qu'il a perdu (cf. G. SCHOLEM, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin, 1962, p. 262).

On peut donc conclure que le retoucheur, pour éliminer la filiation divine du Logos, fait appel, en termes voilés, à des traditions semi-ésotériques profondément enracinées

40 dans le judaïsme palestinien, mais tout à fait étrangères à Philon.

1. *Die Agada der palästinensischen Amoräer*, vol. I, Strasbourg.

2. Sur le caractère frappant de ces similitudes, BACHER a l'accord de J. THEODOR (*Bereshit Rabba*, Bojanowo, 1903, p. 2, note sur la ligne 3). Le premier qui ait établi cette relation me semble être AZARIA DE ROSSI (*Meor Eynayim*, Mantoue, 1574, fol. 35a).

45 3. P. 92. Voir aussi, du même, « The Church Father Origen and Rabbi Hoshaya » en *The Jewish Quarterly Review*, 1891, pp. 357-60.

4. P. 107, note 2.

Le fait que R. Hoshaya se soit approprié certaines doctrines caractéristiques de Philon nous montre que la révélation de l'œuvre de Philon par Origène aux lettrés juifs de Césarée éveilla chez eux un intérêt positif. Le fait qu'Origène y puisât des arguments 5 apologetiques contre eux ne suffit pas pour les détourner de cette part de leur patrimoine qu'un chrétien leur rapportait.

\* \* \*

Un beau jour vint au scriptorium d'Origène la commande d'une copie du Commentaire Allégorique de Philon. A qui était destinée cette copie ? L'influence qu'elle allait avoir dans la tradition 10 textuelle médiévale nous engagerait à regarder vers une bibliothèque publique bien tenue, telle celle d'Aelia fondée par l'évêque Alexandre, ami intime d'Origène. Eusèbe<sup>1</sup> nous apprend en effet qu'à son époque cette bibliothèque était encore en bon état de conservation. Il n'est pas surprenant que l'un des rabbins collabo- 15 rateurs d'Origène ait eu, sinon la charge de réaliser cette copie, du moins la possibilité d'intervenir comme diorthote<sup>2</sup> dans sa confection.

Étant donné l'usage que les chrétiens faisaient de Philon dans leurs disputes avec les juifs, la tentation était grande d'essayer de 20 rendre inutilisables certains des textes auxquels les controversistes faisaient le plus volontiers appel. Aussi le rabbin estima-t-il de son devoir de rendre aussi inoffensif que possible ce Philon destiné à une bibliothèque chrétienne. Mais il serait faux de croire que toutes ses retouches aient été faites dans ce but. Neuf fois sur dix, il 25 intervient tout simplement comme un homme beaucoup plus familier avec la recension d'Aquila qu'avec la Septante. comme un lettré juif très ignorant en littérature<sup>3</sup> et en philosophie<sup>4</sup> grecques, comme

1. *Hist. Eccl.* VI.20,1.

2. Le retoucheur n'a pas exercé son activité directement sur les papyri de la collection 30 personnelle d'Origène, puisque le texte copié plus tard par Euzoios ignore ses retouches. Il semble être intervenu dans la copie de cette édition non comme copiste, mais comme diorthote. C'est ce que prouvent certains doublets (v. g. en 12 § 32 ou 15 § 196) ou certaines corrections ou gloses surajoutées, que les scribes postérieurs n'ont pas su insérer dans le texte à leur vraie place quand ils ont cru devoir le faire (cf. KATZ, 35 P. B., p. 105, note 1, à propos de 9 § 51.52, ou la glose sur 3 § 43 que je commenterai plus loin).

3. Ainsi en 8 § 167, c'est l'édition  $\alpha$ - $\beta$  qui mutile le terme technique τὸ τί ἦν εἶναι et peu après (§ 169) qui omet le terme poétique ὄνος. En 15 § 116, c'est encore elle qui omet la citation poétique. C'est toujours elle qui, en 15 § 181, change en καίριον le 40 κήρινον de PLATON (*Théétète* 191.C) alors qu'en 15 § 23, elle avait changé en δεσπότης le δεσμός du même auteur (*Timée* 41.B).

4. La défiance du retoucheur pour la philosophie apparaît par exemple en quelques précisions piétistes qu'il apporte aux louanges que Philon adresse à cette science :

un homme simple qui apprécie peu l'emphase ampoulée du style alexandrin<sup>1</sup>, comme un monothéiste vétilleux qui se défie des termes ambigus<sup>2</sup>, comme plus soucieux de défendre l'honneur d'Israël<sup>3</sup> que de montrer de la sympathie aux goyim<sup>4</sup>. Rien de tout  
 5 cela ne surprend chez un rabbin palestinien du début du III<sup>e</sup> siècle. Rien de cela non plus ne permet de le situer dans une école particulière.

ainsi, en 19 a § 107 où Philon condamne ceux qui s'opposent à l'élan passionné de la raison vers la παιδείαν et à l'amour de la φιλοσοφίας, il précise le premier substantif  
 10 par τὴν ἱεράν et le second par ἀληθοῦς. Pour nous prouver que ces précisions sont bien intentionnelles, il rajoutera encore le même qualificatif devant le même mot un peu plus loin (§ 226) où il qualifera en outre de ἀπόρρητοι les λόγοι de cette philosophie. Par ces divers coups de pouce, le retoucheur veut orienter son lecteur vers la formation religieuse traditionnelle et non vers un hellénisme éclectique. Le retoucheur  
 15 n'apprécie pas la désignation de Dieu comme τὸ ὄν, désignation pourtant très chère à Philon. Il fait feu de tout contexte pour l'éliminer avec une ingéniosité obstinée, transformant τὸ ὄν θεωρεῖν en τὸ οὕτε θεωρεῖν (7 § 52), ou τὸ ὄν ἀκολούθως en τῶν ἀκολούθων (8 § 33), ou ἄρρητον γὰρ τὸ ὄν en ἄρρητον γὰρ τοῦνομα (15 § 170), ou τὸ ὄν en θεόν (26 § 185).

20 1. Il essaie systématiquement de modérer cette emphase. J'ai relevé, par exemple, dans le *Quis rerum diuinarum heres sit*, 16 corrections en ce sens : ce sont des mises de superlatifs au comparatif (§ 25, 115, 152, 222) ; des atténuations de μῦριοι en πολλοί (§ 105), de πάσης en πλείονος (*ibid.*), de μόνον en μᾶλλον (§ 302) ; des omissions en fin : de ἀεὶ (§ 161, 292), de μόνος (§ 167, 234), de πᾶς (§ 117, 180) ou de ἅπας (§ 277), ainsi  
 25 que de παρὰ πάντων (§ 113) et de καθ' ἑκάστην (§ 116). Les deux seules corrections en sens inverse s'expliquent par les options caractéristiques du retoucheur : sa défiance à l'égard de la philosophie se trahit par la suppression de σχεδόν avant πάντα quand il s'agit, au § 247, d'établir le bilan négatif des recherches cosmologiques conduites par les sceptiques. Au contraire, sa confiance en la sagesse révélée le pousse à mettre au  
 30 superlatif le βεβαία par lequel Philon la caractérisait au § 314.

2. Lorsque Philon disait de Dieu : μηδενὸς ὄντος ἰσοτίμου ; craignant que l'on imagine la possibilité de divinités de second rang, il corrige en μηδενὸς ὄντος ἐτέρου (8 § 57). Redoutant qu'on fasse d'Isaac un demi-dieu, il lui refuse la désignation philonienne de θεοειδὲς σπέρμα (15 § 65). De même, il refuse le qualificatif de θειο-  
 35 τάτη à la splendeur des vertus (19 a § 84), se contentant de ἀστεροειδестаτή. Par contre, ne comprenant pas le terme technique τὰ θεσει δίκαια (le droit positif), il ne craint pas de parler du droit divin (τὰ θεῖα δίκαια) (2 a § 35). Lorsqu'il s'agit, en effet, du droit ou de la sagesse révélés, il ne redoute pas cet adjectif qui lui paraît même plus net. Aussi préfère-t-il corriger τὴν μετάρσιον... σοφίαν (la sagesse élevée) par de  
 40 discrètes et subtiles retouches en τὴν μὲν γὰρ θεῖαν... σοφίαν (2 a § 43). Mais, lorsqu'il s'agit du θεῖος λόγος et que Philon le compare au « Dieu qui était avant le Logos », il supprime l'adjectif (19 a § 65). Sans doute l'emploi qu'en font les chrétiens lui semble-t-il, dans ce cas-là, terriblement équivoque.

3. En 15 § 175, parmi les enfants de Jacob, Philon mentionnait « les bâtards issus  
 45 des concubines » (οἱ τῶν παλλακῶν νόθοι). Il remplace cela par l'expression très neutre : « ceux des autres » (οἱ τῶν ἄλλων).

4. En 16 § 85, Philon disait : « la parole de Dieu nous enjoint de haïr les coutumes, préceptes et pratiques de nos patries terrestres. » Le retoucheur lui fait dire : « la parole de Dieu nous enjoint de haïr les goyim, leurs préceptes et leurs pratiques en nos patries  
 50 terrestres. » Il a suffi de changer ἔθνη en ἔθνη. Même s'il ne s'agit que d'un lapsus, il est révélateur.

Un témoignage d'Origène lui-même vient nous encourager cependant à chercher parmi les juifs avec lesquels il était en relation celui qui retoucha à partir d'Aquila les citations bibliques de Philon. Il s'agit d'un fragment grec assez étendu<sup>1</sup>. Origène y raconte comment un « hébreu » expliquait que ce soit seulement à Canaan que Noé ait adressé sa malédiction sans l'étendre à Cham, père de celui-ci, qui partageait pourtant la responsabilité de la faute. Cet hébreu disait donc que Noé, ayant défini la situation de Canaan par rapport à ses frères comme « δούλος δούλων »<sup>2</sup> (esclave d'esclaves), cette formule rend esclaves aussi les frères de celui qu'elle atteint. Si elle avait donc atteint Cham, elle eût rendu esclaves ses frères Sem et Japhet, contredisant d'avance la bénédiction du verset suivant. Cette exégèse repose sur le texte d'Aquila<sup>3</sup> δούλος δούλων (esclave d'esclaves), mais ne trouverait aucune base dans la Septante qui traduisait παῖς οἰκέτης (valet domestique). En ce passage de la Genèse, Philon, comme ailleurs, suit la Septante (παῖς οἰκέτης), mais il se trouve que le retoucheur a justement éprouvé le besoin d'y juxtaposer la leçon d'Aquila (δούλος δούλων). Peut-être suffit-il de faire appel au principe d'identité pour justifier que ce retoucheur ait eu les mêmes raisons que l'hébreu d'Origène de préférer cette leçon à celle de la Septante. Nous pouvons conclure en tout cas qu'Origène était en rapports avec des juifs qui commentaient la version d'Aquila<sup>4</sup> et qui, dans leurs commentaires, mon-

1. On le trouve inséré dans la *quaestio* 57 in *Genesim* de THÉODORE. DELARUE l'a inclus dans les *Selecta in Genesim* de son édition d'Origène (II.32 E à 33 D). On en retrouve un élément dans la *catena* AN.III.13 de Bâle (fol. 80b).

2. Gn. 9, 25.

3. Attesté par Diodore selon la *catena* de Nicéphore.

4. Le texte commenté par cet « hébreu » n'est en effet pas la Septante, bien qu'il ait été partiellement assimilé ensuite à elle par Origène ou par les copistes postérieurs. On peut noter encore les traits suivants d'une recension hébraïsante caractérisée : en 9,18 ἐξερχόμενοι (contre ἐξελθόντες de la Septante) pour דִּיִּצְיָ (voir ci-dessus la note 2, p. 54), ἀπὸ τῆς κιβωτοῦ (contre ἐκ τ. x.) pour בְּרַחֲמֵי־יְיָ (voir ci-dessus la note 7, p. 52), αὐτός (attesté par PG LXXX.161, note [70] et ligne 10, confirmés par la *catena* de Bâle) (contre ἦν de la Septante qui a pénétré dans le texte édité de la ligne 7) pour אִיָּה (voir ci-dessus la note 14, p. 53) ; en 9,24 καὶ ἐξυπίσθη (contre ἐξένηψεν δέ pour וַיִּיָּחַד (voir ci-dessus la note 7, p. 53, et noter d'autre part que ἐξυπίσθη rend le hiél de וַיִּיָּחַד pour α' et ε' dans les fragments Mercati de Ps. 35,23, alors que σ' y utilise διαπιστάναι. Montfaucon a donc tort de vouloir attribuer ici ἐξυπίσθη à Symmaque. Cf. *Osserv.*, p. 246, note 114), ὁ μικρός (restitué selon le contexte immédiat rectifié par la note [72] de PG LXXX.161, le texte biblique de la citation ayant été assimilé à la Septante : ὁ νεώτερος) pour וְהַקָּטָן. Tous ces traits de littéralisme strict qui ont survécu dans les citations faites par cet « hébreu » s'accordent bien avec la leçon d'Aquila formellement attestée par Diodore. Le texte que cet hébreu commentait devant Origène n'était pas la Septante : c'était la recension d'Aquila.

taient en épingle les mêmes perles que le retoucheur essaiera de sertir dans les lemmes bibliques de Philon.

\* \* \*

Certains indices permettant de mieux caractériser l'école rabbinique à laquelle appartenait le retoucheur apparaissent lorsqu'on analyse systématiquement son travail. Il s'agit de corrections convergentes semblant révéler une intention particulière.

Lisons par exemple le premier livre du *Legum allegoriae* : Là<sup>1</sup> où Philon disait que les créatures « ont tiré » de Dieu leur principe, le retoucheur lui fait dire qu'elles « tirent »<sup>2</sup> de Dieu leur principe, comme s'il craignait qu'on mette un terme temporel à l'efficiencia divine. Peu après<sup>3</sup>, Philon était fidèle à la fois à l'hébreu et à la Septante en citant *Gn. 2, 2* : « Dieu chôma donc... de tout l'ouvrage qu'il avait fait. » Le retoucheur, contre tous les témoins bibliques, ose supprimer le mot « tout », comme pour éviter de suggérer que Dieu n'intervient plus du tout dans l'univers créé. Quelques lignes plus loin<sup>4</sup>, Philon disait : « Quand Dieu s'arrête, ce n'est pas d'agir qu'il s'arrête. » Le retoucheur lui fait dire simplement : « Dieu n'arrête pas d'agir », comme s'il ne voulait pas attirer l'attention vers quelque arrêt de l'œuvre divine. Il est difficile de ne pas voir en ces trois retouches toutes proches les unes des autres une commune intention : éviter que l'on conclue de l'affirmation scripturaire que Dieu a chômé de tout son ouvrage à une non-intervention de la justice divine dans les destinées humaines.

Or il se trouve que cette préoccupation apologétique est justement exprimée par un rabbin palestinien, et c'est d'ailleurs le seul de cette époque dont la tradition nous rapporte que *Gn. 2, 2* lui ait fait difficulté. Il déclare<sup>5</sup> : « Bien que tu dises qu'en ce jour il 'a chômé de tout son ouvrage', de l'ouvrage de son monde il a chômé, mais il n'a pas chômé de l'ouvrage des méchants ni de l'ouvrage des justes. » Et il prouve ensuite que la Bible appelle ailleurs « ouvrage » l'œuvre à venir du Dieu-juge. Quel est donc ce rabbin qui achoppe sur le mot « tout » que le retoucheur, mû par la même difficulté, a osé supprimer de la citation biblique de Philon ? Eh bien ! c'est Hoshaya Rabba de Césarée, celui-là même à qui, si l'on en croit Bacher, Origène aurait révélé l'œuvre de Philon.

1. § 9.

2. *σπῶντα* au lieu de *σπάσαντα*.

3. § 16.

4. § 18.

40 5. Bereshit Rabba XI, 10.

Voyons donc de plus près en quoi il manifeste sa connaissance de la doctrine de Philon. Il s'agit du premier verset de la Genèse. Selon une coutume rabbinique<sup>1</sup>, il construit son commentaire<sup>2</sup> à partir d'un verset emprunté aux ketuvim. Il s'agit de *Pr.* 8, 30 où la Sagesse dit : « J'étais auprès de lui comme un 'amôn'. » Qu'est-ce qu'un « amôn » ? Il mentionne pour ce mot trois interprétations<sup>3</sup> possibles qu'appuieraient divers textes de l'Écriture, puis il présente la sienne : « 'amôn', c'est un architecte (ûman). La Torah déclare : 'je servis d'instrument-pour-architecte au Saint-béni-soit-il.' D'ordinaire, quand un roi de ce monde se bâtit un palais, il ne mise pas sur sa propre science, mais fait appel à celle d'un architecte. Et l'architecte lui-même ne se fonde pas sur sa propre science, mais il dispose de parchemins et de tablettes<sup>4</sup> pour savoir où disposer les moindres ouvertures. De même, le Saint-béni-soit-il  
15 contemplant la Torah lorsqu'il créait le monde. » Nous trouvons en effet déjà exprimée par Philon vers le début<sup>5</sup> du *de Opificio mundi* la parabole du roi qui, voulant construire de splendides édifices, fait appel à un architecte. Et celui-ci, tandis qu'il entreprend de réaliser la cité matérielle, tient les yeux fixés sur le plan qu'il en a  
20 conçu. De même, lorsque Dieu bâtit l'Univers, il le fait en contemplant en son propre Logos le plan qu'il en a conçu.

Entre le commentaire de Hoshaya et celui de Philon la relation est en effet caractéristique. Il faut cependant noter que Hoshaya retouche sur un point la doctrine de Philon, puisque c'est dans la  
25 Torah et non plus dans le Logos que Dieu contemple le paradigme de l'Univers. Sur ce point encore, Hoshaya se révèle donc étonnamment proche du juif qui, par trois fois, substitua νόμος à λόγος lorsqu'il s'agissait d'un instrument de la création, d'un fondement du monde ou d'un lien des divers éléments.

30 1. Sur cette coutume de l'homilétique rabbinique palestinienne, voir W. BACHER, *Die Proömien der alten jüdischen Homilie* (= B.W.A.T. 12), Leipzig, 1913, p. 14. Il donne à la p. 105 des statistiques sur les textes des ketuvim utilisés par les Amoraïm comme points de départ de leurs homélies.

2. Ce commentaire constitue le début du midrash Bereshit Rabba.

35 3. La quatrième s'appuyant sur le targum de Nahum, constitue une interpolation comme pouvait le laisser deviner la formule différente employée pour introduire son annonce, et comme le démontre le fait que son annonce comme sa démonstration sont absentes d'un fragment conservé à Cambridge, provenant de la geniza du Caire et édité par E. LEVINE en JQR, 1908, pp. 778-83. Lorsqu'il donna sa remarquable édition  
40 critique, J. THEODOR ignorait encore ce fragment de la geniza. Mais il est moins compréhensible que H. F. WEISS (*op. laud.*, p. 299) veuille s'appuyer sur ce passage interpolé pour juger de l'éventuelle familiarité de Hoshaya avec des traditions égyptiennes.

4. Ici, Hoshaya utilise les mots grecs πλάκαξ et διφθέρατ. Remarquons à ce propos que Hoshaya est friand de mots grecs, comme le note BACHER (*Die Agada der*  
45 *palästinensischen Amoraer*, vol. I, p. 104, note 4).

5. § 17-20.

C'est en remarquant une convergence d'intentions dans les retouches de quelques paragraphes voisins du *Legum allegoriae* que nous avons repéré le premier rapprochement doctrinal entre notre retoucheur et R. Hoshaya. Continuons un peu cette recherche, 5 puisqu'elle s'est avérée fructueuse. A quelques paragraphes de distance, Philon explique ce qu'il lit dans la Septante à propos de la terre de Evilat : « là est celui à qui l'or appartient »<sup>1</sup>. D'abord, à propos de la φρόνησις, Philon déclare : « celle-ci (ἤδε) est reconnue comme le plus beau κτῆμα de Dieu »<sup>2</sup>. Corrigéant un epsilon en éta, 10 le retoucheur lui fait dire : « elle a déjà (ἤδη) été reconnue comme le plus beau κτῆμα de Dieu. » Puis<sup>3</sup>, identifiant l'or à la σοφία, Philon dit qu'il s'agit de « celle du Dieu créateur qui la possède (κτωμένου) ». Mais le retoucheur, changeant le temps du participe, lui fait dire : « celle du Dieu créateur qui en a fait sa possession 15 (κεκτημένου). » Il me semble que cette mise du verbe au parfait veut faire allusion à la déclaration de la Sagesse en *Pr.* 8, 22 lu selon Aquila : « Le Seigneur a fait de moi sa possession (ἐκτήσατό με) au principe de ses voies », et non pas selon la Septante qui traduit : « m'a créée (ἔκτισέ με) ». Et lorsque le retoucheur, juste avant, 20 faisait dire à Philon que la Sagesse a « déjà » été reconnue comme le plus beau κτῆμα de Dieu, il voulait encore lui faire évoquer ce texte biblique. Notons d'ailleurs que ce thème de la Sagesse κτῆμα de Dieu guide encore d'autres interventions du retoucheur. Par exemple, dans le *Quis rerum diuinarum heres sit*<sup>4</sup>, Philon disait que 25 « le bien final, c'est d'hériter (κληρονομήσαι) la sagesse ». Le retoucheur lui fait dire : « c'est de faire de la sagesse sa possession (κτησασθαι). » Et dans le *de Cherubim*<sup>5</sup>, à propos de la science de Dieu et de la vertu, Philon disait que « de ce qui existe en fait de κτημάτων, c'est le plus beau ». Ici le retoucheur exprime son lyrisme 30 par la redondance : « de ce qui existe en fait de κτημάτων, c'est le plus beau κτῆμα. » A la page précédente, le retoucheur avait d'ailleurs annoté quelque part, peut-être entre deux colonnes, son leitmotiv favori « καλὸν κτῆμα », que le scribe suivant a cru devoir insérer dans le texte, mais hors de propos<sup>6</sup>.

35 Il se trouve que Philon cite justement une fois cette déclaration de la Sagesse en *Pr.* 8, 22 qui semble si chère à la mémoire du retoucheur. C'est dans le *de Ebrietate*<sup>7</sup>, mais précisément ce traité

1. *Gn.* 2, 11.

2. § 67.

40 3. § 77.

4. § 98.

5. § 48.

6. Au début du § 43.

7. § 31.



(11) ne figurait pas dans l'édition non retouchée d'Euzoios et tous les témoins que nous en avons semblent bien dériver de l'édition qui subit les atteintes du retoucheur. Ne nous étonnons donc pas de lire dans la citation de Philon ἐκτίσατο d'Aquila et non ἐκτίσασθαι de la Septante, que le contexte favoriserait pourtant<sup>1</sup>. Que ce soit le seul point de ce traité où l'on puisse déceler une intervention du retoucheur nous confirme l'importance que ce texte biblique présentait à ses yeux, importance que ses retouches au *Legum allegoriarum* nous avaient permis de déceler. Et, ici encore, c'est le nom de Hoshaya Rabba qui se présente à nous. Il est le seul rabbin d'époque talmudique dont nous sachions qu'il a tiré de ce verset des *Proverbes* une preuve scripturaire, et cela dans un contexte qui nous est déjà familier. Il s'agit de son commentaire du premier verset de la *Genèse* qu'il concluait ainsi : « Quand la Torah dit :  
 15 'en commencement Dieu créa', elle dit : 'en moi, qui suis commencement, Dieu créa'. Car 'commencement' n'est rien d'autre que 'torah'. Comme lorsque tu dis : 'le Seigneur a fait de moi sa possession en commencement de ses voies'. » H. F. Weiss nous semble avoir raison de noter<sup>2</sup> dans l'argumentation de Hoshaya le ton  
 20 d'exclusivisme polémique que revêt l'expression « commencement n'est rien d'autre que Torah »<sup>3</sup>.

Ces quelques coïncidences ont beau être caractéristiques, elles ne nous permettent pas de donner au retoucheur le nom de R. Hoshaya Rabba, mais du moins elles nous confirment que le milieu  
 25 juif de Césarée offrait à l'époque d'Origène un « Sitz im Leben » idéal pour le travail de ce retoucheur de l'édition du Commentaire Allégorique.

1. Philon y remarque qu'il faut en effet que les choses qui ont été mises au monde soient plus jeunes que leur mère, la Sagesse. Ce qu'il lit donc dans ce verset des *Proverbes*, c'est seulement que la Sagesse est venue à l'existence avant l'Univers. Par là, il fait droit à la leçon ἐκτίσασθαι plutôt qu'à sa concurrente ἐκτίσατο. En dehors de cette citation, LEISEGANG, dans son index biblique, ne mentionne qu'une allusion de Philon à ce même verset des *Proverbes*. C'est dans le *de Humanitate* (§ 62) où Philon se borne encore à dire que la Sagesse est plus ancienne que la naissance du monde.

35 2. Pp. 300-03, *op. laud.*

3. Il y voit même une flèche dirigée contre Origène. Notons que c'est ACACE DE CÉSARÉE (dont JÉRÔME nous dit, dans sa lettre 34 à Marcella, que ce fut lui qui commença l'œuvre de restauration de la bibliothèque d'Origène, qu'allait continuer Euzoios) qui nous résume le mieux, sur ce point précis, la position d'Origène. Il le fait dans un fragment rapporté par DELARUE (*Origenis opera*, t. II, p. 52, note b) et qui a été édité avec un contexte plus large par R. DEYREBESSE (*Studi e Testi*, vol. 201, p. 106). Acace dit donc : « Origène prétend que 'en commencement' veut dire 'en Sagesse', c'est-à-dire 'dans le Fils' ». Hoshaya accepte certes, avec les targums palestiniens, l'identification commencement = Sagesse en ce premier verset de la *Genèse* sur lequel  
 45 porte la notice d'Acace. Mais il en tire la conclusion qu'il s'agit donc de la Torah. En cela, il témoigne de l'équivalence Sagesse = Torah, déjà familière au Siracide (24, 23) et s'oppose à l'équivalence Sagesse = Fils, familière aux chrétiens et spécialement à Origène auquel il s'affronte.

## CONCLUSION

Il est temps de conclure cette étude en disant que le retoucheur des citations bibliques de Philon est certainement un juif et qu'il se situe au mieux dans l'entourage d'Origène et de Hoshaya, dans la  
5 Césarée de la première moitié du III<sup>e</sup> siècle.

Si l'on étudie dans les manuscrits médiévaux les places qu'occupent les traités retouchés par lui et les traités indemnes de ses atteintes, on reconnaît les ruines de deux séquences plus ou moins mutilées, mais suffisamment repérables pour qu'on puisse  
10 les identifier comme ce qui nous reste de deux éditions anciennes du Commentaire Allégorique ( $\alpha$ - $\beta$  et  $\omega$ ). Et puisque les arguments de Cohn-Wendland et de Schürer semblent bien démontrer que toute la tradition textuelle médiévale est issue de la bibliothèque de Césarée et que, d'autre part, c'est très vraisemblablement de la  
15 copie d'Euzeios qu'est dérivée l'édition  $\omega$ , il faut trouver à l'édition  $\alpha$ - $\beta$  une origine plus ancienne, comme l'indique le fait que son copiste a pu mettre la main sur une collection de traités plus complète que celle dont a disposé le copiste de l'édition  $\omega$ . Il semble même qu'il faille la faire remonter à l'époque d'Origène  
20 puisque le retoucheur, qui semble avoir appartenu à l'entourage juif de ce dernier, est intervenu une fois la copie réalisée.

Quant aux papyri, datant vraisemblablement du III<sup>e</sup> siècle, que l'on a trouvés à Oxyrhynque et à Coptos, ils ont été copiés par des chrétiens comme le prouvent les « compendia » utilisés. Le texte  
25 qu'ils présentent provient du même archétype que les papyri apportés d'Alexandrie à Césarée par Origène. Il semble donc que tous ces papyri dérivent d'une seule collection du corpus philonien constituée au didascalée d'Alexandrie sous Pantène ou Clément.  
\* Dans l'état actuel de nos connaissances, rien ne nous permet de  
30 remonter plus haut.

Si ces résultats s'avèrent fondés, la critique textuelle du Commentaire Allégorique devra s'engager en une seconde étape qui comprendra deux études principales : d'abord une comparaison aussi complète que possible des deux éditions césaréennes, précisant  
35 encore la physionomie du retoucheur juif, pour savoir mieux détecter ses interventions que Cohn et Wendland ne l'ont fait. Ensuite, prenant pour base un traité comme le *de Sacrificiis Abelis et Caïni* — pour lequel nous connaissons les trois principaux états de la tradition : Égypte, Césarée I et Césarée II, sans que le

retoucheur y soit intervenu, semble-t-il — il faudra voir si les citations bibliques non retouchées ont subi des assimilations postérieures à la Septante classique. On sera peut-être en mesure, à ce moment-là de reprendre sur de nouvelles bases une édition critique 5 de cette partie du corpus philonien et d'aborder l'étude des caractéristiques de la Septante de Philon.

#### Numérotation des traités :

1. De opificio mundi.
- 2 a, b, c. Legum allegoriae. I-III.
3. De Cherubim.
4. De sacrificiis Abelis et Caini.
5. Quod deterius potiori insidiari soleat.
6. De posteritate Caini.
7. De gigantibus.
8. Quod Deus sit immutabilis.
9. De agricultura.
10. De plantatione.
11. De ebrietate.
12. De sobrietate.
13. De confusione linguarum.
14. De migratione Abraham.
15. Quis rerum divinarum heres sit.
16. De congressu eruditionis gratia.
17. De fuga et inventione.
18. De mutatione nominum.
- 19 a, b. De somniis. I, II.
20. De Abrahamo.
21. De Iosepho.
- 22 a, b. De vita Mosis. I, II.
23. De Decalogo.
- 24 a, b. De specialibus legibus. I, II.
- 25 a, b. De specialibus legibus. III, IV.
26. De virtutibus (de fortitudine, de humanitate, de paenitentia, de nobilitate).
27. De praemiis et poenis, de execrationibus.
28. Quod omnis probus liber sit.
29. De vita contemplativa.
30. De aeternitate mundi.
31. In Flaccum.
32. Legatio ad Gaium.
33. Quaestiones et solutiones in Genesim.
34. Quaestiones et solutiones in Exodum.
35. Fragmenta : de Providentia, Hypothesica (Apologia pro Iudaeis) Alexander.

paru en : Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne,  
3e série, tome 19 (1969), pp.106-110

## LE PSAUTIER GREC ET LE PAPYRUS BODMER XXIV

La Bibliothèque Bodmer nous livre, cette fois-ci, un papyrus grec des Psaumes <sup>1</sup> qui présente pour les biblistes un intérêt de premier  
5 ordre du fait de son ampleur, de sa haute antiquité et du type de texte qu'il nous présente.

La partie de ce codex que possède M. Bodmer s'étend en effet du Ps. XVII 45 au Ps. CXVIII 44. Les seules lacunes importantes, correspondant à des folios perdus, se situent entre Ps. LIII 5 et  
10 Ps. LV 8, entre Ps. LXXXVIII 10 et 47, et entre Ps. CV 32 et Ps. CVI 28. En dehors de cela, les parties en mauvais état sont peu étendues et les folios dont le texte est intact abondent. Se basant sur le fait que la partie conservée à Coligny cesse peu après l'intervention d'un nouveau scribe, R. Kasser considère comme possible (p. 11)  
15 que le marchand qui servit d'intermédiaire ait mis à part au moins les folios constituant la partie droite des feuilles 8 à 25 de ce codex fait d'un seul cahier. On peut donc conserver quelque espoir de récupérer un jour le texte des Psaumes CXVIII 45 à CXXXIII environ. En tout cas, si l'on déduit les parties en mauvais état, ce papyrus  
20 porte un témoignage très explicite sur plus de la moitié du texte du psautier.

R. Kasser date ce papyrus de la fin du III<sup>e</sup> ou du début du IV<sup>e</sup> siècle (p. 22). Je l'aurais beaucoup plus volontiers situé au II<sup>e</sup> siècle. Et C. H. Roberts m'écrit : « The first hand is of a common type of  
25 which a good example is my *Greek Literary Hands* <sup>2</sup> 17 a, which can be dated to the middle of the second century a. d. It is a hand of which the beginnings can be seen in Schubart, Pal. <sup>3</sup> abb. 79 and a

<sup>1</sup> *Papyrus Bodmer XXIV. Psaumes XVII-CXVIII*. Publié par Rodolphe Kasser et Michel Testuz. — Bibliotheca Bodmeriana 1967. 235 pages + 98 planches.  
30

<sup>2</sup> C. H. ROBERTS : *Greek Literary Hands* 350 B. C. — A. D. 400. Oxford, 1956.

<sup>3</sup> W. SCHUBART : *Griechische Paläographie*. Munich, 1925.

later development in P. Graec. Berol. 1 20. The second hand is also of a familiar type ; it has something in common with Schubart's Pal. abb. 82 and with P. Graec. Berol. 31. I should have no hesitation in saying that the Bodmer Psalms was written in all probability in the  
 5 second half of the second century a. d. »

Plus de la moitié du texte du psautier grec en une forme textuelle où Kasser reconnaît à juste titre le type dit « de Haute-Egypte », et cela dans un document chronologiquement antérieur aux Hexaples ! Il suffira de retracer brièvement l'histoire du psautier grec pour faire  
 10 comprendre l'importance capitale de cette découverte. Le Psautier et le Nouveau Testament sont les seules parties de la Bible grecque dont nous possédions encore des centaines de manuscrits. Mais dans les deux cas, la quasi-totalité de ces manuscrits nous donnent un  
 15 texte d'origine composite et pourtant très unifié, répandu universel-  
 lément à partir du IV<sup>e</sup> siècle sous l'influence de Constantinople. La première tâche à accomplir dans la critique textuelle du psautier grec était de dynamiter la gangue sclérosée constituée par la foule  
 des manuscrits vulgaires. Comme dans le cas du Nouveau Testament, les grands onciaux, Vaticanus d'abord, Sinaiticus aussi, furent les  
 20 premiers à s'offrir comme témoins d'un autre type textuel. Il importe cependant de noter que l'Alexandrinus offre déjà un texte mixte et que le Sinaiticus a été systématiquement corrigé sur le texte vulgaire. En 1882, Baethgen 2 a institué une comparaison systématique entre ces deux types textuels.

25 Mais en 1907, Rahlfs 3, sur la base de papyri sahidiques et grecs récemment publiés, identifiait un troisième type textuel, à la fois très ancien et assez fantaisiste, qu'il désignait comme « texte de Haute-Egypte », le distinguant ainsi de la forme textuelle plus sobre de Basse-Egypte représentée essentiellement par le Vaticanus, la  
 30 version bohaïrique et la première main du Sinaiticus. Et en 1913, P. Capelle 4, étudiant les plus anciens témoins du psautier latin africain, remarquait d'un côté les liens étroits qui rattachent cette forme textuelle à celle de Haute-Egypte, et d'un autre côté des  
 35 « hébraïsmes » typiques chronologiquement antérieurs aux Hexaples d'Origène. Les études de Rahlfs et de Capelle avaient donc prouvé, dans une couche archéologique plus profonde que celle des grands onciaux, l'existence de formes textuelles apparentées et caractérisées

1 W. SCHUBART : *Papyri Graecae Berolinenses*. Bonn, 1911.

2 FR. BAETHGEN en *Jahrbücher für Protestantische Theologie* 8 (1882), p. 407 ss.

3 A. RAHLFS : *Der Text des Septuaginta-Psalms*. Septuaginta-Studien, 2. Heft. Göttingen, 1907.

4 P. CAPELLE : *Le texte du Psautier latin en Afrique*. Collectanea Biblica Latina, vol. IV. Rome, 1913.

ayant conservé seules certains liens originels avec le texte hébraïque de base.

Pourtant, lorsque Rahlfs édita de façon critique, en 1931, la Septante du Psautier <sup>1</sup>, il s'appuya essentiellement sur le type textuel de Basse-Egypte présenté par le Vaticanus, y réintroduisant seulement un certain nombre d'hébraïsmes jugés originels parce qu'ils ne dépendaient pas des Hexaples. Certains étaient attestés par la Vetus Latina africaine, les autres reconstitués à partir de conjectures empruntées principalement à Grabe <sup>2</sup>. Dans son apparat critique cependant, il faisait une place importante et justifiée au type textuel de Haute-Egypte. Je considère pourtant qu'il a eu raison de ne pas construire son texte sur les témoins de ce type, et cela pour le motif essentiel que l'on n'avait d'attestation directe de la forme grecque du type de Haute-Egypte que pour un cinquième du Psautier. Ce petit secteur nous était d'ailleurs attesté en partie par un témoin du VIII<sup>e</sup> siècle et en partie par un témoin du IV<sup>e</sup> siècle, aucun des deux ne se trouvant donc être chronologiquement antérieur au travail critique d'Origène. Si cette prudence de Rahlfs dans l'usage qu'il faisait du texte de Haute-Egypte était parfaitement justifiée, cela ne signifie pas que le fait de se fonder essentiellement sur le texte de Basse-Egypte apportait à son édition une base très sûre. Au reste, les retouches qu'il y apportait à partir de la Vetus Latina ou des conjectures de Grabe prouvaient assez cette insécurité. Et si Rahlfs avait étudié de plus près la recension hexaplaire du Psautier, il aurait pu déceler dans le texte de Basse-Egypte bien d'autres contaminations par l'œuvre critique d'Origène. La seule critique sérieuse que l'on puisse adresser aux travaux de Rahlfs sur le psautier grec est d'ailleurs de n'avoir pas exploité assez sérieusement les rares témoins de la recension hexaplaire et d'avoir entièrement méconnu le principal d'entre eux : la tradition textuelle directe du commentaire d'Eusèbe de Césarée que nous possédons encore dans le ms. Coislin 44 pour le deuxième tiers du Psautier.

C'est dire qu'aujourd'hui les études sur le texte grec du Psautier devront se centrer sur deux tâches. La première consistera à reconstituer plus nettement la base grecque du texte de Haute-Egypte. La publication du papyrus Bodmer XXIV rend la chose possible pour une grande partie du Psautier, mais il serait utile aussi, pour cela, de regrouper tous les témoins épars de la version sahidique. Heureusement, l'Institut d'études coptes de l'Université de Genève est attelé à cette tâche très nécessaire.

<sup>1</sup> *Psalmi cum Odis*, ed. A. Rahlfs. *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Litterarum Göttingensis editum*, vol. X. Göttingen, 1931.

<sup>2</sup> *Septuaginta Interpretes*, ed. J. E. Grabe vol. I-IV. Oxford, 1707-20.

\* La deuxième tâche sera de reconstituer autant que possible la recension hexaplaire. Pour cela il faudra s'appuyer surtout sur le ms. Coislin 44 déjà mentionné, et sur l'édition critique du Psautier gallican publiée en 1953 par les Bénédictins de l'Abbaye de Saint-Jérôme <sup>1</sup>. Ces deux lignes d'études nous amèneront certainement à 5 déceler bien des contaminations hexaplaïres dans le texte des grands onciaux et à accéder à une forme textuelle grecque qui fut l'ancêtre de la Sahidique et qui présentera des contacts typiques avec la Vetus Latina. Si l'on compare le texte de cette forme grecque présahidique 10 aux citations psalmiques du Nouveau Testament, on remarquera qu'elle n'entretient de relations typiques qu'avec les citations faites par l'Épître aux Hébreux. Elle est d'autre part la seule à appuyer certaines particularités des citations faites par Clément de Rome, Justin Martyr et Clément d'Alexandrie. On pourra constater qu'elle 15 a été formellement connue par Origène et que celui-ci l'a systématiquement éliminée <sup>2</sup>. Et c'est essentiellement à ce papyrus Bodmer XXIV que nous devons d'avoir franchi cette nouvelle étape.

Pour nous résumer en quelques mots, disons qu'au début de ce siècle la tâche essentielle de la critique textuelle du psautier grec 20 consistait encore à montrer la priorité du texte des grands onciaux sur celui qu'offrait la masse des manuscrits vulgaires. Alors qu'aujourd'hui il s'agit de juger le texte des grands onciaux à partir de deux témoins sur lesquels on avait jusqu'ici des prises trop insuffisantes : la recension hexaplaire et le texte présahidique.

25 Nous devons donc une vive reconnaissance à la Bibliothèque Bodmer pour la publication de ce document de premier ordre. Ce sont deux des collaborateurs fidèles de cette institution qui ont travaillé tour à tour à préparer cette édition : Michel Testuz et Rodolphe Kasser. Dans une introduction très fouillée, après avoir étudié la 30 structure de ce codex (p. 8-13) et tiré de ses lacunes ou de ses accidents de copie d'intéressantes conclusions sur la longueur des pages et des lignes du modèle sur lequel il fut copié (p. 14), Kasser étudie la ponctuation et les divisions du texte (p. 15-22), son écriture (p. 22-24), ses graphies typiques (p. 24-27), les corrections de scribes (p. 27-31), 35 les formes erronées ou discutables (p. 31-36), les confusions orthographiques (p. 36-37) et les nombreuses et lourdes fautes de copie (p. 38-40) et souligne finalement à partir de quelques exemples l'intérêt le plus évident de ce papyrus : nous restituer pour la première fois la forme grecque d'un type textuel dont nous ne pouvions jusqu'ici

40 <sup>1</sup> *Liber Psalmorum ex recensione Sancti Hieronymi*. Biblia Sacra juxta latinam vulgatam versionem... cura et studio monachorum Abbatiae Pontificiae Sancti Hieronymi in Urbe O.S.B. edita, vol. X. Rome, 1953.

\* <sup>2</sup> Je compte fonder ces affirmations dans une étude à paraître par la suite.

que reconstituer la plupart des caractéristiques à partir de la version sahidique. Ensuite on nous offre une transcription du texte accompagnée d'un apparat critique qui le compare à celui de l'édition critique de Rahlfs. Sur les 98 pages conservées, je n'ai relevé qu'une  
5 trentaine de fautes de transcription. Douze autres fois, je lirais plus volontiers la photographie autrement que l'éditeur ne l'a fait. Et treize fois je remplirais autrement les lacunes du texte. Quiconque a édité des papyri conclura des résultats de ce contrôle à la remarquable fidélité de la transcription que l'on nous offre. Si d'ailleurs  
10 j'ai pu réaliser ce contrôle, c'est parce qu'on a inséré à la fin du volume un jeu d'excellentes photographies de tout le texte qui constitue pour le lecteur une base de référence aussi précieuse qu'efficace.

JEAN-DOMINIQUE BARTHÉLEMY.



paru en : *La Bible et les Pères, Colloque de Strasbourg*  
(1er-3 octobre 1969), aux Presses Universitaires de France,  
Paris 1971, pp.51-65

## II

### EUSÈBE, LA SEPTANTE ET « LES AUTRES »

par DOMINIQUE BARTHÉLEMY

#### *Données préliminaires*

L'originalité d'Eusèbe, dans son *Commentaire des Psaumes*  
5 (qui sera notre source principale), est chose difficile à déterminer.  
Et cela pour deux motifs. D'abord parce que la tradition tex-  
tuelle directe du commentaire fait défaut pour le premier et le  
troisième tiers du Psautier ; et Montfaucon, l'éditeur de qui  
nous dépendons, n'a pas eu accès à la meilleure source de la  
tradition indirecte : la chaîne palestinienne à laquelle Karo et  
Lietzmann ont attribué le n° VI pour le premier tiers du Psautier  
et le n° XI pour sa seconde moitié (1). Notre second motif  
d'insécurité tient à la disparition presque complète du commen-  
taire d'Origène sur les Psaumes. Bien des prises de position que  
15 l'on serait tenté d'attribuer à Eusèbe sur la foi de son commen-  
taire ont été empruntées à Origène. C'est ce qu'on peut const-  
tater là où le commentaire d'Origène est conservé. C'est donc  
ce qu'on doit soupçonner là où il a disparu.

Pour ce qui est de l'établissement du texte, j'ai donc renoncé  
20 à m'appuyer sur Montfaucon (2). Pour les psaumes 51, 1 à 95,  
3, j'utiliserai la tradition directe du *Coislin*, 44 (3), le contenu  
d'un folio perdu entre le 3 et le 4 nous étant restitué par une  
homélie pseudo-chrysostomienne sur le ps. 51 (4). Pour les

\*  
25 (1) Sur cette chaîne identifiée par R. DEVRESSE en *Supplément au*  
*Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1116-1117, voir l'étude de M. RICHARD  
en *Bulletin d'information de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes*,  
n° 5 (1956), pp. 88-93.

(2) Pourtant je ferai référence aux tomes, colonnes et lignes de la  
*Patrologie grecque* pour faciliter le repérage des passages.

30 (3) Manuscrit du x<sup>e</sup> siècle de 429 folios provenant de la Grande-Lavra  
de l'Athos.

(4) *PG*, 55, col. 589-594.

psaumes 1 à 50, j'utiliserai le *Baroccianus*, 235 (1) de qui dérivent tous les autres témoins connus de la chaîne VI, la tradition directe du commentaire sur le ps. 37 nous étant conservée par une homélie attribuée à Basile de Césarée (2). Quant au commentaire de la fin du Psautier, je le chercherai dans l'*Ambrosianus*, F 126 sup. (3), bon témoin de la chaîne XI, en tenant compte des leçons fournies par le *Palmos*, 215 (4), témoin retouché de cette même chaîne.

Si l'on peut atteindre ainsi un texte ayant de bonnes garanties d'authenticité, il est plus difficile de résoudre la seconde difficulté, c'est-à-dire d'éliminer de notre étude les données qu'Eusèbe emprunte clandestinement à Origène. Pour montrer l'étendue de ces emprunts, en voici quelques-uns que l'on peut repérer avec certitude :

15 Trente-quatre fois Eusèbe juge que Symmaque traduit plus clairement que ne l'avait fait la Septante et il use pour cela du qualificatif *σαφέστερον* (5). Or ce même qualificatif avait été déjà attribué à Symmaque par Origène (6). Notons que ce *σαφέστερον* qualifiant les traductions de Symmaque reviendra  
20 comme un refrain à presque toutes les citations qu'en fait Théodoret et que *aperlius et manifestius* le traduiront dans les commentaires de Jérôme, Théodore de Mopsueste se singularisant par l'emploi du qualificatif *φανερώτερον* (7). Le qualificatif donné par Origène a donc vite donné naissance à un lieu  
25 commun.

Cinq fois dans son *Commentaire des Psaumes* (8) et une fois dans un texte commun aux *Extraits prophétiques* (9) et à la *Démonstration évangélique* (10), Eusèbe juge qu'Aquila s'est fait

30 (1) Manuscrit du IX<sup>e</sup> siècle de 478 folios qui appartient à l'empereur Constantin Lascaris. Sur ce manuscrit et ses copies, cf. M. RICHARD, *op. laud.*, pp. 88-89.

(2) *PG*, 30, col. 81-104.

(3) Cf. M. RICHARD, *op. laud.*, pp. 89-90.

35 (4) Cf. M. RICHARD en *Bulletin d'information de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes*, n° 3 (1954), pp. 102-103.

(5) A cela il faut ajouter le qualificatif *λευκότερον* attribué cinq fois à Symmaque et *τρανώτερον* qui lui est attribué une fois, alors que *σαφέστερον* qualifie neuf fois tel ou tel des autres traducteurs et que *λευκότερον* les qualifie cinq fois.

40 (6) Par exemple en 4, 1<sup>a</sup> et 4, 5<sup>e</sup> où l'attribution à Origène est garantie par les sigles de la chaîne VI et confirmée par la critique interne (cf. *PG*, 12, col. 1133, ligne 29 et col. 1145, ligne 22).

(7) Cf. *Studi e Testi*, t. 93, pp. 152, ligne 18 ; 176, ligne 14 ; 177, ligne 4 ; 178, ligne 21 ; 188, ligne 7 ; 247, ligne 4, etc.

45 (8) Cf. *PG*, 23, col. 308, ligne 52 ; col. 365, ligne 24 ; col. 401, ligne 5 ; col. 913, ligne 34 ; *PG*, 24, col. 72, ligne 26.

(9) *PG*, 22, col. 1136, ligne 46.

(10) *IX*, 4, § 2 en *GCS*, EUSEBIUS, t. VI, p. 412, ligne 2.

l'esclave du texte hébraïque. Or ce même jugement avait déjà été formulé par Origène dans sa réponse à Africanus (1).

Maintes fois, tout au long de son commentaire, Eusèbe relèvera la façon dont les nouveaux traducteurs remplacent l'expression « vers la fin », si fréquente dans les titres de psaumes de la Septante, par « chant de victoire » ou par « à celui qui donne la victoire ». Il relèvera aussi qu'Aquila a « pour les lys » et Symmaque « à propos des fleurs » là où les titres de la Septante portent « à propos de ceux qui vont être changés », ou encore qu'Aquila dit « de l'humble et parfait » et Symmaque « de l'humble et innocent », là où la Septante avait « en inscription de stèle ». Ces remarques donnent prétexte à des développements qui remplissent des colonnes et des colonnes du commentaire d'Eusèbe. Mais il ne fait qu'y ressasser en les délayant quelques données fournies par Origène en un bref exposé sur les titres du Psautier (2) qui nous a été conservé parmi les préfaces des chaînes IV, X et XVIII.

Lorsque nous attribuerons une opinion à Eusèbe, il nous faudra donc toujours envisager la possibilité qu'elle ait été déjà formulée par Origène. Cela dit, je voudrais, dans cette communication, d'abord préciser ce qui frappe plus spécialement un familier de la Septante comme Eusèbe dans la façon dont les « autres traducteurs » plus récents ont rendu l'hébreu. Puis j'étudierai l'opinion que se fait Eusèbe sur les intentions qui orientèrent la traduction ancienne des Septante. Ensuite je comparerai, sur ce même point, les opinions de Jérôme et des rabbins palestiniens. Et je conclurai sur la valeur respective que, toujours selon Eusèbe, la Septante et les « autres traducteurs » doivent avoir pour les chrétiens.

### 30 I. — LA CLARTÉ DES « AUTRES TRADUCTEURS »

Quatre fois à propos du Psautier et une fois à propos d'Isaïe, la façon dont « les autres » ont traduit arrache à Eusèbe l'exclamation : θαυμαστῶς ἤρμήνευσε (3). Voyons ce qu'il admire en chacun de ces cas.

35 (1) *PG*, 11, col. 52, ligne 20.

(2) Cf. *PG*, 12, col. 1061, ligne 53 à col. 1064, ligne 39 ; col. 1065, lignes 7 à 28 ; col. 1073, lignes 13 à 43.

(3) Ce θαυμαστῶς apparaît seul à propos de ps. 46, 10<sup>a</sup>. Il est précédé de σφόδρα à propos de ps. 21, 31<sup>b</sup> ; 34, 13<sup>a</sup> ; *Is.*, 45, 15, ou de πάνυ à propos de ps. 107, 11<sup>a</sup>.

- En ps. 21, 31<sup>b</sup>, la Septante lisait : « La génération à venir sera annoncée au Seigneur. » Eusèbe était gêné par ce texte qui pouvait laisser entendre que le Seigneur ait besoin d'apprendre quelque chose concernant les générations futures. Aussi admire-t-il (1) Symmaque qui traduit : « La génération à venir sera enregistrée en un livre pour le Seigneur. » Et Eusèbe glose : « C'est au Seigneur que sera consacré le livre de la prophétie portant sur la génération à venir et sur le peuple qui va être enfanté », cette dernière expression étant empruntée par lui à la Septante
- 5 du verset suivant sur lequel le psaume s'achève. Donc, à la traduction des Septante que l'on risque d'interpréter en un sens indigne du Seigneur, Eusèbe préfère celle de Symmaque qui fait prédire à David la canonisation des prophéties concernant le peuple chrétien.
- 15 En ps. 34, 13<sup>a</sup>, la Septante faisait dire au psalmiste : « Quand eux m'importunaient, je revêtais le sac », alors qu'Aquila et Symmaque traduisent : « Pendant leur maladie, j'eus le sac pour vêtement », Théodotion et la Quinta ayant : « Quand ils étaient importunés, je revêtais le sac. » A la différence des
- 20 Septante, les quatre traducteurs plus récents ne motivent pas le deuil du psalmiste par les malheurs qu'on lui fait subir, mais par ceux qui frappent ses persécuteurs. Et Eusèbe s'extasie (2) de voir disparaître dans les traductions nouvelles de ce verset la compassion de notre Sauveur envers ses bourreaux.
- 25 En ps. 46, 10<sup>a</sup>, la Septante disait : « Les chefs des peuples se sont unis avec le Dieu d'Abraham. » Or voici que, d'une manière surprenante (3), Symmaque et Théodotion traduisent : « Les chefs des peuples se sont unis, peuple du Dieu d'Abraham. » Eusèbe comprend cette apposition de la façon suivante : les chefs
- 30 des peuples se sont unis pour constituer le peuple du Dieu d'Abraham. Il y reconnaît donc une prophétie manifestant que des convertis de tous les peuples constitueront la descendance spirituelle d'Abraham. Eusèbe se demande ensuite pourquoi la Septante a traduit *avec* ce que « les autres » ont rendu par
- 35 *peuple*, et il explique que la langue hébraïque écrit ces deux mots avec les mêmes lettres, ce qui est juste.

En ps. 107, 11<sup>a</sup>, remarquant que les Septante n'ont pas

(1) Cf. *PG*, 23, col. 216, ligne 32 et suiv. La ligne 33, défigurée par un homéotéleuton, doit se lire : βιβλίω τῶ κυρίῳ. οὐ γὰρ ὡς μὴ εἶδοτι τῶ κυρίῳ  
40 ἤμελλον ἀναγγέλλεσθαι ἢ...

(2) Cf. *PG*, 23, col. 308, ligne 11 et suiv.

(3) Cf. *PG*, 23, col. 417, ligne 6 et suiv.

craint de présenter l'Eglise comme une « ville en état de siège », Eusèbe admire (1) que Symmaque remplace cette expression par « ville entourée de remparts ». Symmaque fait ainsi écho au Sauveur assurant son Eglise que les portes de l'enfer ne  
5 prévaudront pas contre elle.

En Is., 45, 15, la Septante avait traduit : « C'est toi qui es Dieu, et nous ne le savions pas, Dieu d'Israël, sauveur ! » Mais seule la Septante traduit : « Et nous ne le savions pas. » A la place de cette incise, Aquila, Théodotion et Symmaque  
10 ont le qualificatif « caché ». Et Eusèbe trouve très admirable (2) que, par cette expression « Dieu caché », les traducteurs récents désignent si clairement le Christ.

Ce qui arrache donc à Eusèbe ces cris d'admiration, c'est que la clarté des nouvelles traductions laisse transparaître  
15 le mystère du Christ et celui de la vocation des nations beaucoup plus nettement que ne le faisait la traduction des Septante (3). Par contraste, celle-ci semble « obscure » et Eusèbe oppose au moins cinq fois — trois fois dans le *Commentaire du Psautier* (4) et deux fois dans la *Démonstration évangélique* (5) —  
20 la manière obscure (ἀσαφῶς) dont les Septante s'étaient exprimés à la manière plus limpide (λευκότερον) ou plus claire (σαφέστερον) dont « les autres » et plus spécialement Symmaque ont rendu l'hébreu.

(1) Je transcris ici, selon *Ambr.* F 126 sup., fol. 170 v., lignes 18-24,  
25 ce passage absent de la *Patrologie grecque* : πῶλον δὲ περιοχῆς μὴ ὄκνει λέγειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ ἣν πάνυ θαυμαστῶς ὁ σύμμαχος περιπεφραγμένην ἡρμήνευσε. νοήσεις δὲ τοῦτο ἀπὸ τῆς σωτηρίου φωνῆς τῆς λεγοῦσης ἑπί τὴν πέτραν οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν καὶ πύλαι ἄδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς.

(2) *Démonstration évangélique*, V, 4, § 226 en *GCS*, EUSEBIUS, t. VI, p. 224, lignes 27-30.

(3) Une fois cependant, en ps. 90, 9, Eusèbe accusera Aquila et Symmaque d'avoir traduit de façon typiquement juive (cf. *PG*, 23, col. 1149, ligne 40 et suiv.) parce qu'ils auraient entrevu dans le texte une allusion  
35 aux relations existant entre le Seigneur-Jésus et le Très-Haut, son Père, et qu'ils auraient voulu éviter de la laisser transparaître dans leur traduction. Eusèbe reconnaît pourtant que la Quinta échappe à ce reproche et s'accorde avec la Septante dans sa traduction. Quant au bien-fondé de ces reproches adressés ici à Aquila et à Symmaque, MONTFAUCON a  
40 eu raison de dire que l'interprétation qu'Eusèbe donne ici du psaume présente plus de partialité en faveur de l'arianisme que celles d'Aquila ou de Symmaque n'en révèlent à l'égard du judaïsme (*Hexaplorum Originis quae supersunt*, Paris, 1703, t. I, *praeliminaria*, p. 50).

(4) Cf. *PG*, 23, col. 192, ligne 33 (où lire ἀσαφῶς) ; col. 490, ligne 30 ;  
45 col. 528, ligne 3.

(5) IX, 1, § 19 et IX, 14, § 4 en *GCS*, EUSEBIUS, t. VI, p. 407, ligne 6 et p. 434, ligne 31.

## II. — MOTIFS DE L'OBSCURITÉ DE LA SEPTANTE

1) *Nécessité d'un accès progressif à la clarté*

Par ce constat d'obscurité, Eusèbe entend-il dévaluer l'œuvre des anciens traducteurs ? Nullement. Car un disciple d'Origène ne fera jamais de la clarté la norme suprême d'une traduction. Le commentaire du psaume 86 va d'ailleurs donner à Eusèbe l'occasion de trouver le motif de cette obscurité qu'il constate dans la Septante. Le verset 6 de ce psaume avait été traduit par eux : « Le Seigneur racontera dans l'écriture des peuples et de ces princes qui furent en elle. » A la place de cela (1), la Quinta mentionne de façon très précise le moment de la naissance de Jésus, puisqu'elle traduit : « Le Seigneur racontera : « Lors du recensement des peuples (ἐν ἀπογραφῇ λαῶν), celui-ci naîtra ici ! » » Et que dit Luc (2) ? « En ces jours-là parut un édit de César Auguste, ordonnant que soit recensé tout l'univers. Ce recensement, le premier (αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη), eut lieu pendant que Quirinius était gouverneur de Syrie. » Puisque ce recensement fut le premier, le psaume, tel que l'a interprété la Quinta, le désigne très clairement (σαφέστατα ἐμνημόνευσε) en disant que « celui-ci naîtra ici lors du recensement des peuples ». D'ailleurs (3) Aquila est presque aussi clair lorsqu'il dit que « le Seigneur racontera, lors de l'inscription des peuples » ; ou Symmaque, disant que « le Seigneur comptera, en les inscrivant, les peuples ». Comment expliquer l'obscurité de la Septante quand le texte du psaume contenait une révélation si précise de l'époque où allait naître le Sauveur ? Eusèbe note d'abord (4) le fait étonnant : « Vois comment ce psaume qui prophétise la naissance de Dieu a, selon l'interprétation qu'en donne la traduction des Septante, dissimulé (ἐπέκρυψε) le mystère ! » Puis il donne son explication (5) de ce fait : « Ceux qui ont fait la traduction ayant, à ce que je pense, dissimulé le sens (ἐπικρυψάντων τὴν διάνοιαν) parce qu'ils allaient éditer les Ecritures pour des nations étrangères et qu'on était à l'époque de Ptolémée, notre Sauveur n'étant pas encore apparu dans le monde. »

Eusèbe entend-il suggérer par là que les soixante-dix anciens

(1) Cf. *PG*, 23, col. 1052, lignes 31-39.

(2) 2, 1-2.

(3) Cf. *PG*, 23, col. 1049, lignes 32-35.(4) *Ibid.*, lignes 28-31.(5) *Ibid.*, lignes 39-43.

traducteurs juifs auraient voulu, par jalousie, priver les Grecs de l'annonce du Sauveur à venir ? Augustin, dans la Cité de Dieu (1), se refusera à penser que les soixante-dix traducteurs embauchés par le roi Ptolémée aient pu, du fait qu'ils étaient  
 5 juifs, soustraire par jalousie la vérité aux nations étrangères. Mais Eusèbe ne parle pas de jalousie et c'est Jérôme qui, à propos du titre du psaume 9, va nous présenter une suggestion plus précise dans son *Commentariolus* (2). Écoutons-le : « Vers la fin, pour les choses cachées du fils. » Bien qu'Aquila, à la place  
 10 des « choses cachées du fils », ait mis « la jeunesse du fils », il faut savoir que dans l'hébreu il y a « pour la mort du fils ». Enfin Symmaque a traduit ainsi : « Pour la victoire, au sujet de la mort du fils. » Donc tout ce psaume, par tropologie, se rapporte au mystère du Christ. Aussi, la passion et la résurrection du Christ,  
 15 qui furent d'abord ignorées du monde, les soixante-dix traducteurs ont-ils voulu les cacher par un langage dissimulateur (*per verbum absconsionis celare*), afin qu'elles ne pussent être connues aisément par les païens *de ce temps-là*. » Jérôme reviendra sur ce point dans le *Traité sur quatorze psaumes* (3). Il y notera  
 20 que, lorsque « les soixante-dix traducteurs, ne voulant pas indiquer trop clairement au roi Ptolémée et aux païens la passion et la résurrection du Sauveur, ont traduit : « Vers la fin, pour les choses cachées du fils », ils ont prouvé par le choix de leur titre qu'étaient dissimulées certaines choses cachées qu'ils  
 25 s'étaient refusés à traduire ».

Eusèbe, avant Jérôme, avait déjà remarqué dans ses *Extraits prophétiques* (4) que Symmaque traduisait le titre du ps. 9 d'une façon qui est très fidèle à l'hébreu et qui présente clairement à des chrétiens une prophétie portant sur la passion de leur  
 30 Sauveur. Quant aux Septante, dit-il, « ayant compris cela, ils ont voulu y faire allusion de façon plus obscure (τοῦτο νενοηκόταξ ἀπορρητότερον ἠνίχθαι) ». Donc, ici encore, ce n'est pas par incompetence, mais par dessein, que les Septante sont obscurs. Et Jérôme nous a suggéré que c'est parce qu'ils s'adres-  
 35 saient aux païens *de leur temps* que les Septante ont voulu dissimuler le mystère. Cette même motivation temporelle du dessein des Septante est donnée par Jérôme dans la préface à sa traduction d'Isaïe (5), disant que ce prophète « a exploré comme

40 (1) XV, 13 en *PL*, 41, col. 452, lignes 38-43.

(2) *PL*, suppl. 2, col. 39, lignes 10-21.

(3) A propos du titre du ps. 15 en *PL*, suppl. 2, col. 201, lignes 43-49.

(4) *PG*, 22, col. 1097, ligne 53 à col. 1100, ligne 7.

(5) *PL*, 28, col. 826, lignes 14-22.

un clairvoyant tous les mystères du Christ et de l'Eglise, si bien qu'on ne croirait pas que c'est le futur qu'il devine, mais plutôt l'histoire du passé qu'il raconte. J'en conjecture que les soixante-dix traducteurs se sont refusés, à leur époque, à livrer en clair  
 5 aux païens les mystères de leur foi, pour ne pas donner aux chiens ce qui est sacré et à des porcs ces perles que la lecture de cette édition vous y fera découvrir dissimulées ». De leur temps, à leur époque, ces précisions, ainsi que l'image évangélique des perles et des porcs nous invitent à rechercher dans les exposés d'Origène  
 10 sur la pédagogie du Dieu révélateur ce qui inspira à Eusèbe et à Jérôme leur interprétation de l'obscurité des Septante.

Au chapitre dix-septième du troisième livre sur les *Principes*, on trouve le développement suivant que je cite selon le texte grec de la *Philocalie* (1) : « Lorsque le Sauveur a vu que ceux  
 15 du dehors ne seraient pas stables dans la conversion s'ils entendaient les paroles de façon vraiment distinctes (τρανότερον), il semble bien que le Seigneur ait fait en sorte (ὕπὸ τοῦ κυρίου φρονομησθαι) qu'ils n'entendent pas de façon vraiment claire (σαφέστερον) les vérités plus profondes, de peur que, s'étant vite  
 20 convertis et ayant trouvé la guérison en obtenant le pardon, ils n'en viennent à faire peu de cas des blessures du péché, les croyant aisément guérissables, et qu'ils n'en redeviennent bientôt les victimes. Et cela, peut-être, parce qu'ils n'auraient pas encore  
 25 rendus coupables à l'égard de la vertu par eux délaissée. Mais c'est en les laissant se gaver jusqu'à la nausée des malheurs qu'ils ont semés que la divine Providence pourra ensuite les appeler à une conversion plus stable. » Ici Rufin ajoute un passage (2) qu'il n'a sûrement pas inventé (3). Ce sont plutôt Grégoire et  
 30 Basile qui l'ont écourté. Le voici : « Alors enfin la parole de Dieu leur sera manifestée de façon convenable, c'est-à-dire sans que ce qui est sacré ne soit donné aux chiens ni que les perles ne soient jetées à des porcs qui les foulent aux pieds, et qu'en outre les convertis ne se révoltent et n'attaquent ceux qui leur auront  
 35 péché la parole de Dieu. »

Cette dissimulation temporaire et pédagogique n'est pas une

(1) Reproduit en *GCS*, ORIGÈNES, t. V, p. 226, lignes 4-15.

(2) Reproduit *ibid.*, p. 226, lignes 34-35 et p. 227, lignes 15-16.

(3) L'image du sacré donné aux chiens et des perles jetées aux porcs  
 40 comme illustrant la nécessité d'un certain ésotérisme est familière à Origène. Elle fait l'objet d'un long développement dans l'entretien avec Héraclide (en *SC*, 67, pp. 82-86). Voir aussi la fin de la sixième homélie sur le Lévitique (*PG*, 12, col. 474, ligne 31 et suiv.) et le § 2 de la vingt et unième homélie sur Josué (*PG*, 12, col. 929, ligne 26 et suiv.).



œuvre que Dieu se réserve. Il en confie l'économie à ses prophètes. En deux endroits de son commentaire sur saint Jean, Origène émet en effet l'opinion que les prophètes de l'Ancienne Alliance ont voilé à dessein l'expression de certains mystères 5 dont ils avaient une connaissance claire. La première fois qu'il suggère cela, c'est par le truchement d'un partenaire fictif (1) : « Un autre pourrait dire que tout ce qui est dans la Loi et dans les Prophéties a été compris selon l'interprétation spirituelle par Moïse et par les Prophètes et que, comme il convenait, ce qu'ils 10 avaient à semer fut rédigé à mots couverts (κεκαλυμμένως) et de façon voilée (ἐσκεπασμένως). » Un peu plus loin, il reprend l'hypothèse à son propre compte (2) : « Mais peut-être que [ceux qui ont rédigé les prières de l'Ancien Testament] ont déjà été gratifiés d'une venue du Christ en leurs intelligences et qu'ainsi 15 rendus parfaits ils ont possédé l'esprit d'adoption, mais qu'ils n'ont dit et écrit que Dieu était père qu'en secret (ἐν ἀπορρήτῳ) et d'une façon qui n'était pas intelligible à tous, pour ne pas déflorer la grâce qui allait être répandue par Jésus sur le monde entier, quand il adresserait à tous la vocation de fils et raconte- 20 rait le nom de Dieu à ses frères. »

Lorsque Eusèbe dira que les Septante ont « dissimulé le sens » parce que « notre Sauveur n'était pas encore apparu dans le monde », il peut donc vouloir dire, à la suite de son maître Origène, que ces témoins de l'Ancienne Alliance ne voulaient 25 pas « déflorer la grâce » qui allait être répandue par Jésus.

## 2) Ne pas scandaliser le roi Ptolémée

Peut-être Eusèbe pense-t-il aussi à un autre motif proposé par Clément d'Alexandrie dans son sixième *Stromate* (3) : « C'est à bon droit que la prophétie qui annonce le Seigneur a exprimé 30 les choses signifiées en usant de mots capables de conduire vers d'autres significations, cela pour ne pas paraître à certains blasphémer en énonçant des choses qui tranchaient sur les opinions de la foule. »

Dans la préface à ses *Questions hébraïques* sur la Genèse (4), 35 Jérôme attribuera aux Septante des scrupules analogues : « Ils n'ont pas voulu livrer à Ptolémée, roi d'Alexandrie, tous les mystères contenus dans les Saintes Ecritures, surtout ceux qui

(1) GCS, ORIGÈNES, t. IV, p. 275, lignes 20-23.

(2) *Ibid.*, p. 304, lignes 1-6.

(3) VI, 15, § 127 en GCS, CLEMENS, t. II, p. 496, lignes 17-20.

(4) PL, 23, col. 985, lignes 5-11.

annonçaient la venue du Christ, *de peur que les juifs ne parussent* adorer un second Dieu, alors que ce disciple de Platon les avait justement en haute estime parce qu'on disait qu'eux n'adoraient qu'un seul Dieu. » Les Septante auraient donc dissimulé 5 plus spécialement les oracles messianiques pour ne pas offusquer le monothéisme pointilleux qui faisait de Ptolémée un sympathisant du judaïsme. Dans la préface à sa traduction du Pentateuque (1), Jérôme déclare nettement tenir de la bouche des juifs les motifs qu'il énonce pour expliquer l'omission par les Septante 10 de plusieurs testimonia messianiques : « *Les juifs disent* que cette décision fut motivée par la prudence : *il ne fallait pas que Ptolémée, qui adorait un seul Dieu, pût déceler* une double divinité jusque chez les Hébreux, eux qu'il avait en haute estime parce qu'ils semblaient se rattacher à la doctrine de Platon. 15 Donc, partout où l'Écriture porte quelque mystérieux témoignage au Père, au Fils et à l'Esprit-Saint [les soixante-dix traducteurs] ou bien ont traduit différemment, ou bien ont tout caché, de façon à satisfaire le roi sans divulguer le secret de la foi. »

20 Malgré la tendance à généraliser qui dévalue bien des affirmations de Jérôme, on peut se fier généralement à ses dires lorsqu'il prétend tenir des juifs une tradition. Et, de fait, la *Mekhiltha de Rabbi Jishmaël ben Elisha*, midrash sur l'Exode dont la rédaction fut achevée avant le milieu du III<sup>e</sup> siècle 25 de notre ère, nous rapporte (2) une liste de passages de la Thora qui ont été modifiés lorsqu'on en a donné communication au roi Ptolémée. Cette liste comprend treize cas (3) dont l'un se retrouve en deux passages distincts. En six de ces quatorze passages auxquels il est fait allusion, les divergences textuelles 30 mentionnées se retrouvent en effet dans la Septante. Cela indique donc que cette tradition est née dans un milieu où l'on connaissait les divergences existant entre la Septante et le texte hébraïque reçu et que l'on s'efforçait d'expliquer cet état de choses. Dans ce midrash ancien, l'explication donnée est très 35 succincte. Après avoir cité un passage dans l'état caractéristique où il figure dans la Septante, la *Mekhiltha* dit : « Ceci est l'une des paroles qu'ils ont écrites pour le roi Ptolémée, et de même ils

(1) *PL*, 28, col. 181, lignes 3-11.

(2) *Sur Ex.*, 12, 40.

40 (3) Le *Talmud Babli* (*Megilla* 9 a) et le *Tanhuma* édité (*Shemot*, § 22) ont contaminé cette liste traditionnelle par deux autres cas (*Ex.*, 24, 5 et 11) qui, selon le *Sifré du Deutéronome* (§ 356) et le *Talmud Jerushalmi* (*Taanit*, IV, 2), appartiennent à une autre liste traditionnelle, celle des variantes entre les trois manuscrits trouvés au scriptorium du Temple.

ont écrit... », puis suivent les douze autres cas constituant la liste traditionnelle. Quoique succinct, ce commentaire nous prouve que les rabbins des premiers siècles considèrent déjà qu'en cas de divergence, c'est la forme du texte reçu hébraïque qui est originale et que le texte caractéristique de la Septante est le résultat d'une décision prudentielle des traducteurs, décision motivée par la personnalité du destinataire : le roi Ptolémée. Les rabbins ne nous précisent pas quelles intentions ont gouverné ces corrections, mais il suffit d'analyser, parmi ces quatorze prétendues corrections, les huit qui n'ont aucun fondement dans la tradition textuelle de la Septante pour en déduire les intentions qu'ils prêtaient aux correcteurs. D'ailleurs l'épitomé du Josippon (1) et Rashi (2) nous ont conservé des traditions sur la portée de toutes ces prétendues corrections fondées ou non fondées sur l'état réel du texte grec. Ces traditions semblent en parfaite continuité avec ce que l'on peut déduire du contenu des plus révélatrices de ces prétendues corrections, c'est-à-dire celles qui, n'étant pas fondées sur l'état réel du texte grec, expriment en toute liberté les requêtes textuelles du rabbinat palés-  
 20 tinien des deux premiers siècles.

Les trois de ces prétendues corrections qui se laissent grouper sous un même centre d'intérêt se trouvent avoir pour but évident de supprimer du texte biblique toute apparence de polythéisme. Les voici :

25 Pour les premiers mots de la Genèse, au lieu de l'ordre normal en hébreu : beréshit bara élohim », c'est-à-dire « au commencement créa Dieu », les traducteurs auraient inversé et écrit : « Dieu créa au commencement. » Or un rabbin du début du 11<sup>e</sup> siècle, Shiméon ben Azaï, soulignait déjà (3) la modestie  
 30 de Dieu qui, au début de la Genèse, mentionne d'abord son œuvre (« au commencement créa »), puis ensuite seulement son nom (« Dieu »), et il notait combien cela tranchait sur la coutume des rois de son époque qui font graver d'abord leur nom et seulement ensuite leurs œuvres. Cette remarque nous montre  
 35 que les rabbins du 11<sup>e</sup> siècle, conscients de la différence entre la syntaxe usitée dans la Bible et celle qu'utilisaient les ins-

(1) Joseph de VOISIN fait usage de traditions qu'il attribue au Josippon dans ses *Observations* sur le *Pugio Fidei* de Raymond MARTIN (éd. Leipzig, 1687, pp. 712-713). Mais, selon Jean MORIN (*Exercitationum biblicarum*, 40 Paris, 1660, lib. II, exerc. I, cap. III, § 2, p. 233), ces données ne se trouvent que dans l'édition abrégée que Sébastien MÜNSTER publia à Worms, en 1529, et que je n'ai pu consulter.

(2) Sur *Talmud Babli*, Megilla, 9 a.

(3) *Tanhuma Buber* sur Beréshit, § 4.

criptions royales de leur époque, ont pu redouter qu'un roi grec n'interprète le premier mot, comme étant le sujet de la phrase, c'est-à-dire le nom propre d'un souverain dont Dieu, désigné par le troisième mot pris pour un complément d'objet

5 direct, ne serait que la première œuvre.

En Gn., 1, 26, au lieu de « faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance », les traducteurs auraient écrit : « Je vais faire l'homme en image et en ressemblance » pour éviter que l'emploi de la première personne du pluriel ne suggère quelque  
10 collégialité dans la divinité. Notons à ce propos une légende rapportée par un rabbin de la première moitié du III<sup>e</sup> siècle. Elle est caractéristique des difficultés apologétiques que causait aux rabbins l'emploi de ce pluriel : « faisons ». Rabbi Jonathan ben Eléazar raconte (1) : « Lorsque Moïse écrivait la Thora et  
15 qu'il était en train de décrire l'œuvre de la création, jour après jour, quand il arriva au verset : « et Dieu dit : faisons l'homme », il dit : « Maître du monde, quel prétexte tu donnes là aux hérétiques ! » Dieu lui répondit : « Écris ! et celui qui voudra se tromper se trompera. » » Puis Dieu expliqua à Moïse que cette première  
20 personne du pluriel a pour but de montrer aux hommes qu'un grand ne doit pas considérer comme indigne de lui le fait de prendre le conseil d'hommes qui lui sont inférieurs par le rang. Cette légende nous montre cependant que le verset en question appartenait bien à la catégorie de ceux qu'il n'était pas prudent  
25 de laisser tomber tels quels sous les yeux des païens.

En Gn., 11, 7, Dieu dit en parlant des constructeurs de la tour de Babel : « Eh bien ! descendons et confondons là leurs langages. » Les traducteurs lui auraient fait dire : « Eh bien ! je vais descendre et je vais confondre là leurs langages. » Le  
30 motif est évidemment le même que celui de la prétendue correction que nous venons d'analyser : éviter qu'il y ait place pour un « nous » en Dieu. Ici, c'est Johanan bar Nappaha, rabbin du milieu du III<sup>e</sup> siècle, qui rapproche (2) ce verset de « faisons l'homme à notre image » et commence par eux deux une liste des  
35 textes bibliques que les hérétiques utilisent le plus fréquemment comme argument pour établir la pluralité qu'ils prétendent découvrir en Dieu. Notons que Wilhelm Bacher (3) voit en ces hérétiques des chrétiens et qu'Adolph Büchler (4) serait prêt à y

(1) En *Beréshit Rabba*, parasha 8, § 8.

40 (2) En *Talmud Babli*, Sanhédrin 38 b.

(3) *Die Agada der palästlinensischen Amoräer*, vol. I, Strasbourg, 1892, p. 257.

(4) *Studies in Jewish History*, Londres, 1956, pp. 258-259.

reconnaître des chrétiens issus du monde païen. De fait Justin (1), dès le début du II<sup>e</sup> siècle, est au courant des échappatoires qu'utilisent les rabbins pour éviter d'être amenés par le texte « faisons l'homme » à reconnaître une pluralité en Dieu.

5 Il semble donc que, dans l'énumération des passages modifiés pour le roi Ptolémée, les rabbins aient inséré quelques-uns des versets qui leur causaient de gros soucis dans la polémique avec les chrétiens. A certaines divergences de fait existant entre la Septante et l'hébreu, ils ajoutèrent donc des modifica-  
10 tions qu'il eût été prudent de faire subir au texte avant de le livrer aux mains des Grecs ; et, de cet ensemble disparate, est née, avant le milieu du III<sup>e</sup> siècle, cette tradition apocryphe des passages que l'on a modifiés à l'intention du roi Ptolémée. Lorsque Jérôme nous dit que, selon les juifs, les modifications  
15 qu'a subies la Septante visaient à empêcher que « Ptolémée, qui adorait un seul Dieu, pût déceler une double divinité jusque chez les Hébreux », il est donc certain qu'il puise bien dans la tradition midrashique dont nous venons de mentionner certaines caractéristiques. Mais il est parfaitement inconscient du fait  
20 qu'il s'agit là d'une extrapolation des expériences faites par les rabbins dans leurs controverses avec les chrétiens.

Quand Eusèbe dit que les Septante ont dissimulé le sens de certains passages typiquement messianiques, « parce que notre Sauveur n'était pas encore apparu dans le monde », il n'est pas  
25 impossible qu'il ait eu vent de la tradition analogue circulant parmi les rabbins de son époque. Mais il me semble se situer plus formellement dans la ligne d'une conception typiquement chrétienne de l'économie de la révélation. Il se fonde sur le fait que le Christ, par sa venue, a permis d'interpréter clairement  
30 ce qu'on ne pouvait qu'entrevoir obscurément auparavant.

### Conclusion

Ce qui donne un tour paradoxal à l'interprétation d'Eusèbe, c'est qu'elle implique de la part de la Providence le dessein d'utiliser des juifs récents qui n'ont pas reconnu en Jésus le  
35 Messie pour rendre limpides les prophéties qu'avaient obscurcies, par un autre dessein de la Providence, les vieux traducteurs d'Alexandrie. Il nous reste à situer cette façon de voir d'Eusèbe par rapport à celle d'Origène et à celle de Jérôme.

(1) *Dialogue*, LXII, 2 en *PG*, 6, col. 617, lignes 3-10.

Pour Origène, le Proverbe « ne déplace pas les bornes établies par les pères » (1) interdit aux chrétiens « d'abroger les exemplaires en usage dans les Eglises... pour obtenir, en flattant les juifs, que ceux-ci leur communiquent des exemplaires purs ne contenant aucune contrefaçon (2) ». Ce serait en effet blasphémer la Providence qu'imaginer qu'elle ait pu munir l'Eglise du Christ d'un Ancien Testament de mauvaise qualité — que serait alors la Septante — et que le temps soit enfin venu de l'échanger contre les traductions récentes en vogue chez les juifs. « Et si je parle ainsi, poursuit Origène, ce n'est pas que, par paresse, je me refuse à scruter les Ecritures en usage chez les juifs et à y comparer les nôtres pour en repérer les différences. Sans exagérer, je me suis beaucoup adonné à cette tâche, dans la mesure de mes forces » (3). Mais le but principal de cette recherche est, pour Origène, de « ne pas ignorer ce que les juifs ont dans leurs Ecritures, afin que, lorsque nous discutons avec eux, nous n'argumentions pas à partir de ce qui ne se trouve pas dans leurs exemplaires et afin que nous sachions faire usage de ce qui se trouve dans les leurs, même si cela n'est pas dans les nôtres. Si nous sommes ainsi préparés à la controverse avec eux, ils ne nous mépriseront pas ni — comme ils en ont l'habitude — ne tourneront en dérision les croyants issus du paganisme, sous prétexte que ceux-ci ignorent les Ecritures authentiques qu'eux détiennent » (4). Il semble donc bien que le principal motif qui poussa Origène à rassembler l'énorme documentation contenue en ses hexaples fut de se procurer un arsenal adapté pour la controverse avec les juifs. Pourtant, une fois en possession de cette remarquable documentation, Origène sut en apprécier, de façon tout à fait irénique, le très grand intérêt.

Mais il semble qu'il faille attendre Eusèbe pour que les hexaples soient mis largement au service d'une activité de commentateur où la polémique ne fait entendre que des échos très lointains. Et, dans le regard serein qu'il porte sur ce trésor que lui a légué Origène, Eusèbe découvre avec surprise que l'œuvre récente des « autres traducteurs » offre aux disciples du Christ un Ancien Testament enfin dévoilé. A partir de cette constatation, il n'y aurait qu'un pas à franchir pour conclure que la Septante a fait son temps puisqu'elle n'était qu'une première communication aux Grecs des Ecritures hébraïques, sous une forme assom-

40 (1) *Pr.* 22, 28 cité dans la lettre à Africanus (*PG*, 11, col. 60, ligne 8).

(2) *Ibid.*, col. 57, lignes 9-14.

(3) *Ibid.*, col. 60, lignes 9-13.

(4) *Ibid.*, col. 60, ligne 20 à col. 61, ligne 7.

brie à dessein pour ne pas offusquer des païens sur qui ne rayonnait pas encore la gloire du Christ. Ce pas, Eusèbe ne l'a pas franchi. Eusèbe a diffusé la Septante, au lieu d'en préparer le détronement comme le fera Jérôme en donnant une forme 5 textuelle cohérente à un Ancien Testament selon la « vérité hébraïque ».

On pourrait tirer de la position d'Eusèbe une seconde conséquence, c'est que l'exégèse allégorique et l'exégèse littéraliste n'ont pas à s'opposer comme deux types de lecture antithétiques du texte sacré, mais plutôt comme deux types de lecture 10 successifs dont le premier caractérise l'époque de la préparation et le second celle de la consommation. A l'époque où la Bible était communiquée aux Grecs sous les voiles obscurs de la Septante, son mystère n'était déchiffrable que par l'allégorie. 15 Maintenant que l'Ancien Testament apparaît en toute sa limpidité aux chrétiens qui en contemplant l'accomplissement dans le Nouveau, le sens littéral des prophéties et des types éclate aux yeux du croyant. Sous l'aspect de la nouveauté, les « autres traducteurs » et la vulgate de Jérôme sont comparables, puisque 20 celle-ci n'est qu'une sorte de diatessaron latin où se fondent de façon éclectique Aquila, Symmaque, Théodotion et la Quinta. Et leur « nouveauté » ne tient-elle pas au fait que ces formes textuelles offrent enfin au chrétien un Ancien Testament susceptible d'être pris au sens littéral, un miroir où ceux qui connaissent 25 le Christ peuvent reconnaître son visage. Eusèbe n'a pas non plus tiré clairement cette conséquence. Mais je crois qu'elle est impliquée par le traitement qu'il accorde aux divers témoins textuels de son Ancien Testament.

## LE PAPYRUS BODMER 24 JUGÉ PAR ORIGÈNE

Von Dominique Barthélemy, Fribourg

Puisque ce papyrus de haute époque porte un texte typiquement égyptien<sup>1</sup>, soumettons-le au jugement du grand critique textuel d'origine  
5 égyptienne: Origène. Je ne connais que deux lieux de l'oeuvre de celui-ci, le premier édité et le second inédit, où il oppose, pour une partie du psautier conservée en B24, „certains manuscrits“ à la forme textuelle à laquelle il donne sa préférence.

I. Le premier de ces lieux est le § 20 du tome XX du commentaire  
10 sur S. Jean. Après avoir cité le Ps. XVIII 10b-11a sous la forme: τὰ κρίματα του θεοῦ ἀληθῶς δεδικαιωμένα ἐπὶ τὸ αὐτό, ἐπιθυμητὰ ὑπὲρ χρυσιῶν καὶ λίθων τίμιων πολὺν, il a joute la précision suivante: „même si le texte est, comme certains manuscrits portent (κἄν, ὡς τινα δὲ τῶν αντιγράφων ἔχει, ἦ): τὰ ἐπιθυμήματα ὑπὲρ χρυσιῶν καὶ λίθων τίμιων πο-  
15 λὺν.“ le texte qui a les préférences d'Origène porte donc ἐπιθυμητὰ. Mais il connaît également une leçon τὰ ἐπιθυμήματα, comme attestée à son époque par un certain nombre de manuscrits.

En 1668, Huet annotait<sup>2</sup> ainsi ce passage: „Aujourd'hui, tous les manuscrits de la Septante portent ἐπιθυμητὰ ainsi que toutes les traduc-  
20 tions, exceptée la seule arabe qui s'accorde avec l'autre leçon.“ En effet, la version arabe de la Polyglotte de Paris<sup>3</sup> porte ici: „le désir de son coeur“. De fait, cette version dépend ici, comme souvent, de la Bohairique<sup>4</sup> qui porte: „ses désirs de coeur“. Quant à la Sahidique, attestée ici par deux manuscrits du British Museum<sup>5</sup>, elle porte „ses désirs“.  
25 Ajoutons encore que Carl Wessely a édité en 1907<sup>6</sup> un fragment de parchemin d'un psautier grec-sahidique du cinquième siècle<sup>7</sup>. Pour notre passage, seul le texte grec est conservé et il correspond exactement à ce que nous attestent les témoins déjà connus de la sahidique, puisqu'il porte: „ἐπιθυμήματα αὐτοῦ“. En mentionnant cette variante dans son  
30 apparat critique, Rahlfs note que c'est elle qu'a connue Origène. Ce en quoi il n'est pas tout à fait précis, puisqu'Origène a bien connu ce substantif au pluriel, mais avec l'article et sans possessif. Eh bien, c'est B24 qui nous restitue enfin la forme exacte connue par Origène puisqu'il lie immédiatement ἐπιθυμήματα à ὑπερ χρυσιων et que la lacune de fin de  
35 ligne qui précède le substantif pluriel doit avoir contenu l'article si l'on veut que la ligne qu'elle termine n'ait pas été anormalement courte.

Pour apprécier cette variante, notons que le mot ἐπιθυμητὰ non précédé de l'article ne peut avoir que valeur d'adjectif et que le texte courant en fait donc un des quatre prédicats (avec ἀληθῶς, δεδικαιωμένα  
40 et γλυκύτερα) d'une phrase nominale dont τὰ κρίματα κυρίου (ou τοῦ θεοῦ selon Origène, Rom., Germ. et, semble-t-il, B24) est le sujet. Au



contraire, *ἐπιθυμήματα* ne peut être qu'un substantif mais peut avoir la valeur de „désir“ ou de „chose désirée“<sup>8</sup>. Ici le contexte suggère la seconde de ces valeurs. Mais ce qui importe surtout, c'est de remarquer que le mot *ἐπιθυμήματα* (qu'il soit ou non accompagné d'un article et

5 d'un possessif) se comprend au mieux comme le sujet d'une nouvelle proposition parallèle à la précédente. On comprend très bien que, pour faciliter cette interprétation syntactique, le parchemin de Vienne et la Sahidique aient ajouté *αὐτοῦ* qui n'est pas fondé dans l'hébreu mais qui souligne le parallélisme avec *τὰ κρύματα κυρίου*.

10 Quelle est la leçon originale? Des trois variantes attestées: *ἐπιθυμητά*, *ἐπιθυμήματα αὐτοῦ* et *τὰ ἐπιθυμήματα*, il faut bien reconnaître que c'est la troisième qui correspond de la manière la plus littérale (présence de l'article et absence de possessif) au TM: *hānnaehaemadīm*. Or il se trouve qu'elle est justement attestée par les témoins les plus anciens

15 (B24 et les „*τῶνα τῶν ἀντιγράφων*“ préexistants à un Origène qui n'est pas d'accord avec eux). L'hypothèse la plus vraisemblable me semble être que nous avons là une traduction originelle de la Septante. Peu intelligible parce que très littérale, elle a été remaniée en deux sens divergents.

20 L'un de ces remaniements (*ἐπιθυμητά* considéré comme prédicat) préexistait à Origène et a acquis par son influence un règne quasi-universel dans la tradition textuelle. L'autre remaniement (ajoute de *αὐτοῦ*) s'est limité à une ligne étroite de textes régionaux égyptiens (parchemin de Vienne) qui n'ont échappé à une contamination postérieure par les

25 hexaples ou leurs succédanés que grâce à leur passage en copte, puis en arabe. Il est à noter que la traduction sahidique a interprété *ἐπιθυμήματα* comme signifiant „désirs“ et non „choses désirées“. De là l'adjonction du génitif „coeur“ par l'auteur de la Bohairique que suivra le traducteur arabe.

30 II. Le second lieu où Origène prend position à l'égard de variantes textuelles pouvant concerner B24 est (sous sa forme originelle) inédit et, de plus, anonyme. Il se trouve dans la chaîne palestinienne<sup>9</sup> qui vient de fournir d'importants matériaux origéniens concernant le Psaume CXVIII. Voici le début d'une scolie anonyme qui fait directement suite

35 à un lemme incluant les vv.12-16 du Ps. CXIII: *διέσταλται καὶ ἰδίως ἀφώρισται τοῦ ἑκατοστοῦ τρισκαιδεκάτου ἕν τισι τῶν ἀντιγράφων τὰ προκειμένα ὥστε εἶναι ἑκατοστόν<sup>10</sup> τεσσαρεσκαιδέκατον ψαλμὸν τὸν μετὰ χειρας. ἐπεὶ δὲ ἐγκύψας αὐτῇ τῇ ἐβραίων βββλω καὶ τοῖς αὐτῶν χαρακτηῖροι συνημμένας εὗρον τὰς λέξεις, ἐπέστησα καλῶς ἔχειω*

40 *ἀκολουθῆσαι τῇ ἐβραικῇ βββλω συνάψαι τε τοῖς προτέροις τὰ προκειμένα, ὥστε εἶναι μέρος αὐτὰ τοῦ ἑκατοστοῦ<sup>11</sup> τρισκαιδεκάτου ὕμνου.*

La chaîne III<sup>12</sup> place cette scolie<sup>13</sup> sous le nom d'Eusèbe<sup>14</sup>. Elle avait d'ailleurs fait de même pour la scolie précédente de la chaîne palestinienne<sup>15</sup>, également anonyme en celle-ci.

Où puise-t-elle la connaissance qu'elle manifeste de l'auteur de ces 5 scolies? Dans le fait que la dernière scolie à sigle d'auteur offerte par la chaîne palestinienne, juste avant les deux dont nous venons de parler, était attribuée à Eusèbe<sup>16</sup>. Notons que pour les trois scolies dont elle écourte toujours plus ou moins la fin, la chaîne III dépend certainement de la chaîne palestinienne<sup>17</sup>. Quant au commentaire d'Eusèbe sur le 10 Psautier édité par Montfaucon, pour cette deuxième moitié du Ps. CXIII il se borne à reproduire les trois scolies dont nous venons de parler, et cela sous la forme corrompue qu'elles avaient dans la chaîne éditée par Balthasar Cordier<sup>18</sup>. Celui-ci ou bien dépend ici d'un mauvais témoin de la chaîne III, ou bien a mal copié son modèle<sup>19</sup>.

15 Ajoutons que le Vatican. grec 754<sup>20</sup> (= Rahlfs 1175) est, selon M. Richard, le meilleur manuscrit de la chaîne Athanasienne, et que celle-ci est à son tour pour les Ps. CI-CL, le meilleur témoin de la vieille paraphrase de la chaîne palestinienne<sup>21</sup>, paraphrase dont la grande importance tient au fait qu'elle fut exécutée à partir d'un excellent manuscrit de cette 20 chaîne, nettement supérieur à ceux dont nous disposons aujourd'hui. Eh bien, ce Vat.gr. 754 contient des paraphrases de chacune des trois scolies susdites, et il est intéressant de noter que la paraphrase de la première est attribuée à Eusèbe, alors que les deux autres sont anonymes<sup>22</sup>, ce qui correspond exactement à la situation offerte par les manuscrits de la 25 chaîne XI de Karo-Lietzmann, témoins directs (quoique plus récents<sup>23</sup>) de la chaîne palestinienne.

On peut donc conclure de façon assez ferme que c'est par une induction sans bases solides que le compilateur de la chaîne III a attribué à Eusèbe la scolie qui nous intéresse<sup>24</sup> et qu'il avait trouvée sans nom d' 30 auteur dans sa source: la chaîne palestinienne. Puis, les matériaux ainsi baptisés, transmis par Cordier, ont abouti dans l'édition de Montfaucon. Ces précisions étaient nécessaires pour nous permettre de réouvrir entièrement la question de l'attribution de cette scolie.

C'est le genre de curiosité présentée pour la division ou l'unité de ce 35 Psaume, et le recours aux exemplaires hébraïques pour juger de cette question qui me paraissent assez typiques d'Origène. Bien qu'Eusèbe nous atteste qu'Origène „avait appris la langue hébraïque“<sup>25</sup>, celui-ci s'est toujours considéré comme ne sachant pas l'hébreu<sup>26</sup>. Pourtant, le fait qu'il soit incapable de traduire l'hébreu ne l'empêche pas de mani- 40 fester une vive curiosité pour les manuscrits hébraïques et d'y chercher des données plus accessibles. Voici en effet ce qu'il dit sur le début du

Ps. II dans une scolie qui lui est attribuée en toutes lettres par le Barrocc. 235 (= Rahlfs 1121) père de tous les témoins conservés de la chaîne palestinienne (= cat. VI de Karo-Lietzmann<sup>27</sup>) pour cette partie du Psautier: „δυσὼν ἐντυχόντες ἑβραικοῖς ἀντιγράφοις, ἐν μὲν τῷ ἐτέρῳ

5 εὐρόμεν ἀρχὴν δευτέρου ψαλμοῦ τοῦτον· ἐν δὲ τῷ ἐτέρῳ συνημμένα ταῦτα τῷ πρώτῳ. καὶ ἐν ταῖς πράξεσιν δὲ τῶν ἀποστόλων τὸ „υἱὸς μου εἶ σὺ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε“ ἐλέγετο εἶναι τοῦ πρώτου ψαλμοῦ.

„ὡς γὰρ γέγραπται, φησὶν, ἐν πρώτῳ ψαλμῷ· υἱὸς μου εἶ σὺ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε“. τὰ ἑλληνικὰ μέντοι ἀντίγραφα δευτέρον εἶναι

10 τοῦτον μηνύει. καὶ τοῦτο δὲ οὐκ ἀγνοητέον, ὅτι ἐν τῷ ἑβραϊκῷ οὐδενὶ τῶν ψαλμῶν ἀριθμὸς παράκειται, πρῶτος εἶ τύχοι, ἢ δευτέρος, ἢ τρίτος.“ On remarquera les similitudes entre cela et la scolie sur le Ps.

CXIII. Dans les deux cas des divergences sont constatées dans la tradition grecque(ici entre les manuscrits et une citation des Actes, là entre

15 divers manuscrits) a propos de la division ou non en psaumes distincts d'une suite de versets. L'exégète consulte donc un ou plusieurs manuscrits hébraïques et il y découvre (εὐρον, εὐρόμεν) que les deux passages en question sont ou ne sont pas *συνημμένα*<sup>28</sup>. Origène nous dit d'ailleurs, dans son commentaire sur Matthieu<sup>29</sup>, que lorsqu'il a été amené par la

20 discordance des manuscrits grecs à se demander quelle était la forme authentique de la Septante, il s'est servi des autres „éditions“ pour arbitrer cette discordance et a retenu dans son texte la forme textuelle qui s'accordait avec elles. Cela ne signifie pas qu'il accorde à Aquila, Symmaque, Théodotion une valeur propre. Ces éditions dont la tradition

25 textuelle n'a pas eu le temps, estime-t-il, de se corrompre lui servent seulement à contrôler la légimité des indications orales que les juifs lui donnent sur le contenu de leurs manuscrits hébraïques, ainsi qu'il l'explique dans son commentaire sur S. Jean<sup>30</sup> à propos des corruptions subies au cours de la transmission du texte grec par les noms hébraïques

30 transcrits.

C'est d'ailleurs Aquila, le littéraliste, qui lui sert d'oracle sur le contenu du texte hébraïque. C'est ainsi qu'après avoir cité une phrase hébraïque en simple transcription grecque, il ajoute: „Si tu veux connaître avec précision le sens littéral, écoute comment Aquila traduit.“<sup>31</sup>

35 Mais lorsqu'Origène n'a besoin que d'une constatation de type assez simple, comme celle qui porte sur l'unité ou la division d'une suite de versets bibliques, on comprend très bien que, pour arbitrer les divergences textuelles du grec conformément à sa méthode, il ait pu recourir directement à l'arbitre textuel suprême, les livres hébraïques. Eusèbe nous dit en effet qu'Origène, „avait acquis en propre les Écritures authentiques en usage chez les juifs, écrites en lettres hébraïques“.<sup>32</sup>

Tout nous semble donc converger pour faire d'Origène l'auteur de scolie anonyme de la chaîne palestinienne sur le Ps. CXIII 12-16, fausement attribuée à Eusèbe par le fabricant de la chaîne III. Que nous dit donc cette scolie? Qu' à l'époque d'Origène, il existait „certains  
5 manuscrits“ grecs qui achevaient le Ps. CXIII après le v.11 et commentaient avec le v.12 un Ps. CXIV.

Sans mentionner cette scolie, que d'ailleurs Field ignorait également, Rahlfs faisait dans le Prologue<sup>33</sup> à son édition critique de la Septante des Psaumes la remarque suivante: „Augustin zerlegt den CXIII. Psalm,  
10 in welchem die beiden hebr. Psalmen CXIV und CXV zusammengefaßt sind, in zwei Psalmen und behandelt sie in zwei Predigten. Diese werden jetzt zwar als „erste“ und „zweite“ enarratio zu Ps. CXIII bezeichnet, sind aber ursprünglich zweifellos Auslegungen verschiedener Psalmen gewesen; denn nachdem Aug. in der ersten CXIII 1-11 ausgelegt hat, be-  
15 ginnt er die zweite mit einem Rückblick auf CXIII 9f. und sagt, er wolle CXIII 12-26 so betrachten, als ob es mit CXIII 1-11 zusammengehörte („istum [psalmum, d. h. CXIII 12-26] ita consideremus, tamquam uterque unus sit, iste [12-26] scilicet et superior [1-11]“). In Augustins Psalter gehörten sie also nicht wirklich zusammen, sondern er wollte sie nur  
20 so betrachten, als ob sie zusammengehörten. Genau dieselbe Teilung von Ps. CXIII in zwei Psalmen, die als CXIII und CXIV gezählt werden, hat Sa; auch fügen La<sup>G</sup> und zwei andere Altlateiner (s. Sabatier) hinter CXIII 11 das mindestens einen gewissen Einschnitt anzeigende *diapsalm* hinzu. Die Übereinstimmung ist um so bemerkenswerter, als der hebr.  
25 Text hier zwar auch zwei Psalmen unterscheidet, aber nicht die ersten elf Verse zusammenfasst wie Sa und Aug, sondern die ersten acht. Es muss also in den ersten Jahrhunderten ausser der hebr. und der üblichen griech. Einteilung dieser Psalmen noch eine dritte Einteilung gegeben haben, die uns bei Augustin und im Sahid. erhalten ist. Unklar bleibt  
30 allerdings, wie man bei dieser dritten Einteilung wieder mit der Zählung der Psalmen ins reine gekommen ist; denn bei Aug haben wir jetzt einfach die gewöhnliche Zählung, und die sahid. Zählung kommt nur dadurch wieder in Ordnung, dass sie die Zahl CXVII zweimal setzt.“ Je n'ai rien à ajouter à ce que Rahlfs dit sur le Psautier d'Augustin. Quant  
35 à la Sahidique, notons que, pour ce passage, elle ne nous est connue que par un codex de papyrus du British Museum<sup>34</sup> et par un autre codex de papyrus fragmentaire appartenant à la collection Erzherzog Rainer<sup>35</sup>.

Ils s'accordent tous deux pour achever un Psaume à la fin du verset  
40 11 du Ps. CXIII et en commencer un autre par le verset 12 de ce même Psaume, verset qu'ils font précéder par le numéro d'ordre CXIV et par

le titre *αλληλουια*. Quant au retour à la numérotation habituelle du grec on ne peut l'observer que dans le codex du British Museum où le numéro d'ordre CXVII figure deux fois: d'abord en tête du Ps. CXVI, puis en tête du Ps. CXVII. Avec Augustin et la Sahidique pour témoins, Rahlfs 5 inférait l'existence à leur commune origine du type textuel grec dont la scolie d'Origène nous a attesté formellement l'existence à son époque. Mais jusqu'ici on pouvait le considérer comme totalement disparu. Eh bien, ici encore, c'est B24 qui nous le restitue, puisqu'il porte, au lieu qui nous intéresse: *εποιησεν > ρῶδ αλληλουϊα*

10 *τᾶ ειδωλα των εθνων αργυρῶ*

Quant au retour à la numérotation normale, nous ne pouvons pas l'y observer de façon directe, puisque les numéros d'ordre des quatre Psau-  
mes suivants ou bien ont disparu ou bien ont perdu leur dernier chiffre. Mais on peut constater que le Ps. CXVIII porte son numéro d'ordre 15 normal, ce qui s'accorde encore avec la sahidique.

Il y a donc très nette convergence entre ces deux tests que nous ont permis les témoignages d'Origène sur les variantes distinguant les manuscrits grecs du Psautier à son époque.

Dans les deux cas, B24 est le seul témoin grec qui corresponde exacte-  
20 ment aux *τινα τῶν αντιγράφων* dont Origène cite les leçons pour leur opposer celle qu'il utilise. Dans les deux cas la rencontre de B24 avec la Sahidique est caractéristique. En XVIII 11, l'absence du possessif en B24 situe ce papyrus à une étape de développement textuel antérieure à celle où se trouvera le texte grec (semblable au parchemin de Vienne) 25 sur lequel fut traduite la Sahidique.

En CXIII 11-12, le fait que cette particularité textuelle était connue à la fois par la Sahidique et par le Psautier liturgique sur lequel prêché Augustin est signe de sa haute antiquité. Le fait qu'Origène n'ait retenu dans le texte biblique qui avait sa faveur aucune de ces deux particu-  
30 larités du texte attesté par B24 est sans doute pour beaucoup dans le fait qu'elles ont disparu ensuite de la tradition textuelle grecque. Cependant la rencontre de la Sahidique avec B24, témoin des manuscrits qui n'eurent pas droit aux bonnes grâces d'Origène, nous suggère d'étudier à une autre occasion de façon plus systématique les relations 35 entre B24 et la vieille version copte, traitant par là-même B24 en témoin éventuel du type textuel „oberägyptisch“ de Rahlfs.

NOTES

- 1 Papyrus Bodmer XXIV. Psalms XVII-CXVIII. Publié par Rodolphe Kasser et Michel Testuz (Genève 1967) 41. Voir aussi D. Barthélemy, Le psautier grec et le papyrus Bodmer XXIV: RTPPhil 18 (1969) 107-109.
- 2 Origenis opera omnia, tom. IV, ed. C. Delarue (Paris 1759) p. 336, note b.
- 3 5 C'est cette polyglotte publiée en 1645 que Huet a dû utiliser. La polyglotte de Londres en 1657 a repris le même texte. B. Walton, (p. 97 des prolegomena) précise que la version arabe de la polyglotte de Paris provient d'Alexandrie. Rahlfs ajoute (Septuaginta-Studien 2 (GÖ 1907) 167) qu'elle entretient des rapports étroits avec la version bohairique, ce qui confirme cette provenance.
- 40 En 1516, Augustin Justiniani, dans son „Octaple du Psautier“ édité à Gênes, donnait un texte arabe du psautier nettement différent mais qui s'accorde avec ses successeurs sur ce point précis.
- 4 Psalterii versio memphitica e recognitione Pauli de Lagarde, réédition ... par Oswald H. E. Burmester et Eugène Dévaud (Louvain 1925).
- 5 45 L'un est le Cod. Or. 5.000 (6<sup>es.</sup>?) édité par E. A. Wallis Budge sous le titre: „The Earliest known Coptic Psalter“ (Londres 1898). L'autre (9-10<sup>es.</sup>?) , lorsqu'il appartenait encore à Lord de la Zouche, fut édité par Paul de Lagarde en appendice à „Psalterii versio memphitica“ (Berlin 1875).
- 6 „Sahidisch-griechische Psalmenfragmente.“ en Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse, 155-1 (Wien 1906) 166.
- 7 Ce parchemin appartient à la collection Erzherzog Rainer où il est classé sous la référence KG. 9872. Rahlfs le désigne par le n° 2035.
- 8 Voir les dictionnaires de Schleusner et de Liddell-Scott.
- 9 25 Cette chaîne (= XI de Karo-Lietzmann) est attestée par le ms. Milan Ambros. F 126 Sup (= Rahlfs 1675), fol. 200 recto (selon la numérotation inférieure des folios) et par le ms. Patmos, S. Jean l'Évangéliste 215, fol. 182 recto. Je remercie ici M. l'Abbé M. Richard qui m'a prêté les photos de ces manuscrits que détient l'I.R.H.T.
- 10 30 Mss.: *ἐκαστος τὸν*.
- 11 Ambr.: *ἐκάστων*.
- 12 Représentée par le ms. Paris B.N. gr. 139 (= Rahlfs 1133), fol. 369 verso. „Incontestablement le meilleur manuscrit de la chaîne du type III.“ (M. Richard en „les premières chaînes sur le Psautier“, Bulletin d'information de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes 5 (1956) 94).
- 13 Présentée sous une forme qui ne se distingue de celle que nous venons de reproduire que par le fait qu'elle a *ἐβρω̅ν* au lieu de *εὐρον*.
- \* 14 Il suffit de feuilleter le magnifique ms. Paris gr. 139 pour constater que le fabricant de cette chaîne très riche est arrivé à mettre des noms d'auteurs sur presque tous les fragments qu'il utilise, bien qu'ils soient de provenances assez variées. Mais j'ai repéré un bon nombre de fausses attributions aisément décelables en se référant à la tradition textuelle directe de commentaires parvenus jusqu'à nous.
- 15 Portant sur les vv.9-11.
- 16 45 C'était la deuxième scolie de cette chaîne sur les vv.7-8.
- 17 Dans son étude susmentionnée, M. Richard conclut que, pour les psaumes XC-CXVIII, la chaîne III est faite d'extraits de la chaîne palestinienne et de la chaîne monophysite (p. 97).
- 18 Expositio Patrum Graecorum in Psalmos, tom. III (Anvers 1646) 301-305.

Montfaucon reconnaît d'ailleurs qu'il a emprunté un certain nombre de scolies à cette édition dans les parties du Psautier qui, comme celle-ci, n'étaient pas représentées dans ses deux témoins principaux (cf. *Preliminaria*, cap. I, § III).

Mais il dit aussi en avoir puisé un certain nombre directement dans le Paris B.N. gr. 139 (= sa chaîne royale 1878). Dans le cas qui nous occupe, il a malheureusement préféré le mauvais témoin au bon.

19 La principale de ces corruptions héritées de Cordier est, pour la partie que nous avons citée, la transformation de „καὶ τοῖς αὐτῶν χαρακτῆρσι, συνημμένως εὔρον τὰς λέξεις.“ en „τοὺς αὐτῶν χαρακτῆρας συνημμένους εὔρον καὶ τὰς λέξεις.“

20 Ce très bon manuscrit date du début du 10<sup>e</sup> siècle.

21 Op. laud., p. 91.

22 Le Coislin 10 (= Rahlfs 187), seul autre témoin de la paraphrase pour cette partie du Psautier, ne peut nous renseigner sur ce point, car la marge latérale de son folio 118 a été entièrement retranchée.

23 Ils datent des 12<sup>e</sup>-13<sup>e</sup> siècles.

24 Ensuite, la chaîne XVII s'est appuyée sur la chaîne III pour dire qu'Eusèbe affirme que le Psaume est ici divisé en deux en certains exemplaires. Notons qu'il s'agit là d'une scolie secondaire insérée par la ch. XVII en supplément à ses scolies numérotées. Comme la scolie „Eusèbe“ sur Ps. CV 40, elle résume une scolie de la ch. III.

25 HE VI. XVI. 1.

26 PG. XII 227 in Gen. hom. XII.4: „comme le disent ceux qui interprètent les noms hébreux.“ Ibid. 677 in Num. hom. XIV.1: „Ceux qui lisent les lettres hébraïques prétendent que ...“ PG XIII 800-01 selecta in Ezech. IX: „comme je m'informais auprès des hébreux ... l'un prétendait que la lettre taw est la dernière des 22 dont les hébreux font usage ... un autre disait que la loi s'appelle Torah et que ce mot commence par taw.“

27 Voici en quels termes M. Richard s'exprime sur la chaîne VI: „Après vérification, nous pouvons assurer que tous les textes [de commentaires du Ps. XXXVII] précédés du nom d'un de ces trois auteurs [Origène, Eusèbe, Théodoret] proviennent intégralement de ceux-ci ... De toutes les chaînes sur le Psautier que nous connaissons, celle-ci est peut-être la plus digne de confiance.“ Op. laud. p. 89.

28 35 Cette même curiosité pour les divisions du Psautier est encore présentée par Origène dans une scolie qui suit immédiatement, dans les prologues des chaînes XVII et XV, la notice sur les 5<sup>e</sup> et 6<sup>e</sup> éditions éditée par Mercati (*Psalterii Hexapli reliquae* (Vatican 1958) XXXI). Voici cette scolie selon le Dionysiou 86, fol. 6 verso et le Paris B.N. gr. 163, fol. 7 recto, bons témoins de la ch.

40 XVII dont dépend la XV: „ὁ τὴν ε' ἔκδοσιν ἐρμηνεύσας, ἐπιγράψας τὸν ι' ἀπὸ τοῦ θ' διελὼν αὐτὸν εἰς δύο, πρόβεισι κατὰ τὴν τοῦ ἐνὸς προσθήκην, μέχρι τοῦ ξδ'. εἶτα, συνάψας τῷ ξδ' τὸν ο', ὁμοίως τοῖς παρ' ἡμῶν ἀντιγράφοις τοὺς ἀριθμοὺς τίθησι, μέχρι τοῦ ριγ'. Ἐνθα πάλιν συνάψας τῷ ας καὶ διελὼν αὐτὸς ἐτέρους, τοὺς πάντας εἰς ρμη' περιγράφει.“

29 45 PG XIII col. 1293, in Mat. t.XV.14: „τὴν μὲν οὖν ἐν τοῖς ἀντιγράφοις τῆς παλαιᾶς διαθήκης διαφωνίαν, θεοῦ διδόντος, εὔρομεν ἰάσασθαι, κριτηρῶν χρησόμενοι ταῖς λοιπαῖς ἐκδόσεσιν· τῶν γὰρ ἀμφιβαλλομένων παρὰ τοῖς ἑβδομήκοντα διὰ τὴν τῶν ἀντιγράφων διαφωνίαν, τὴν κρίσιν ποιήσαμεν ἀπὸ τῶν λοιπῶν ἐκδόσεων, τὸ συνῆδον ἐκεῖνας ἐρῶλάξαμεν.“

30 50 PG XIV col. 272, in Joan. t.VI.24: „τὸ δ' ὅμοιον περὶ τὰ ὀνόματα σφάλμα πολλαχού τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν ἔστω ἰδεῖν, ὡς ἠκριβώσαμεν ἀπὸ ἑβραίων μαθόντες καὶ τοῖς ἀντιγράφοις αὐτῶν τὰ ἡμέτερα συγκρίναντες,

Le Papyrus Bodmer 24 jugé par Origène

*μαρτυρηθεῖσιν ὑπὸ τῶν μηδέπω διαστραφείσων ἐκδόσεων ἀκίλου καὶ θεοδοτίωνος καὶ συμμάχου.*“

31 PG XIII 1440, in Mat. t.XVI.19.

32 HE VI. XVI. 1.

33 S Prolegomena § 5,20, p.51.

34 Le cod. Or. 5000 déjà cité plus haut, (note 5).

35 Il y porte la cote K.1231-1238. Le passage qui nous intéresse a été édité par C. Wessely, (Sah.-gr. Psalmenfragmente, p. 51). Il date ce papyrus du début du 6<sup>e</sup> siècle. (p. 9).



## DOMINIQUE BARTHÉLEMY

### ORIGÈNE ET LE TEXTE DE L'ANCIEN TESTAMENT

Jamais personne n'a disposé d'une documentation aussi complète sur la Bible grecque que celle que rassembla Origène<sup>1</sup>. Jamais non plus personne n'exerça sur l'histoire de son texte une influence aussi décisive, ni aussi catastrophique. Et pourtant Origène était un érudit d'une honnêteté scrupuleuse, animé d'un profond sens de la tradition. Mais le malheur voulut que lui naquirent, après sa mort, des disciples qui n'avaient pas toujours ces deux qualités. Ceux-ci obtinrent à bas prix un renom de savants en méusant du riche héritage qu'il leur avait laissé. Origène avait conçu les hexaples comme une  
10 ample collection d'informations. Mais des glossateurs et correcteurs s'en servirent sans discernement pour retoucher le texte vulgaire de la Septante, alors qu'Origène avait donné de celle-ci une édition critique où il la traitait d'une manière autrement respectueuse. A part quelques papyri fragmentaires, il n'est pas un seul des manuscrits grecs de la Septante dont nous puissions certifier que les hexaples n'ont pas déteint sur lui de quelque  
15 manière. Nous voici donc aujourd'hui dans une situation paradoxale : alors qu'Origène avait fait des hexaples un merveilleux instrument permettant de porter un regard critique sur la Bible grecque, il nous faut commencer par purifier le texte de la Septante de toute contamination hexaplaire si nous voulons être à pied d'œuvre pour en reconstituer l'histoire originelle. Ce travail de purification pourrait s'accomplir sans trop de peine si les hexaples  
20 nous avaient été conservés. On aurait alors une base sûre pour déterminer dans la tradition textuelle actuelle ce qui est influence hexaplaire et ce qui ne l'est pas. Mais après avoir été utilisés ainsi à contre-sens, les hexaples ont été perdus, et nous ne disposons plus que de bribes éparses pour redécouvrir les caractéristiques de l'œuvre d'un Aquila, d'un Symmaque et d'un Théodotion afin d'identifier dans ce qu'on appelle Septante les doublets, gloses ou  
25 interpolations empruntés à leurs recensions.

Que le dessein d'Origène ait été dénaturé et son œuvre dilapidée par ses disciples, cela doit nous engager à déterminer avec précision le but et les principes d'une entreprise de critique textuelle unique dans l'histoire de la Bible grecque.

Les sources dont nous disposons pour mener à bien cette étude sont malheureusement  
30 très fragmentaires. Lorsqu'il s'agit de retrouver les intentions réelles d'Origène, on ne peut faire confiance aux notices rédigées par Épiphane et même celles d'Eusèbe doivent être lues d'un œil critique. Les traducteurs latins d'Origène, Jérôme et Rufin, tirent souvent la couverture chacun de son côté. L'authenticité des nombreux fragments venant des

1. Dans cette étude, le sigle GO signifie : « Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Origenes Werke », et il est immédiatement suivi

du numéro d'ordre qui est affecté au volume en cette série.

catenae doit toujours être critiquée et ils ont été souvent très retouchés par ces fabricants de mosaïque exégétique. Il nous faudra donc centrer notre attention sur celles des œuvres d'Origène qui nous ont été conservées en grec et sur certains grands fragments d'identification certaine et de tradition textuelle assez sûre, tels ceux qui sont inclus dans la Philocalie ou dans les préfaces aux catenae des Psaumes.

## I. PRINCIPES ET MÉTHODES DE LA CRITIQUE TEXTUELLE D'ORIGÈNE.

C'est la réponse à Africanus sur l'histoire de Suzanne qui nous informe de la façon la plus directe sur l'attitude d'Origène à l'égard des divergences existant entre les textes grec et hébraïque de l'Ancien Testament. Ce véritable petit traité fut motivé par une critique aussi brève qu'acerbé adressée par Africanus à Origène et qui toucha au vif celui-ci. Voici sur quoi portait la critique du correspondant d'Origène : au cours d'une controverse théologique qu'il avait eue avec un certain Bassus, le grand exégète avait tiré argument scripturaire d'un passage de l'histoire de Suzanne, et Africanus avait estimé convaincante l'argumentation. Mais une étude plus approfondie l'a fait changer d'avis et il écrit à Origène pour s'étonner que celui-ci ait pu prendre cette interpolation pour une partie authentique du livre de Daniel. Le fait que l'histoire de Suzanne ainsi que celles de Bel et du Dragon ne figurent pas dans le rouleau de Daniel dont se servent les juifs constitue l'argument majeur d'Africanus. Mais certains diront peut-être que ce sont les juifs qui ont retranché l'histoire de Suzanne de leurs Écritures. Il faut donc prouver qu'elle n'a jamais appartenu à l'Ancien Testament. Cette preuve, Africanus la formule sous la forme du raisonnement suivant : certains jeux de mots typiquement grecs prouvent que l'histoire de Suzanne n'a jamais eu d'original hébraïque<sup>2</sup>. Or l'appartenance d'un livre grec à l'Ancien Testament n'est légitime que si elle a été reconnue d'abord par les juifs de langue hébraïque. Cela n'a pu être le cas pour l'histoire de Suzanne, puisqu'elle n'a jamais existé sous la forme où ceux-ci lisaient l'Écriture. A cela, Africanus ajoute quatre ou cinq arguments secondaires<sup>3</sup> où apparaît la subtilité érudite de celui à qui Alexandre Sévère confia l'organisation de la bibliothèque du Panthéon.

Mais Origène, dans sa réponse, sans négliger ces données complémentaires, sait aller tout de suite à l'essentiel. Il commence par élargir le débat en précisant que, non seulement il n'ignore pas l'absence de l'histoire de Suzanne dans la Bible des juifs hébraïsants, mais qu'il a comparé attentivement les Écritures dont se sert l'Église aux exemplaires en langue hébraïque. Pour le livre de Daniel, en dehors des trois péripécopes mentionnées par Africanus, il a noté que les deux cantiques chantés dans la fournaise par les compagnons de Daniel n'existent, eux aussi, qu'en grec. De même pour les éléments les plus édifiants du livre d'Esther : les prières d'Esther et de Mardochée, ainsi que pour les lettres écrites par Amman et Mardochée au nom d'Artaxerxès. Pour le livre de Job on trouve par-ci par-là des parties excédentaires dans le grec, mais le fait le plus marquant est, au contraire, l'absence dans les exemplaires de l'Église de nombreux éléments n'incluant souvent que trois ou quatre stiques, mais s'étendant parfois jusqu'à dix-neuf stiques. Origène dit d'ailleurs avoir fait, au prix de beaucoup d'efforts, un relevé exact de ces divergences entre la Bible de l'Église et celle des hébreux, afin qu'elles n'échappent pas à la conscience des chrétiens. Cette enquête comparative l'a amené à constater dans les oracles de Jérémie de nombreuses transpositions et des divergences textuelles importantes. Dès les premiers versets du livre de la Genèse, d'ailleurs, on peut noter des manques dans l'hébreu. Le premier étant celui

<sup>2</sup> 2. PG, 11, col. 49, lignes 7-19.

<sup>3</sup> 3. *Ibid.*, col. 72, lignes 24-30; col. 73, lignes 36-46;

col. 80, lignes 1-12; col. 81, lignes 18-21; col. 84, lignes 15-20; col. 85, lignes 34-35.

de « et Dieu vit que cela était bon » après la création du firmament ; l'absence ici de cette formule, qui conclut chacune des autres œuvres de la création, pose d'ailleurs aux juifs un problème non négligeable. Devant tous les excédents du grec par rapport à l'hébreu, Origène a placé des obèles pour qu'on soit conscient de cette situation. Et il a noté par des 5 astérisques les parties qui figurent dans l'hébreu mais non chez nous. Quant à la situation textuelle du livre de l'Exode, Origène renonce à la décrire, tant les deux formes textuelles divergent quant à l'ordre et quant au sens dans ce qui concerne la fabrication du tabernacle, de l'arche et des vêtements sacerdotaux <sup>4</sup>.

Ayant donc prouvé à Africanus qu'il avait une conscience encore plus vive que lui 10 des divergences existant entre les deux formes textuelles, Origène aborde la question centrale : puisque le minutieux travail de comparaison qu'il vient d'accomplir permet enfin aux chrétiens de prendre conscience de l'étendue jusque-là insoupçonnée des divergences qui existent entre la Bible grecque en usage dans les Églises et celle des juifs, ne faut-il pas considérer que l'heure est maintenant venue d'abroger les formes textuelles 15 dans lesquelles les Églises ont jusqu'ici lu leurs Saintes Écritures, et d'enjoindre aux frères qu'ils s'efforcent d'amadouer les juifs pour obtenir d'eux qu'ils leur communiquent enfin les Écritures sous leur forme authentique, c'est-à-dire indemne de toute interpolation <sup>5</sup> ? Par cette suggestion tentatrice, Origène se contente de pousser jusqu'à l'extrême de la logique l'argument principal d'Africanus. Et voici la réponse émue que sa foi de chrétien 20 oppose à une telle suggestion : faudrait-il donc admettre que la Providence, en édifiant l'Église par les Saintes Écritures, n'aurait pas pris un soin suffisant de ceux qui ont été rachetés à grand prix et pour qui est mort le Christ ; lui que Dieu qui est l'amour même n'a pas épargné bien que ce soit son Fils, mais livré pour nous tous, afin de nous faire don de toutes choses avec lui ! Examine donc s'il ne vaut pas mieux nous souvenir de ceci : 25 « Ne déplace pas les bornes que tes ancêtres ont fixées pour toujours (*Prov.*, XXII 28) <sup>6</sup>. »

Origène se refuse donc résolument à admettre que Dieu n'aurait pas muni son Église, dès la fondation de celle-ci, d'une édition des Saintes Écritures correspondant exactement au rôle qu'elles avaient à y jouer. Mais, objectera-t-on, si la Septante correspond si parfaitement à la Bible voulue par Dieu pour son Église, pourquoi Origène a-t-il dépensé ses 30 forces à scruter les Écritures en usage chez les juifs et à instituer une comparaison minutieuse entre elles et la Bible de l'Église ? A cela, Origène répond d'abord qu'il a toujours veillé à maintenir la Septante comme le centre de référence de toutes ses recherches afin que ceux qui ne cherchent qu'à le calomnier ne puissent prétendre qu'il ait fait subir 35 quelque altération au trésor des Églises <sup>7</sup>. Il reconnaît pourtant avoir consacré de grands efforts à comprendre le sens des diverses éditions en usage chez les juifs et à préciser en quoi elles divergent entre elles et se séparent de la Septante <sup>8</sup>. Mais il ajoute que ces grands travaux visaient essentiellement à fournir à ses coreligionnaires les moyens de discuter sur la Bible avec des juifs, sans que ceux-ci tournent leur ignorance en ridicule <sup>9</sup>.

Dans toute controverse théologique, les juifs en effet n'acceptent comme arguments 40 scripturaires que les citations qui trouvent un correspondant dans la forme textuelle dont ils usent et qu'ils considèrent seule comme authentique. Les controversistes chrétiens doivent donc être aidés de deux manières. Il faut d'abord qu'ils soient en mesure de savoir quelles sont les parties de la Septante auxquelles rien ne correspond dans l'hébreu, afin d'éviter de faire usage en controverse de ces textes qu'aucun juif ne reconnaîtra comme 45 Écriture Sainte. Mais il faut aussi qu'un chrétien soit capable de tirer argument dans la

4. *Ibid.*, col. 49, ligne 19 à col. 57, ligne 8.

5. *Ibid.*, col. 57, lignes 8-14.

6. *Ibid.*, col. 57, ligne 14 à col. 60, ligne 9.

7. *Ibid.*, col. 60, lignes 15-20.

8. *Ibid.*, col. 60, lignes 9-15.

9. *Ibid.*, col. 61, lignes 4-6

controverse de certains passages qui figurent dans la Bible juive et ne se trouvent pas dans les exemplaires dont usent les chrétiens<sup>10</sup>.

Dans sa lettre à Africanus, Origène ne mentionne que ce motif pour expliquer ses amples recherches de critique textuelle. Nous verrons plus tard cependant que l'intérêt qu'il porta aux recensions juives de la Bible grecque déborda largement le domaine de la controverse antijuive. Mais nous pouvons cependant lui faire confiance lorsqu'il nous dit que ce furent les nécessités de la controverse qui l'orientèrent vers ces textes jusqu'alors peu familiers aux chrétiens.

Depuis Justin, en effet, les chrétiens ne pouvaient ignorer que les juifs se refusaient à lire en Isaïe<sup>11</sup> une prophétie de la naissance virginale. Pendant une longue partie du Dialogue avec Tryphon, en effet, Justin se heurte à la prétention juive de traduire par *veānις* le mot que les Septante avaient rendu par *παρθένος*. Il revient quatre fois sur ce point<sup>12</sup>, se laissant chaque fois éloigner de son propos par des considérations préliminaires, mais manifestant par son insistance combien cette question le préoccupe. C'est d'ailleurs toujours à propos de cette correction de *παρθένος* en *veānις* que Justin exprime l'indignation qu'il ressent devant la témérité des juifs de son temps qui ont osé critiquer et corriger l'œuvre des traducteurs alexandrins<sup>13</sup>. Irénée<sup>14</sup> et Tertullien<sup>15</sup> accrochent au même verset des considérations analogues et leurs argumentations semblent dépendre de celle de Justin<sup>16</sup>, à moins qu'il ne faille chercher dans le dialogue perdu de Jason et de Papiscus leur commune source d'inspiration<sup>17</sup>. Enfin Origène lui-même, dans son « Contre Celse », s'étonne que le controversiste qu'il réfute n'ait pas placé dans la bouche du juif qu'il met en scène cette traditionnelle critique de la traduction de « 'almāh » par *παρθένος* dans la citation d'Isaïe utilisée par l'évangile de Matthieu<sup>18</sup>. Cette divergence textuelle entre Septante et Bible juive sur *veānις-παρθένος* était donc très connue dans les premiers siècles chrétiens. Mais le fait que Tertullien, Irénée et Justin s'empruntent mutuellement ou empruntent à une source commune la connaissance de ce cas montre aussi que les plus célèbres écrivains chrétiens du II<sup>e</sup> siècle n'avaient guère l'occasion de disputer sur l'Écriture avec les juifs.

Bien que les chrétiens n'aient eu le plus souvent qu'une connaissance de seconde main des difficultés que ces divergences textuelles occasionnaient dans la controverse avec les juifs, certains d'entre eux cherchaient à obtenir des renseignements précis. Ainsi Onésime charge Méliton de Sardes, qui se rend en pèlerinage en Terre Sainte, de lui rapporter des indications sur le nombre et l'ordre des livres de l'Ancien Testament que l'on reconnaît là-bas comme Saintes Écritures et de lui composer un recueil d'extraits empruntés à ces livres qui concerneraient le Sauveur et tout l'ensemble de notre foi<sup>19</sup>. Sans que Méliton le dise clairement, il est probable que la requête d'Onésime s'inspire des besoins de la controverse avec les juifs. Onésime comme Justin n'avait pas attendu Origène pour comprendre qu'il ne faut argumenter contre les juifs qu'à partir de livres que ceux-ci reconnaissent comme authentiques.

Mais, en Palestine surtout, certains chrétiens allèrent plus loin et prétendirent étendre à la controverse théologique intérieure à l'Église cette règle qui s'imposait à la controverse antijuive. Dans sa lettre, Africanus, en refusant d'accepter comme arguments bibliques les textes absents de la Bible juive, ne faisait qu'exprimer en toute clarté un point de vue que certains des disciples les plus fidèles d'Origène, tels qu'Ambrosius et Tatiana, étaient

10. *Ibid.*, col. 60, ligne 20 à col. 61, ligne 3.

11. VII, 14.

12. XLIII, 8; LXVII, 1; LXXI, 3; LXXXIV, 3.

13. LXVIII, 7; LXXI, 1; LXXXIV, 3.

14. *Adv. Haer.*, III, 21, 1.

15. *Adv. Marcion.*, III, 13, 4-5.

16. C'est l'opinion de P. PRIGENT, *Justin et l'Ancien Testament*, Paris 1964, p. 155.

17. Sur ce dialogue attribué à Ariston de Pella, cf. O. BARDENHEWER, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, I, pp. 186-190.

18. *Contra Celsum*, I, 34 en GO, 1, p. 85, lignes 16-21.

19. Cité par EUSÈBE, *Histoire Ecclésiastique*, IV, 26, 13-14.

tentés de partager, si nous en croyons une allusion du  $\pi\epsilon\rho\lambda\ \epsilon\upsilon\chi\eta\varsigma$ <sup>20</sup> qui leur est dédié. C'est donc parce que la confiance des chrétiens en leur Septante risquait d'être ébranlée par les nécessités ad hominem de la controverse antijuive qu'Origène saisit le prétexte que lui offrait la lettre d'Africanus pour composer ce vrai petit traité sur les rapports existant entre l'Ancien Testament de l'Église et celui des juifs<sup>21</sup>.

Passons maintenant à un second document qu'Origène nous fournit sur les relations existant entre l'Ancien Testament des chrétiens et la Bible des juifs. Dans son exégèse du premier Psaume, il rapporte une tradition des Hébreux, c'est-à-dire des rabbins avec lesquels il était en relation : selon eux, si le nombre des livres qui font partie du Testament  
10 ( $\epsilon\nu\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\omicron\iota\ \beta\iota\beta\lambda\omicron\iota$ ) est de vingt-deux, c'est parce qu'il existe vingt-deux lettres dans leur langue. La connaissance de la Sagesse divine tire en effet son origine de celle des livres saints comme la connaissance de la Sagesse humaine tire son origine de la connaissance des lettres de l'alphabet<sup>22</sup>. Si Origène rapporte à ses lecteurs chrétiens cette tradition rabbinique, c'est d'abord pour leur montrer que les exégètes d'Israël sont les premiers à s'inter-  
15 roger sur les nombres dont usent les Saintes Écritures, mais aussi parce que la conclusion sur le rôle fondamental joué par les livres saints dans l'acquisition de la Sagesse divine lui paraît opportune et édifiante au début d'un ouvrage exégétique.

Mais à peine Origène a-t-il relaté cette tradition qu'il pressent la question que vont se poser ses lecteurs : quelle est la relation qui existe entre cette collection de vingt-deux  
20 livres qui constitue le Testament des juifs et ceux que nous, chrétiens, reconnaissons comme notre Ancien Testament ? Aussi Origène informe-t-il ses lecteurs curieux sur les vingt-deux livres sacrés des juifs en les désignant sous leurs titres hébraïques et en précisant à quel livre de la Bible de l'Église chacun d'entre eux correspond : « Selon les Hébreux, les vingt-deux livres sont les suivants : Celui qui, chez nous, s'intitule Genèse s'intitule,  
25 chez les Hébreux, Bresith, d'après le début du livre, ce qui signifie : « au commencement »... ». La comparaison explicite entre les deux listes de livres reprend plus loin : Juges et Ruth sont unis chez eux en un seul : Sofetim. Le premier et le deuxième livre des Règnes n'en font qu'un chez eux : « Samouël », c'est-à-dire : « l'élu de Dieu »<sup>23</sup>.

Lorsque Origène énumère les vingt-deux livres des Hébreux, son propos est donc  
30 purement informatif : la comparaison explicite entre ce qu'on lit « chez eux » et ce que nous lisons « chez nous » suffit à ôter à cette liste juive toute valeur normative pour l'Église chrétienne. D'ailleurs la pratique d'Origène confirme clairement qu'il entend faire le même usage des livres n'existant qu'en grec que de ceux de la Bible hébraïque. Vers la fin de la réponse à Africanus, par exemple, il relève malicieusement que son correspondant a été  
35 infidèle à ses principes en argumentant à partir de Tobie. « A propos de Tobie, il nous faut en effet savoir que les hébreux ne font pas usage de ce livre, ni de Judith non plus. Ils ne les possèdent même pas parmi leurs apocryphes hébraïques. Mais, puisque les Églises font usage de Tobie...<sup>24</sup> » et Origène entreprend de discuter l'argument qu'Africanus en a tiré. Bien que l'œuvre d'Origène ne nous ait été conservée que de manière très incomplète,  
40 tous les deutérocanoniques y fournissent des arguments scripturaires avec des formules de citation qui ne laissent place à aucune équivoque<sup>25</sup>... ce qui n'empêche pas Origène de faire allusion aux doutes qu'entraîne chez certains chrétiens la négation obstinée que les juifs opposent à ces textes.

Envisageons maintenant le passage du Tome XV sur Matthieu où Origène nous expli-  
45 que en fonction de quels principes il est parvenu à remédier à l'éparpillement de formes

20. *De Orations*, 14, 4 en GO, 2, p. 332, lignes 2-4.

21. Il est d'ailleurs frappant de noter que c'est Ambrosius qui l'a prit comme secrétaire pour écrire sa réponse à Africanus.

50 22. *Philocalie*, III.

23. Cité par EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, VI, 25, 2.

24. *PG*, 11, col. 80, lignes 14-19.

25. Voir références en S. M. ZARB, *De historia canonis utriusque Testamenti*<sup>2</sup>, Rome 1934, pp. 138-142.

textuelles variées entre lesquelles se trouvait écartelée la Septante<sup>26</sup>. Avant de porter remède à ces divergences textuelles, Origène essaie d'en comprendre les causes. Parmi celles-ci, il mentionne évidemment la négligence des scribes, mais il insiste surtout sur l'audace perverse de ceux qui, sous prétexte d'améliorer le texte, se sont permis de le gloser ou de le mutiler, en se fondant sur de simples conjectures<sup>27</sup>. Convaincu, comme il l'est, que la correction conjecturale est l'une des principales causes de désagrégation textuelle, il va essayer pour ramener cette tradition à l'unité d'éviter de se fier à son propre jugement critique. Lorsqu'il rencontrera dans les divers témoins de la Septante des leçons divergentes, il fera choix de celle qui trouve un appui dans les autres éditions qu'il cite fréquemment en ses commentaires, c'est-à-dire surtout : Théodotion, Symmaque et Aquila<sup>28</sup>. Comme il le dit en son Tome VI sur l'évangile de Jean<sup>29</sup>, Origène estime en effet que ces éditions sont trop récentes pour que leur tradition textuelle ait été corrompue. Elles peuvent donc apporter un clair témoignage sur l'état actuel du texte hébraïque.

Le voilà donc en possession d'un critère objectif pour faire un choix parmi les variantes de la Septante. Mais on notera que le choix même de ce critère suppose admis par Origène deux axiomes que la critique textuelle actuelle refuserait certainement. Le premier de ces axiomes est que la Vorlage hébraïque des premières traductions grecques s'est perpétuée immuable, comme base hébraïque des éditions d'Aquila, Théodotion et Symmaque. Or Qumrân suffirait à nous prouver que la Septante a été traduite à partir d'un texte hébraïque qui différait souvent de celui auquel les recenseurs palestiniens ont prétendu, plusieurs siècles plus tard, la conformer. Il y a donc un anachronisme évident à prétendre ramener la Septante à ses origines en faisant usage d'un critère qui n'a été admis comme tel que bien postérieurement et se réclame souvent d'une tradition textuelle qui lui est étrangère.

Le second axiome présupposé par l'entreprise d'Origène, c'est que les traducteurs anciens n'ont visé qu'à traduire littéralement en grec l'hébreu qu'ils avaient sous les yeux. Que tel ait été le propos des recenseurs palestiniens postérieurs, c'est évident, mais Origène, nous le verrons plus tard, attribue aussi aux soixante-dix traducteurs des desseins d'οὐκονομία qui les amenaient parfois à transformer la lettre du texte en la transposant en grec. Il semble donc que, dans l'usage de ce second axiome, Origène ne soit pas parfaitement logique avec lui-même, et on pourrait en dire autant du premier axiome, car il lui arrive aussi de formuler l'hypothèse que les anciens traducteurs grecs n'avaient pas sous les yeux un texte hébraïque identique à celui dont font usage les juifs de son époque. Mais, en avançant timidement cette hypothèse<sup>30</sup>, il ne soupçonne pas l'étendue réelle des divergences. Par contre, il ne semble jamais être venu à l'idée d'Origène que certains témoins de ce qu'il désigne sous le nom de Septante, c'est-à-dire de la Bible grecque en circulation dans les Églises, aient pu avoir subi des retouches non systématiques pour les conformer au texte hébraïque en circulation à l'époque du copiste ou aient été déjà contaminés par les recensions grecques d'Aquila ou de ses devanciers. Des papyri récemment retrouvés semblent pourtant bien attester ce fait<sup>31</sup>.

Ainsi donc, il est permis de penser que le critère utilisé par Origène l'a souvent amené à choisir, parmi les divergences textuelles de la Septante, la variante recensée récente, en laissant se perdre la vieille leçon difficile ou étrange qui avait motivé la retouche des recenseurs. Il est encore heureux qu'Origène n'ait fait usage de son critère que lorsque la tradition textuelle présentait des leçons divergentes. Mais il est à craindre que sa vaste érudition

26. § 14 en GO, 10, p. 388, lignes 7-10.

27. *Ibid.*, p. 387, ligne 28 à p. 388, ligne 7.

28. *Ibid.*, p. 388, lignes 13-17.

29. § 41 en GO, 4, p. 150, lignes 23-25.

30. *Selecta in Ezechiel VII 27* en PG, 13, col. 796, lignes 10-11; Fragment du tome 30 sur *Isaie* en P. DE

LACARDE, *Bibliotheca Syriaca*, p. 255, lignes 16-18; *Selecta in Psalmum III 8* en PG, 12, col. 1129, lignes 26-28.

31. Par exemple, le papyrus BODMER XXIV des *Psaumes*, le papyrus 967 d'*Ezéchiel*, le codex *Washingtonensis* du *Dodécaprophéton*.

ait collectionné assez de variantes dans les exemplaires de l'Église pour lui fournir l'occasion d'intervenir tout au long de la Bible grecque.

Dans le même passage de son XV<sup>e</sup> tome sur Matthieu, Origène ajoute qu'il ne s'est pas borné à unifier la tradition textuelle de la Septante. Il a tenu encore à donner aux chrétiens des renseignements aussi précis que possible sur les différences qui existaient entre leur Septante et la Bible hébraïque. Pour ce faire, il a indiqué par des obèles les parties de la Septante auxquelles rien ne correspondait dans l'hébreu. Quant aux lacunes que la Septante présentait par rapport à l'hébreu, il les a comblées en empruntant les parties manquantes aux autres éditions et en indiquant ces ajoutes par des astérisques. Origène  
10 précise encore qu'il n'a pas voulu prendre sur lui de supprimer purement et simplement les excédents de la Septante, ni intégrer clandestinement dans son texte les ajoutes empruntées aux autres éditions pour combler les lacunes de la Septante. La présence des astérisques permet au lecteur de juger par lui-même s'il entend ou non « recevoir » ces passages, c'est-à-dire en faire usage dans sa lecture, son exégèse ou son argumentation<sup>32</sup>. Origène entend donc, ici encore, agir en simple informateur, respecter entièrement  
15 la Septante et ne rien trancher à la place de son lecteur.

Mais quelles que soient la fermeté des principes d'Origène et la netteté de son propos, la méthode même qu'il employait pour le réaliser allait induire en erreur ses lecteurs, aboutissant à un effet très différent de celui qu'il visait. L'obèle et l'astérisque étaient en  
20 effet des signes bien connus de la critique textuelle homérique et il était téméraire de prétendre leur donner une autre portée lorsqu'on les appliquait à la Septante que celle qui leur était reconnue par les critiques d'Homère. Inévitablement les disciples d'Origène allaient oublier les intentions particulières de leur maître et attribuer à ses obèles et à ses astérisques le sens que la critique leur avait reconnu jusque-là. Or un éditeur d'Homère place un obèle  
25 devant un passage lorsqu'il est arrivé à la conclusion que ce passage constitue une interpolation du texte authentique<sup>33</sup>. Il s'agit d'exprimer un jugement de valeur auquel on est parvenu par la critique interne et non pas, comme le voudra Origène, de signaler seulement un excédent quantitatif qu'une certaine forme textuelle présente par rapport à une autre forme textuelle. Quant à l'astérisque, il est utilisé d'ordinaire par la critique  
30 pour mettre en valeur un passage à la manière d'une étoile qui respandit dans la nuit<sup>34</sup>.

Un copiste non informé des principes et de la méthode d'Origène et soucieux d'alléger son texte d'un appareil critique trop complexe croira donc être fidèle aux intentions du grand exégète en omettant comme inauthentiques les passages obélisés et en adoptant purement  
35 et simplement dans son texte les ajoutes astérisées où il croira même voir indiqués les passages essentiels de la péricope qu'il lit.

Et voilà pourquoi et comment, au long de sa transmission manuscrite, la recension origénienne de la Septante en est arrivée à se voir amputée d'un grand nombre de ses passages obélisés<sup>35</sup>, alors que l'omission des astérisques<sup>36</sup> rendit indiscernables les ajoutes  
40 empruntées aux éditions palestiniennes récentes. Au cours de son histoire, cette recension devint donc de plus en plus semblable à un décalque de la Bible juive, ce qu'Origène prétendait justement vouloir éviter.

32. In *Matthaeum*, XV, 14 en *GO*, 10, p. 388, lignes 27-30.

45 33. R. DEVRESSE, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, Paris 1954, p. 74 et note 1; voir les textes cités en PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, 11, col. 1920, lignes 50-57.

34. DEVRESSE, *ibidem*; Jérôme, ep. 112, § 19; texte d'Eustathe cité en PAULY-WISSOWA, 11, col. 1922, lignes 8-12.

35. Il suffit de parcourir l'apparat critique de BROOKER-

McLEAN sur l'*Octateuque* pour y noter que les passages obélisés par le codex Colbertinus-Sarravianus sont presque toujours omis par l'un ou l'autre des autres témoins de la recension hexaplaire.

36. Seuls quelques rares scribes de la recension hexaplaire ont eu la patience de copier les astérisques en face des passages qu'ils caractérisaient. Ainsi les copistes du codex Colbertinus-Sarravianus et du codex Ambrosianus Syro-hexaplaire.

Je viens de dire : « *prétendait* vouloir éviter ». Il ne s'agit pas de douter de la bonne foi d'Origène. Mais il est légitime de se demander si le comportement d'Origène-exégète est en parfaite consonance avec les principes qu'il a clairement énoncés dans la réponse à Africanus et dans le tome XV sur Matthieu.

## 5 II. ORIGÈNE ET L'HÉBREU.

Voyons d'abord quel usage Origène fait de la Bible hébraïque. Il se comporte toujours comme s'il ignorait l'hébreu, bien qu'Eusèbe ait prétendu le contraire dans sa notice de l'Histoire Ecclésiastique <sup>37</sup>. Lorsqu'il cite de l'hébreu, Origène se contente de copier la transcription grecque de la Bible hébraïque qu'il lit dans la deuxième colonne des hexaples. 10 Jamais il ne se lance, comme le fera Jérôme, dans des considérations personnelles sur la forme des lettres hébraïques ou la diversité des suffixes pronominaux. Il déclare modestement : « comme disent ceux qui interprètent les noms hébraïques <sup>38</sup> » ou « ceux qui lisent l'hébreu prétendent <sup>39</sup> ».

Il arrive cependant à Origène de citer en grec des passages de l'ἑβραϊκόν <sup>40</sup>. Qu'entend- 15 il par là ? Est-ce une traduction qu'improvisent les rabbins qui lui servent d'informateurs, ou bien serait-ce une traduction écrite différant de celles qui figurent dans les Hexaples ? Il est certes possible qu'Origène soit informé par ses rabbins sur le sens de tel passage dans l'hébreu. Mais alors il cite d'ordinaire ses sources : « Interrogeant le patriarche Iullos et l'un de ceux qui portent le titre de sage chez les juifs, j'ai entendu <sup>41</sup> » ou bien : « je ferai 20 usage d'une tradition hébraïque qui nous est parvenue par quelqu'un qui avait fui son peuple pour la foi du Christ et était venu jusqu'au lieu où nous résidons <sup>42</sup> », ou encore : « comme je m'informais auprès des hébreux, l'un prétendait que la lettre taw est la dernière des vingt-deux dont les hébreux font usage, ... un autre disait... que la loi s'appelle Tora et que ce mot commence par taw... un troisième enfin qui était passé à la foi du Christ 25 prétendait que, dans l'écriture ancienne, le taw a la forme de la croix <sup>43</sup> ».

Mais le plus souvent, lorsque Origène cite une leçon grecque sous la référence : τὸ ἑβραϊκόν, il s'agit d'une leçon empruntée à l'une ou l'autre des trois ou quatre éditions grecques qu'il a rassemblées et dont il estime qu'elle représente fidèlement le sens de l'hébreu. C'est d'ordinaire Aquila qui lui sert d'oracle, car « si tu veux, dit-il, connaître avec précision 30 le sens littéral de l'hébreu, écoute comment Aquila traduit... <sup>44</sup> ». On ne se trompera certainement pas en disant que, neuf fois sur dix, c'est des hexaples qu'Origène tire sa connaissance de l'ἑβραϊκόν. On sait en effet par les fragments Taylor et par quelques extraits en colonnes disposés dans les catenæ que chaque ligne des hexaples ne contenait guère qu'un mot du texte biblique. Lorsque Origène veut savoir, par exemple, si les mots que la Septante 35 fait dire par Cain à Abel ont quelque chose dans l'hébreu qui leur correspond, il lui suffit donc de voir si, au niveau de ce passage de la cinquième colonne, les deux premières colonnes contiennent quelque chose <sup>45</sup>. Et, pour savoir que le mot Léviathan, lu par lui sur le diagramme des Ophites, réapparaît dans les Écritures des juifs pour désigner un être que le

37. *Hist. Eccl.* VI, 16, 1.

40. *In Genesim homil.* XII, 4 en *GO*, 6, p. 110, ligne 6.

39. *In Numeros homil.* XIV, 1 en *GO*, 7, p. 121, ligne 14 et *Selecta in Psalmum* XXIII, 10 en *PG*, 12, col. 1269, ligne 17.

40. *In Jeremiam homil.* XX, 5 en *GO*, 3, p. 184, lignes 26-27; *Contra Celsum*, V, 48 en *GO*, 2, p. 52, lignes 25-26; *In Johannem*, VI, 6, en *GO*, 4, p. 115, lignes 5-8.

41. *Préface à certaines chaînes des Psaumes* éditée en *PG*, 12, col. 1056. lignes 15-18 et *Contra*

*Celsum*, I, 45 en *GO*, 1, p. 95, lignes 3-4.

42. *In Jeremiam homil.* XX, 2 en *GO*, 3, p. 178, lignes 9-11.

43. *Selecta in Ezechielem* en *PG*, 13, col. 800, ligne 51 à col. 801, ligne 10.

44. *In Matthaeum*, XVI, 19 en *GO*, 10, p. 542, lignes 6-8. Voir aussi *Selecta in Psalmum* IV, 5 en *PG*, 12, col. 1144, lignes 14-15.

45. *Selecta in Genesim* IV, 8 en *PG*, 12, col. 101, lignes 40-41.



Seigneur a créé afin de s'en moquer, il lui suffit de parcourir la deuxième colonne des Hexaples des Psaumes et de s'arrêter sur le v. 26 du Psaume CIII<sup>46</sup>. De même, pour détecter et corriger de graves corruptions de la Septante dans la transmission des noms propres, il lui suffit d'un balayage horizontal de la ligne des hexaples où figure ce nom, balayage  
5 qui lui permet de constater l'identité entre le contenu des deuxième, troisième et quatrième colonnes (hébreu écrit en grec, Aquila et Symmaque) alors que le contenu de la cinquième (Septante) diverge nettement<sup>47</sup>, bien que cette divergence puisse avoir pour cause des principes archaïques de transcription où le « aïn » était encore rendu par « gamma » et le « heth » par « chi », ce qu'Origène ignore.

10 Lorsque j'affirme ainsi qu'Origène pouvait tirer de ses hexaples de précieuses données sur le contenu de la Bible hébraïque, je devine que l'on va m'objecter qu'Origène étant l'auteur des hexaples, il avait fallu qu'il y mette d'abord lui-même la science que je prétends qu'il y a puisée. Mais Origène est-il vraiment l'auteur des hexaples ? Voilà une question qui mérite d'être posée.

### 15 III. HEXAPLES ET TETRASSES.

Précisons d'abord que le mot hexaples, pas plus que tétraples, n'apparaît jamais dans l'œuvre d'Origène<sup>48</sup>. Dans sa notice de l'Histoire Ecclésiastique, Eusèbe, après avoir énuméré les diverses éditions de l'Ancien Testament rassemblées par Origène, ajoute : « Toutes ces éditions, les rassemblant en un seul ouvrage, les divisant en côla et les mettant en regard  
20 les unes des autres avec la reproduction du texte des hébreux aussi, il nous légua les exemplaires des hexaples<sup>49</sup>. »

Eusèbe affirme donc essentiellement qu'Origène a légué les hexaples à ses disciples, dont il est lui-même l'un des plus fervents. Mais c'est aussi à Origène, qu'Eusèbe attribue la composition des hexaples. Et il est permis de lui attribuer cette œuvre en effet à la manière  
25 dont on attribue à un général la fortification d'une ville ou à un roi la construction d'un temple. Origène conçut ce type de synopsis et rassembla les versions. Puis il mit en chantier et fit exécuter l'œuvre par des calligraphes professionnels sous le contrôle direct d'hébraïsants vraisemblablement issus du judaïsme, ceux-ci se chargeant de copier le texte hébraïque dans la première colonne, d'en établir une transcription grecque dans la  
30 deuxième, et de veiller au découpage en côla des versions grecques. De nombreux indices nous prouvent que c'est ainsi qu'il faut imaginer la confection des hexaples.

Notons d'abord comment s'expriment ceux qui ont eu en main les exemplaires mêmes d'Origène. Jérôme, dans les commentarioli in Psalmos<sup>50</sup> dit : « cum vetustum Origenis hexaplum psalterium revolverem, quod ipsius manu fuerat emendatum ». Une notice d'un  
35 manuscrit d'Ézéchiel appartenant à l'abbé Apollinaire affirmait qu'il avait été corrigé par Eusèbe sur l'exemplaire des tétraples qu'Origène avait lui-même corrigé et muni de scholies de sa propre main<sup>51</sup>. Un manuscrit d'Esther, copié par le martyr Pamphile, portait une notice où celui-ci disait l'avoir transcrit et corrigé à partir des hexaples d'Origène qui ont été corrigés par lui<sup>52</sup>. Qu'il s'agisse donc des hexaples des Psaumes ou de ceux d'Esther ou

40 46. *Contra Celsum*, VI, 25 en *GO*, 2, p. 95, lignes 10-11.

47. In *Johannem*, VI, 41 en *GO*, 4, p. 150, lignes 33-34.

48. C'est à tort que Delarue a incorporé dans les *Selecta in Genesim* d'ORIGÈNE une scholie, copiée par Combes dans le Barberini 569, sur *Gen.* XLVII, 5. Ce n'est sûrement pas Origène en personne qui y dit que « ce manuscrit

45 a été copié sur les tétraples » !

49. *Hist. Eccl.* VI, 16, 4.

50. *Commentariolus in Psalmum* IV, 8 en *CC*, LXXXII, p. 185, lignes 28-30.

51. Cette notice a été recopiée au début d'Ézéchiel par le scribe qui, vers le début du VII<sup>e</sup> siècle, munit le codex Marchalianus de marginalia hexaplaire.

52. Cette notice a été recopiée à la fin d'Esther par l'un des correcteurs du Sinaiticus.

des tétraples d'Ézéchiel, les témoignages de Pamphile, d'Eusèbe et de Jérôme s'accordent pour nous dire que les exemplaires originaux conservés à la bibliothèque de Césarée avaient été corrigés et éventuellement munis de scholies par Origène lui-même. Pour qu'on souligne ce fait, il faut croire qu'Origène avait limité à ce rôle de diorthote son intervention personnelle dans la réalisation de l'œuvre qu'il avait conçue. D'ailleurs, son riche protecteur et disciple Ambrosius lui avait constitué un véritable atelier comprenant sept tachygraphes, au moins autant de copistes et des jeunes filles exercées à la calligraphie<sup>53</sup>. Sans cette équipe de spécialistes, un travail de l'ampleur des hexaples eût été impossible. Si l'on admet en outre avec Mercati<sup>54</sup> que la transcription grecque du texte hébraïque fut spécialement réalisée pour les hexaples<sup>55</sup> à partir d'une Vorlage évidemment non-vocalisée, il faut donner la principale responsabilité dans l'exécution à un hébraïsant beaucoup plus compétent qu'Origène.

Les hexaples constituent donc un remarquable instrument de travail, une précieuse synopse qu'Origène s'était fait constituer sur ses propres plans et en laquelle il puisa pratiquement toute la connaissance de la Bible hébraïque dont font état ses commentaires. Après avoir servi à l'usage personnel d'Origène, il semble bien que les hexaples n'aient connu une certaine diffusion, très limitée d'ailleurs, que sur l'initiative des restaurateurs de la bibliothèque de Césarée : Pamphile, Eusèbe, Acace et Euzoios.

On admet généralement que les tétraples seraient une forme allégée des hexaples, les deux premières colonnes (hébreu et transcription de l'hébreu) ayant été supprimées pour faciliter la diffusion. Mais il faut noter que ni Eusèbe ni Jérôme ne mentionnent jamais l'existence des tétraples, alors qu'ils parlent tous deux fréquemment des hexaples. C'est Épiphane, dont la curiosité n'a d'égale que l'absence de sens critique, qui déclare dans le « de mensuris et ponderibus »<sup>56</sup> : « Les Bibles grecques sont des tétraples lorsque sont posées ensemble les traductions d'Aquila, de Symmaque, des Septante-deux et de Théodotion. Quand ces quatre colonnes sont jointes aux deux colonnes hébraïques, cela s'appelle des hexaples. De même, si l'on y joint la cinquième et la sixième traduction, cela s'appelle des octaples ». Rien, dans ce texte, ne nous affirme qu'Origène ait composé lui-même des « tétraples »<sup>57</sup>. C'est dans l'Histoire Ecclésiastique d'Eusèbe, par contre, que l'on a cru lire cette affirmation, et l'on était en droit de le penser jusqu'en 1903, date où une communication d'Eduard Schwartz<sup>58</sup> précédant sa nouvelle édition de cet ouvrage<sup>59</sup> a démontré de façon évidente qu'Eusèbe ne mentionne pas les « tétraples » dans sa notice, mais dit seulement qu'Origène a assemblé à part les versions d'Aquila, Symmaque, Théodotion avec celle des Septante dans les « tétrasses » ἐν τοῖς τετρασσοῖς et non ἐν τοῖς τετραπλοῖς. Schwartz lui-même était si habitué à lire ce texte dans l'optique des tétraples qu'il ne voyait en τετρασσά qu'une déformation pédante de l'expression technique τετραπλά<sup>60</sup>. Mais, pour accepter cette interprétation, il faudrait d'abord établir que le mot τετραπλά avait un sens technique à l'époque d'Eusèbe, alors que, justement, il n'a pris cette valeur technique que lorsque, sous l'influence d'Épiphane, il a eu pris la place de l'inintelligible

40 53. EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, VI, 23, 2.

54. *Biblica*, 28 (1947), p. 211.

55. Notons ici que J. A. EMERTON (*JTS*, 21 (1970), pp. 17-31) a soumis à une étude attentive les textes rabbiniques par lesquels certains ont voulu prouver que

45 des transcriptions grecques de la Bible hébraïque ont été en usage parmi les juifs. Il conclut (pp. 30-31) : « None of the rabbinical passages examined has been found to contain evidence for the use by Jews of texts of the Old Testament in the Hebrew language written in Greek letters. »

56. § 19 en PG, 43, col. 268, lignes 45-51.

57. Le fait qu'un certain nombre de notices de manuscrits bibliques témoignent qu'ils ont été copiés ou recensés

sur « les tétraples » d'Origène ne prouve rien non plus, car d'autres notices analogues mentionnent des « octaples », des « hexaples » ou des « pentaples ». Eusèbe, dans sa notice de l'Histoire Ecclésiastique, appelle « hexaples » du Psautier ce qui, dans la terminologie d'Épiphane, serait des « octaples ». On comprend donc que d'autres scribes aient appelé « tétraples » (en ne comptant que les traductions) des hexaples amputées ou non de leurs deux premières colonnes.

58. *Zur Geschichte der Hexapla* (N. G. W. GÖTT. PH.-Hist. Kl. 1903, pp. 693-700).

59. *GCS, Eusebius*, 2, Zweiter Teil, Leipzig 1908.

60. *Ibid.*, p. 694.

τετρασσά, en ce même texte d'Eusèbe, substitution qui est déjà attestée, vers l'an mil, par la Souda, puis, au début du XII<sup>e</sup> siècle, par Jean Zonaras<sup>61</sup>. Que la mention des τετρασσά ait été déjà inintelligible pour les plus anciens lecteurs d'Eusèbe, nous en avons la preuve dans le fait que Rufin (en 402), et le traducteur syriaque (également pendant le V<sup>e</sup> siècle), ne comprenant plus ce mot, l'omettaient dans leur traduction.

Si l'on veut comprendre le sens de ce mot, il faut chercher s'il se retrouve dans l'œuvre d'Eusèbe. Or il s'y retrouve juste une fois et dans un contexte où il s'agit encore de la technique d'édition biblique. Dans sa « Vie de Constantin »<sup>62</sup>, Eusèbe de Césarée copie la lettre que lui envoya l'empereur pour lui demander de faire réaliser par des calligraphes compétents une ἐπισκευή de cinquante exemplaires des Saintes Écritures « faciles à lire (εὐανάγνωστα) et faciles à transporter (εὐμετακόμιστα) ». Eusèbe ajoute<sup>63</sup> que l'ordre fut exécuté immédiatement et que les exemplaires furent envoyés, en des volumes magnifiquement ornés, τρισσά καὶ τετρασσά. Carl Wendel<sup>64</sup> soumet ces deux mots à une discussion approfondie et repousse les deux interprétations les plus répandues, qui sont : « en ternions et quaternions », ou « en pages de trois et de quatre colonnes ». A la suite d'Eberhard Nestle<sup>65</sup> et d'Aug. Merk<sup>66</sup> il comprend : « en séries de trois et de quatre », et Devreesse<sup>67</sup> penche lui aussi en ce sens. En effet, Constantin demande que ces Bibles soient à la fois faciles à lire (et donc écrites assez gros) et faciles à transporter (et donc peu encombrantes). La seule solution est de relier chacune en plusieurs volumes. Selon la taille des peaux disponibles, certaines durent être divisées en quatre volumes et d'autres purent tenir en trois seulement. Le fait d'ailleurs que τρισσά καὶ τετρασσά est une précision liée à la mention du luxe de la reliure et du mode d'expédition nous indique qu'il s'agit là d'un mode de présentation des ouvrages à l'usager plutôt que d'une caractéristique de l'œuvre des copistes.

Si donc τετρασσά, lorsque Eusèbe utilise ce mot à propos de l'ἐπισκευή de manuscrits bibliques, signifie une Bible en quatre volumes, nous avons là une clé très valable pour comprendre le ἐν τοῖς τετρασσοῖς ἐπισκευάσας qui achève la notice consacrée à l'œuvre de critique textuelle d'Origène. Il ne s'agirait donc pas, comme on l'a imaginé en s'inspirant d'Épiphane, d'une édition d'hexaples réduits, privés de leurs deux premières colonnes, mais d'une célèbre Bible en quatre volumes obélisée, astérisée et munie de scholies par Origène. Les matériaux utilisés pour la confection de cette édition critique de la Septante auraient été empruntés essentiellement à Aquila, Symmaque et Théodotion, comme le dit Eusèbe, et l'on pourrait considérer un fragment de la Bodléienne<sup>68</sup>, le codex Colbertinus-Sarravianus ou la Syrohexaplaire comme la descendance plus ou moins directe de cette édition critique en quatre volumes réalisée par Origène : (τὰ τετρασσά) qui devait représenter pour Eusèbe l'un des plus précieux trésors de la Bibliothèque de Césarée. C'est sur cet exemplaire que furent vraisemblablement copiés les τρισσά καὶ τετρασσά par lesquels il répondit à la demande de Constantin.

En dehors du fait qu'elle est la seule qui puisse se fonder sur un emploi parallèle du mot par Eusèbe lui-même, cette interprétation de τὰ τετρασσά permet de rendre compte de deux faits qui s'accordaient mal avec la conception des « tétraples » qui dominait jusqu'ici. En effet, si Origène, à partir de son exemplaire des hexaples, avait édité lui-même une Bible en colonnes qu'il aurait privée des deux colonnes hébraïques pour en faciliter la diffusion, on ne comprendrait pas qu'aucun exemplaire, même fragmentaire, d'une telle Bible n'ait survécu; alors qu'on possède encore, sous forme fragmentaire, deux manuscrits

61. PG, 134, vol. 1033, ligne 16. Notons que Nicéphore Calliste (PG, 145, col. 1092, ligne 19), au début du XIV<sup>e</sup> siècle, lisait encore τετρασσός.

62. Vita Constantini, IV, 36 en GCS, Eusebius, 1, p. 131, ligne 17 à p. 132, ligne 7.

63. Ibid., IV, 37 en p. 132, lignes 8-10.

64. Der Bibel-Auftrag Kaiser Konstantins, en Zentralblatt

für Bibliothekswesen, 56 (1939), pp. 165-175.

65. Einführung in das griechische Neue Testament, Göttingen 1899, p. 49.

66. Stimmen aus Maria Laach, 82 (1912), p. 444.

67. Introduction à l'étude des manuscrits grecs, p. 125.

\* 68. Papyrus Gr. bibl. d. 4 (F) des III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles.

d'hexaples ayant contenu la transcription de l'hébreu en caractères grecs. Second fait troublant : Origène ne nous dit jamais que son travail de critique textuelle ait abouti à la rédaction ou à l'édition de Bibles à colonnes parallèles du type tétraples, hexaples ou octaples, mais bien à une édition critique de la Septante habillée d'obèles et d'astérisques, 5 les ajoutées astérisées étant empruntées aux autres éditions bibliques grecques <sup>69</sup>. Et c'est bien ainsi que devait se présenter l'exemplaire d'où proviennent le codex Colbertinus-Sarravianus et la Syrohexaplaire, alors que les deux manuscrits des hexaples aujourd'hui connus ne portent ni astérisques ni obèles. Faudrait-il donc croire qu'Eusèbe mentionnerait dans sa notice, comme fruit ultime de l'activité critique d'Origène, un ouvrage, les 10 « tétraples », dont Origène ne nous dit pas un mot et qui aurait totalement disparu depuis, tandis qu'il passerait sous silence un ouvrage, la recension critique de la Septante, qu'Origène mentionne plusieurs fois comme le terme de son travail et dont nous possédons encore la progéniture directe ?

#### IV. ORIGÈNE-EXÉGÈTE ET LE TEXTE.

15 Considérons donc comme établi que l'essentiel de la connaissance de la Bible des juifs que possède Origène lui vient des matériaux réunis dans les hexaples. Quel usage va-t-il faire de cette connaissance ? S'en sert-il seulement pour composer son édition critique de la Septante avec astérisques et obèles ? Non. C'est tout au long de son œuvre exégétique qu'il consulte les diverses colonnes des hexaples. Mais quelle position prend-il 20 à l'égard des divergences qui séparent la Bible juive de celle de l'Église ?

Si l'on analyse le comportement d'Origène-exégète, on notera qu'il se montre parfaitement conscient des difficultés techniques impliquées par une traduction biblique. Même si l'entreprise des Septante avait visé au plus strict littéralisme, il était inévitable, souligner- 25 certains jeux de mots essentiels à la compréhension de l'original) <sup>70</sup>. En d'autres cas, il leur a fallu créer en grec des mots nouveaux <sup>71</sup> ou gauchir le sens habituel de certains mots existants <sup>72</sup>. D'où la nécessité pour l'exégète d'éclairer un mot difficile par tous les autres emplois bibliques du même vocable. Parfois, ne trouvant dans le vocabulaire grec aucun correspondant valable, les traducteurs se sont bornés à transcrire le mot hébraïque <sup>73</sup>. 30 Origène, conscient de tout cela, n'exigera donc pas des Septante un littéralisme utopique. Mais il va plus loin en admettant que des desseins particuliers ont pu les détourner d'une traduction littérale <sup>74</sup>. Les Septante ont voulu dire aux grecs ce que la Bible juive devait signifier pour eux, grecs <sup>75</sup>. Aussi ont-ils guidé par quelques gloses l'interprétation de

69. Le texte fameux du tome 15 sur *Matthieu* (GO, 10, p. 388, lignes 7-24), auquel nous avons déjà fait de nombreuses allusions, ne parle nullement de la composition des hexaples, mais bien de la réalisation de cette édition critique de la Septante munie d'obèles et complétée par des ajoutées astérisées. Il est d'ailleurs caractéristique que les seuls manuscrits d'hexaples qui nous aient été conservés (les palimpsestes de la geniza du Caire et de la bibliothèque ambrosienne) ne comportent ni obèles ni ajoutées astérisées et ont comme Septante un texte vulgaire qui n'a rien de typiquement « origénien ». Cela s'explique parfaitement par le fait que les hexaples ne furent rien d'autre que le gigantesque « dossier » qui servit de documentation à Origène pour réaliser cette édition critique de la Septante avec obèles et astérisques : la « recension origénienne ». Dans sa première préface 50 aux Paralipomènes, Jérôme semble d'ailleurs distinguer,

lui aussi, comme deux œuvres successives d'Origène, la composition des hexaples, puis l'édition critique de la Septante avec astérisques et obèles : « Et certe Origenes non solum exapla composuit quattuor editionum e regione singula verba describens, ut unus dissentiens statim ceteris inter se consentientibus arguatur, sed, quod maioris audaciae est, in editione Septuaginta Theodotionis editionem miscuit, astericia designans quae minus fuerint, et virgulis quae ex superfluo videantur adposita. »

70. PG, 11, col. 77, lignes 2-5.

71. GO; 2, p. 366, ligne 33 à p. 367, ligne 10; GO, 3, p. 159, lignes 20-25.

72. GO, 4, p. 355, lignes 17-22.

73. GO, 4, p. 218, lignes 13-16.

74. PG, 13, col. 713, lignes 16-18.

75. GO, 6, p. 464, lignes 14-20.

passages ambigus <sup>76</sup>. Ils ont visé à mettre spécialement en relief la figure du Messie <sup>77</sup>, se permettant de modifier des passages qui leur semblaient trop terre-à-terre <sup>78</sup> ou même de supprimer quelques passages qui leur semblaient prêter à de fausses interprétations <sup>79</sup>. Enfin ils ont coutume de présenter comme déjà réalisé ce que l'hébreu annonce comme S futur <sup>80</sup>. Origène désigne par les mots *οἰκονομέω*, *οἰκονομία* l'ensemble de ces desseins prudents qui ont souvent prédominé sur le souci du littéralisme dans l'œuvre des traducteurs grecs. Mais l'*οἰκονομία* n'intervient pas seulement au niveau de la traduction; elle intervient en toute communication scripturaire de la parole de Dieu aux hommes. Par exemple, c'est par *οἰκονομία* que Dieu, pour corriger l'humanité, lui laisse croire 10 qu'il est capable de colère. Il agit ainsi comme les parents qui, par amour, imitent les gestes de la colère, afin d'impressionner les enfants désobéissants <sup>81</sup>. C'est encore par *οἰκονομία* que le Verbe a souvent fermé aux exégètes l'accès d'un sens littéral digne de l'Écriture, les forçant ainsi à chercher comme seul authentique un sens spirituel <sup>82</sup> qu'ils n'auraient pas soupçonné si le sens littéral les avait satisfaits à peu de frais.

15 Si la traduction biblique grecque a obéi à une économie providentielle qui lui interdit le littéralisme, l'Église ne devra donc pas la remplacer par un décalque littéral de l'hébreu. Il est normal que la Bible des juifs et celle de l'Église s'expriment en deux voix de timbres différents. Mais leurs témoignages doivent être considérés comme complémentaires et tout à fait consonants pour qui sait les interpréter. En fait, Origène, dans son exégèse 20 de tel ou tel verset, donne toujours la première place à la Septante de l'Église, mais il essaie ensuite de rendre compte de la lecture juive de ce verset <sup>83</sup>. Pour ce faire, il use volontiers de Symmaque dont il apprécie la langue coulante et la pensée limpide <sup>84</sup>, alors que Théodotion, au style très proche de celui de la Septante, lui sert plutôt de source pour les ajouts astérisés, et qu'il trouve en Aquila un décalque mot-à-mot de l'ἑβραϊκόν <sup>85</sup>.

25 Si l'on suit Origène, au fil de son exégèse, on est bien forcé de constater que l'intérêt qu'il porte à la Bible juive dépasse de beaucoup les simples nécessités tactiques de la polémique antijuive. Des relations aisées et confiantes existèrent entre lui et certaines personnalités de premier plan du rabbinat palestinien <sup>86</sup>, et cela à une époque où, les chrétiens ne pouvant compter sur un soutien de la part de l'empire, de telles relations ne pouvaient 30 être motivées par l'opportunisme. Il faut donc croire que ces rabbins reconnuent en l'intérêt qu'Origène portait à leur Bible un attrait qui dépassait la controverse ou la simple curiosité. Et de fait, c'est bien la parole de Dieu qu'Origène cherche à déchiffrer dans la Bible des juifs comme en celle de l'Église. Ces deux points de visée distincts lui permettent de prendre une sorte de vue stéréoscopique sur les profondeurs du sens spirituel, à travers 35 des sens superficiels qui ne se recouvrent pas exactement. Au fond, c'est à un dualisme biblique qu'aboutit Origène, dualisme complémentaire plutôt qu'antithétique. Dans ce dualisme, le chrétien fervent qu'il est veut sauver la priorité de la Septante, même si l'érudit est sensible à l'attrait captivant d'un retour aux sources que lui offrent les lectures juives de la Bible.

40 Toutefois, Origène est assez cultivé et assez subtil pour pressentir que ni le texte hébraïque des juifs ni sa Septante ne circulent à l'état pur. Il se peut que l'une ou l'autre des deux traditions textuelles ait été corrompue par des corrections tendancieuses de

76. PG, 12, col. 1116, lignes 44-48.

77. PG, 13, col. 796, lignes 8-10.

78. PG, 12, col. 1129, lignes 28-29.

79. GO, 3, p. 137, lignes 14-16.

80. PG, 12, col. 1420, lignes 46-48; *ibid.*, col. 1104, lignes 37-39.

81. GO, 3, p. 160, lignes 12-16.

82. GO, 5, p. 321, lignes 3-11; *ibid.*, 6, p. 75, ligne 24 à p. 76, ligne 2.

83. Par exemple, GO, 3, p. 107, lignes 24-29 et p. 108,

lignes 21-23; GO, 2, p. 52, ligne 23 à p. 53, ligne 2; GO, 10, p. 531, lignes 5-25.

84. PG, 12, col. 1133, ligne 29 et col. 1145, lignes 21-23.

85. PG, 11, col. 52, lignes 20-24.

86. C'est ce que j'ai déjà conclu d'une étude sur la tradition textuelle de Philon : « Est-ce Hoshaya Rabba qui censura le Commentaire Allégorique? » en : PHILON D'ALEXANDRIE, *Colloques nationaux du CNRS*, Paris 1967, pp. 45-78.

certaines lettres<sup>87</sup> juifs soucieux de sauver la réputation de leur peuple<sup>88</sup>, ou par les retouche facilitantes de certains scribes terre-à-terre<sup>89</sup> qui ont coupé les ailes au sens spirituel en voulant obtenir à tout prix un sens littéral satisfaisant. Tant il est vrai que l'économique visée par le Verbe et celle que visent les dépositaires de la parole de Dieu sont loin de  
5 coïncider. L'exégète devra donc préférer à la leçon facile et terre-à-terre la leçon difficile riche en sous-entendus sublimes<sup>90</sup>. En dehors de ces corrections facilitantes issues d'un dessein délibéré, Origène reconnaît que des corruptions très fréquentes ont atteint les transcriptions de l'hébreu en caractères grecs<sup>91</sup>, qu'il s'agisse de noms propres ou de ces  
10 mots auxquels les traducteurs n'ont pas su trouver de correspondants grecs. Sans se douter que la prononciation des laryngales et la vocalisation de l'hébreu ont sérieusement évolué depuis l'époque de Ptolémée Philadelphie, Origène ne fait guère de difficulté pour corriger celles des transcriptions de la Septante qu'il estime corrompues, un accord entre la deuxième  
colonne des Hexaples et telle ou telle des autres éditions garantissant suffisamment pour Origène l'authenticité d'une transcription<sup>92</sup>.

15 Le tome XV de son commentaire sur Matthieu avait fourni à Origène l'occasion d'expliquer les principes qui ont gouverné son édition critique de la Septante. Ici encore, son comportement d'exégète apporte à ces principes, avec une confirmation essentielle, le bénéfice de quelques nuances : en cas de divergences à l'intérieur de la tradition textuelle de la Septante, nous voyons Origène, comme il le déclarait<sup>93</sup>, s'appuyer sur les autres  
20 éditions pour déterminer quels exemplaires de la Septante ont conservé avec le plus d'exactitude le texte authentique. Son jugement est pourtant parfois tempéré par le fait qu'il reconnaît que les Septante ont pu s'éloigner de l'hébreu de façon intentionnelle. Certains juifs lui ont d'ailleurs suggéré que les Septante avaient peut-être pour base un texte hébreu différent de celui qu'ils lisent à l'époque d'Origène; et cela s'ajoute aux indices de corruption  
25 qu'Origène décèle dans la Bible juive de son temps pour l'amener à user avec réserve du critère qu'il proposait pour départager les variantes grecques, critère constitué par leur conformité ou non-conformité à l'ἑβραϊκὸν attesté par les autres colonnes des Hexaples. Lors donc qu'il ne peut départager avec certitude les témoins grecs, il accepte de faire place dans son exégèse à leurs voix diverses.

30 Dans le commentaire sur Matthieu, Origène disait vouloir laisser ses lecteurs libres d'accueillir ou de refuser les ajoutées astérisées<sup>94</sup>. Lui, en tout cas, les traite dans son exégèse comme des parties authentiques du texte biblique<sup>95</sup>. Quant aux parties obélisées, il nous confirme qu'il faut qu'elles se révèlent absolument dénuées de sens pour qu'il se résigne à n'en pas tenir compte<sup>96</sup>.

35 Comme on le voit, le comportement quotidien d'Origène-exégète ne contredit pas les principes de critique textuelle qu'il a formulés dans la réponse à Africanus ou dans le commentaire sur Matthieu. Nous avons pourtant noté des nuances et des assouplissements qui ôtent aux principes susdits un peu de leur raideur, mais aussi beaucoup de leur cohérence.

40 Il est permis de dire que l'intuition critique d'Origène est en avance sur les principes qu'il formule. On ne peut que déplorer qu'il n'ait pas eu de disciple digne de lui. Ceux qui se réclameront de lui raidiront ses principes (tel Rufin) ou gauchiront ses intuitions (tel Jérôme), mais personne ne saura rendre au maître le service d'intégrer ses intuitions

87. *Philocalie*, VIII, 1, début.

45 88. Voir la note de HURT en *PG*, 13, coll. 451-452.

89. *GO*, 10, p. 388, lignes 5-7; *ibid.*, 3, p. 137, lignes 14-15.

90. *GO*, 8, p. 100, ligne 29 à p. 101, ligne 7.

91. *GO*, 4, p. 150, lignes 3-4 et 21-23.

50 92. La recension origénienne a, en effet, corrigé sans scrupules les noms propres dans les listes de Josué et ailleurs. Voir d'ailleurs en BROOKER-MCLEAN une scholie d'Origène sur *Gen.* IV, 18.

93. *GO*, 10, p. 388, lignes 7-17.

94. *GO*, 10, p. 388, lignes 27-30.

95. Comparer *GO*, 3, p. 137, lignes 14-16 et *ibid.*, p. 138,

ligne 27. Voir l'usage fait d'une ajoutée astérisée en *GO*, 3, p. 55, lignes 17-20.

96. Voir en ZIEGLER, sur *Ex.* XXXII, 17 une scholie du Marcialianus empruntée au 19<sup>e</sup> tome d'Origène sur Ezéchiel.

critiques dans un système plus compréhensif et mieux équilibré que celui dont il n'avait tracé que l'ébauche.

Comme nous le disions au début de cet article, Origène eut pour disciples plutôt des pillards que des continuateurs. Si ses desseins furent vite méconnus et si sa tentative  
5 pour guérir les maladies textuelles de la Septante aboutit à un échec, les riches matériaux qu'il rassembla fournirent aux exégètes chrétiens d'Orient et d'Occident un trésor dont ils allaient, pendant plus d'un millénaire, tirer de l'ancien et du nouveau. Et encore aujourd'hui, il arrive à certains amoureux de ces ruines de reprendre en main le tamis, d'y faire repasser pour la enième fois le sable qu'a charrié le torrent. Des paillettes d'or y brillent  
10 encore.

FRIBOURG

Les problèmes textuels de 2 Sam 11,2 - 1 Rois 2,11 reconsidérés à la lumière de certaines critiques des "Devanciers d'Aquila"

=====

paru en : 1972 *Proceedings IOSCS Pseudepigrapha*, Los Angeles  
4 sept.1972 - Septuagint and Cognate Studies 2, Society of  
Biblical Literature, pp.16-88

D. Barthélemy  
Fribourg, Switzerland

### 5 A. Complexité objective de la tradition textuelle

Au début du chapitre des "Devanciers d'Aquila" (=DA) que j'ai consacré à la section βγ des Règles (p.91), j'ai essayé de formuler trois conditions auxquelles doivent satisfaire deux formes textuelles pour que l'une puisse être considérée comme la "re-  
10 cension" de l'autre. Mais j'ai eu tort d'user de ce terme "re-  
cension" dans un sens trop particulier : celui de recension sur le texte hébraïque, ce qui m'a amené à négliger un aspect que S.P.Brock (1) a très justement noté : "if Pal. has undergone a hebraising revision, Ant. has also suffered from recensional  
15 activity, but of a quite different kind, the aim being to provide a more readable Greek text. And so, in the Greek manuscript tradition of βγ there are two currents present, working in completely contrary directions, the one aiming at making the translation a more accurate reflection of the original Hebrew, the  
20 other desiring to smooth over the roughness of the original translation and provide a more acceptable Greek. This means that each variant must be considered on its individual merits, and in many cases it will be exceedingly difficult to decide whether Pal. represents an approximation to the Hebrew, or whether it  
25 is Ant. that is secondary, providing a less uncouth Greek. Final judgment in such cases will largely depend on the answers to two questions :

1 "Lucian redivivus. Some Reflections on Barthélemy's Les Devanciers d'Aquila" en *Studia Evangelica* V ed. by F.L.Cross  
30 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band 103), Berlin 1968, pp.176-181 (=Brock).



(1) Does the reading in either Pal., or Ant., follow the pattern of observable recensional activity in these texts elsewhere?

(2) Which reading is more in character with the general style or particular habits of the original translation (as far as these 5 can be ascertained with any certainty) ?" (2)

J'accepte entièrement cette problématique plus complexe que celle que j'avais formulée. D'ailleurs, R.A.KRAFT, dans le compte rendu le plus approfondi qui soit paru sur DA (3) avait déjà dit : "It would be senseless to object that B.'s hypothesis 10 is too complex; on the contrary, there is strong reason to suspect that it is too simple ! For example, the identification of MSS boc<sub>2</sub>e<sub>2</sub> with the 'ancient Alexandrian version' is highly questionable in view of the fact that even in the non-καίγε sections which are preserved by most Greek MSS (e.g. 1 Sam), 15 there is a characteristic difference between the majority text ('LXX') and MSS boc<sub>2</sub>e<sub>2</sub> - and B. himself accepts the majority text as basically 'LXX' in these sections. To put it another way, at least two non-καίγε (which may also mean pre-καίγε). Greek forms of Samuel-Kings seem to be attested in extant MSS. 20 B. argues that two καίγε recensions are also present. Unfortunately, it does not seem that any consistent witnesses to the 'LXX' (i.e. non-boc<sub>2</sub>e<sub>2</sub> and non-καίγε) text for 2 Sam 11,2 ff and 1 Kings 22 ff have survived." (4)

J'apporterai deux nuances aux expressions de Kraft : J'admets 25 avec lui (et avec Brock) que sont attestées dans les manuscrits des sections α,ββ et γγ des Règnes au moins deux formes grecques non-καίγε. Mais je ne dirai pas que ces formes soit toutes, de ce fait, pre-καίγε. En effet, j'admets que la première de ces

2 p. 181.

303 Gnomon, 37, München 1965, pp.474-483 (=Kraft).

4 p. 482.

formes non-καίγε (celle qu'attestent le ms.B et ses alliés), étant substantiellement identique à la forme grecque qui a servi de base à la révision hébraïsante καίγε, est, par là-même, pré-καίγε. Mais on ne peut dire la même chose des deux autres

5 formes que, pour ma part, je qualifierais, en ces trois sections de "non-καίγε". La Septante hexaplaire dont les témoins principaux sont ici les mss. A c x et la Syrohexaplaire (5) est évidemment post-καίγε si l'on accepte, comme je l'ai proposé, de situer avant Aquila (et en tout cas avant Origène), l'activité

10 littéraire du "groupe καίγε" de traducteurs et de réviseurs. Quant à la Septante antiochienne, si l'on accepte avec Brock d'y voir le produit d'une "recensional activity... desiring to smooth over the roughness of the original translation and provide a more acceptable Greek", il y a toutes raisons de penser

15 que cette activité recensionnelle a duré pendant un certain temps et a surtout eu lieu après l'époque de la révision hébraïsante καίγε.

Le deuxième correctif que j'apporterai à Kraft est plutôt un correctif à une affirmation que j'avais formulée et qu'il a

20 reprise sans la critiquer. En parlant des sections (α, ββ et γγ) où le texte du ms.B et de ses alliés n'a pas subi de révision καίγε, Kraft dit : "Barthélemy himself accepts the majority text as basically 'LXX' in these sections". Je continuerais peut-être aujourd'hui à accepter cette formule, mais j'insiste-

25 rais fortement sur le mot "basically". En effet, Johnson, dans l'étude qu'il a faite des relations du ms.B avec les autres familles textuelles pour la section α des Règles (1 Samuel) conclut : "Der Text von B ist also nicht hexaplarisch. Hexaplarische Korrekturen können in vereinzelt Fällen eingedrungen sein, doch lassen sich die betreffenden Stellen auch auf

30 andere Weise erklären. Doch wurde der Text von B nicht ganz

---

5 DA, pp.138-139; Bo Johnson, Die hexaplarische Rezension des 1. Samuelbuches der Septuaginta (Studia Theologica Lundensia, 22) Lund 1963 (=Johnson), p.89.

ohne Berührung mit dem hebräischen Grundtext tradiert. Dass eine derartige direkte oder indirekte Berührung vorgelegen hat, zeigen die Dubletten." (6) De fait, Johnson a relevé dans le ms.B, 14 doublets portant sur la section  $\alpha$ . (7) A cela s'ajoutent 5 25 doublets attestés par tous les témoins de la Septante. (8) Pour la section  $\beta\beta$  j'ai relevé aussi dans le ms.B plus d'une dizaine de doublets. Cela nous indique que le ms.B représente une tradition textuelle qui a subi des contaminations. Et si, comme il le semble, Johnson a raison d'admettre que le ms.B n'a 10 pas subi de contaminations d'origine hexaplaire, on peut se demander si un certain nombre de ces doublets d'origine non-hexaplaire ne juxtaposent pas la vieille Septante à une révision hébraïsante que l'on devrait qualifier à la fois de "pré-hexaplaire" et de "non-καίγες". Il est remarquable que, dans la 15 section  $\alpha$ , le plus grand nombre de doublets attestés par toute la Septante - ceux qui ont des chances d'être les plus anciens - juxtaposent, avec ou sans contextes respectifs, une traduction et une simple transcription d'un même mot hébraïque. Jusqu'à ce que j'aie récemment repris l'étude de cette question, je pensais 20 que la forme transcrite, étant la plus "hébraïsante", représentait une recension plus tardive. Maintenant je pencherais vers la position inverse. Il faut remarquer en effet que les transcriptions ne se rencontrent pas seulement dans les doublets. Par exemple  $\epsilon\varphi\omicron\upsilon\delta$  se rencontre en 1 S 2,18.28; 14,3.18bis; 22,18; 25 23,6.9; 30,7bis sans y être concurrencé ni glosé par aucune traduction grecque. Pourtant, la Septante de l'Exode, où ce mot est très fréquent, le traduisait par  $\epsilon\pi\omega\mu\acute{\iota}\varsigma$ . En 10,5; 13,3.4 on a la transcription  $\nu\alpha\sigma\epsilon\acute{\iota}\beta$ . Ce n'est qu'à la première de ces apparitions qu'elle est glosée par  $\tau\omicron\ \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\sigma\tau\epsilon\mu\alpha$ . Il semble donc 30 que la transcription représente ici la couche profonde et stable

---

6 Johnson, p.53.

7 Johnson, p.43-45.

8 Johnson, pp.62-63.

de la Septante. Certaines de ces transcriptions font partie de triplets. Par exemple, en 5,4 la transcription ἀμαφέθ est entourée de deux traductions rivales : τὰ ἐμπρόσθια et τὸ πρόθυρον attestées par toute la tradition textuelle; l'antiochienne d'5  
nant, à la place de la transcription, une troisième traduction τῶν σταθμῶν. De même, en 15,3, la transcription ἱερεῖμ est suivie de deux traductions rivales : ἔξολεθρεύσεις et ἀναθεματιεῖς, l'antiochienne n'ayant pas la transcription. Dans ces deux cas le plus simple est d'admettre que la vieille  
10 transcription a été glosée par divers essais de traduction. Cependant je dois reconnaître qu'en d'autres cas, moins nombreux, la transcription semble appartenir à une couche textuelle secondaire : Par exemple en 21,3 où la "traduction" θεοῦ πίστις semble mieux insérée dans la tradition textuelle que la transcrip  
15 tion φελλωνί ἄλμωνί. Mais c'est justement la mauvaise qualité de cette traduction de ce qui se présentait comme un nom de lieu (ἐν τῷ τόπῳ τῷ λεγομένῳ...) qui a conduit à lui préférer une transcription (elle-même fortement corrompue chez la plupart des témoins). Autre cas où la transcription semble appartenir  
20 à une couche secondaire : 17,18 où ἔρ(σ)ουβά de l'antiochienne (qui a pour rivale en quelques minuscules la traduction : σάββατον) apparaît dans un passage (17,12-31) qui semble ne pas avoir été traduit par la Septante originelle et qui est absent de BNanvyb<sub>2</sub> Eth.

25 Il ne faudrait pas croire que les doublets anciens des sections α et ββ se limitent à des gloses sur de vieilles transcriptions. On en rencontre d'autres qui ont pénétré dans le ms.B (et un nombre plus ou moins grand d'autres témoins) où ce sont deux traductions différentes de l'hébreu qui sont juxtaposées. Parmi  
30 les exemples les plus étendus, on peut citer : 1 S 14,4; 21,14; 2 S 2,22. En 1 S 14,4, il semble bien que la Septante originelle soit constituée par : καὶ ὁδοὺς πέτρας ἐκ τούτου et que καὶ ἀκροτήριον πέτρας ἔνθεν constitue une forme secondaire. En effet

on retrouve pour les "dents" de rocher la traduction  $\delta\delta\omicron\upsilon\varsigma$  au verset suivant derrière la déformation  $\delta\delta\omicron\varsigma$  qu'elle a subie chez presque tous les témoins. Dans ce cas  $\acute{\alpha}\kappa\rho\omicron\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$  constituerait un essai pour gréciser l'expression,  $\delta\delta\omicron\upsilon\varsigma$  πέτρας 5 apparaissant comme une traduction trop matérielle dont l'antiochienne a d'ailleurs supprimé les vestiges en ces deux versets. Quant à  $\acute{\epsilon}\kappa$  τούτου, traduction très littérale de  $\pi\grave{\iota}\eta$ , elle semble bien en être encore la traduction selon la vieille Septante en 23,26bis. Ici aussi,  $\acute{\epsilon}\nu\theta\epsilon\nu$  semble une grécisation.

10 La couche secondaire du doublet vise donc ici essentiellement à améliorer l'expression littéraire grecque. L'antiochienne ira d'ailleurs encore plus loin en étendant la traduction  $\acute{\alpha}\kappa\rho\omicron\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$  au verset suivant.

En 1 S 21,14 il semble que l'on puisse identifier comme consti-  
5 tuant la Septante originelle :  $\kappa\alpha\iota$  προσεποιήσατο  $\acute{\epsilon}\nu$  τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, et comme forme révisée sur l'hébreu :  $\kappa\alpha\iota$  παρεφέρετο  $\acute{\epsilon}\nu$  ταῖς χερσὶν αὐτοῦ. En effet, on peut d'abord noter que le complément ne correspond au TM que dans cette deuxième forme. Mais il est aussi possible de tirer quelques conclusions des  
10 deux traductions rivales de  $\lambda\lambda\grave{\eta}\eta\eta\grave{\iota}$ . Notons d'abord que προσεποιήσατο ( $\acute{\epsilon}\nu\omicron\chi\lambda\epsilon\tau\sigma\theta\alpha\iota$ ) constitue la traduction de la Septante ancienne pour le hitpaél de  $\pi\lambda\pi$  en 2 S 13,6 comme l'indique la coïncidence entre Josèphe (9) et l'antiochienne. Par contre παραφορά dans la Septante de l'Ecclésiaste  
15 (=Aquila ?) traduit  $\eta\lambda\lambda\eta\eta$ . Cette forme a été préservée par le Vaticanus en 2,12 et par l'Alexandrinus en 7,25, alors qu'elle a été déformée par les autres témoins en περιφορά. La couche secondaire du doublet constitue donc vraisemblablement ici une révision hébraïsante.

0 9 Ant.VII.166.

En 2 S 2,22 nous avons pour כִּי־לֹא־נִשְׁכַּח אֶת־יְהוָה deux traductions en doublet : καὶ πῶς ἄρῶ τὸ πρόσωπόν μου πρὸς Ἰωάβ; et καὶ ποῦ ἔστιν ταῦτα; ἐπίστρεφε πρὸς Ἰωάβ. Etant donné que la première correspond exactement au TM alors que la seconde 5 en est assez éloignée, et que cette seconde ne peut être considérée comme issue d'une grécisation de la première, il est vraisemblable que nous avons dans la deuxième traduction la Septante ancienne alors que la première en est une révision hébraïsante.

10 Concluons donc que, dans les sections α et ββ où le texte de B et des ses alliés n'a pas subi de révision hébraïsante portant les caractéristiques de l'école καίγε, l'ensemble de la tradition textuelle de la Septante prouve cependant par ses doublets que celle-ci a été contaminée (à une époque presque 15 certainement préhexaplaire) par des gloses ou par d'autres révisions hébraïsantes.

Si l'on tient compte des remarques de Kraft et Brock et de ces précisions, nous devons nous attendre à trouver dans la section βγ une situation textuelle beaucoup plus complexe 20 que celle que j'envisageais en DA : L'élément secondaire le plus notable demeure, comme je l'avais énergiquement souligné, la révision hébraïsante καίγε subie par le texte de B et de ses alliés. Mais il faut ajouter vraisemblablement à cela une recension grécisante assez étendue subie par le texte de boc<sub>2</sub>e<sub>2</sub>. 25 Quant aux éléments communs à ces deux traditions textuelles, ils sont assez étendus et assez essentiels pour prouver qu'elles sont issues d'une unique traduction. Il existe donc à la base de ces deux traditions une Septante ancienne. Pourtant nous ne sommes pas certains de trouver intacte cette Septante ancienne 30 dans ces éléments communs à ant. et à pal. Elle risque d'avoir déjà subi avant les recensions propres à l'une ou à l'autre des

deux traditions, tout un premier ensemble de gloses, de révisions hébraïsantes ou de retouches grécisantes.

### B. Difficultés subjectives de la critique textuelle

Nous nous trouvons ainsi placés devant tant de facteurs  
 5 distincts qu'une mise en équation des données fournies par  
 l'apparat critique de Brooke-McLean semble une entreprise  
 presque désespérée. D'autant plus qu'à cette complexité ob-  
 jective que présentent les données textuelles s'ajoutent des  
 difficultés subjectives qui viennent troubler le travail de  
 10 ceux qui pratiquent la critique textuelle et rendre très dif-  
 ficile la discussion des résultats qu'ils estiment avoir  
 atteints.

J'ai clairement senti ces difficultés en lisant l'article que  
 G.HOWARD a récemment publié dans *Vetus Testamentum*. (10)  
 15 Il y dit : "Barthélemy attempts to prove his thesis (that  
 Pal is a revision of Ant) with an analysis of 24 verses scat-  
 tered throughout 16 chapters (i.e. 2 Sam. XI - 1 Kings II).  
 In no single case does he present two consecutive verses. In  
 other words, he offers a selective list of verses in which  
 20 the overwhelming majority of the cases Pal is closer to MT  
 than Ant." (11) J'avais cependant clairement précisé (12) :

---

10 "Frank Cross and recensional criticism" en *Vetus Testa-  
 mentum* XXI (1971), pp.440-450 (=Howard).

11 Howard, p.445.

25 12 DA, p.102.

"Nous n'avons pas choisi ces versets pour prouver le caractère recensionnel de pal. mais à cause de l'importance qu'y a le fond commun aux deux traditions." Je pensais en effet plus facile d'analyser des variantes peu nombreuses et clairement  
 5 isolables que de démêler des situations plus complexes. Il se peut cependant que ce choix ait abouti à isoler involontairement des cas où n'avait joué que l'activité recensionnelle la plus marquante en cette section (la révision καίτε) et que la relative simplicité de ces cas tenait justement au fait qu'une  
 10 Septante assez satisfaisante n'y avait pas suscité les interventions de tous les autres recenseurs à l'oeuvre en cette section βγ, rendant donc impossible de déceler leurs traces.

A cette analyse qu'il qualifie de "tendentious", Howard oppose une analyse "where selectivity is impossible". (13) Il choisit  
 15 7 séquences dont chacune est constituée par les dix premiers versets de chacun des 7 premiers chapitres de la section βγ. Avons-nous là vraiment une analyse "where selectivity is impossible" ? Le premier élément de selectivity a consisté à choisir tous ses tests dans la première moitié de la section (2 S 11 -  
 20 17) et aucun dans la seconde (2 S 18 - 1 R 2). Mais je vois une selectivity beaucoup plus grave dans le fait que Howard ne nous présente ensuite les résultats de son analyse que d'une façon très succincte et unilatérale : il se borne à extraire de ses première, deuxième et quatrième séquences un tableau des  
 25 cas où il considère ant. comme plus proche du TM que ne l'est pal. (14) Aucun de ces cas n'est commenté et aucun cas en sens inverse n'est présenté. Il se contente de donner ses résultats sous forme de proportions globales. Par exemple : "in 2 Sam. XII 1-10 Ant agrees with MT against Pal almost 1 in every 2  
 30 instances." (15) Mais si Howard est peut-être fondé à dire de

---

13 Howard, p.445.

14 Howard, pp.446-447.

15 Howard, pp.447-448.



moi : "his zeal to prove that Pal is a revision of Ant makes his analysis tendentious", (16) je crois pouvoir dire que son désir d'ôter à Frank Cross tout argument textuel sérieux nuit sérieusement à l'objectivité de son étude. Essayons en effet  
 5 de contrôler les résultats de son analyse de 2 S 12,1-10 et critiquons d'abord les cas où il y juge ant. plus proche du TM que ne l'est pal. Il y en a dix que voici :

1) verset 1 : pal : ἦσαν ἀνδρες, ant : ἀνδρες ἦσαν, TM : הָיָה דִּישָׁנָה.  
 Mais aucun de ces deux ordres de mots n'est typique de l'une  
 10 des deux traditions textuelles. En effet l'ordre identique au TM est attesté non seulement par ant. mais aussi par AMNcgjxb<sub>2</sub> qui sont d'ordinaire des témoins de pal. et ne témoignent en tout cas jamais des leçons typiques d'ant. en cette section. Je ne retiendrai donc pas ce cas comme permettant de comparer  
 15 les deux traductions, pas plus d'ailleurs (et pour les mêmes raisons) que les mots suivants où presque les mêmes témoins nous fournissent un argument (tout aussi criticable) en sens inverse, βοc<sub>2</sub>e<sub>2</sub> + MNg<sup>b</sup>ijub<sub>2</sub> : ἔν μιᾷ πόλει, rell. : ἔν πόλει μιᾷ  
 TM : הָיָה יָרָבָה.

20 2) verset 4 : pal : τῷ πλουσιῳ, ant : πρὸς τὸν ἀνδρα τὸν πλουσιον, TM : הָיָה שִׁיבָה שִׁיבָה. Ici la copie de pal. par Howard souffre d'un homéoarcton, pal. ayant en réalité τῷ ἀνδρὶ τῷ πλουσίῳ (les deux premiers mots n'étant omis que par "avCopt", vraisemblablement par un même phénomène d'homéoarcton). Cette  
 25 leçon est plus proche de TM, si l'on considère que les recensions palestiniennes ont tendance à rendre -ῷ par le datif et -לָהּ par πρός. Le témoignage de ce cas est donc l'inverse de ce que Howard prétend en tirer.

---

16 Howard, p.445.

3) verset 4 : pal : εκ των ποιμνιων αυτου, ant : εκ του ποιμνιου αυτου, TM : יִלְכָּצוּ. Si l'on étudie l'usage par ant. et par pal. du singulier et du pluriel de ποιμνιον pour traduire יִלְכָּצוּ dans les livres des Règnes, on peut noter qu'il 5 est assez typique des livres des Règnes de traduire יִלְכָּצוּ par ποιμνια au pluriel en donnant à ce mot le sens de πρόβατα. Ant. accepte cela et généralise même ce pluriel (cf. 1 S 15,15; 25,2.4.16). Il agit vraisemblablement ainsi par goût de l'emphase car, à la différence de la Septante ancienne, il interprète 10 ce pluriel au sens de "troupeaux" et non de "moutons". C'est pourquoi, lorsque le contexte révèle clairement que la Septante désigne par là des têtes de bétail et non des troupeaux, ant. corrige. C'est le cas ici (2 S 12,4) où il met au singulier (alors qu'il avait gardé sans gêne le pluriel en 12,2) et en 15 1 S 25,2 : "3'000 ποιμνια" (comparés à 1'000 αἴγες) où ant. (avec la majorité des témoins de la Septante) corrige en πρόβατα. On pourrait expliquer de même l'opposition symétrique entre βουκολίων et βουκολίου qui vient juste après. Concluons de cela que, du fait de leur interprétation différente du 20 pluriel ποιμνια, les leçons d'ant. et de pal. correspondent toutes deux assez bien au collectif hébraïque יִלְכָּצוּ. Ce cas ne prouve donc rien.

4) verset 4 : pal : ελθοντι, ant : τω ηκοντι, TM : η̄λθ̄ον̄τι. L'opposition ne saurait porter sur l'absence ou la présence 25 de l'article en grec, celui-ci étant attesté avant ἔλθόντι par 18 minuscules qui ne témoignent jamais pour les leçons typiques d'ant. Quant à l'opposition entre participe aoriste (en pal.) et participe parfait (en ant.), j'y vois le résultat de la tendance de pal. à éliminer les parfaits de la Septante 30 ancienne.

Dans la section ββ (où le réviseur n'était pas encore entré en scène) on trouve de nombreux parfaits ou plus-que-parfaits attestés à la fois par le ms B et ses alliés et par boc<sub>2</sub>e<sub>2</sub> :

par exemple, 2 S 1,3 : διασέσωμαι, 1,10: ἔνηνοχα, 2,5: πεποιήκατε, 2,7: κέχρικεν, 3,22: ἀπεστάλκει, ἀπεληλύθει, 3,23: ἀπέσταλκεν, 3,24: ἀπελήλυθεν, 3,38: πέπτωκεν, 4,1: τέθνηκεν, 4,4: πεπληγώς, 4,10: τέθνηκεν, 5,17: κέχρισται, 7,6: κατώκηκα, 5 7,7: ὠκοδομήκατε, 7,21: πεποιήκας, 9,3: ὑπολέλειπται, πεπληγώς, 9,8: τεθνηκότα, 9,9: δέδωκα, 9,11: ἐντέταλται, 9,13: κατώκει.

A partir du début de la section βγ, ant. continue à faire un usage analogue des parfaits et plus-que-parfaits alors que pal. utilise d'ordinaire en ces cas d'autres formes. Dans les  
 10 exemples suivants, nous donnons d'abord la leçon d'ant., puis entre parenthèses la leçon de pal. : 11,8: παρεστηκότων (ἄρισς), 11,10: παραγέγονας (ἔρχη), καταβέβηκας (κατέβης), 11,11: παρεμβεβληκότες (παρεμβάλλουσιν), 11,24: τέθνηκεν (ἀπέθανεν), 12,4bis: ἦκοντι (ἔλθόντι), 12,18bis: τέθνηκεν (=pal.), 12,19ter:  
 15 τέθνηκεν (=pal.), 12,21: πεποιήκας (ἐποίησας), πέπωκας (=pal.), 12,23: τέθνηκεν (=pal.), 12,27: πεπολέμηκα (ἐπολέμησα), προκατέλιμμαι (κατελαβόμην), 13,4: συντέτηκας (ἄσθενής), 13,20: γέγονεν (ἔγένετο), 13,30: πέπαικεν (ἐπάταξεν), ὑπολέλειπται (κατελείφθη).

20 J'arrête ici ces exemples mais j'ai contrôlé que cette opposition entre ant. et pal. demeure caractéristique jusqu'à la fin de la section βγ, alors que, de ce point de vue, il n'existe aucune opposition entre les deux traditions textuelles dans la section ββ.

25 L'explication la plus simple de cet état de fait est qu'ant. a conservé les parfaits et plus-que-parfaits que la Septante ancienne devait présenter en βγ comme en ββ alors que pal. a essayé de les éliminer, en relâchant parfois son attention (comme c'est le cas en 12,18-23, seul endroit de la section où pal. 0 a conservé un ensemble notable de parfaits). Ici encore l'initiative recensionnelle n'est donc pas à chercher du côté d'ant. mais de celui de pal.

5) verset 4 : pal : του πένητος, ant : του ανδρος του πένητος,  
 TM : שֶׁמֶרֶת שֶׁמֶרֶת. Bien que boc<sub>2</sub>e<sub>2</sub> soient les seuls manuscrits  
 grecs à porter, en conformité avec TM, : τοῦ ἀνδρός, on ne peut  
 voir dans l'ajoute de ce mot un élément de "recension lucia-  
 5 nique". En effet, Irénée, dans une longue citation formelle  
 de 2 S 12,1-7, a : "et accepit oviculam viri pauperis." (17)  
 On ne peut d'ailleurs pas plus considérer l'omission de τοῦ  
 ἀνδρός comme propre à la révision καίγε, puisque Josèphe semble  
 ne pas avoir lu ces mots et dit seulement : τὴν ἀμνάδα τοῦ  
 10 πένητος. (18) Cependant Josèphe, en ce contexte, n'est pas  
 assez littéral, pour que cette coïncidence ait la même valeur  
 que celle qui rapproche Irénée d'ant. Concluons donc de ce  
 cas qu'ant. y est plus proche de TM que ne l'est pal., mais  
 que cette proximité existait déjà dans la Septante utilisée  
 15 par Irénée. Il est donc très vraisemblable que τοῦ ἀνδρός est  
 tombé par homéoarcton (avant τοῦ πένητος) dans la tradition  
 textuelle de pal.

6) verset 5 : pal : δαυειδ, ant : om., TM : om. Ce cas est  
 analogue au précédent. Le fait que la citation d'Irénée n'ait  
 20 pas ici le mot δαυείδ empêche de considérer son absence en  
 ant. comme le résultat d'une "recension lucianique". D'ailleurs  
 le ms. a<sub>2</sub> qui est, avec le ms.B, le meilleur témoin de pal.  
 ne l'a pas non plus. On peut en expliquer la pénétration dans  
 une partie de la tradition textuelle de pal. de la manière sui-  
 25 vante : La Septante ancienne telle qu'on peut la reconstituer  
 à partir d'Irénée et de bc<sub>2</sub> avait traduit יְהוָה-הָאֵלֹהִים  
 par ἔθυσμῶθη δὲ δαυείδ σφόδρα ὀργῆ τῷ ἀνδρί. La révision de pal.  
 a abouti à : καὶ ἔθυσμῶθη ὀργὴ δαυείδ σφόδρα τῷ ἀνδρί, faisant  
 d'ὀργή un nominatif et de David un génitif (construction qui

30 17 Adv.Haereses IV, 27,1. Sur ce point, la rétroversion  
 grecque donnée par Sources Chrétiennes, vol.100, tome II,  
 p.733, est fautive.

18 Ant.VII.149.

réapparaît en θ' de Job, autre membre du groupe καίγε en Jb 32,5). Un effet secondaire de cette recension a été de priver de sujet le καὶ εἶπεν qui suit. La plupart des témoins de pal. ont donc senti la nécessité d'y mentionner à nouveau 5 δαυείδ comme nominatif cette fois.

7) verset 6 : pal : οτι, ant : om., TM : om. Ici la situation est moins claire qu'elle ne paraît. En effet le fait que עקב peut se construire directement sur un verbe (v.g. : Nu 14,24 : 10 הַיְיָ עָקַב עָקַב) ou bien par l'intermédiaire de אָשַׁר (comme ici : אֲשֶׁר עָקַב עָקַב) peut expliquer que pal. ait voulu ajouter ὅτι à אὐθ'δὺν pour manifester la présence de אָשַׁר. En effet, la Septante utilise parfois ailleurs אὐθ'δὺν pour traduire עקב seul (v.g. en Dt 8,20). On peut donc soutenir avec assez de vraisemblance qu'ici c'est pal. qui a révisé sur le TM un texte 15 grec semblable à celui d'ant.

8) verset 7 : pal : ο χριστας σε, ant : εχρισσ σε, TM : הַשְׁתִּיחַ. Ici ο χριστας σε n'est qu'une corruption secondaire à l'intérieur de la tradition textuelle de pal. En effet, selon les principes de la révision καίγε, et comme je l'ai déjà expliqué 20 en DA, p.71, pal. a ajouté εἶμι entre εἶγώ et ἔχριστά σε de la Septante ancienne pour faire ressortir la présence de יָנִיחַ avant הַשְׁתִּיחַ. Seuls les ms. Mgh\*inu ont conservé intacte la leçon de pal. A tous les autres témoins de pal. cette séquence 25 εἶγώ εἶμι ἔχριστά σε a paru si opposée à l'esprit de la langue grecque qu'ils lui ont substitué : εἶγώ εἶμι ὁ χριστας σε, seuls j<sub>b2</sub> et le correcteur de h ayant préféré déformer en εἶγώ εἶ μὴ ἔχριστά σε. Il s'agit donc seulement, ici, d'un accident ayant atteint une partie de pal. à la suite d'une initiative recensionnelle caractéristique du groupe καίγε.

9) verset 10 : pal : εξουθενωσαζ, ant : εξουθενωσαζ με, TM : יִתְּנֵנִי. Ici, la chute de με est un accident secondaire qui n'a frappé que les mss. By. Tous les autres mss. s'accordent sur sa présence qui n'est donc nullement caractéristique d'ant.

5 10) verset 10 : pal : του ουρειου, ant : ουρειου, TM : הַיָּרֵיחַ. Ici encore, la présence de τοῦ n'est nullement caractéristique de pal. puisque cet article ne se trouve que dans les mss. BAacvx. Du fait que tous les autres manuscrits l'omettent, cette omission n'est pas plus caractéristique d'ant.

- \* 10 J'ai donc contrôlé ces dix cas où Howard voyait des "typical cases... where Ant is closer to MT than Pal" et je ne suis pas toujours arrivé à la même conclusion que lui. En effet, en beaucoup de ces cas, les deux traditions textuelles ne s'opposent pas formellement. Si l'on veut pouvoir opposer ant. à pal.,
- 15 il faut trouver d'un côté boc<sub>2</sub>e<sub>2</sub> ou une partie d'entre eux clairement isolés, ou bien liés à leurs seuls compagnons de route vraiment caractéristiques qui sont Chrysostome, Théodoret, la marge du ms. z et la traduction syriaque de Jacques d'Edesse. Si ces manuscrits sont mêlés dans un groupe plus ou moins
- 20 vaste de témoins qui sont les compagnons de route habituels du \* ms.B, ils ne peuvent prétendre à représenter ant. Quant à la vraie représentation de pal., elle sera souvent difficile à déterminer, du fait que tous les manuscrits de Brooke McLean (sauf boc<sub>2</sub>e<sub>2</sub>) sont susceptibles de représenter cette tradition
- 25 textuelle avec plus ou moins de pureté, les meilleurs prétendants étant, d'ordinaire, Bya<sub>2</sub>.

En six des dix cas que nous venons d'étudier (les cas 1,4,6,8, 9,10) Howard a eu tort de considérer comme représentant la tradition antiochienne un groupe de manuscrits qui la débordait 30 plus ou moins largement. Quant aux quatre autres cas, nous en

avons tiré les données suivantes : le cas 2 est copié in-complètement par Howard et sa portée s'inverse si on complète le texte de pal.; le cas 3 est ambigu, les deux formes correspondant également au TM; le cas 7 l'est aussi et on peut sans 5 effort le présenter comme une tentative de pal. pour rendre plus fidèlement le TM; le cas 5 est celui où la proximité d'ant. à l'égard du TM semble la plus évidente, mais le fait qu'Irénée y appuie ant. prouve que cette proximité remonte à la Septante ancienne bien conservée dans la tradition ant. 10 alors qu'elle est défigurée en pal. par un homéoarcton.

Il ne reste donc pas un de ces dix cas cités par Howard qui permette de dire que ant., prise spécifiquement, soit plus proche du TM que ne l'est pal.

Pour en rester à 2 S 12,1-10, il y a deux autres cas qu'Howard 15 aurait pu citer dans sa catégorie des "typical cases... where Ant is closer to MT than Pal". Ce sont :

1) verset 6 : pal : ἑπταπλασίονα, ant : τετραπλασίονα, TM : 20 םִיַּתְּבַבְּלִי. Bien que les deux minuscules b ne soient pas cités par Brooke McLean comme attestant τετραπλασίονα, l'appui que 25 fournissent ici Chrysostome et Théodore aux mss. oc<sub>2</sub>e<sub>2</sub> est très suffisant pour qu'on puisse y voir une leçon d'ant., alors que tous les mss. appartenant de près ou de loin à la trad. pal. ont : ἑπταπλασίονα. Mais ici ant. ne représente pas non plus une éventuelle "recension lucianique", puisqu'Irénée cite 30 déjà "quadruplum" et Josèphe "τετραπλῆν". τετραπλασίονα est donc très probablement la leçon de la Septante ancienne qui avait ici une Vorlage identique au TM. Pourtant Thenius et Wellhausen prouvent d'une façon que j'estime démonstrative que la leçon םִיַּתְּבַבְּלִי (lue par pal. dans l'hébreu qui devait lui 30 servir de Vorlage) a toutes les chances de représenter la forme

primitive du texte biblique. En effet "quatre fois" correspond exactement à la halakhah d'Ex 21,37, tandis que "sept fois" la contredit sans trouver d'autre appui dans la Torah. Etant donné que ni David, ni le narrateur ne connaissaient le livre 5 de l'Exode, il est tout à fait vraisemblable qu'il ait formulé un autre chiffre et il n'y a rien de surprenant à ce que, sous le coup de la colère, il ait décidé : "sept fois". Cependant presque toute la tradition textuelle, ne voulant pas voir David en désaccord avec Moïse, a corrigé en "quatre fois", par 10 assimilation à Ex 21,37. On aurait donc affaire à un tiqqun sophérim auquel aurait seule échappé la forme textuelle hébraïque qui servit de Vorlage au réviseur de pal. Il est en tout cas beaucoup plus difficile d'expliquer pourquoi cette forme textuelle aurait abandonné la leçon "quatre fois" (qui correspondait 15 à la halakhah mosaïque) pour une leçon "sept fois" qui la contredit. Si l'on accepte cette démonstration, on doit considérer, dans la tradition textuelle grecque, "quatre fois" qu'attestent Josèphe et Irénée comme la leçon de la Septante ancienne dont la Vorlage aurait, comme notre TM, subi le tiqqun; alors que "sept 20 fois" serait un élément recensionnel tiré par pal. d'une base hébraïque qui avait échappé au tiqqun.

2) verset 6 : pal : περί, ant : ὑπέρ, TM : על. Voici d'abord, pour les livres des Règles, les autres cas où des leçons caractéristiques d'ant. ont ὑπέρ + gén. quand les autres témoins 25 ont περί + gén. (J'indique entre parenthèses la préposition du TM qui est ainsi traduite): 1 S 4,13 (על), 7,5 (בעד), 7,9 (בעד), 12,23 (בעד), 20,12 (אל), 2 S 7,25 (על), 10,12 (בעד), 12,16 (בעד), 2 R 19,4 (בעד), 22,13 (על). Voici maintenant les cas inverses où des leçons caractéristiques d'ant. ont περί + gén. quand 30 les autres témoins ont ὑπέρ + gén. : 1 S 10,2 (-), 21,3 (אשר), 2 S 1,19 (על), 3,8 (rien), 10,5 (rien), 1 R 11,10 (על). Ce bilan suffit à nous montrer qu'ant. ne cherche pas (et pal. non plus) à spécifier υπερ + gén. pour על et περι pour בעד. Remarquons



cependant qu'ant. semble utiliser de préférence ὑπέρ + gén. puisque cela constitue 10 fois sa leçon propre dans les livres des Règles, alors qu'elle n'a en propre que 6 fois περί + gén. Cette préférence ne surprend pas, puisque Priscianus (19) considère comme un atticisme l'usage de ὑπέρ au sens de περί. Ajoutons qu'ici, comme en 1 S 7,5; 7,9; 12,23 le souci d'éliminer un hiatus a pu jouer un rôle dans cette préférence accordée à ὑπέρ. (20) Voici un exemple caractéristique de ce souci chez un atticiste contemporain du retoucheur atticisant de l'ant. : Philostrate qui écrit dans sa vie d'Apollonius (21) : "διαβέβλησαι πρὸς τὸν βασιλέα περὶ πλειόνων, μάλιστα δὲ ὑπὲρ ὧν...". Mais il ne faut pas trop insister sur ce souci d'éviter les hiatus dans le cas d'ant. En effet en 2 S 1,19 et 3,8 c'est ant. qui a περί suivi d'un hiatus que pal. évite en ayant ὑπέρ. Concluons en tout cas qu'ant. semble bien être intervenu ici, comme dans les autres cas où il préfère ὑπέρ + gén., pour des motifs qui n'ont rien à voir avec une révision hébraïsante.

Nous avons donc étudié de près, en 2 S 12,1-10, les cas où ant. paraît plus proche du TM que ne l'est pal. : 10 cas proposés par Howard et 2 autres que j'ai relevés.

Seuls le cas 5 de Howard (τοῦ ἀνδρὸς τοῦ πένητος, au verset 4) et mon cas 1 (τετραπλασίονα) ont résisté à l'analyse, mais, dans ces deux cas, la coïncidence d'ant. avec le texte cité par

25 19 Institutio, ed. H. Keil, Grammatici latini, vol. III, Leipzig 1859, 371.7.

20 W. Schmid, Der Atticismus in seinen Hauptvertretern..., III, Stuttgart 1893, p.290 : "Polybius wechselt nach Hiatusrücksichten zwischen περί und ὑπέρ."

30 21 ed. C.L. Kayser, Leipzig 1871, 290.19.

Irénée prouve que la proximité qui existe entre ant. et le TM remonte à la Septante ancienne, la position excentrique de pal. s'expliquant au mieux par un homéoarcton (dans le cas 5 de Howard), ou par une révision sur une Vorlage hébraïque 5 préférable au TM (dans mon cas 1).

En face de ces deux cas de similitudes typiques entre ant. et le TM, j'ai relevé (toujours en 2 S 12,1-10) 30 cas d'interventions caractéristiques de pal. De ces 30 cas, 27 peuvent être considérés comme des révisions d'une vieille Septante 40 identique à ant. sur une Vorlage hébraïque identique au TM. Je n'ai pas ici la possibilité de commenter ces cas comme ils le demanderaient. Mais je ne me permets de les mentionner sans explication que parce qu'Howard pour 2 S 12,1-10 disait (sans justifier sa conclusion par la moindre analyse) : "for example, 45 in 2 Sam XII 1-10 Ant agrees with MT against Pal almost 1 in every 2 instances". Eh bien ! j'aboutis à un résultat entièrement différent : Ant. s'accorde avec le TM contre Pal. 2 fois sur 29. Dans les 27 autres cas, c'est Pal. qui s'accorde avec le TM contre Ant.

20 On voit maintenant ce que je voulais dire en affirmant ci-dessus que "des difficultés subjectives viennent troubler le travail de ceux qui pratiquent la critique textuelle et rendre très difficile la discussion des résultats qu'ils estiment avoir atteints". Si l'on voulait pouvoir appuyer sur des bases ri- 25 goureuses des conclusions générales sur les rapports qui existent entre deux traditions textuelles distinctes, on devrait commencer par discuter chacune des variantes spécifiques qui distinguent ces deux traditions tout au long de la section sur laquelle on veut faire porter ses conclusions. Mais quel chercheur aura la 30 patience de rédiger une analyse aussi étendue (si elle se veut nuancée), quel éditeur aura la munificence de la publier, quel critique le courage de la soumettre à la critique minutieuse

qu'elle mérite ? Faute de se lancer dans ce gigantesque effort d'analyse on communique trop souvent, sous forme d'un simple total chiffré, le résultat de statistiques d'ensemble portant sur des cas dont on ne communique pas le relevé détaillé. Le lecteur ne peut donc évaluer le poids respectif de chacun de ces cas. Ce travail incontrôlable est donc parfaitement inutile.

Il arrive d'ailleurs qu'une analyse plus détaillée révèle que certains critiques textuels utilisent des outils de travail inadéquats. Par exemple Howard (22), pour critiquer l'inter-  
 40 prétation que j'ai donnée (23) du choix de μή par pal. en 2 S 14,19, part de la prémisse suivante : "μή... expects only (l'emphase est de lui) a negative answer." Je ne nie pas que cet axiome figure dans un bon nombre de grammaires du grec classique. Mais une grammaire du grec classique n'est pas un  
 45 outil adéquat pour étudier la langue de pal. Aucune grammaire ne vaudra une étude directe du style portant sur le contexte littéraire le plus proche. Le cas le plus immédiatement comparable est 2 S 13,20, appartenant à la même section βγ : Lorsqu'Absalom demande à sa soeur Tamar : "μή ἀμνὸν ὁ ἀδελφός σου  
 20 ἐγένετο μετὰ σοῦ;", il n'attend nullement une réponse négative, pas plus que David interrogeant la femme de Tékoa en 2 S 14,19. De même J. Konopasek a relevé dans l'évangile de Jean 15 cas (24) de "μή haesitativum" où l'on n'attend pas de réponse négative. C'est le μή au sens de "vielleicht doch" dont traite  
 25 aussi Blass-Debrunner (25) : "An einigen Stellen ist der Sinn von μη etwas modifiziert : J 4,33 μή τις ἦνεγκεν αὐτῷ φαγεῖν "es kann ihm doch niemand ... gebracht haben" (es scheint aber doch so zu sein...); 4,29 μήτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός; "das muss

22 Howard, p.444.

30 23 DA, p.104.

24 Il les énumère et les discute en "Les "questions rhétoriques" dans le N.T.", RHPR 1932, p.143, IX b; p.146; p.149, XI.

25 Grammatik des neutestamentlichen Griechisch<sup>12</sup>, Göttingen 1965, Par. 427.2.

am Ende doch der Messias sein", "vielleicht ist das der Messias", vgl. Mt 12,23; J 7,26."

Un autre risque, et non des moindres, consiste à partir de quelques cas analysés de façon minutieuse, puis à extrapoler  
 5 de façon indûe les résultats de ces analyses. Ainsi W.F.ALBRIGHT, dans le BASOR, No 140 (December 1955) (26) notant la différence entre le TM  $\text{D}^{\text{I}}\text{D}^{\text{I}}\text{D}^{\text{I}}\text{D}^{\text{I}}$  et la Septante  $\theta\epsilon\kappa\epsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha$ , formes rivales du nom d'une reine égyptienne de la fin de la 21e dynastie, selon l R 11,19-20, conjecture, comme Vorlage de l'hébreu, une  
 10 base égyptienne : \* $\text{T}^{\text{I}}\text{I}^{\text{I}}\text{-h}^{\text{I}}\text{n}$ . t-p $\text{I}^{\text{I}}$  (or pr)-nsw, "She Whom the King (or Palace) protects" et il conjecture, comme Vorlage du prototype hébreu de la Septante des Règnes, une autre base égyptienne : \* $\text{T}^{\text{I}}\text{I}^{\text{I}}\text{-k}^{\text{I}}\text{i}$ -(n.t)-mn, "The Female Attendant (or the like) of Min". C'est le seul indice qu'il fournit pour motiver, en ce  
 15 qui concerne les livres des Règnes, une affirmation qu'il a formulée peu avant (27) : "There is much evidence of pre-Septuagintal Egyptian influence on the text of several books." Or cet indice unique me semble bien fragile. Notons d'abord que W.Federn, en 1960, (28) a fourni une autre explication de  
 20 la forme hébraïque  $\text{D}^{\text{I}}\text{D}^{\text{I}}\text{D}^{\text{I}}\text{D}^{\text{I}}$  :  $\text{T}^{\text{I}}\text{I}^{\text{I}}\text{-h}^{\text{I}}\text{m}$ (t)-nsw, "l'épouse du roi". Il fait la remarque intéressante que la veuve de Tut-ankh-Amon est appelée en hittite "sal Da-ha-mu-un-zu-uš" et que ce nom dérive vraisemblablement de la même base égyptienne par l'intermédiaire des Hurrites du royaume de Mittanni. Quant à  $\theta\epsilon\kappa\epsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha$ ,  
 25 M. Noth, dans son commentaire posthume (29), considère cette forme comme une simple transcription grecque de la forme hébraïque donnée par le TM. Notons en effet que, sur ses trois emplois en l R 11,19-20, ce nom apparaît d'abord deux fois en situation de génitif sous la forme  $\theta\epsilon\kappa\epsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha\varsigma$ ,  $\text{boc}_{2e2}$  donnant un  $\chi$  à la place  
 30 du  $\kappa$ . La troisième fois, le nom apparaît en situation de nomina-

26 New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible, p.32.

27 Ibidem, p.30.

28 Journal of Cuneiform Studies, XIV, p.33.

29 Kōnige, 1. Teilband, Neukirchen 1968, p.242.

if et presque tous les témoins grecs omettent le sigma final. Pourtant le ms. N le conserve et je pense qu'il a raison, les autres témoins grecs ayant interprété à tort ce sigma comme une désinence génitive. Si on lit la forme grecque avec  $\chi$  selon la tradition antiochienne, on restitue sans peine à ce  $\Theta\epsilon\chi\epsilon\mu\acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\varsigma$  une Vorlage hébraïque  $\text{D}\text{N}\text{D}\text{N}\text{N}$  qui correspond beaucoup mieux que le TM  $\text{D}\text{N}\text{D}\text{N}\text{N}$  au nom égyptien  $\text{T}^{\text{z}}\text{-hm}(t)\text{-nsw}$  sur lequel s'accordent ici B.H.Stricker (30), W.Federn et M.Noeth (31). Le TM a transformé le mem en  
 10 pé sous l'influence du nom de lieu analogue  $\text{D}\text{N}\text{D}\text{D}\text{N}\text{N}$  (=Daphné) qui apparaît 6 fois en Jérémie et 1 fois en Ezéchiel. Notons d'ailleurs qu'en Jr 2,16 le ketib est  $\text{D}\text{N}\text{D}\text{N}\text{N}$ , identique à notre nom de reine. On a un indice de cette influence exercée par le nom de lieu dans le fait que les massorètes s'en sont  
 15 inspirés pour vocaliser le nom de reine. De cette discussion retenons au moins que les bases de la conclusion d'Albright sont très étroites et peu sûres. Il me semblait que tel était aussi le jugement de F.M.CROSS lorsqu'il écrivait (32) :  
 "Albright's evidence for Egyptian influence on the Hebrew tra-  
 20 dition used by the Greek translators is most convincing in the Pentateuch. The question as to whether or not the Historical Books underwent recensional work in Egypt, an if so when, perhaps should be left open." Pourtant, en 1964, sans citer d'autre référence que l'article d'Albright dont nous venons  
 25 de critiquer l'unique argument textuel portant sur les livres des Règles, F.M.Cross écrivait(33) : "There is evidence that the Septuagint of Samuel and Kings was translated from an Egyptian Hebrew text that separated from the Old Palestinian textual tradition no later than the fourth century B.C. This

30 30 Analecta Orientalia, XV (1937), pp.11-12.

31 Commentaire, p.253.

32 The Ancient Library of Qumran<sup>2</sup>, New York 1961, p.190, note 44.

35 33 The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judean Desert, HTR, LVII (1964), p.295.

text differed sharply from the textus receptus, and while more closely allied to Palestinian texts from Qumrân, nevertheless is distinct from them. This Old Greek text was revised no later than the first century B.C. toward a Hebrew  
 5 text we can trace in Palestine in the Chronicler and in the three manuscripts from Cave IV, Qumrân. The Greek form is extant in quotations in Josephus, in the substratum of the Lucianic Recension preserved in the Greek minuscules  $\text{boc}_2\text{e}_2$ , and, surprisingly enough, in the sixth column of Origen's  
 40 Hexapla to 2 Sam. 11:2 - 1 Kgs 2:11."

Je crois vraiment que F.M.Cross peut renoncer à son "Egyptian Hebrew text" de Samuel et des Rois dont la spécificité n'a été démontrée (?) qu'à propos d'un nom de reine égyptienne. Mieux vaut commencer l'histoire textuelle de Samuel par la  
 45 vieille forme palestinienne que nous ont fait redécouvrir les fragments de la 4e grotte de Qumrân et qui constitue plus ou moins la Vorlage de la Septante ancienne pour laquelle un processus de recension de type "proto-lucianique" a dû commencer presque dès que le traducteur a fini son travail.

20 Par contre, il est vrai que, dans le cas de Samuel-Rois, le type "proto-massorétique" du texte hébraïque ne commence à être attesté qu'avec la révision hébraïsante  $\kappa\acute{\alpha}\lambda\upsilon\epsilon$  dont il constitue plus ou moins la Vorlage. Je ne vois pas d'inconvenient à admettre avec F.M.Cross que cette forme soit d'ori-  
 25 gine babylonienne, mais j'atteins cette conclusion par un raisonnement différent du sien. Lui, en effet, procède par élimination (34) : "With Egypt and Palestine preempted by local text-types, there is no escaping the conclusion, I believe, that the Proto-Massoretic text goes back to a local text preserved  
 30 in Babylon in the fourth-second centuries B.C., reintroduced

---

34 Ibidem, pp.296-297.

into Jerusalem in the Hasmonoean or Herodian period." Pour qu'une forme textuelle régionale de la Bible hébraïque puisse se développer, il faut que, dans cette région, on fasse un usage assez intense de la Bible en langue hébraïque.

5 Or nous avons toutes raisons de penser que, aux époques ptolémaïque et romaine, le judaïsme alexandrin ne faisait usage de la Bible qu'en langue grecque. Pour les premiers apologistes judéo-grecs comme pour Philon, la Bible grecque a conquis une parfaite autonomie et sert à fonder une halakhah indépendante.

10 Il ne serait pas plus facile d'imaginer qu'une forme textuelle hébraïque égyptienne se soit constituée avant l'époque ptolémaïque. Ce n'est en effet qu'avec la fondation d'Alexandrie que se sont constituées des communautés juives assez concentrées et vivantes pour produire une "intelligentzia" caractéristique

15 de leur région.

\* Je reconnais cependant que la soudaine émergence en Palestine, vers le début du premier siècle A.D., d'une forme textuelle aussi archaïque qu'est le proto-massorétique requiert une explication. J'admets en effet avec Cross que (35) : "We must

20 object... to the notion that textual traditions, each having a known character, of limited number, and each quite distinct from the other, can exist side by side in the same community or locality for centuries." Je considère donc comme très vraisemblable que, pour Samuel-Rois, le type textuel proto-massoré-

25 tique constitue en Palestine au début de notre ère un type récemment importé à partir d'une autre région. Trois motifs suggèrent ici la Babylonie :

- 1) En dehors de la Palestine, c'est la communauté la plus ancienne, la plus dense et la plus vivante où l'on ait usé
- 30 de la Bible en hébreu.
- 2) Josèphe nous atteste (36) que les contacts entre la communau-

35 Ibidem, p.299.

36 Ant.XVII. 24-27.

té juive palestinienne et sa soeur babylonienne se sont intensifiés sous le règne d'Hérode.

3) J'ai référé la révision  $\kappa\alpha\iota\gamma\epsilon$  au pharisaïsme hillélite (37).

Or la tradition nous présente Hillel comme un immigrant

5 issu de Babylone (38).

\* Il est temps maintenant de quitter la critique textuelle descriptive pour tenter d'aborder la critique textuelle judiciaire. La critique textuelle ne saurait, en effet, se borner à essayer de reconstituer les divers épisodes de l'histoire du  
10 texte; elle doit, en fin de compte, essayer de juger de la valeur des divers témoignages textuels. Or les manuscrits fragmentaires de la 4e grotte de Qumrân nous ont restitué une forme textuelle hébraïque très proche de ce qui servit de Vorlage à  
15 massorétique. Que penser de la qualité comparée de ces deux formes textuelles ?

F.M. Cross nous donnera bientôt une édition commentée des fragments de Samuel de la 4e grotte de Qumrân et y traitera certainement de cette question. Nous l'attendons pour ouvrir ce  
20 qui constituera sûrement le débat principal.

\* \* \* \* \*

37 DA, pp.X, 3-15, 46-47, 144, 149, 270-271.

38 Pour une discussion récente de ce point, cf. J. Neusner, A History of the Jews in Babylonia, I<sup>2</sup>, Leiden 1969, pp.39-41.



Post-Scriptum : la "recension lucianique".

Je reconnais que j'ai eu tort de me prononcer sur la "recension lucianique" alors que mon étude du texte antiochien n'avait porté que sur la section  $\beta\gamma$  des Règles. Dans cette section je  
 5 n'avais trouvé dans le texte antiochien aucun indice évident de recension hébraïsante. Mais l'étude d'autres parties de la Bible m'aurait prouvé l'existence d'une recension apparemment hébraïsante caractérisant le texte antiochien.

Il est intéressant, à ce propos, de faire le bilan des résultats  
 10 atteints par Ziegler pour les livres des prophètes. Notons tout d'abord le peu d'unité de ce que Ziegler range sous le titre de "recension lucianique". En Isaïe, par exemple, il est obligé de structurer la famille lucianique d'une façon assez complexe : un groupe principal, plus trois sous-groupes, plus un certain  
 15 nombre de "manuscripts lucianisés". Ajoutons que Chrysostome et Théodoret ne se laissent lier à aucun de ces groupes et que l'un ou l'autre d'entre eux est parfois seul à témoigner d'une leçon lucianique absente de tous les autres manuscrits.

En chacune des cinq introductions que Ziegler a rédigées de  
 20 1939 à 1957 pour les divers volumes de la Septante des Prophètes, il a consacré un paragraphe aux "caractéristiques de la recension lucianique". Les notices bibliques médiévales ayant gratifié Lucien d'une connaissance approfondie de la Bible hébraïque et Pretzl (39) ayant affirmé au contraire que, pour Josué et les  
 25 Juges, Lucien n'avait vraisemblablement pas examiné le texte hébraïque, Ziegler a essayé de tirer au clair cette question. En 1939 (40), il estimait que l'on ne peut apporter de preuve

39 Biblica, 1926, pp.265-269 et 1928, p.424.

40 Septuaginta, vol. XIV, Isaïas, p.84.

tout à fait sûre que Lucien ait traduit directement sur l'hébreu. En 1943 (41), il n'envisageait plus la possibilité d'une traduction autonome et estimait que le Dodécaprophéton ne fournissait même pas d'indices nets que Lucien ait révisé personnellement le texte grec selon l'hébreu. En 1952 (42), il affirmait nettement que c'était des recensions d'Aquila, Symmaque et Théodotion que Lucien s'était servi pour mettre son texte en accord avec la Bible hébraïque. En 1954 (43) et 1957 (44), il ne craignait plus de conclure dans les mêmes termes que Pretzl :

10 "Lucien n'a vraisemblablement jamais examiné le texte hébraïque", et il ajoutait que la plupart des compléments correspondant au texte hébraïque ont été empruntés par Lucien à la recension origénienne. En certains endroits, pourtant, le supplément que présente Lucien n'a pas été emprunté à cette source mais aux

15 recensions d'Aquila, Symmaque ou Théodotion (45) avec une certaine préférence pour Symmaque (46). Ziegler ajoute (47) que la fidélité au texte hébraïque ne constituait pas un impératif astreignant pour Lucien. On s'en rend compte au traitement que celui-ci fait subir aux ajoutes hexaplaïres dont il truffe son

20 texte. Alors que ces ajoutes avaient été insérées par Origène en exacte correspondance avec le texte massorétique, Lucien modifie leur contenu ou leur position en fonction des règles de la grammaire et de la stylistique. (48) Et ces retouches que Lucien a fait subir au donné hexaplaire vont en fait contre le texte

25 massorétique. (49). Un bon nombre de témoins lucianiques présentent fréquemment des astérisques et des obèles, mais l'usage

---

41 Ibid., vol. XIII, Duodecim Prophetarum, p.85.

42 Ibid., vol. XVI pars 1, Ezechiel, p.50.

43 Ibid., vol. XVI pars 2, Susanna, Daniel, Bel et Draco, p.55.

30 44 Ibid., vol. XV, Jeremias, Baruch, Threni, Epistola Jeremiae, p.86.

45 Jeremias..., pp.86-87.

46 Duod.Proph., p.84; Ezechiel, p.52; Jeremias...,p.90.

47 Duod.Proph., p.85.

48 Ibidem et Isaias, p.86.

35 49 Isaias, p.85.

fantaisiste qui en est fait n'a pas de rapport avec celui qu'Origène avait défini et auquel la recension origénienne se soumet assez fidèlement. (50) La recension lucianique présente aussi une grande abondance de doublets (51), la leçon hexaplaire ayant été insérée à côté de celle de la vieille Septante. Par contre, Lucien n'a presque jamais supprimé de son propre chef des passages de la Septante qui n'avaient pas de correspondants dans le texte hébraïque. (52) Les quelques suppressions que l'on peut rencontrer dans sa recension proviennent en fait de la recension origénienne qu'il a prise pour base. (53) La plupart des particularités du texte lucianique sont d'ordre purement stylistique ou grammatical (54) et n'ont aucun rapport avec l'état du texte hébraïque. Parmi elles, on relève un bon nombre de corrections atticistes. (55) A la suite de Ziegler (56), on peut donc conclure que Lucien a largement puisé dans la recension origénienne sans pour autant viser à se conformer avec précision au texte massorétique. D'ailleurs ces modifications qui le rendraient plus fidèle à l'hébreu (par le détour des emprunts qu'il a faits aux hexaples) sont assez négligeables en nombre et en importance. Les lois de la stylistique grecque avaient pour Lucien une bien plus grande importance et ont commandé la plus grande partie de ses interventions.

Autant j'accepte cette description des caractéristiques du texte antiochien, autant je me refuse à y voir le produit de l'activité de recenseur du célèbre martyr de Nicomédie. Je voudrais d'abord montrer que le mot "recension" ne s'applique pas à un

---

50 Isaias, pp.91-92.

51 Isaias, p.86; Duod. Proph., pp.85-86; Ezechiel, p.52; Susanna, Daniel..., p.55; Jeremias..., p.88.

30 52 Jeremias..., p.89.

53 Isaias, p.88.

54 Isaias, pp.87-88; Duod.Proph., pp.86-89; Ezechiel, pp.52-57; Susanna, Daniel..., p.56; Jeremias..., pp.88-92.

35 55 Isaias, p.87; Duod.Proph., p.88; Ezechiel, pp.55-56; Jeremias..., pp.91-92.

56 Duod.Proph., p.89.

texte de ce genre, puis que le patronage exercé par Lucien sur ce texte a tous les caractères d'une tradition apocryphe.

Si l'on est libre, jusqu'à un certain point, de définir les mots dont on fait usage, il est malsain de laisser ces mots se  
 5 distendre de telle sorte qu'ils finissent par ne plus rien signifier de précis. Aussi proposerai-je de distinguer nettement les mots "recension" et "édition". Dans les deux cas il s'agit d'une intervention autoritaire qui s'exerce sur le texte de la Septante; mais, pour distinguer ces deux types d'intervention, es-  
 10 sayons de retracer les influences spontanées qu'avait pu subir au cours de son histoire le texte antiochien de la Septante, avant l'époque de Constantin. Indépendamment des accidents de copie, on peut distinguer trois types d'influence. D'abord, tant que ce texte fut en des mains juives, il est à peu près certain  
 15 qu'il fut l'objet de retouches épisodiques visant à le rapprocher de la bible hébraïque. Puis dans la seconde moitié du 2e siècle, la Syrie devint le domaine d'élection des influences atticistes qui devaient s'exercer très puissamment dans une capitale culturelle comme Antioche. Au cours du 3e siècle et dans le premier  
 20 quart du 4e, il semble bien que l'influence dominante fut celle d'Origène et que des leçons hexaplaïres commencèrent à garnir les marges des manuscrits bibliques antiochiens, puis à s'insérer dans le texte au point où elles troublaient le moins le mouvement de la phrase. Tout cela ressemble à un lent processus  
 25 de sédimentation ou d'usure. Ce processus s'est continué d'ailleurs longtemps après le règne de Constantin, puisque les divers témoins du texte antiochien (Chrysostome, Théodoret et 3 ou 4 sous-groupes de manuscrits) récolteront encore chacun au long de leurs destins divergents des butins différents de retouches  
 30 stylistiques et d'ajoutes hexaplaïres.

Dans cette lente évolution d'un texte, il n'y a rien qui mérite le nom de recension. Qu'est-ce en effet qu'une recension de la Septante ? C'est l'intervention d'un individu ou d'une école

pour améliorer cette traduction, ou bien en en corrigeant la langue, ou surtout en conformant plus fidèlement le texte grec dont on a hérité au texte hébraïque auquel on a accès, et cela quelle que soit la façon plus ou moins étrange dont le recenseur entend cette fidélité. L'oeuvre des devanciers d'Aquila ou celle d'Aquila lui-même peuvent être appelées des recensions immédiates, je veux dire que le recenseur a eu directement accès au texte hébraïque. L'oeuvre d'Origène est un type très spécial de recension médiate, d'un côté parce qu'il n'a accès à l'hébreu qu'à travers les recenseurs qui l'ont précédé, d'un autre côté parce qu'il ne veut rien perdre de la Septante ancienne tout en permettant à son lecteur d'avoir une connaissance assez exacte de la bible hébraïque par un système complexe d'obèles, d'astérisques, de leçons marginales et de scolies. On peut cependant parler légitimement de "recension origénienne" parce que nous avons bien l'intervention d'un individu cherchant à faire de sa Septante un meilleur témoin de la forme hébraïque à laquelle il a un accès indirect.

Mais rien de semblable ne semble avoir eu lieu dans le cas du texte antiochien. Les influences subies ne semblent pas pouvoir être attribuées au dessein précis d'un individu ou d'une école particulière. Et le souci de faire du grec un meilleur témoin de l'hébreu se perd au milieu d'ambitions littéraires relevant du snobisme atticiste plutôt que de la science exégétique. Plus tôt que de science exégétique, mieux vaudrait parler d'un complexe d'infériorité devant l'oeuvre titanesque d'Origène. C'est ce complexe d'infériorité qui explique la double réaction antiochienne d'imitation et d'opposition : on imite en enrichissant les manuscrits bibliques de leçons hexaplaïres plus ou moins heureusement insérées et en les enjolivant d'obèles et d'astérisques très souvent dénués de sens. Puis on s'oppose en brandissant son édition biblique antiochienne, placée sous l'autorité du martyr Lucien, face à l'édition origénienne que diffuse Eusèbe de Césarée.

Si en effet le texte antiochien n'a pas droit au titre de "recension", on peut lui concéder plus justement celui d'"édition". Quel fut le Sitz im Leben de cette édition ? Ce fut le grand boom du marché de l'édition biblique après la paix de l'Eglise, sous Constantin. Celui-ci avait passé commande à Eusèbe de Césarée (57) de 50 exemplaires des Saintes Ecritures pour les églises de la nouvelle capitale qu'il fondait sur les rives du Bosphore. Cette grosse commande venant de si haut et de si loin est un signe de la cote exceptionnelle dont jouissait la recension ré-

40 alisée par Origène et diffusée par Pamphile et Eusèbe, à qui on envoyait de partout des manuscrits bibliques pour qu'ils les collationnent et les corrigent sur les fameux hexaples d'Origène. (58) Si Constantinople achetait ses Bibles à Césarée et si l'em-

45 pereur lui-même appuyait ce choix, il était temps pour les libraires de Syrie et d'Asie Mineure de réagir contre cet encerclement et de défendre la cote de leur production biblique. Aussi essaya-t-on de stabiliser le texte biblique antiochien et de le placer sous une autorité assez indiscutable pour "authentifier" cette édition et en assurer la diffusion. Or à l'époque

20 en question, c'est-à-dire vers 340, on ne pouvait rêver, en Syrie et en Asie Mineure, patronage plus prestigieux que celui de Lucien d'Antioche. L'historien Sozomène nous donne une preuve de l'autorité dont jouissait Lucien, lorsqu'il nous raconte comment les 97 évêques, réunis à Antioche en 341 pour le concile des

25 Encénies, procédèrent pour promulguer un nouveau symbole de foi (59) : "les évêques, dit-il, prétendirent avoir trouvé cette formule écrite de la main de Lucien, le martyr de Nicomédie, homme tout à fait éprouvé et ayant scruté à fond les Saintes Ecritures. Parlaient-ils ainsi de façon sincère - se demande

30 Sozomène - ou bien voulaient-ils authentifier leur propre compo-

57 Eusèbe, Vita Constantini, IV, 36 en GCS, Eusebius, I, p.131, ligne 17 à p.132, ligne 7.

58 Cf. H.B.Swete, An Introduction to the Old Testament in Greek, Cambridge, 1914, p.75.

35 59 PG, LXVII, col. 1044, lignes 22-27.

sition par la dignité du martyr, je ne saurais le dire." Ici on se servit d'un procédé rigoureusement semblable : on prétendit avoir trouvé dans un placard muré, chez des juifs, à Nicomédie (ville de son martyr), un manuscrit de la Bible écrit de la main-même de Lucien, et on présenta le texte qu'il s'agissait d'imposer comme la fidèle copie de cet autographe. (60) Il est difficile de croire qu'Eusèbe de Nicomédie, principal disciple de Lucien d'Antioche et politicien astucieux qui présidait déjà à la "découverte" du symbole de Lucien au concile  
 10 des Encénies, et qui jouissait d'une forte influence sur la famille impériale juste après la mort de Constantin et celle d'Eusèbe de Césarée, n'ait pas eu un rôle de premier plan dans ce lancement de l'édition de Lucien.

D'ailleurs la dévotion de l'impératrice Héléne et de son fils  
 15 Constantin à l'égard de Lucien d'Antioche était bien connue. La famille impériale vénérait dans le maître de l'école d'Antioche l'une des dernières victimes martyrisées (le 7 janvier 312) sous Maximin Daïa le rival de Constantin, après que celui-ci ait décrété en 311 l'arrêt des persécutions. Et Constantin avait  
 20 appelé du nom de sa mère Héléneopolis, la ville qu'il avait élevée autour du tombeau du saint sur la rive du golfe de Nicomédie, au lieu où, disait la légende, un dauphin avait apporté son corps, quelques jours après son martyre. Mais cette légende ne disait pas encore dans sa forme ancienne (61) ce que lui fera dire sa  
 25 révision par Siméon le métaphraste (62) : que Lucien ait recensé la bible grecque. Qu'à cela ne tienne : la légende d'un saint dont le culte est en plein développement ne demande elle-aussi qu'à se développer. En attendant, il suffira de "découvrir" la bible autographe du maître si vénéré pour assurer à la forme  
 30 textuelle que l'on voulait imposer une ample diffusion.

---

60 Voir, par exemple, la synopse pseudo-athanasienne en PG, XXVIII, col. 436, lignes 18-31.

61 Philostorgius, PG, LXV, col. 476, lignes 23-28.

62 PG, CXIV, col. 401, lignes 7-17.

Ainsi fut lancé le mythe de l'"édition" lucianique, qui devint ensuite "recension" lucianique, et enfin "traduction" lucianique. Car il s'agit bien d'un mythe. Comment expliquer sans cela qu'Eusèbe de Césarée, passionné pour la critique biblique, nous dise seulement d'une formule très vague que Lucien était "ap-  
 5 plaudi pour sa vie continente et ses connaissances sacrées" (63). alors qu'il dit d'un de ses contemporains parfaitement obscur, Dorothée, également prêtre d'Antioche, que celui-ci "s'étant appliqué à la langue hébraïque de façon à lire couramment les  
 10 Ecritures hébraïques elles-mêmes... expliquait avec sagesse les Ecritures à l'Eglise" (64). Comment expliquer encore que deux commentaires ariens sur Job nous parlent tous deux de Lucien, maître spirituel de ceux qui fondèrent l'arianisme, mais l'un pour nous décrire son martyre semblable à celui de Job (65), et  
 15 l'autre pour nous rapporter une exégèse du maître d'Antioche sur les invectives que la femme de Job adressait à son mari malade (66) invectives qui n'existent que dans le texte grec. Si bien qu'il est piquant de noter que celui dont les notices plus tardives prétendront qu'il a éliminé de la Bible grecque tout ce  
 20 qui était en excédent par rapport à l'hébreu ne nous a légué qu'une seule exégèse et qui porte justement sur un de ces passages qu'il aurait dû supprimer en fonction des principes qu'on lui prête. Si l'attribution à Lucien de l'édition antiochienne n'est pas un mythe, comment expliquer que Chrysostome, Théodore  
 25 de Mopsueste et Théodoret, les trois plus fidèles témoins de cette forme textuelle, ne soufflent mot de cette tradition. Théodoret pourtant mentionne souvent les célèbres Hexaples d'Origène, mais il semble ignorer l'oeuvre critique de Lucien. Le fait que Chrysostome consacre en 387 un panégyrique à Lucien nous prouve  
 30 que les orthodoxes vénéraient sans réserve celui en qui les ariens

---

63 Hist.Eccl., IX. VI.3.

64 Ibidem, VII. XXXII.3-4.

65 PG, XVII, coll.470-471.

66 Origenis opera, ed. Genebrard, Paris, 1604, vol.I, pp.523-524.



avaient reconnu leur maître spirituel. Dans ce panégyrique, Chrysostome nous retrace le martyre de Lucien condamné à mourir de faim, refusant de toucher aux idolothytes et se refusant à répondre aux interrogatoires du juge autre chose que "je suis 5 chrétien". (67) Mais Chrysostome n'a pas un mot pour reconnaître à Lucien une initiative quelconque à l'égard du texte biblique en usage dans l'église d'Antioche. Le premier témoignage daté est celui de Jérôme. Il parle de lui à quatre reprises, mais c'est seulement pour attester que les églises de Syrie et d'Asie 10 Mineure font grand cas des exemplaires de la Bible qui circulent sous son nom. Jérôme n'a pas un mot pour authentifier cette prétention qu'il qualifie en sa lettre à Damase († 383) de "perversa contentio" (68). Dans le "De viris illustribus" (392) où il sied de louer Lucien, il se borne à dire que celui-ci 15 "a consacré assez de peines à l'étude des Ecritures pour que certains exemplaires soient qualifiés aujourd'hui encore de lucianiques" (69). Admironons ici chez le panégyriste le souci de ne pas prendre parti, ce qui, de la part d'un panégyriste, signifie une nette réserve. Dans la lettre à Sunnia et Fretela (394), 20 l'attitude critique reparait, Jérôme disant à propos du psautier que ce qui maintenant est appelé par presque tous lucianique, n'est autre que la Septante vulgaire diversement corrompue au gré des scribes selon les lieux et les époques. Et à cette lucianique vulgaire, il oppose l'hexaplaire, ayant seule valeur 25 critique. (70) Enfin dans la préface aux Paralipomènes (396), toujours sans prendre à son compte ce qu'il rapporte, Jérôme atteste seulement que de Constantinople à Antioche on fait grand cas des exemplaires du martyr Lucien, alors que les Palestiniens ne lisent que ceux qu'Origène a composés et qu'Eusèbe et Pamphile 30 ont ensuite diffusés (71).

---

67 PG, L, coll.519-526.

68 PL, XXIX, col. 559, lignes 17-19.

69 PL, XXIII, col.723, lignes 8-11.

70 PL, XXII, col.838, lignes 19-26 et 39-46.

35 71 PL, XXVIII, col. 1392, ligne 5 à col.1393, ligne 1.

Si nous en croyons donc Jérôme, les exemplaires "lucianiques" auraient déjà, à son époque, détrôné à Constantinople la recension origénienne dont Constantin avait jadis gratifié chaque paroisse nouvelle. Notons en passant que le commentaire du 5 pseudo-Chrysostome sur Isaïe, oeuvre difficile à dater, comporte une petite apologie du texte lucianique aussi maladroitement que révélatrice d'un climat : "Il est donc clair que le saint martyr n'a rien ajouté ni ôté, mais seulement collationné ce qu'il a reçu des hébreux et des autres traducteurs. Ensuite il a mis 10 cela en ordre et l'a publié. Il ne faut donc pas mépriser l'édition de Lucien. Elle l'emporte même en correction sur le texte des Palestiniens" (72).

Voyons maintenant les premiers auteurs de notices sur les diverses éditions de la Bible grecque. Epiphane dans le "De mensuris et ponderibus", en 392, énumère les six éditions figurant 45 dans les Hexaples (73), mais ignore que Lucien ait eu une activité d'éditeur. Il en va de même pour Josippos (74) dont l'Hypomnesticon doit être daté de la fin du 5e siècle, depuis que la découverte d'un second manuscrit de cette oeuvre au Vatican a 20 démontré le caractère adventice de la notice empruntée à Hippolyte de Thèbes.

Notons enfin que dans sa forme la plus ancienne la notice sur la recension de Lucien se présente comme une ajoutée faite à ces notices plus anciennes d'Epiphane et de Josippos. (75)

25 72 Cité par Ziegler, Isaias, p.73.

73 PG, XLIII, coll.261-269.

74 PG, CVI, coll.124-125.

75 Considérons la forme qu'offrent les codices Bessarion 15 et 534 (des 10e ou 11e siècle), cités en PG, CVI, col.125, 30 note 45. Nous avons là une forme brève ancienne de la notice sur l'édition de Lucien. Elle est insérée dans le premier épilogue aux catenae de l'Octateuque, premier épilogue dont la base est empruntée au ch.122 de Josippos, comme le prouvent : 1) le "Ἐξ οὗν ἐρμενεῖται τῶν γραφῶν εἶσι καὶ 35 σώζονται" qui figure littéralement en Josippos où il est bien en place, alors qu'il contredit ici le "ἔβδούη

Le contenu de cette ajoute demeurera d'ailleurs assez instable : dans ses formes anciennes, on nous parle d'une recension de la Septante ayant pour but de supprimer les excédents et de combler les manques qu'elle présente par rapport à l'hébreu. Il s'agissait là, au fond, d'une simple transposition de l'idéal de critique biblique que s'étaient proposé les plus radicaux des disciples d'Origène.

Au 10<sup>e</sup> siècle, lorsque Siméon le métaphraste glosa la vieille Passion du martyr Lucien, il parlera d'une vraie réfection des 10 Saintes Ecritures à partir de l'hébreu, et dira qu'elle avait été rendue nécessaire du fait de l'intervention de certains chefs du paganisme grec qui avaient corrompu le sens des Ecritures et les avaient interpolées. (76)

Enfin Nicétas d'Héraclée au 11<sup>e</sup> siècle (77), puis Nicéphore 45 Blemmydès au 13<sup>e</sup> (78) ne parleront plus de recension ou de réfection, mais de traduction directe de l'hébreu en grec.

Que penser alors du sigle "lomad" dont la découverte dans les marges de la Syrohexaplaire a fini par entraîner la conviction de Frédéric Field ? (79) Ce sigle, comme la préface jointe au 20 commentaire de Théodoret (80) sur les Prophètes et la préface à la traduction arabe de la Syro-hexaplaire du Pentateuque (81), nous prouve seulement qu'à une certaine époque on s'est mis à

---

25 ἔρμενεύα..." qui lui fait immédiatement suite; 2) le fait que le deuxième épilogue à ces catenae, juste après, est constitué par le ch.124 de Josippos.

76 PG, CXIV, col.401, lignes 10-17.

77 PG, LXIX, col.702, lignes 10-14.

78 PG, CXLII, col.1324, lignes 13-16.

79 F.Field, Origenis hexaplorum... fragmenta, tom.I, p.LXXXV.

30 80 Ibidem.

81 Ibidem, pp.LXXXIV-LXXXV.

interpréter comme signifiant "loukianos" le sigle "lambda incluant omicron", qui en fait signifiait "oi loipoi = les autres traducteurs", c'est-à-dire Aquila-Symmaque-Théodotion. A partir de cette époque, tout en continuant à recopier sous ce sigle 5 les vieilles leçons de ces "loipoi", on en a ajouté d'autres que l'on empruntait à ce texte antiochien qui circulait sous l'autorité de Lucien.

Il est très vraisemblable que c'est à propos des livres des Prophètes que la confusion a commencé. En effet c'est là sur- 10 tout que le texte antiochien se distingue de la vieille Septante par des ajoutés qui, justement, ont été empruntés aux autres traducteurs. Et d'autre part le Barberini qui est seul à nous donner en Jérémie des leçons affectées du second "nouveau sigle", "iota plus ômega = Jôsippos", (82) nous offre justement pour 15 les Petits Prophètes cette situation mêlée où "lambda incluant omicron" affecte tantôt des variantes anciennes à côté desquelles il signifie "oi loipoi" (ainsi que le prouvent les parallèles plus explicites du commentaire de Basile de Néopatra), tantôt des variantes récentes où il signifie "loukianos" et qui, elles, 20 sont absentes du dit commentaire.

Ce sigle est donc incapable de prouver qu'il existe une recension lucianique. Il prouve seulement ce que Jérôme et le Pseudo-Chrysostome nous attestaient déjà clairement : dès la fin du 4e siècle, on avait pris l'habitude de couvrir de l'autorité du 25 martyr Lucien la forme textuelle de la Septante qui était en usage d'Antioche à Constantinople. Concluons que cette autorité a toutes les chances d'être apocryphe et que, avec ou sans Lucien, ce texte ne peut être considéré comme une recension comparable à la recension origénienne.

---

82 Ziegler, Jeremias..., p.106.

\* Prise de position sur les autres communications du colloque de Los Angeles  
 =====

inédit

Ma réponse aux communications des autres participants suivra le  
 \* plan en neuf points proposé par Emmanuel Tov, bien que je n'aie  
 pas autant à dire sur chacun de ces points. A cette occasion  
 5 je le remercie pour son excellent état de la question qui met  
 beaucoup de clarté dans le débat.

### I The unity of 1 - 4 Reigns

A. Je note d'abord que mes trois partenaires semblent d'ac-  
 cord sur la constatation principale que j'avais faite dans les  
 10 Devanciers d'Aquila : le texte Vaticanus des sections βγ et γδ  
 n'offre pas le "Old Greek" en ces sections, mais il offre de  
 façon assez fidèle une révision hébraïsante que j'ai caracté-  
 risée par l'usage de la traduction de מַלְאָכִים par καίγε et par  
 quelques autres particularités.

15 Une deuxième constatation semble également acceptée : c'est que  
 ni le texte Vaticanus, ni aucune autre famille textuelle ne  
 nous a conservé la révision καίγε pour les trois autres  
 sections des Règnes.

Ces deux constatations suffisent à expliquer l'hétérogénéité  
 20 principale que St. John Thackeray avait constatée dans ce qu'il  
 considérait un peu rapidement comme la traduction grecque des  
 livres des Règnes, alors qu'il s'agissait en fait du texte de  
 type Vaticanus présenté par la majorité des témoins, alors qu'un  
 texte du type boc<sub>2</sub>e<sub>2</sub> n'aurait pas manifesté la même hétérogéné-  
 25 ité.

Je tiens à préciser ici que je n'ai jamais entendu m'opposer à Thackeray. C'est à lui que revient le mérite d'avoir déterminé et caractérisé les hétérogénéités principales qu'on peut constater dans le texte majoritaire des Règles. J'ai seulement voulu  
5 expliquer la spécificité des sections βγ et γδ dans le texte Vaticanus par l'intervention d'un recenseur et non par l'entrée en scène d'un autre traducteur.

\* Sur ce point précis, Takamitsu Muraoka est d'accord avec moi. Les études complémentaires qu'il apporte en ses paragraphes  
10 II et III l'amènent à conclure que pour les sections βγ et γδ "the group βγδ contains elements of a stratum earlier than that represented by the main stream of Greek textual tradition", et que "most of the majority readings can be safely regarded as revisions or corrections".

15 Notons que Thackeray a concentré tous ses efforts sur un point : prouver que le texte majoritaire des sections βγ et γδ provient d'un traducteur autre et plus récent que celui ou ceux qui sont responsables des autres sections de la version grecque. Si l'on m'accorde que l'originalité du texte majoritaire de ces deux  
20 sections s'explique mieux par l'intervention d'un recenseur que par l'entrée en scène d'un autre traducteur, on a rendu compte autrement du fait constaté par Thackeray. Si l'on veut ensuite démontrer une multiplicité de traducteurs, il faudra fonder cette conclusion sur de nouvelles bases, car, pour les autres  
25 sections, Thackeray s'est borné à des suggestions en passant, dans son article de 1907 (1), mais il ne les a pas reprises dans le résumé en six points de ses conclusions par lequel il introduit cet article (2) ni dans ses Schweich Lectures de 1920 (3).

---

1 JTS VIII, pp.262-278.

30 2 p.262.

3 The Septuagint and Jewish Worship, London 1920, pp.16-28.

e sont en effet de nouvelles bases que T.Muraoka entend appor-  
 5 er à une dualité de traducteurs dans les livres des Règnes. Il  
 compare la tradition textuelle offerte par  $\text{boc}_2\text{e}_2$  pour les  
 sections  $\beta\gamma$  et  $\gamma\delta$  avec la tradition textuelle offerte par le  
 Vaticanus et ses alliés pour les autres sections et plus spé-  
 cialement la section  $\alpha$ . Cette comparaison l'amène à constater  
 des similitudes très caractéristiques, mais aussi des hétérogé-  
 nésités qui lui semblent difficilement compatibles avec une  
 unité de traducteur. Il lui semble donc que la meilleure expli-  
 10 cation de cette situation serait d'admettre qu'un traducteur  
 aurait traduit les sections  $\alpha$ ,  $\beta\beta$  et  $\gamma\gamma$  alors qu'un autre tra-  
 ducteur aurait traduit les sections  $\beta\gamma$  et  $\gamma\delta$ . T. Muraoka nuance  
 tout de suite cette affirmation en constatant que "their trans-  
 lation technique and understanding of the Hebrew vocabulary had  
 15 a considerable measure of affinity. How this affinity came about  
 one cannot tell". A la différence de l'hypothèse présentée par  
 Thackeray, il s'agirait donc de deux traducteurs contemporains,  
 appartenant à la même école et ayant même peut-être travaillé  
 en équipe. Pourtant, seule l'oeuvre de l'un d'entre eux (les  
 20 sections  $\beta\gamma$  et  $\gamma\delta$ ) aurait, beaucoup plus tard, subi la recen-  
 sion  $\kappa\acute{\alpha}\lambda\upsilon\epsilon$ . S'il s'agit d'accepter ou de refuser l'hypothèse de  
 Muraoka dans les termes précis où il la formule, je dois dire  
 que j'ai de la peine à comprendre par quel moyen le réviseur hé-  
 braïsant à qui nous devons la recension  $\kappa\acute{\alpha}\lambda\upsilon\epsilon$  aurait pu, après  
 25 plusieurs générations, isoler l'oeuvre de l'un des deux traduc-  
 teurs amis pour la recenser. Imaginons en effet que les livres  
 des Règnes aient circulé en quatre rouleaux dont le premier con-  
 tenait les sections  $\alpha$  et  $\beta\beta$ , et les trois autres chacune des  
 sections suivantes, on voit mal comment se serait reproduit à  
 30 plus d'un siècle de distance ce même choix du deuxième et du  
 quatrième rouleau, d'abord par l'un des traducteurs, puis par  
 le réviseur hébraïsant, à moins d'admettre que le réviseur se-  
 rait issu d'une communauté qui ne disposait que de l'oeuvre du  
 second traducteur. Mais on comprend mal comment auraient évolué  
 35 en des traditions textuelles isolées deux traductions qui ont  
 des caractéristiques tellement semblables que Muraoka dit de

leurs traducteurs : "They may have worked as a team, sitting together and helping each other". Ces traditions textuelles séparées seraient d'autant plus invraisemblables qu'il s'agit d'une oeuvre littéraire unique dont l'une des traductions con-  
5 tiendrait la première et la troisième partie alors que l'autre en contiendrait la deuxième et la quatrième.

Si j'estime improbable l'hypothèse présentée par Muraoka, je n'ai aucune difficulté à envisager que le "Old Greek" des Règnes soit une oeuvre très composite. D.W.Gooding a très bien analysé  
10 la grande complexité littéraire du troisième livre (4). Il semble bien qu'on ne puisse attribuer à un seul traducteur l'ensemble de cette production. L'hétérogénéité la plus marquante y est présentée par deux récits de la prise du pouvoir par Jéroboam, celui qui le blanchit (11,26 à 12,24) et celui qui le  
15 noircit (12,24a-z). On peut considérer que tous deux font partie du "Old Greek" des Règnes, mais rien ne nous garantit que tous deux proviennent du même traducteur. Quant aux miscellanées salomonniennes constituées par 2,35a-k et 2,46a-1, elles sont constituées principalement d'éléments que le texte massorétique  
20 présente en d'autres emplacements. En ces autres emplacements il arrive qu'aucun témoin grec ne retraduisse cet élément, mais il arrive aussi que tous les témoins anciens le retraduisent. On serait donc tenté de dire que ces miscellanées comme les retraductions de certains de leurs éléments font également par-  
25 tie du "Old Greek". Il est cependant permis de douter que ces retraductions soient l'oeuvre du même traducteur.

C'est dans ces cas où l'originalité littéraire du grec est la plus frappante que j'aurais aimé voir Muraoka conduire ses recherches. Malheureusement, il n'envisage qu'un seul cas (celui  
30 de מִן־עַם en III.39(5)) où il mette sérieusement à contribution la

4 Voir le bilan d'ensemble qu'il donne en Textus VII, pp.1-29.

5 Je cite les cas de Muraoka en donnant en chiffres romains la partie de sa communication où le cas figure, puis en chiffres arabes la numérotation du cas. Cette façon de pro-



ction  $\gamma\gamma$ , et il ne retient d'ailleurs pas ce cas dans l'argumentation qui suit. De fait, c'est essentiellement par des cas tirés de la section  $\alpha$  qu'il illustre l'oeuvre de son premier traducteur, en les complétant par quelques cas pris à la section  $\beta$ .

Comme il le note lui-même d'ailleurs, sa préoccupation initiale était de contrôler le caractère recensionnel des sections  $\beta\gamma$  et  $\gamma\delta$  en comparant leur texte minoritaire ( $\text{boc}_2\text{e}_2$ ) au texte majoritaire de  $\alpha$  et secondairement de  $\beta\beta$ . Il est arrivé ainsi à relever des indices d'homogénéité qui lui semblent suffisants pour prouver le caractère recensionnel du texte majoritaire en  $\beta\gamma$  et en  $\gamma\delta$ . Puis il ajoute : "in the course of my present inquiry, I came upon a considerable amount of data of slightly different nature compared to those discussed thus far". Et ce sont ces autres données qui le conduisent à attribuer ces deux sections à un traducteur distinct quoique très proche de celui qui a traduit le reste des livres des Règles. On peut donc dire, sans trop déformer la situation, que cette seconde conclusion de Muraoka constitue, en quelque sorte, un by-product de l'étude qui l'a conduit à la première.

Or une étude de l'unité ou de la multiplicité de traducteurs dans les livres des Règles me semble devoir être conduite pour elle-même et cela à travers toute la trame textuelle ancienne constituée par l'ensemble de la tradition textuelle (et plus spécialement le Vaticanus et ses associés) pour les sections  $\alpha$ ,  $\beta\beta$  et  $\gamma\gamma$  et par la tradition textuelle minoritaire de  $\text{boc}_2\text{e}_2$  pour les sections  $\beta\gamma$  et  $\gamma\delta$ .

On notera que je parle de "trame textuelle ancienne" et non de "Septante originale", car j'ai montré dans la première partie de ma communication que tous les témoins sont parfois recensés

---

céder est rendue nécessaire pour éviter que les numérotations des cas des parties I et II ne se confondent.

comme le prouvent maints doublets en  $\alpha$  et en  $\beta\beta$ . Il sera donc très difficile de savoir si certaines hétérogénéités ou certaines homogénéités de la trame textuelle ancienne remontent ou non jusqu'au traducteur lui-même.

5 Quelles que soient mes appréhensions à l'égard de la méthode suivie par Muraoka, j'ai contrôlé les 23 cas (III.19 à III.41) dont la considération l'a amené à postuler une diversité de traducteurs entre les sections  $\beta\gamma$ ,  $\gamma\delta$  et les trois autres sections des Règles. Notons d'abord qu'aucun cas ne permet  
 10 d'opposer la section  $\beta\gamma$  à la section  $\beta\beta$  qui la précède (6), alors qu'au contraire le cas I.9 ( $\tau\iota\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\varsigma$  pour  $\kappa\epsilon\tau\eta$  ou  $\eta\epsilon\tau\eta$ ) les unit de façon très caractéristique, union que tendent à confirmer d'autres cas moins spécifiques, par exemple II.6,7,14, 17. Il n'est pas plus possible d'opposer  $\beta\beta$  à  $\gamma\delta$ , le seul cas  
 15 dont on pourrait se servir pour cela étant III.29 où chaque groupe de sections n'offre qu'un seul exemple et où Muraoka reconnaît que "it may merely be the result of a deliberate attempt at stylistic variation".

En leur quasi-totalité, les cas relevés par Muraoka concernent  
 20 les relations de la section  $\alpha$  avec l'une et l'autre, ou plus souvent l'une ou l'autre, des deux sections  $\beta\gamma$  et  $\gamma\delta$ . J'étudie \* chacun des 23 cas de Muraoka dans l'appendice I à cette réponse et j'estime qu'aucun d'entre eux ne constitue un argument réel pour une pluralité de traducteurs. Aussi dois-je refuser la  
 25 conclusion qu'il en tire en disant : "the cumulative force of all this evidence nearly compels one to fall back on the original hypothesis as put forward by Thackeray, who, on the ground of a far smaller amount of evidence, proposed the multi-transla-

---

6 Le cas III.21 (traductions de  $\delta\iota\eta\gamma\gamma\eta$ ) ne peut servir à cet usage, car le groupe  $\beta\omicron\epsilon\tau\epsilon\eta$  a en 2 S 19,4 un doublet (ὁ ἡττημένος καὶ ἡττωμένος) dont le premier élément peut être le "Old Greek" et le second une recension antiochienne se distinguant de la recension  $\kappa\alpha\lambda\gamma\epsilon$  ( $\alpha\lambda\sigma\chi\upsilon\sigma\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ ). On voit qu'il est impossible de voir à l'oeuvre, dans la tradition si complexe de cet exemple unique, le second traducteur

tor theory for the Greek books of Samuel-Kings". Je fais deux objections complémentaires à la manière dont cette conclusion est formulée :

- 1) Ce que Muraoka nous suggère par "the cumulative force of all  
5 this evidence" ce n'est pas "to fall back on the original hypothesis as put forward by Thackeray", mais d'adhérer à une toute nouvelle hypothèse : Thackeray, en effet, suggérait une différence de traducteurs entre le texte majoritaire de βγ, γδ et le texte majoritaire du reste du livre, alors que Muraoka, après  
10 avoir reconnu le caractère recensionnel du texte majoritaire par rapport au texte minoritaire de βγ, γδ, nous suggère une différence de traducteurs entre ce texte minoritaire (βοϰε2) de βγ, γδ et le texte majoritaire du reste du livre, ce qui est une tout autre chose que Thackeray n'avait jamais eu en vue.
- 15 2) Lorsqu'il nous dit que Thackeray avait établi sa démonstration "on the ground of a far smaller amount of evidence", Muraoka a parfaitement raison s'il s'agit du nombre des arguments, Thackeray n'en ayant présenté que 10 (7) alors que lui en offre 23. Mais les arguments doivent être pesés et non comptés. Or  
20 parmi les arguments présentés par Thackeray, il y avait la traduction καίγε de π3, l'usage de ἐγώ εἶμι suivi d'un verbe à la première personne et aussi l'élimination des présents historiques. Or le faisceau de ces trois seuls arguments pèse bien plus lourd à mon sens que les 23 indices relevés par Muraoka.

15 Rappelons-nous d'ailleurs comme il est difficile de démontrer une pluralité de traducteurs à partir d'une argumentation du type de celle qu'utilise Muraoka. En 1923, dans leurs Beiträgen zur Entstehungsgeschichte der Septuaginta (8), J.Herrmann et Fr. Baumgärtel, reprenant les chemins frayés par Thackeray,

30 7 JTS VIII, p.268; The Septuagint and Jewish Worship, pp.114-115.

8 Beiträge zur Wissenschaft vom A.T., N.F., Heft 5, Berlin.

avaient estimé prouver que la Septante d'Isaïe ainsi que celle des Petits Prophètes étaient chacune l'oeuvre de deux traducteurs et que celle d'Ezéchiel devait être attribuée à trois traducteurs Joseph Ziegler a détruit tour à tour chacune de ces trois démonstrations (9).

Je suis beaucoup plus frappé par certains indices d'identité entre la section α et la couche ancienne de la section γδ, indices que Muraoka a d'ailleurs relevés parmi beaucoup d'autres. Par ordre de démonstrativité croissante, j'en citerai trois :

- 10 1) Le cas III.25, c'est-à-dire l'usage de *κατώδυσος* pour rendre la racine *קִרַן* quand elle est liée à *שָׁפַן* : *κατώδυσος* est le correspondant typique de la section α, (1 S 1,10; 22,2; 30,6). On le retrouve dans la couche ancienne des Juges (18,25) où *πικροὶ* représente certainement une couche recensée (d'abord  
15 parce qu'il y est le correspondant des témoins habituels de la recension *καίγε* et ensuite parce que la racine \**πικρ-* traduit normalement la racine *קִרַן* chez les "trois"). On le retrouve encore dans toute la tradition textuelle en 2 R 4,27 où une correction stylistique a trop préoccupé le réviseur *καίγε*  
20 pour qu'il pense à modifier ce mot. Reste le cas de 2 S 17,8 où la révision *καίγε* porte *κατάπικρος*. On peut reconnaître en cette forme, unique dans la LXX, le préfixe encore intact de *κατώδυσος*. Le groupe minoritaire *βοϋε2*, avec *πικρός* est ici, très vraisemblablement, recensé. Comme le note Muraoka, *κατώδυσος*  
25 ne réapparaît pas ailleurs dans la LXX et il est remarquable que ni le Thesaurus d'Estienne, ni le dictionnaire de Liddell-Scott, ni le supplément de celui-ci ne citent d'autre emploi de cet adjectif.

- 9 A propos d'Isaïe en Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias, Alttestamentliche Abhandlungen XII.3, Münster 1934, pp.31-46. A propos des Petits Prophètes en Die Einheit der Septuaginta zum Zwölfprophetenbuch, Beilage zum Vorlesungsverzeichnis der Staatlichen Akademie zu Braunsberg 1934/35, pp.1-16. A propos d'Ezéchiel en Zur Textgestaltung der Ezechiel-Septuaginta, Biblica 34 (1953), spécialement pp.440-444. Notons cependant que Ziegler demeure plus réservé en ce dernier cas.

2) Le cas I.6 : sur les 37 emplois de  $\gamma\chi\gamma\eta$  dans la Bible, on ne rencontre la traduction (πόλις) ἑστερωμένη que dans l'unique emploi de la section α (1 S 6,18) et dans la couche ancienne de l'un des cinq emplois de la section γδ (2 R 8,12).

5 En ce dernier lieu, la révision καίγε utilise ὀχύρωμα correspondant habituel dans le reste de la Bible, et dans les quatre autres emplois de γδ (2 R 3,19; 10,2; 17,9; 18,8) on trouve (πόλις) ὀχυρά dans toute la tradition textuelle. Il est très possible qu'une leçon ancienne ἑστερωμένη ait disparu  
10 dans tel ou tel de ces emplois, car on sait qu'en cette section, le groupe βοϰε2 a souvent cédé à la recension (10).

3) Le cas II.10 est, à mon avis, le plus typique. Il s'agit d'une traduction très surprenante du hifil de לִי, traduction qui établit un lien très caractéristique entre la couche an-  
15 cienne de Jg 19,6 et de 2 R 5,23 et l'ensemble de la tradition textuelle de 1 S 12,22 et de 2 R 6,3. De cette traduction on trouve les formes principales suivantes : επεικαιως, επεικαιως, επεικως. Elle a causé de si grosses difficultés aux copistes que certains lui ont fait subir des déformations encore plus  
20 violentes (δικαιος ou επιοικος) ou l'ont même omise (le groupe antiochien en 1 S 12,22). Lagarde, Swete et Brooke-McLean ont retenu la forme ἐπεικῶς. Rahlfs a préféré ἐπεικίως qui ne se trouve pourtant attestée que par un minuscule en 2 R 5,23 et par la seconde main d'un autre minuscule en 1 S 12,22.  
25 Muraoka préférerait retenir ἐπεὶ καὶ ὧς, ce qui, pourtant, ne s'accorderait guère à la syntaxe de certains de ces emplois. Ces hésitations des copistes et des scholars ne font que mieux ressortir la qualité du lien exclusif que cette traduction énigmatique établit entre la trame ancienne des sections α, et γδ  
30 des Règles et celle des Juges.

---

10 Cf. DA pp.40-41.

Rappelons-nous que l'usage de *κατώδυνος* avait établi un autre lien, tout aussi exclusif, entre les mêmes ensembles littéraires.

Dans l'état actuel de mon information, je dirais donc qu'il y a de sérieuses vraisemblances pour qu'un même traducteur ait traduit les sections ββ et βγ des Règnes, qu'il y a également de sérieuses vraisemblances pour qu'un même traducteur ait traduit le livre des Juges et les sections α et γδ des Règnes et que je ne puis dire avec assurance si le traducteur de ββ et βγ et le traducteur de α, γδ et Juges sont identiques ou distincts, 10 ne voyant d'argument décisif ni en un sens ni en l'autre. Parmi les cas relevés par Muraoka, deux me semblent pourtant suggérer que c'est le même traducteur qui a traduit les sections α et βγ:

1) Le cas II.2 : sur 13 emplois bibliques du piel de *נָגַב*, la LXX use 4 fois de *στροβεῖν* (Jb 9,34; 13,11; 15,24; 33,7), 2 fois 15 de *καταπλήσσειν* (Jb 7,14; 13,21), 1 fois de *ᾄλλύναι* (Jb 18, 11), 1 fois de *βαπτίζειν* (Is 21,4) et 1 fois elle ne traduit pas (Jb 3,5). Voici les 4 cas restants : en 1 S 16,14 et v.15 toute la tradition textuelle donne *πνίγειν* (dont ce sont les seuls emplois dans la LXX). Cependant en 16,14 l'antiochienne 20 ajoute en doublet *συνέχειν* qui est la leçon de Symmaque. En 2 S 22,5 la couche ancienne (*βοc<sub>2</sub>e<sub>2</sub>*) donne : *περιπνίγειν* que la révision *κάλγε* a remplacé par *θαμβεῖν* alors que dans le parallèle de Ps 18,5 la LXX donne *ἐκταράσσειν*. Si l'on remarque que *περιπνίγειν* n'est mentionné ni par Schleusner, ni par Hatch- 25 Redpath, la similitude avec le choix fait par le traducteur de α devient frappante.

2) Le cas II.9 : sur 41 emplois bibliques de *לָחַן* (tous au qal), la LXX use 24 fois de *φείδεσθαι* (Ex 2,6; Jr 13,14; 15,5; 21,7; 50,14; 51,3; Lam 2,2.17.21; 3,43; Ez 36,21; Jl 2,18; Ha 1,17; 30 2a 11,6; 2 Ch 36,15.17; Pr 6,34; Jb 6,10; 16,13; 20,13; 27,22 (11) 2 S 12,4.6 et révision *κάλγε* de 2 S 21,7), 7 fois de *ἐλέειν*

11 Ces deux derniers emplois en Job se trouvent en des passages sous astérisques.

(Is 9,18; Ez 5,11; 7,4.9; 8,18; 9,5.10), 2 fois de ἀρετίζειν (Ma 3,17bis), 2 fois de πάσχειν (Ez 16,5; Za 11,5), 1 fois de ἐπιποθεῖν (Dt 13,9), 1 fois de πονεῖν (1 S 23,21) et une fois elle ne traduit pas (Is 30,14). Les trois derniers cas sont  
 5 l S 15,3.9.15 où elle utilise περιποιεῖσθαι. Or on retrouve cette même traduction dans la couche ancienne de 2 S 21,7 (boc<sub>2</sub>e<sub>2</sub>). Cette rencontre entre α et βγ est assez caractéristique parce qu'isolée parmi de nombreuses autres traductions et certainement antérieure à la généralisation de φείδεσθαι.

10 Ces deux cas de similitude entre α et βγ sont frappants, mais j'estime qu'ils ne suffisent pas pour qu'on puisse conclure à une identité de traducteur.

Quant à la section γγ, comme je l'ai dit plus haut, c'est là que je m'attendrais le plus à voir dans le "Old Greek" des  
 15 traces d'hétérogénéité textuelle, mais les matériaux rassemblés par Muraoka ne nous permettent pas d'avoir prise sur elle.

B. E.Tov rappelle ensuite une question que tout le monde se pose : pourquoi est-ce que le réviseur καίγε a commencé ses interventions là où il l'a fait ? Il propose "that the archetype  
 20 of 1-4 Reigns was composed of scrolls consisting of different text types, probably because the redactor of this archetype was unable to obtain scrolls of the same type, or was unaware of the mixture of types, or may have used different types intentionally". Je suis tout à fait d'accord avec lui. Il faut chercher  
 25 dans le sens d'"a purely mechanical reason". Je crois cependant qu'il ne faut pas parler de "the archetype of 1-4 Reigns", car le texte antiochien remonte à un autre archétype dont les rouleaux de base n'incluaient pas de rouleaux appartenant à la recension καίγε, celle-ci ne l'ayant influencé qu'après coup et de  
 30 l'extérieur. Ce qui a valu à ce texte mixte des Règnes une si grande diffusion, bien qu'il fût issu d'un événement accidentel,

c'est que c'est lui qu'Origène a choisi pour représenter la Septante dans ses hexaples, de préférence à d'autres textes plus anciens qu'il a relégués dans la 6e colonne (pour la section βγ) ou dans la 7e colonne (pour le IVe livre des Règnes).  
 5 Ce choix fait par Origène concorde parfaitement avec ses principes (12). Il a eu de très lourdes conséquences pour l'identification de la "Septante" en deux sections des Règnes (13).

## II The relationship between the καίτε sections in Reigns and other witnesses of the καίτε-Θ' revision

---

10 Avec E.Tov, je suis d'accord pour souhaiter que des études semblables à celles de Kevin G.O'Connell soient faites sur d'autres membres du groupe καίτε.

Cependant, lorsque Tov dit : "Barthélemy believes that all witnesses display one and the same revision", je ne reconnais pas  
 15 exactement ce que j'ai exprimé en DA, et en tout cas pas ce que  
 \* je pense actuellement. Je suis, comme Tov, certain qu'il a existé pour certains livres (par exemple les Psaumes) plusieurs couches recensionnelles ayant appartenu au groupe καίτε (14). Si d'ailleurs j'ai employé régulièrement en DA cette expression :  
 20 "groupe" καίτε, c'est pour remarquer qu'il s'agit là d'un "vaste effort de reprise en mains de la Bible grecque qui s'est opéré au premier siècle de notre ère sous l'égide du rabbinat palestinien" (15). En essayant de déterminer un certain nombre de caractéristiques permettant de délimiter ce groupe, j'ai simple-  
 25 ment voulu relever des parentés, montrer l'existence d'une école, à laquelle est resté attaché le nom de Théodotion. Celui-ci a servi de chef de file, mais on lui a attribué à tort certaines leçons, par suite d'une lecture trop naïve des hexaples d'Ori-

---

\* 12 Voir mon étude sur "Origène et le texte de l'Ancien Testament" en Epektasis, Mélanges Daniélou, Paris 1972, p.252.

\* 13 Voir ci-après le paragraphe VIII de cette réponse.

14 DA, p.143

15 DA, p.267



jène où Théodotion occupe d'ordinaire (mais pas toujours) la sixième colonne.

Dans ce contexte, E.Tov fait allusion à la monographie d'Armin Schmitt. G.Fohrer (16) me semble avoir été un peu trop optimiste en estimant que Schmitt y avait démontré de façon définitive \* l'inauthenticité du "Théodotion" de Daniel. Dans l'appendice II à cette réponse, je critique l'argumentation de Schmitt en disant pourquoi je considère au contraire le "Théodotion" de Daniel comme l'élément du groupe  $\kappa\acute{\alpha}\iota\gamma\epsilon$  qui a le plus de titres 10 à être attribué au Théodotion historique.

### III The characteristic features of the $\kappa\acute{\alpha}\iota\gamma\epsilon$ - $\theta'$ revision

Ici E.Tov commence par évoquer la question du "literary and geographical background" du groupe  $\kappa\acute{\alpha}\iota\gamma\epsilon$ . A cette occasion, il manifeste des doutes sur la pertinence de certains des 45 rapprochements que j'ai proposés entre certaines caractéristiques du groupe et certaines exégèses rabbiniques. Je suis d'accord avec lui pour conclure que : "an attempt to explain all the characteristic renditions of  $\kappa\acute{\alpha}\iota\gamma\epsilon$ - $\theta'$  in accordance with Rabbinical sayings seems far-fetched". Dans ce domaine, je demande 20 seulement qu'on me concède trois choses :

- 1) que la traduction de  $\text{D}\text{ז}$  par  $\kappa\acute{\alpha}\iota\gamma\epsilon$  jointe à la traduction de  $\text{H}\text{ז}$  par  $\sigma\acute{\upsilon}\nu$  caractérise Aquila comme un disciple d'Aqiba.
- 2) que la traduction de  $\text{D}\text{ז}$  par  $\kappa\acute{\alpha}\iota\gamma\epsilon$  alors que  $\text{H}\text{ז}$  n'est pas traduit s'associe chez les membres du groupe  $\kappa\acute{\alpha}\iota\gamma\epsilon$  à de 25 nombreux indices montrant qu'ils appartiennent à l'effort recensieniel qui a abouti à l'oeuvre d'Aquila.
- 3) que l'exégèse incluante des  $\text{D}\text{ז}$  et non des  $\text{H}\text{ז}$  a déjà droit de cité dans l'exégèse de R.Josué ben Hānaniah et qu'on la trouve attestée par la Mekhilta et par le Siphre des Nombres, 30 midrashim que l'on rattache à l'école d'Ishmael ben Elisha dont on sait l'exégèse nettement plus conservatrice que celle d'Aqiba.

Jusqu'ici, je n'ai pas été contredit sur ces points. Ils me permettent de présenter le groupe  $\kappa\acute{\alpha}\lambda\upsilon\epsilon$  comme un produit de l'école de Hillel au cours du 1er siècle de notre ère. Cette conclusion est confirmée par le fait que la base recensionnelle 5 dont il fait usage est un texte hébreu de type proto-massorétique, c'est-à-dire exactement le type textuel en usage dans ce milieu à cette époque.

Si j'ai essayé de trouver dans l'exégèse rabbinique ancienne des parallèles à telle ou telle autre des options caractéristiques 10 du groupe  $\kappa\acute{\alpha}\lambda\upsilon\epsilon$  je ne prétendais pas que ces exégèses étaient la cause de ces options, mais je voulais seulement évoquer une ambiance culturelle analogue.

Je souhaite que des spécialistes de l'exégèse rabbinique poussent plus loin la détermination de cette ambiance culturelle. 15 Mais nous sommes pauvres en données sur l'exégèse hillélite antérieure à la destruction du second temple. Si l'on accepte donc de situer dès le début du premier siècle après J.C. l'activité du groupe  $\kappa\acute{\alpha}\lambda\upsilon\epsilon$  et de le situer dans l'école de Hillel, il se peut que nous ayons trouvé là une source très précieuse 20 pour retracer l'histoire de l'exégèse rabbinique à cette époque et que la critique textuelle de la bible grecque ait plus de services à rendre à l'histoire de l'exégèse rabbinique qu'à attendre de celle-ci.

E.Tov mentionne ensuite un certain nombre de compléments qui 25 ont été apportés à ma liste des caractéristiques du groupe  $\kappa\acute{\alpha}\lambda\upsilon\epsilon$ . Ces nouvelles caractéristiques me paraissent inégalement spécifiques. Je reconnais d'ailleurs qu'on peut dire la même chose de certaines de celles que j'avais présentées (comme par exemple l'élimination du présent historique) que l'on retrouve chez le 30 traducteur des Paralipomènes (lorsqu'il réutilise du matériel grec antérieur). Les caractéristiques essentielles du groupe  $\kappa\acute{\alpha}\lambda\upsilon\epsilon$  demeurent pour moi, en ordre de spécificité décroissante :

- a)  $\kappa\acute{\alpha}\lambda\upsilon\epsilon$  pour  $\text{D}\bar{\text{z}}$ ,
- b)  $\epsilon\acute{\gamma}\omega\ \epsilon\acute{\iota}\mu\iota$  pour  $\text{יְנַחֵם}$  avant un verbe à la 1ère personne,

- c) généralisation de ἀνὴρ pour tous les emplois de ἑκάστος (spécialement au sens de "chacun" et de "personne"),  
 d) traduction de ἑκάστος par οὐκ ἔστι sans tenir compte de la concordance des temps.

Etant donné qu'Aquila est fidèle à toutes ces options (17), il faut, pour s'assurer que l'on a affaire à un membre du groupe καίγε et non à Aquila lui-même, contrôler que les "perfectionnements" propres à Aquila ne sont pas attestés dans le texte en question.

Il me semble difficile d'étudier de près le groupe καίγε sans noter les liens étroits qui le rattachent à la "Septante" des Psaumes dont il prolonge très souvent les options dans le domaine des correspondances hébréo-grecques. Je crois que l'on peut démontrer l'origine palestinienne de cette traduction grecque du Psautier (18). Il serait intéressant d'étudier les membres palestiniens pré-καίγε de la "Septante" traditionnelle (19).

- 
- 17 O'Connell (p.21, note 9) écrit très justement, à propos de  
 20 ἕως εἰμι : "Note that Barthélemy (DA, p.74) overlooks the  
 readings of Ex 3,11 and Ex 8,25 (LXX v.29), and thus is  
 able to discount the importance of the only other agreement  
 between Aquila and Theodotion on this point in the Penta-  
 teuch (Ex 4,23)". J'avais cependant réparé cette erreur en :  
 \* Philon d'Alexandrie, Colloques nationaux du Centre National  
 25 de la Recherche Scientifique, Paris 1967, p.52, note 10,  
 en même temps que je restituais à Aquila un autre emploi de  
 cette traduction typique en Ex 23,20.  
 \* 18 Voir à ce propos la thèse d'Hermann Venetz sur la Quinta  
 des Psaumes, à paraître prochainement.  
 30 19 J'ai énuméré quelques candidats à cette appellation en DA,p.47.

IV The relationship between the revisions of Aquila, Symmachus  
and καίγε-θ'

---

O'Connell a confirmé pour l'Exode les résultats auxquels j'étais arrivé pour le Dodécaprophéton. E.Tov (note 36) dit que  
5 ses études personnelles les confirment aussi pour les parties du  
Quatrième livre des Règles en lesquelles les fragments Burkitt  
nous ont conservé la révision d'Aquila. Il semble donc que, pour  
ces trois parties de la Bible, Aquila n'a pas recensé directe-  
ment le "Old Greek" mais a surrecensé la recension καίγε qui  
10 nous est parvenue pour l'Exode sous le nom de Théodotion, pour  
le Dodécaprophéton sous le nom de Quinta et pour le Quatrième  
livre des Règles sous le nom de Septante du fait des divers  
emplacements qu'elle occupait dans les hexaples en chacun de  
ces livres bibliques.

\* 15 H.Venez ne confirme pas une relation aussi étroite entre Aquila  
et la Quinta des Psaumes. Cela n'a rien de surprenant. En effet,  
le Psautier, en tant que "livre de cantiques" des pèlerinages  
au Temple, a eu droit au moins à deux révisions καίγε (Théodo-  
tion et Quinta) et rien ne nous assure que la forme textuelle  
20 qui sert de base à Aquila nous ait été conservée en un état  
suffisamment intact pour que nous puissions l'identifier avec  
certitude comme c'est le cas pour d'autres livres dont l'usage  
liturgique était moindre et auxquels les réviseurs ont, de ce  
fait, consacré moins de zèle.

25 Je suis entièrement d'accord avec les conclusions que Tov tire  
de la fréquente mention des "trois" dans les manuscrits à mar-  
ginalia hexaplaire.

The problem of  $\text{boc}_2\text{e}_2$ , the Old Greek, Lucian and proto-Lucian

Ici, je me sens spécialement proche des suggestions présentées par Tov. Cependant j'ai dit, dans le post-scriptum à ma communication, pourquoi je me refuse encore maintenant à parler de 5 "recension lucianique". Mieux vaut parler d'"édition antiochienne" pour désigner le type textuel auquel l'Eglise d'Antioche a assuré vers 340 une relative stabilité et une diffusion systématique. On peut sans doute distinguer deux étapes dans l'évolution de ce type textuel : Pendant la première étape qui n'a 10 rien de spécifiquement antiochienne, on y voit seulement se produire des retouches littéraires plus ou moins atticisantes et des assimilations entre passages parallèles. Puis, pour ne pas laisser à la Palestine, avec sa recension origénienne, le monopole de la qualité scientifique dont elle commençait à jouir, 15 certains scholars antiochiens ont ajouté à ces deux premiers types d'interventions de nombreux emprunts, souvent mal placés, faits directement ou indirectement aux hexaples d'Origène, emprunts que l'on a souvent affublés d'astérisques plus ou moins fantaisistes.

20 Je réitère donc ma proposition de ne plus parler de "lucianique". On devrait appeler "édition antiochienne" l'oeuvre accomplie pendant la seconde étape, et appeler "type textuel pré-antiochien" celui où l'on peut déjà dénoter l'influence du snobisme atticisant ou de l'harmonisation entre parallèles sans qu'on 25 puisse encore y déceler les contaminations hexaplaïres et sans que rien permette d'inférer encore un lien particulier avec l'Eglise d'Antioche. En appelant ce type textuel "pré-antiochien", je veux dire qu'il présente déjà les types de dégénérescence qui s'étaleront dans l'édition antiochienne.

30 J'estime avec E.Tov (20), que nous n'avons pas la preuve d'une

---

20 Lucian and Proto-Lucian, RB 79 (1972) pp.101-113.

révision hébraïsante qu'aurait subie (selon F.Cross (21)) le texte pré-antiochien avant de recevoir les emprunts hexaplaïres dont il sera enjolivé pendant la deuxième étape de son histoire.

Je voudrais tout de suite préciser ici qu'il faut étendre l'étude de des relations entre texte pré-antiochien et édition antiochienne aux deux sous-groupes caractéristiques du livre des Juges que constituent les manuscrits glnw et dptv, le premier sous-groupe représentant une forme assez primitive et le second une forme nettement plus évoluée. Cette existence de deux sous-  
10 groupes antiochiens pour les Juges aidera sans doute à déterminer les deux couches qui le composent alors que les témoins antiochiens des Règles se prêtent moins à cette détermination.

Pour finir je voudrais poser deux questions à Tov à propos de sa terminologie :

- 15 1) Il me semble qu'il fait un trop grand usage du mot "substratum". Qu'entend-il exactement par là ? Quand il se demande si "the Old Greek is contained in the substratum of boc<sub>2</sub>e<sub>2</sub>" (RB 79, p.109) ou quand il nous parle de "the tree layers of which boc<sub>2</sub>e<sub>2</sub> are composed", je crois que sa terminologie  
20 n'est pas adéquate. Un manuscrit n'a pas différents "layers". Par contre, on peut définir diverses étapes successives dans l'évolution d'un type textuel. Dire qu'une forme textuelle est contenue dans le substratum d'un manuscrit, c'est dire qu'elle est perdue; car, si l'on met à part les doublets,  
25 les corrections et les marginalia, un manuscrit ne présente qu'un seul stratum.
- 2) Cela m'amène à critiquer l'emploi du mot "Old Greek". Cette critique porte d'ailleurs tout autant sur moi que sur les autres. Nous ferions bien de préciser toujours clairement  
30 que "the Old Greek" (pour l'ensemble de la Bible) tout autant que "the Septuagint" (pour le Pentateuque) est une réalité traditionnelle et non expérimentale. Seul "the oldest availab-

---

\* 21 Je traiterai de la position de Cross dans le prochain paragraphe.

e Greek" peut être atteint par l'expérience. Comme je l'ai montré dans la première partie de ma communication, et comme Msgr Skehan l'a montré à propos de 4QLXX Lev<sup>a</sup> (cf. E.Tov en RB 79, p.109), des nuages de mystère s'interposeront toujours entre notre "oldest available Greek" et "the Old Greek". Cela étant clairement précisé, j'admets volontiers que "the Old Greek is lost" et cela non seulement pour les sections βγ et γδ, comme l'affirme F.Cross (22), mais pour toute la Bible Grecque. J'affirme cependant tout aussi clairement que, pour les sections  
 10 βγ et γδ, les manuscrits antiochiens sont, parmi les manuscrits grecs, ceux qui nous offrent "the oldest Greek available in manuscripts", les autres témoins tels que Josèphe, la Vieille Latine, les marginalia empruntés à la 6e colonne des hexaples pour βγ et à la 7e colonne pour γδ ne nous offrant que des  
 15 données fragmentaires.

Je précise encore que, dans mes études portant sur les livres des Règles, je n'ai jamais rencontré de cas de divergences entre boc<sub>2</sub>e<sub>2</sub> et les autres manuscrits qui auraient permis de conclure que ces deux familles textuelles "represent two paral-  
 20 lel Old Greek traditions" (cf. E.Tov, RB 79, p.109).

Pour conclure, je me joins à la requête d'E.Tov concernant des concordances particulières du matériel antiochien et du matériel καίγς. Elles seraient quasi-nécessaires pour permettre à la recherche de progresser.

---

25 22 HTR 57 (1964), p.295.

\* VII The synoptic problem of the Greek Texts of 1-4 Reigns  
and 1-2 Paralipomena

---

Je suis entièrement d'accord avec la manière dont E.Tov interprète (46) les données fournies par Klein (47) et par Shenkel 5 (48). J'apprécie d'ailleurs beaucoup les travaux de détail de ces deux chercheurs qui ont osé aborder cette question très complexe des passages synoptiques à laquelle je n'avais pas osé toucher en DA. A propos d'études synoptiques, il faut rap-  
peler ici la très intéressante enquête menée par A.T.Olmstead, 10 il y a près de soixante ans (49), concernant les passages synoptiques permettant de comparer le texte G<sup>B</sup> du quatrième livre des Règnes au texte "Théodotion" de Jérémie et d'Isaïe. Il en concluait : "We seem thus to have proved with almost mathe-  
15 of Theodotion" (50). Ce travail d'Olmstead m'avait échappé lorsque je rédigeais DA. Il m'aurait fourni un excellent argument complémentaire pour montrer la relative homogénéité du groupe καίτε.

VIII The nature of the sixth column of the Hexapla in 1-4 Reigns

---

20 Ici, je me contenterais de rappeler à E.Tov que je n'avais pas seulement pris position en DA sur le contenu de la 6e colonne des Hexaples pour la section βγ (dont je dirais aujourd'hui qu'elle contient des restes de ce qui était, à l'époque d'Origène, "the oldest available Greek"). J'ai aussi présenté des

---

25 46 RB 79 (1972), p.106, Par. 4 et 5.

47 HTR 60 (1967), pp.93-105.

48 HTR 62 (1969), pp.63-85.

49 Source Study and the Biblical Text, AJSL 30 (1913), pp.1-35; voir surtout les pp.5-12.

30 50 p.10.



suggestions sur le contenu des 6e et 7e colonnes dans la section 5 (51). J'apporterai aujourd'hui une seule modification à ce que j'y disais : je ne crois plus qu'il y ait eu une première recension palestinienne partielle portant seulement sur les sections βγ et γδ. Je pense qu'elle a porté d'emblée sur les quatre livres des Règnes. J'admets aujourd'hui que c'est à cause d'une simple alternance dans les types des rouleaux copiés par le scribe que l'archétype du Vaticanus s'est trouvé porteur d'un texte mixte où s'entremêlaient des sections de type "Septante" et des sections de type "καίγϵ".

Lorsqu'il a composé ses Hexaples, Origène disposait (en dehors d'Aquila et de Symmaque) de trois formes textuelles grecques des Règnes : une "Septante" classique, une révision καίγϵ, et un texte mixte du type Vaticanus. Il a placé dans la 5e colonne (=ο') le texte mixte, ce qui l'a amené à placer dans la 6e colonne (=θ') la "Septante" classique quand son texte mixte se trouvait être de type καίγϵ, ou la recension καίγϵ quand son texte mixte se trouvait être de type "Septante". Pour le quatrième livre des Règnes, il a fait exception à cette pratique. Le texte mixte de la 5e colonne se trouvant contenir alors (depuis l R 22) un texte de type καίγϵ, il aurait été normal qu'il consacre la 6e colonne à la "Septante" (comme il l'avait fait pour le dernier chapitre du troisième livre des Règnes). De fait il a créé une 7e colonne pour y placer la "Septante" (qui sera donc citée comme "Quinta" et non plus comme "Théodotion", ce qui était le cas en βγ et en l R 22). Quant à la 6e colonne (=θ') il y a placé une autre forme textuelle que je caractérisais en DA comme une "seconde recension palestinienne". Aujourd'hui, je n'aurai plus l'audace de la qualifier de quelque manière que ce soit.

---

51 DA, pp.142-143.

## IX "Problems of text and midrash in the third book of Reigns"

E.Tov a eu raison d'achever son tour d'horizon par cette mention des excellentes études que Gooding a consacrées au troisième livre des Règnes. Bien que les analyses de Gooding se situent 5 plutôt au niveau littéraire qu'au niveau textuel, il aboutit, en ce qui concerne les relations de priorité entre le TM et la LXX (ou son éventuelle Vorlage hébraïque), à des conclusions très différentes de celles de Shenkel. Tout en reconnaissant que "there are many places where the LXX is quite clearly found 10 ded on a Hebrew text that is self-evidently better than the MT" (52), il estime que : "awareness that 3 Reigns abounds both with midrashic re-interpretation and with secondary changes of order complicates the use of its evidence for reconstructing the original Hebrew" (53). "3 Reigns is quite obviously a commentary 15 on the text of 1 Kings... But commentary of this kind, as distinct from free re-writing of a still fluid tradition, presupposes an authoritative Biblical record, which is the starting point and inspiration for the homilist, and which it is the duty of the commentator to elucidate and expound. 3 Reigns, then, and 20 its Hebrew Vorlage can best be described in the present, limited state of our knowledge as mongrels : part Bible-text, part haggadic midrash; to which mixture is added in 3 Reigns the element of targumic interpretation which inevitably enters into the translation of a Biblical text into another language" (54).

25 Si ce jugement est fondé, et j'ai toute raison de penser qu'il l'est, il serait intéressant de chercher si l'on ne rencontre pas d'autres "hybrides" de ce type dans la LXX. Je propose un autre candidat : le vieil Esdras A des grecs.

---

52 Textus VII, p.20.

30 53 pp.21-22.

54 pp.28-29.

Appendice I

Critique des arguments présentés par Takamitsu Muraoka (61)  
pour distinguer deux traducteurs des Règles.

III.19: pour le hitpaël de הלך, il faut ajouter dans la colonne  
5 de gauche 5 formes omises :

1 S 23,13 : וַיִּתְּחַלְּכוּ בְּאַשְׁמֹרֶת בְּיָמֵינוּ, LXX : καὶ ἔπορεύοντο οὐ εἰς  
ἔπορεύθησαν; 1 S 25,15 : וַיִּתְּחַלְּכוּ, LXX : ἦμεν; 1 S 25,27 :  
וַיִּתְּחַלְּכוּ בְּיָמֵינוּ, LXX : τοῖς παρεστηκόσιν; 2 S 7,6 : וַיִּתְּחַלְּכוּ,  
LXX : ἐνπεριπατῶν.

10 Donc cette forme de 2 S 7,6 établit une tête de pont de la  
section II de Mur. dans sa section I. Et on ne peut parler de  
haute fréquence (cf. Mur., p.16) quand la section II n'est re-  
présentée que par 2 cas. Enfin ces diverses traductions de  
l'hitpaël de הלך n'ont rien de spécifique et l'on voit qu'en a  
15 on a déjà pour ce verbe cinq traductions diverses (2 évoquées  
par Mur. et 3 par moi ci-dessus).

III.20: יחל pi./hif. L'identité de traduction entre 1 S 10,8  
et 13,8 s'explique par le fait que le second cite formellement  
le premier. Ce que Mur. donne comme traductions en βγ et γδ  
20 ne sont que des recensions. Voici en effet la situation :

2 S 18,14 : וַיִּתְּחַלְּקוּ לְפָנָיו, LXX ant.: καὶ εἶπεν  
Ἰωάννης δὲ τοῦτο ἐγὼ ἄρξομαι ἐνώπιόν σου, pal : καὶ εἶπεν Ἰωάννης  
οὕτως οὕτως μὲν ἐνώπιόν σου (pal = יתְחַלְּקוּ, ant = יתְחַלְּקוּ hifil de :  
ללך IV).

25 2 R 6,33 : וַיִּתְּחַלְּקוּ לְפָנָיו, LXX ant.: τί δεηθῶ τοῦ θεοῦ ἔτι,  
pal : τί ὑπομείνω τῷ κυρίῳ ἔτι (pal = יתְחַלְּקוּ, ant = יתְחַלְּקוּ  
piél de הלך).

\* 61 Dans la partie III de sa communication.

Les 2 cas de  $\alpha$  ne comptant que pour 1, on a en réalité 3 cas dispersés dont deux (ceux de  $\beta\gamma$  et de  $\gamma\delta$ ) que le grec ancien a interprétés comme ne venant pas de  $\eta\eta$ . Il a rattaché 2 S 18,4 au hifil de  $\eta\eta$  IV et l'a traduit par  $\alpha\rho\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  5 comme il l'a fait en  $\alpha$  (1 S 3,2.12; 14,35; 22,15) et en  $\gamma\delta$  (2 R 10,32 et 15,37). Il a rattaché 2 R 6,33 au piél de  $\eta\eta$  et il l'a traduit par  $\delta\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$  comme il l'a fait en  $\alpha$  (1 S 13,12),  $\beta\beta$  (1 R 13,6) et ailleurs en  $\gamma\delta$  (2 R 13,4). Nous avons donc plutôt là des arguments pour l'unité de traducteurs 10 que pour la pluralité.

III 21 :  $\eta\eta$  hifil mal traduit en  $\alpha$ .

Notons que cette incompréhension à l'égard du hifil ou hofal de  $\eta\eta$  se retrouve en Job où le traducteur improvise librement sur les stiques où il le rencontre : Jb 11,3 :  $\eta\eta$  15  $\eta\eta$   $\eta\eta$ , LXX :  $\mu\eta\ \pi\omicron\lambda\upsilon\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}\nu\ \rho\eta\mu\alpha\sigma\iota\nu\ \gamma\acute{\iota}\nu\omicron\upsilon\ \omicron\upsilon\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \epsilon\acute{\iota}\sigma\tau\iota\nu\ \delta\ \alpha\nu\tau\iota\text{-}\kappa\rho\iota\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\acute{\omicron}\varsigma\ \sigma\omicron\iota$ . Jb 19,3 :  $\eta\eta$   $\eta\eta$   $\eta\eta$ , LXX :  $\gamma\nu\omega\tau\epsilon\ \mu\acute{\omicron}\nu\omicron\nu\ \delta\tau\iota\ \delta\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma\ \epsilon\pi\acute{\omicron}\lambda\eta\sigma\acute{\epsilon}\ \mu\epsilon\ \omicron\upsilon\tau\omega\varsigma$ .

On retrouve cette incompréhension dans le grec ancien des Juges : Jg 18,7 :  $\eta\eta$   $\eta\eta$   $\eta\eta$ , LXX ant. etc. :  $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma$  20  $\lambda\alpha\lambda\eta\sigma\alpha\iota\ \rho\eta\mu\alpha$ . Pal :  $\kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \delta\iota\alpha\tau\rho\acute{\epsilon}\pi\omega\nu\ \eta\ \kappa\alpha\tau\alpha\iota\sigma\chi\acute{\upsilon}\nu\omega\nu\ \lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\eta\ \gamma\eta$ . (Pal = Befijqrsuza<sub>2</sub>, ant etc. = rell.)

Il est impossible de juger de cette incompréhension dans les autres sections des Règles, les hifil/hofal ne s'y rencontrant qu'en  $\alpha$ .

25 Quant au nifal qui apparaît une fois en  $\beta\beta$  (2 S 10,5) et une fois en  $\beta\gamma$  (2 S 19,4), il ne peut servir à trancher entre section I et section II de Mur. D'ailleurs, il se peut qu'en 2 S 10,5 la traduction ait été influencée par le parallèle exact de 1 Chr 19,5. Quant à 2 S 19,4 ( $\eta\eta$ ) pal.  $\gamma$  a la forme 30 recensée  $\omicron\iota\ \alpha\acute{\iota}\sigma\chi\upsilon\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ , alors qu'ant.  $\gamma$  a un doublet :  $\delta\ \eta\tau\tau\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \eta\tau\iota\mu\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ . Dans ce doublet,  $\eta\tau\iota\mu\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  est

l'élément recensé (cette correspondance se retrouve en 1 Ch 19,5; Jr 22,22; Ez 16,54) et ἡττημένος la traduction de la LXX ancienne, ce que confirme Josèphe (VII.253) : ὡς ἀφ' ἧττης παρῆλθον.

- On ne peut donc pas dire que le grec ancien de βγ comprenait mieux le nifal de חלל que celui de α n'en comprenait le hifil ou le hofal.

### III.22 : πρῶτον

Dans les Règles, πρῶτον n'apparaît que deux fois : une fois en α 10 (1 S 9,22) et une fois en γδ (2 R 23,11). La deuxième fois, le mot désigne une partie du temple de Salomon, comme presque partout ailleurs dans la Bible où le grec traduit souvent, en effet, par παστοφόριον ou γαζοφυλάκιον. Mais la première fois, il s'agit de la salle du banquet sacrificiel auquel Samuel 15 invite Saul et son serviteur. Aucun des deux termes techniques précédents ne convient pour cela. Il est donc tout à fait normal que pour ce cas complètement isolé dans la Bible (cf. BDB), le traducteur ait choisi le mot imprécis κατάλυμα qui a presque autant de correspondants hébraïques que d'emplois.

20 Il n'y a donc rien à tirer de ces deux cas isolés.

III.23 : οκνη gal. Mur. dit que ἐξουδ/θενεῖν ne correspond à οκνη qu'en 1 S 8,7; 10,19 et Jb 30,1. C'est vrai si l'on se fie à Hatch-Redpath. Mais cela ne signifie pas grand chose, car il suffit d'étudier d'un peu près la tradition manuscrite pour 25 voir qu'il y a de fréquents glissements entre cette forme et ἐξουδ/θενοῦν qui rend ce verbe en son seul emploi des Juges (9,38) et dans 5 emplois des Psaumes (53,6; 58,8; 78,59; 89,39; 106,24). Quant à ἀπωθεῖν, il rend οκνη surtout dans les livres prophétiques, mais aussi en Jb 34,33 et en Ps 78,67. Va-t-on 30 dire que, parce que οκνη est rendu par ἐξουδενοῦν en Ps 78,59

et par ἀπωθεῖν 8 versets plus loin, on a affaire à deux traducteurs distincts ? Cela ne s'impose pas plus pour les sections α et γδ des Règnes, rien ne prouvant d'ailleurs que ἀπωθειν (correspondant favori de θ' pour 𐤀𐤌𐤍 selon 1 S 10,19; 15,26; 5 Jb 8,20; 19,18; 34,33; Ps 36,5; Pr 3,11; Is 31,7; 41,9; Jr 14, 19bis; 33,24; Ez 21,15) soit primitif en γδ où le grec ancien omettait par homéotéleuton le début de 2 R 17,15 et où, la Vieille Latine n'étant pas conservée pour 2 R 17,20 et 23,27, il est fort possible que l'antiochienne y soit touchée par la 10 recension palestinienne (comme semble l'indiquer le fait qu'elle a καίγε en 17,19 et καίγε καί en 23,27).

III.24 : רִנָּה en אֲרִיָּה רִנָּה. Voici la situation :

1 S 17,7 : אֲרִיָּה רִנָּה יְחִיָּה יְחִיָּה (qeré יְחִיָּה), LXX : καὶ ὁ κοντός (ant.: τὸ ξύλον) τοῦ δόρατος αὐτοῦ ὡσεὶ (...) ὑφαινότων. Pour 15 (...): BAN a\*cfmxya<sub>2</sub> : μεσακλον, a<sup>2</sup>hijnsvwz<sup>m</sup>gb<sub>2</sub> : μεσακνον, e : μεσαυλον, boz<sup>t</sup>xt<sup>t</sup>c<sub>2</sub>e<sub>2</sub> : αντιον, g : αντιον μεσακνον, dlpqt : μεσαντιον.

2 S 21,19 : אֲרִיָּה רִנָּה יְחִיָּה יְחִיָּה, LXX : καὶ τὸ ξύλον τοῦ δόρατος αὐτοῦ (ant + ἦν) ὡς ἀντίον ὑφαινότων.

20 1 Ch 20,5 (parallèle à 2 S 21,19) : TM identique. LXX :

καὶ (+τὸ) ξύλον (+τοῦ) δόρατος αὐτοῦ ὡς ἀντίον ὑφαινότων.

1 Ch 11,23 : אֲרִיָּה רִנָּה יְחִיָּה יְחִיָּה יְחִיָּה, LXX : καὶ ἐν χειρὶ τοῦ αἰγυπτίου δόρυ ὡς ἀντίον ὑφαινότων.

Ces cas de 1 Ch indiquent que 2 S 21,19 a vraisemblablement été 25 harmonisé à son parallèle de 1 Ch 20,5. Il n'y a donc rien à conclure d'un cas isolé en α (1 S 17,7) et d'un cas harmonisé en βγ (2 S 21,19) sur la pluralité éventuelle de traducteurs.

III.25 : מֶרְנָה etc. Voir l'étude spéciale à la p. 8 de ma réponse.

II.26 : לִיגָּ. En α (1 S 2,19; 15,27; 24,5.6.12; 28,14) il s'agit d'un vêtement d'homme que le grec, ici comme en Jb 29,14 et Ps 109,29, traduit par διπλοῖς que Kiessling (continuation de Preisigke : "Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunde", IVe vol., col.602, 11.47 et suiv.) définit : "ein doppelt um den Körper zu schlagender Umhang (Tracht der kynischen Philosophen)". On comprendrait parfaitement que le même traducteur, dans le seul emploi de לִיגָּ en une autre section des Règles (βγ en 2 S 13,18) — où il s'agit, cette fois, du vêtement des filles  
 10 de rois — choisisse une autre traduction plus vague ὑποδύτης qui en est le correspondant le plus fréquent dans le Pentateuque. La recension palestinienne corrigera en ἑπενδύτης qui est le correspondant favori de Théodotion pour לִיגָּ (cf. Ex 29,5; 1 S 2,19; Jb 1,20; Ez 26,16).

### III.27 : מרד

15 Dans tous les cas de γδ (2 R 18,7.20; 24,1.20) il s'agit d'un terme technique pour désigner l'acte d'un roi de Juda qui se rebelle contre son suzerain, le roi d'Assur ou de Babel. Mais en 1 S 20,30 où le TM a : מְרִדוֹת בְּנֵי-בְּנֵי הַמְּרִדוֹת le grec a lu :  
 20 "fils de filles transfuges", c.-à-d. qui ont quitté la maison paternelle avant le mariage, l'antiochienne donnant en doublet le vocatif γυναικοτραφῆ qui semble ne traduire que les deux premiers mots.

Cette traduction de 1 S 20,30 distincte de celles de γδ ne  
 25 permet de conclure à aucune différence de traducteurs.

III.28 : Mur. dit qu'on ne trouve qu'en 1 S 2,17 ἀθετεῖν correspondant à נָאץ. De fait, Hatch-Redpath n'en indiquent pas d'autre cas. Mais en Jr 15,16 ὑπὸ τῶν ἀθετούτων τοὺς λόγους σου correspond au TM : נִמְצְאוּ דְבָרַי הַזֵּה. Selon Schleusner (et BH<sup>3</sup>)  
 30 le traducteur a lu מְנַאֲצִי. Cela fait donc un deuxième cas.

D'autre part, en admettant que le traducteur des Règles considérait παραργίσειν comme la traduction normale de גאנ (2 S 12,14; 2 R 19,3), on comprend parfaitement qu'il ait dû changer de correspondant en 1 S 2,17, car on ne peut pas "mettre en 5 colère" une offrande ! En tout cas nous n'avons affaire qu'à un cas de traduction isolé en chacune des sections α, βγ et γδ.

III.29: L'origine de la traduction de גָּזָר par ἁγίασμα n'est pas à chercher dans la traduction de טָזָר (anneau de nez ou d'oreille) par כְּשֵׁרָה en araméen. Elle est à chercher en Ex 28,36 et 40 39,30 où il est dit que sur la lame d'or du grand-prêtre (כְּפֹתֵי הַיָּרֵי) désignée formellement comme le שֵׁרָה גָּזָר en Lev 8,9 et Ex 39,30 était gravé הַרְהַר שֵׁרָה גָּזָר que le grec traduit dans les deux lieux (Ex 28,36 : ἁγίασμα κυρίου et Ex 39,30 : ἁγίασμα κυρίῳ par le mot ἁγίασμα.

45 Le mot ἁγίασμα qui était gravé sur le גָּזָר (selon la tradition grecque) en est donc venu à désigner cet objet lui-même dans la "Septante" des Psaumes (89,40 et 132,18) et dans le grec ancien (antiochienne) de 2 R 11,12. Si la recension palestinienne a préféré revenir en ce dernier cas à une simple 20 transcription, c'est vraisemblablement pour éviter de conférer au roi un insigne proprement sacerdotal. Le vieux traducteur se 1'était permis car le mot était associé à ηργρη où il voyait "τὸ μαρτύριον" c.-à-d. vraisemblablement le rouleau de la Loi. Par contre, en 2 S 1,10, le sens est nettement profane et le 25 traducteur des Règles traduit par un terme large τὸ βασιλείου = "l'insigne de la royauté". C'est cette traduction que le traducteur des Chroniques prendra pour rendre en un sens profane 2 Ch 23,11, parallèle strict de 2 R 11,12.

Il n'y a donc rien à tirer de ces deux cas isolés.



III.30: Prenons comme comparaison la "Septante" de Ruth :  
 Dans tous les cas où  $\eta\epsilon\rho\eta$  est au pluriel, et seulement en ces  
 cas, il est traduit par  $\kappa\omicron\rho\acute{\alpha}\sigma\iota\omicron\nu$  qui n'est donc utilisé par  
 le grec de Ruth que sous sa forme plurielle  $\kappa\omicron\rho\acute{\alpha}\sigma\iota\alpha$ . Par con-  
 tre, sur trois emplois du singulier  $\eta\epsilon\rho\eta$ , on rencontre trois  
 correspondants divers :  $\nu\epsilon\acute{\alpha}\nu\iota\varsigma$  (2,5),  $\mu\acute{\alpha}\tau\varsigma$  (2,6),  $\mu\alpha\iota\delta\acute{\iota}\omega\kappa\eta$  (4,  
 12). De cette situation, personne n'entendra conclure que le  
 livre de Ruth a deux, trois ou quatre traducteurs. Eh bien !  
 la situation des livres des Règles est identique : tous les  
 10 pluriels de  $\eta\epsilon\rho\eta$  (c.-à-d. deux cas qui sont tous deux en  $\alpha$  :  
 1 S 9,11; 25,42 et auxquels s'ajoute un troisième dans  
 la même section où la Vorlage du grec différait du TM  $\eta\epsilon\rho\eta$  :  
 1 S 20,30) sont traduits par  $\kappa\omicron\rho\acute{\alpha}\sigma\iota\alpha$ . Quant au singulier,  
 en 1 R 1,3 et 1,4, le grec ancien (=ant.) le rendait par  $\mu\acute{\alpha}\tau\varsigma$   
 15 que la recension palestinienne a corrigé en  $\nu\epsilon\acute{\alpha}\nu\iota\varsigma$  qui est le  
 correspondant le plus habituel de  $\eta\epsilon\rho\eta$  dans le Deutéronome  
 (22,19.20.21.24.26bis.27.29) à côté de  $\mu\acute{\alpha}\tau\varsigma$  (22,15.16.23.25.28).  
 $\nu\epsilon\acute{\alpha}\nu\iota\varsigma$  est le seul correspondant de  $\eta\epsilon\rho\eta$  dans le livre des  
 Juges (19,3.4.5.6.8.9; 21,12). Dans un livre comme dans l'autre,  
 20 il s'agit toujours de singuliers. De même, les autres emplois  
 du singulier  $\eta\epsilon\rho\eta$  dans les livres des Règles sont rendus par  
 $\nu\epsilon\acute{\alpha}\nu\iota\varsigma$  (1 R 1,2; 2 R 5,2.4). Donc le parallèle du livre de  
 Ruth prouve dans ce cas encore que la "clear-cut distribution"  
 de  $\kappa\omicron\rho\acute{\alpha}\sigma\iota\omicron\nu$  en  $\alpha$  et de  $\nu\epsilon\acute{\alpha}\nu\iota\varsigma$  ailleurs ne démontre rien.

25 III.31:  $\lambda\zeta$  hifil. Mur. considère comme caractéristique le fait  
 que  $\rho\acute{\upsilon}\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  n'est jamais usité en I. Cela n'a plus rien de car-  
 actéristique si l'on ajoute qu'en II  $\rho\acute{\upsilon}\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  est très vrai-  
 semblablement un élément recensionnel dû au recenseur palestinien.  
 Mur. a en effet noté qu' $\epsilon\acute{\xi}\alpha\iota\rho\epsilon\iota\nu$  est attesté par l'antiochienne,  
 30 à la place du  $\rho\acute{\upsilon}\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  de la palestinienne en 2 S 12,7 et 19,10a.  
 Mais il a omis de noter que la situation est exactement la  
 même en 2 S 14,6; 22,18 et 2 R 18,32, alors qu'en 2 S 22,49,  
 c'est  $\delta\iota\alpha\tau\eta\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$  qu'atteste l'antiochienne. Sur tous les emplois  
 de  $\rho\acute{\upsilon}\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  qu'offre la recension palestinienne, il n'y a donc

que 2 R 18,33bis où l'antiochienne ne fait pas entendre une voix discordante. Notons qu'on rencontre exactement la même situation dans le livre des Juges où la recension palestinienne use 5 fois de ῥύεσθαι pour le hifil de צלַן et où l'antiochienne 5 (attestée par glnw) la contredit 4 fois (6,9; 9,17; 11,26; 18, 28) et agrée une seule fois (8,34). Il est très possible qu'en 2 R 18,33bis comme en Jg 8,34, l'antiochienne se soit laissé influencer par la recension palestinienne. J'ai noté ailleurs en effet (DA pp.34-35 et 40-41) la relative perméabilité de 10 l'antiochienne à la recension καίγε ou à la forme surrecensée καίγε καί dans les Juges et dans la section γδ des Règnes.

Il nous reste encore un cas où ῥύεσθαι pourrait sembler primitif en γδ, c'est 2 R 20,6 où σώσω semble bien être la traduction du grec ancien laissée intacte par la recension palestinienne, alors que ῥύσομαι de l'antiochienne est une harmonisation 15 au prec du parallèle strict d'Is 38,6 (où certains manuscrits offrent l'assimilation en sens inverse). J'ai noté en DA pp.40-41 quelques autres cas paradoxaux où la palestinienne et l'antiochienne échangent leurs leçons.

20 III.32: En 2 R 3,14, il est très probable que le verbe λαμβάνειν est un élément de la recension palestinienne, comme le suggère l'utilisation de ce verbe dans la traduction de cette expression en Lam 4,16, ainsi que son utilisation par Théodotion en Pr 6,35. Aux 2 cas relevés par Mur., il faut en ajouter un troisième : 25 2 R 5,1 où אֲנִי אֶשָׁנָה est traduit θαυμασμένος προσώπῳ par le grec. Cette traduction de אֲנִי par θαυμάζειν dans le contexte de cette expression est assez répandue dans la "Septante" (Gn 19,21; Dt 10,17; Jb 22,8). Elle tire son origine de Lev 19,15 où οὐ λήμψῃ πρόσωπον πτωχοῦ οὐδὲ θαυμάσεις πρόσωπον δυνάστου traduit 30 en réalité : לֹא-אֶשָׁנָה אֲנִי-דָל לְאֶלֶּה אֲנִי-דָל אֶשָׁנָה אֲנִי-דָל. C'est à partir de cette phrase que la "Septante" a généralisé θαυμάζειν pour traduire אֲנִי אֶשָׁנָה lorsque cette expression signifie : se

aisser impressionner par un puissant. C'est le cas de Naaman qui impressionnait tout le monde du fait de l'influence dont il jouissait auprès de son maître. En 1 S 25,35, il ne s'agit pas du tout de cela. Le traducteur y présente David disant à Abigaïl : "ton visage m'a plu", ce qui est parfaitement en place dans le contexte, mais ne saurait l'être dans tous les contextes où paraît cette expression.

III.33: חֹשֶׁךְ. En 1 S 30,17 le grec, comme le note Mur., traduit חֹשֶׁךְ par ἀπὸ ἕωσφόρου. Quant à 2 R 7,5 et v.7, Mur. y consi-  
 10 dère les doublets de l'antiochienne ἤδη διαυάζοντος et ἤδη διαφώσκοντος comme des ajoutés secondaires. Je n'en suis nullement convaincu. On pourrait tout aussi bien prétendre que l'élément secondaire du doublet est celui qui présente les deux caractéristiques d'être commun aux deux recensions et d'être  
 15 plus littéral : ἐν τῷ σκοτεινῷ qu'on retrouve au v.5 et au v.7. En effet, σκοτός est la traduction de חֹשֶׁךְ dans le passage sous astérisque de Jb 24,15 et "tenebrae" est formellement attribué à Aquila et Théodotion par Jérôme en Is 21,4. Notons d'autre part qu'en 2 R 7,7, si nous en croyons la rétroversion  
 20 de la Syrohexaplaire par Field, l'"hébreu" porterait πρὸ τοῦ ἕωσφόρου. La traduction très libre de la préposition suggère cependant qu'il y a eu une confusion de sigles et qu'au lieu de l'hébreu, nous avons peut-être affaire à la "quinta", c'est-à-dire, en cette section, le grec ancien qui aurait donc tra-  
 25 duit ici de la même manière qu'en α (1 S 30,17). Dans une telle incertitude, en face de cas isolés, on ne peut tirer aucune conclusion concernant l'unité ou la pluralité des traducteurs.

III.34: נִפְלֵא nifal. Voici la situation :

2 S 17,22 : נִפְלְאוּ-נִפְלְאוּ אֶל-רַגְלֵי דָוִד אֶל-רַגְלֵי-דָוִד, ant.: ἕως τοῦ  
 30 μὴ ἀποκαλυφθῆναι τὸν λόγον οὕτως διέβησαν τὸν ἰορδάνην; pal.:  
 ἕως ἐνὸς οὐκ ἔλαθεν ὅς οὐ διήλθεν τὸν ἰορδάνην.

Il est très vraisemblable que ἔλαθεν est dû ici à la recension palestinienne. En effet, Théodotion introduit aussi ce correspondant en Is 34,16.

Mais il est inutile de discuter ici sur le grec ancien (ant.) 5 qui semble avoir lu tout autre chose dans sa Vorlage.

III.35: רָעָה. Il n'y a rien à tirer de cela puisque les deux correspondants δειίλη et ἐσπέρα se trouvent mélangés dans le grec ancien de I comme dans celui de II.

III.36: רָחַץ נַחֲשֵׁי.

10 S'il s'agit de syntaxe, 1 S 9,16 (ὡς ὁ καιρὸς αὐριον) a exactement la même construction que 2 R 7,18 (ὡς ἡ ὥρα αὐριον). Il n'est d'ailleurs pas impossible qu'en γδ (2 R 7,1.18) la traduction ὥρα provienne de la recension palestinienne (en effet, en 1 S 9,16 Théodotion corrige καιρός en ὥρα). Notons en tout 15 cas que γδ traduit souvent נַחֲשֵׁי par καιρός (2 R 8,22; 16,6; 18,16; 20,12; 24,10).

III.37: Il est très vraisemblable qu'en 2 R 19,35 σώματα νεκρά a été emprunté au parallèle strict d'Is 37,36. En tout cas, cette comparaison d'un cas isolé en α (1 S 17,46) avec un cas isolé en γδ (2 R 19,35) ne prouve rien, d'autant plus que les 20 contextes sont différents. En 1 S 17,46, une fois la tête enlevée, il est normal qu'oiseaux et bêtes se partagent les membres, alors qu'en 2 R 19,35, parallèle à Is 37,36, ce que l'on contemple au matin, dans le camp assyrien frappé par le fléau, ce sont des cadavres. On retrouve d'ailleurs cette dualité de 25 traductions à l'intérieur du livre d'Isaïe (Is 37,36 ≠ Is 66,24).

III.38: En 2 R 6,8 comme en 1 S 21,3 nous avons des doublets dont l'un des éléments est constitué par une transcription et l'autre par une traduction. Etant donné que cette situation textuelle est très complexe et qu'il s'agit d'un cas isolé en  
 5 chacune de ces sections  $\alpha$  (=1 S 21,3) et  $\gamma\delta$  (=2 R 6,8), il est difficile de conclure. Je crois, en tout cas, que Mur. se trompe en jugeant que "ελιμωνι" constitue dans le grec de 2 R 6,8 une addition tardive. En effet, l'antiochienne n'a pas la traduction  $\tau\acute{o}\nu\delta\epsilon\ \tau\acute{\iota}\nu\acute{\alpha}$  et ne connaît que la transcription  
 10 (sous la forme :  $\tau\acute{o}\nu\ \phi\epsilon\lambda\mu\omicron\upsilon\upsilon\iota$ ).

III.39:  $\pi\eta\eta$ . La tradition textuelle est divisée entre  $\theta\upsilon\omicron\alpha$  et  $\pi\upsilon\lambda\acute{o}\nu$  en 2 S 10,8, comme en 2 S 11,9. On peut considérer comme incertaine la détermination de l'original et du recensio-  
 15 nel en ces deux cas. On ne peut donc se prononcer sur les sections  $\alpha$  (où la vieille LXX ne traduit pas  $\pi\eta\eta$  en son unique emploi d'1 S 2,22),  $\beta\beta$  (où n'existe que le cas douteux de 2 S 10,8 qui a pu d'ailleurs être contaminé par son parallèle strict : 2 Ch 18,9),  $\beta\gamma$  où un cas est douteux (2 S 11,9) et où l'autre (2 S 11,23) traduit par  $\theta\upsilon\omicron\alpha$  comme c'est le cas  
 20 en  $\gamma\delta$  et très souvent dans le reste de la Bible.

Il ne reste qu'à comparer  $\gamma\gamma$  et  $\gamma\delta$ . Va-t-on diviser entre trois traducteurs la section  $\gamma\gamma$ , sous prétexte qu'elle donne trois correspondants divers à  $\pi\eta\eta$  et entre deux traducteurs la section  $\gamma\delta$  du fait qu'elle en donne deux (car 1 R 22,10  
 25 fait partie de cette section) ? On voit qu'il n'y a rien de sérieux à tirer de cette analyse.

III.40:  $\psi\eta$ . Il n'y a pas grand chose à conclure du fait que  $\psi\eta$  n'est traduit par  $\tau\alpha\pi\epsilon\iota\nu\acute{o}\varsigma$  qu'en son unique emploi en  $\alpha$  (1 S 18,23). En effet, en Pr 13,7, le hitpolel  $\psi\psi\eta\eta\eta\eta$  est traduit par  
 30  $\acute{o}\iota\ \tau\alpha\pi\epsilon\iota\nu\omicron\upsilon\eta\tau\epsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ . En 1 S 18,23, c'est la coordination avec  $\eta\eta\eta\eta$  qui a appelé cette traduction. En 2 S 12, par contre,

c'est le contexte qui a suggéré la traduction πένης qu'on retrouve d'ailleurs dans les Psaumes (82,3) et en Qohelet (4,14; 5,7).

III.41: πδω / δδω. Je ne comprends pas comment Mur. peut dire  
 5 que διαπάζειν ne correspond à cette racine qu'en 2 R 17,20. De fait, il y correspond aussi en Ps 44,11; 89,42; Jr 50,11; Is 42,22; Za 14,2. Quant à 1 S 23,1, il faut noter que Josèphe lit ici le verbe διαπάζειν mais semble ignorer le verbe καταπατεῖν qui occupe d'ailleurs des positions diverses en boz<sup>mg</sup>C<sub>2</sub>e<sub>2</sub> et en  
 10 Βαγγα<sub>2</sub>, alors qu'il est omis en tous les autres témoins grecs. On peut conclure de cela que διαπάζουσιν a de fortes chances d'être l'élément ancien du doublet. En tout cas, cette sérieuse incertitude rend difficile de conclure à une dualité de traducteurs entre α et γδ (où il se pourrait d'ailleurs que le  
 15 verbe διαπάζειν ait été introduit par la recension palestinienne, puisque la quinta le retient comme correspondant pour δδω en Ps 89,42).

Fribourg, juillet 1972

## NOTES CRITIQUES SUR QUELQUES POINTS D'HISTOIRE DU TEXTE

Depuis la publication des 'Devanciers d'Aquila'<sup>1</sup>, plusieurs études ont paru qui prolongent ou recourent certaines des lignes de recherches où je m'étais engagé. Je voudrais soumettre ici à un jugement critique deux de ces apports qui m'ont le plus intéressé. D'un côté les tentatives de  
5 F. M. Cross pour localiser les diverses formes textuelles de Samuel-Rois. D'un autre côté les arguments présentés par Armin Schmitt contre l'authenticité du 'Théodotion' de Daniel. Que le Professeur A. R. Hulst veuille accepter en hommage ces travaux de week-end qui ont interrompu pour un instant notre longue tâche du Hebrew Old Testament Text Pro-  
10 ject.

### I LES TENTATIVES DE F. M. CROSS POUR LOCALISER LES FORMES TEXTUELLES DE SAMUEL-ROIS

Je dois tout de suite mettre une réserve aux jugements que je formulerai. Je ne connais en effet des manuscrits de Samuel de la quatrième grotte  
15 de Qumrân que les échantillons que Cross en a publiés il y a une vingtaine d'années<sup>2</sup>. Depuis ce temps là, j'ai lu de lui quatre synthèses<sup>3</sup> amples et brèves sur l'histoire du texte biblique. Ou bien Cross possède dans les manuscrits dont nous attendons tous la publication des preuves formelles qui m'échappent, ou bien il me faut conclure que ses conclusions  
20 ne sont pas suffisamment fondées.

Avant de m'engager sur cette voie, je voudrais d'abord dire mon accord total avec le principe initial qu'il formule: 'Any theory of the development of the history of the Greek text must comprehend the data supplied by both the history of the Hebrew text and the history of the Greek  
25 text if it is to be adequate'<sup>4</sup>. En fidélité à ce principe, je relève dans la théorie du développement textuel des Règles présentée par Cross deux affirmations symétriques que j'estime non-démonstrées, l'une de ces affirmations concernant l'histoire du texte grec et l'autre concernant l'histoire du texte hébraïque.

30 Du côté du texte grec, il s'agit de l'existence d'une *révision sur l'hébreu du texte pré-antiochien*. Du côté du texte hébraïque, il s'agit de l'existence

d'un *texte régional égyptien*.

*1 Y a-t-il eu un type textuel 'égyptien' de Samuel-Rois?*

Abordons d'abord ce second point contre lequel j'avais déjà soulevé des  
\* objections dans ma communication au symposium de l'IOSCS qui s'est  
5 tenu à Los Angeles en septembre 1972<sup>5</sup>.

Malgré la brève réponse qu'il apporte à ma communication dans la note  
10 de la sienne<sup>6</sup>, Cross n'a pas encore expliqué pourquoi il continue  
à qualifier d'*Égyptien* un type textuel hébraïque de Samuel. Il précise  
en effet dans sa note: 'In any case, my arguments for identifying an  
40 Egyptian textual tradition have never rested on Albright's evidence for  
Samuel-Kings', mais il ne fournit pas de nouvelles preuves.

Si je le comprends bien, Cross considère comme établi que la traduction  
grecque de Samuel a été réalisée à Alexandrie. Or j'en doute profondé-  
ment. J'admets en effet qu'Eupolème, vers le milieu du 2e siècle avant  
15 J.C., a fait usage du livre grec des Paralipomènes. J'admets aussi, avec  
Rehm<sup>7</sup>, Shenkel<sup>8</sup> et Klein<sup>9</sup> que le traducteur (vraisemblablement égyptien)  
des Chroniques a fait usage d'une forme ancienne du grec des Rè-  
gnes. Mais je ne trouve aucun indice textuel (comme il en existe dans  
20 le cas des Paralipomènes<sup>10</sup>), ni aucune tradition (comme il en existe dans  
le cas du Pentateuque) m'attestant que la traduction grecque des Règnes  
a été faite en Egypte. Je ne vois aucune difficulté à penser que la traduc-  
tion des Règnes ait été apportée de Palestine à Alexandrie. Ce cas se  
présente à nous en effet pour la traduction grecque d'Esther, le colophon  
du texte majoritaire attestant ce fait que je considère comme appuyé  
25 par des indices textuels solides.

Supposons pourtant (dato non concessio) que la traduction des Règnes  
ait été faite vers le début du 2e siècle en Egypte, rien ne prouve qu'elle  
l'ait été à partir d'un texte hébraïque qui y ait eu depuis longtemps une  
tradition textuelle propre (depuis le quatrième siècle, comme le précise  
30 Cross, 'no earlier'<sup>11</sup> and 'no later'<sup>12</sup>). Je crois en effet fermement que  
très peu de juifs alexandrins du début du 2e siècle étaient capables de  
comprendre l'hébreu et donc qu'il n'y avait pas en Egypte une 'clientèle'  
suffisante pour que l'on puisse y situer avec quelque probabilité une  
tradition textuelle régionale évolutive du texte hébraïque comme je l'ad-  
35 mets au contraire dans les cas de la Babylonie et de la Palestine.

D'autre part, comment juger si deux manuscrits appartiennent à des  
types textuels distincts ou identiques? C'est une affaire d'appréciation,  
de plus ou de moins<sup>13</sup>. Aussi, je trouve que Cross dépasse les données



textuelles qu'il nous fournit lorsqu'il dit que 'the Old Greek of Samuel, while allied fairly closely with the Qumrân texts of Samuel, is nevertheless distinct'<sup>14</sup>, puis lorsque, se fondant sur cette conclusion, il postule pour le Old Greek une Vorlage qui aurait été conservée dans un autre pays  
 5 que la Palestine<sup>15</sup>, en vertu de l'axiome qu'il a ébauché en HBT (p. 299), puis formulé clairement en CQD (pp. 86-87): 'The grounds for the localization of these textual families are both theoretical and specific. In the textual criticism of ancient works, it is an axiom that texts which develop over a long span of time in geographical isolation tend to develop  
 10 special characteristics, corrupt or secondary readings, haplographies and expansions, recalculated numbers and chronologies, etc., as well as preserving a pattern of primitive readings. These traits and peculiarities are transmitted producing series of filiated readings which distinguish the family. In turn, when textual families are detected, each with a particular series of special readings or traits, it must be postulated that such  
 15 textual families arose in separate localities, or in any case, in complete isolation. Distinct textual families take centuries to develop but are fragile creations. When manuscripts stemming from different textual traditions come into contact, the result is their dissolution into a mixed text, or  
 20 the precipitation of textual crisis which results in recensional activity, and often in the fixing of a uniform or standard text'<sup>16</sup>.

J'admets volontiers que l'on fasse appel à l'hypothèse des textes locaux pour expliquer l'apparition soudaine en Palestine vers la fin du 1er siècle av. J.C. du texte protomassorétique de Samuel-Rois, au cas où il y ait  
 25 vraiment eu apparition soudaine<sup>17</sup>. Ce texte offre en effet des traits manifestes d'archaïsme (respect de la chronologie ancienne<sup>18</sup>, absence d'expansions et d'assimilations aux parallèles). Il présente aussi des corrections théologiques et des omissions par homéoarcton ou -téleuton qui lui assurent une spécificité fâcheuse. Au contraire les textes de Samuel  
 30 que Cross rattache à la Palestine et à l'Égypte sont des textes bourgeonnants et évolutifs, féconds en expansions, restructurant leurs chronologies, harmonisant les parallèles (ce qui ne les empêche pas d'avoir souvent conservé l'original là où le texte protomassorétique péchait par haplographie ou par tiqqun). S'il y a eu surgissement soudain du texte proto-  
 35 massorétique au milieu de la situation textuelle palestinienne (ou palestinno-égyptienne selon Cross) de Samuel-Rois, on peut formuler l'hypothèse qu'il a dû subir auparavant une évolution à part et ralentie dans une sorte de conservatoire textuel. J'ai dit dans ma communication<sup>19</sup> pourquoi la Babylonie me paraîtrait spécialement apte à ce rôle. Si nous  
 40 supposons donc que ce texte apparut en Palestine dans le sillage de Hillel,

il devait trancher tellement sur les autres types textuels en circulation et, entre autres, sur la 'Septante' que tous ces textes, à son contact, parurent 'vulgaires' aux yeux des pharisiens disciples de Hillel et que ceux-ci sentirent la nécessité de recenser sur lui la 'Septante' traditionnelle en

5 conformité avec leurs principes herméneutiques. Voilà un excellent Sitz im Leben pour la révision *kaige*. Ce ne fut pourtant qu'après la destruction du second Temple en 70 que le pharisaïsme hillélite put imposer comme texte officiel ce texte proto-massorétique et éliminer ceux de ses concurrents hébraïques<sup>20</sup> qui subsistaient encore.

10 J'accepte donc qu'on fasse appel à l'hypothèse des traditions *locales* pour expliquer la subsistance du texte proto-massorétique de Samuel jusqu'à la fin du 1er siècle avant J.C. Mais je n'ai pas besoin de cette hypothèse pour expliquer les relations existant entre la Vorlage du 'Grec ancien' et les fragments de 4QSam que Cross a publiés. Je vois en effet moins

15 de différence entre ces deux types (que Cross reconnaît d'ailleurs 'allied fairly closely') qu'entre les deux traditions rédactionnelles<sup>21</sup> de Jérémie dont Cross nous dit qu'elles ont subsisté ensemble dans la bibliothèque de Qumrân puisque 4QJer<sup>a</sup> et 4QJer<sup>c</sup>, copiés l'un au 3e siècle, l'autre à la fin du 1er siècle, sont du type proto-massorétique alors que 4QJer<sup>b</sup>,

20 copié à l'époque hasmonéenne appartient au même type que la Vorlage de la 'Septante'. Nous voyons donc à Qumrân survivre côte à côte pendant près de deux siècles deux traditions rédactionnelles distinctes de Jérémie<sup>22</sup>. Ici encore, il n'est pas nécessaire d'imaginer, avec Cross, que le manuscrit 4QJer<sup>b</sup> ait été copié en Egypte<sup>23</sup>. En effet, comme le fait

25 remarquer Gooding<sup>24</sup>, deux récits d'esprit opposé relatant l'accession de Jéroboam au pouvoir subsistent côte à côte dans le même texte grec des Règnes, de même que subsistent au sein du même canon biblique le livre des Rois et celui des Chroniques que l'on peut aussi considérer, en beaucoup de leurs éléments, comme deux 'traditions rédactionnelles'

30 distinctes dont les écoles de scribes juifs apprenaient à respecter les divergences énumérées en listes traditionnelles de 'hillufim'<sup>25</sup>. Il ne semble donc pas que l'"axiome" de Cross doive avoir toute la rigueur qu'il lui prête, et j'estime, en tout cas, qu'il n'y a pas besoin d'y faire appel pour expliquer ce qui distingue la Vorlage du Samuel grec des manuscrits

35 hébraïques de ce livre attestés à Qumrân.

Il est d'ailleurs un peu inquiétant que ce soient des motifs de symétrie<sup>26</sup> que Cross invoque finalement pour justifier l'existence d'un troisième type textuel local dans le cas de Samuel. Or on ne voit pas pourquoi, en Samuel-Rois, nous sommes en droit d'attendre une situation symétrique de celle qu'on rencontre dans le Pentateuque, alors que Cross ne

40

postule, dans le cas de Jérémie, que deux types locaux distincts.

## 2 Y a-t-il eu révision sur l'hébreu du texte pré-antiochien?

Le principe de Cross selon lequel il faut rendre compte à la fois de l'histoire du texte grec d'un livre et de l'histoire de son texte hébraïque, est, nous l'avons dit, un excellent principe . . . à condition qu'il n'amène pas celui qui l'applique à faire correspondre, par goût de la symétrie, un deuxième mythe à un premier mythe déjà admis par lui. C'est, je le crains, la place que tient, dans le système de Cross, la 'recension proto-lucianique'. Cross dit en effet (ETL, pp. 118-119): 'The strata of the Lucianic recension are thus symmetrical with the three text types: Old Greek (Egyptian), proto-Lucian (Palestinian), Lucianic proper (Babylonian)'. De tels arguments me semblent beaucoup plus inquiétants que convainquants. Cependant Cross n'en reste pas à une vue d'ensemble. Il nous précise ensuite les trois 'formules' qui lui semblent pouvoir attester une recension proto-lucianique:

1  $G^L$  (4QSam)  $\neq$   $G^B$ /M (in which M and  $G^B$  may or may not be in agreement).

2 4QSam Josephus M  $\neq$   $G^B$ .

3 4QSam Josephus  $\neq$   $G^{BLM}$ .

On peut tout de suite noter que chacune de ces formules est de soi ambiguë. Si l'on admet avec Cross que  $G^B$ , lorsqu'il n'a pas subi la révision *kaige*, représente toujours 'the Old Greek'<sup>27</sup>, on est forcé de conclure de chacune de ces trois situations à l'existence d'une révision hébraïsante conformant à un hébreu du type de 4QSam une partie de la tradition grecque (attestée par  $G^L$  dans le premier cas et par Josèphe dans les deux autres). Si on admet au contraire que  $G^B$  a subi une certaine contamination hébraïsante et bien d'autres dégénérescences, comme je l'admets aujourd'hui, ces cas pourront s'interpréter tout autrement.  $G^L$  ou Josèphe peuvent alors y représenter 'the oldest available Greek',  $G^B$  ayant ou bien subi une contamination hébraïsante (dans la 3e formule et dans la 1ère interprétation de la 1ère formule), ou bien quelque autre dégénérescence (dans la 2e formule et dans la 2e interprétation de la 1ère formule). Mais, indépendamment de l'opinion que l'on a sur  $G^B$ , une autre interprétation des deux dernières formules est encore possible. Le palestinien Josèphe qui est sûrement très à l'aise dans la Bible hébraïque<sup>28</sup> a bien pu faire appel à un texte hébraïque palestinien de Samuel. Si l'on a clairement établi, en effet, que Josèphe dépend d'une forme ancienne de la traduction grecque des Règles, je considère que l'on n'a pas prouvé

qu'il n'ait pas fait concurremment usage d'un ou de plusieurs textes hébraïques rejetés, après l'échec de la révolte, par l'académie rabbinique de Jabné. Une démonstration négative de ce genre est d'ailleurs pratiquement impossible à apporter car les sources de Josèphe ne transparaissent

5 pas avec évidence sous le vêtement littéraire dont il les pare.

A propos des trois 'formules' de Cross, je voudrais ajouter que la critique textuelle se laisse mal emprisonner en des formules abstraites. J'aurais beaucoup préféré qu'au lieu de nous donner dans sa communication au symposium de Los Angeles une quatrième édition de sa 'Theory of

10 Local Texts', Cross publie, même en une simple transcription, l'ensemble des fragments de Samuel-Rois dont il dispose.

J'aimerais en effet ne pas demeurer durant toute ma vie dans la situation que Cross déplore en disant: 'Barthélemy errs, not being aware of the new evidence relating to the Proto-Lucianic recension' (HBT, p. 295).

15 Plus les années passent, plus je me demande si cette 'new evidence' existe réellement. Cross ferait donc bien, s'il veut nous aider à croire à cette 'recension proto-lucianique', de publier ses fragments de Samuel. Cela nous permettrait de voir si ses trois 'formules' se réalisent souvent ou s'il ne s'agit pas de situations rares susceptibles d'être expliquées autre-

20 ment.

\* Me voilà donc forcé de conclure que l'existence d'une 'recension proto-lucianique' n'est pas démontrée, même sous la forme discrète d'"a sprinkling of proto-Lucianic readings" (ETL, note 30). Tant que Cross n'a pas publié ses fragments on ne peut, cependant, éliminer entièrement cette

25 hypothèse dont il nous affirme qu'elle s'impose. Mais on aimerait qu'il nous permette d'en juger sans trop tarder. L'argument d'autorité est en effet hors de place en critique textuelle.

Quant au 'texte égyptien', c'est une deuxième fausse-fenêtre qui me semble tout aussi inutile que la 'recension proto-lucianique'.

30 En suggérant d'omettre ces deux formes textuelles, je n'entends nullement prétendre que la tradition textuelle soit moins complexe que ne la voit Cross. Au contraire, je la crois très complexe en chaque lieu et à chaque époque. Seule la pauvreté des restes qui nous sont parvenus et le caractère à peine ébauché de nos analyses peuvent faire naître chez nous la tentative

35 illusoire de construire une théorie d'ensemble de l'évolution des textes bibliques<sup>29</sup>. Si nous disposions de plus de documents nous découvririons que chaque livre a sa propre histoire, pleine d'imprévis. Seule une 'Kleinarbeit' assidue, portant sur un phénomène textuel limité mais n'ignorant pas les données d'ensemble, permettra à l'analyse textuelle d'éclairer tel

40 ou tel des événements qui constituent ces histoires et de retracer le 'Sitz

im Leben' de ces événements.

Reconnaissons, pour conclure, qu'un grand enthousiasme a été suscité par la découverte à Qumrân de fragments de Samuel appartenant à un type textuel nettement distinct du TM. Cette découverte nous prouve  
5 en effet que, très souvent, la LXX n'improvisait pas, mais traduisait fidèlement une Vorlage d'un type analogue à celui que nous restituons ces fragments. Jusque-là l'enthousiasme des découvreurs est parfaitement justifié.

Mais, comme le dit Cross, 'all this does not mean that the Septuagint  
10 in the historical books presents a text which is *necessarily* superior to the Masoretic texts. The question of which witness is superior is another problem, to be decided in individual readings'<sup>30</sup>. Je crains cependant que Cross n'ait abordé l'évaluation de ses découvertes avec un jugement déjà défavorable pour le TM. Dès la publication de son premier fragment  
15 (BASOR 132 (1953), p. 24), il déclarait en effet: 'It must be emphasized that we are dealing with Samuel, a book in which the Massoretic tradition is particularly faulty, and the LXX literal, yet widely divergent.' Il me semble que lui et certains autres critiques du texte sont trop naturellement portés à se fier, en cas de divergence, aux textes de Qumrân ou bien  
20 à la Vorlage de la 'Septante', plutôt qu'au TM.

L'étude de la LXX de Samuel et de ce que je connais de 4QSam m'amènerait au contraire à estimer de plus en plus la haute qualité textuelle du TM de Samuel. En parlant ainsi, j'ai parfaitement conscience de paraître naïf ou rétrograde. Mais je ne veux nullement dire que le TM soit un  
25 texte en bon état et toujours capable de nous faire accéder à l'original'.

Il souffre de deux tares assez graves:

- 1 des mutilations assez fréquentes par homéo-arcton ou -téleuton ainsi que de grosses corruptions qui laissent certains versets à l'état de pauvres ruines,
- 30 2 des retouches théologiques intentionnelles.

Notons d'ailleurs que le TM du Pentateuque est affecté lui aussi par ces tares, quoique d'une manière moins prononcée.

Mais le TM est de toutes les formes textuelles de Samuel que nous connaissons, celle qui a été la mieux tenue à l'abri des 'vulgarismes'  
35 qui abondent à Qumrân ou dans la Vorlage de la LXX, et surtout qui prolifèrent encore plus dans les textes grecs de type antiochien. Je sais bien que Cross considère comme 'absurd'<sup>31</sup> de qualifier ces textes de vulgaires. Je reconnais qu'il a en effet partiellement raison lorsqu'il dit:

'the term *vulgar* must be applied to a text denigrated in favor of an official text, whether this be the Rabbinic Bible or Homeric texts, or else it comes to mean merely "non-traditional", or even "unfamiliar"'<sup>32</sup>.

La mise en garde de Cross est parfaitement fondée. Mais je continuerai  
5 cependant à appeler 'vulgarismes' certaines des caractéristiques des textes que j'énumérais:

- 1 tendance à harmoniser les parallèles,
- 2 tendance à expliciter les expressions prégnantes,
- 3 remplacement des versets ruinés par des exégèses plus ou moins mi-  
10 drashiques.

'Vulgaire' ne s'oppose pas seulement à 'standard'. On peut aussi opposer  
'vulgaire' à 'soigné'<sup>33</sup>. Il a toujours existé en effet des scribes scrupuleuse-  
ment respectueux des particularités et même des tares de leur Vorlage  
et d'autres scribes se permettant de la 'corriger' en s'inspirant de textes  
15 parallèles plus intelligibles, ou même par simple conjecture. Or un scribe  
conservateur est un bon scribe qui essaie de préserver le dépôt qu'il trans-  
met, alors qu'un scribe innovateur qui croit devoir améliorer le dépôt  
qu'il transmet, est un mauvais scribe. On dira sans doute qu'un scribe  
peu soigneux qui pêche par haplographie ou dittographie est lui aussi  
20 un mauvais scribe. Mais il est beaucoup moins redoutable pour la critique  
textuelle que le scribe innovateur.

Dans l'état actuel de mes études, je suis arrivé aux conclusions suivantes,  
que je qualifierai volontiers de 'only programmatic' et que je ne me per-  
mets de formuler ici que parce que je n'ai pas la patience d'attendre  
25 indéfiniment la publication des fragments de 4QSam:

- 1 à haute époque la lignée archétypale de l'ensemble de la tradition  
textuelle de Samuel a subi un certain nombre de grosses corruptions  
textuelles de la part de scribes peu soigneux.
- 2 la branche textuelle proto-massorétique a subi ensuite plus de mutila-  
30 tions accidentelles que ses rivales et elle a subi en outre les retouches  
de scribes *théologiquement innovateurs*, mais elle a été transmise par  
des scribes *littérairement conservateurs*.
- 3 les branches textuelles non-massorétiques ont subi moins de mutila-  
tions accidentelles et moins de retouches théologiques, mais elles ont  
35 été transmises par des scribes *littérairement innovateurs*.

Or je redoute beaucoup plus une tradition textuelle littérairement innova-  
trice qu'une tradition textuelle théologiquement innovatrice. Dans le se-  
cond cas en effet on dispose de beaucoup plus d'indices <sup>dans</sup> que le premier  
pour déceler l'innovation. J'aborderai donc le TM de Samuel avec une  
40 confiance a priori en son *honnêteté littéraire*, bien que je sois conscient

des *préjugés théologiques* et des *inattentions* de ses scribes. J'aborde au contraire le texte grec et 4QSam avec une défiance a priori à l'égard du *manque de scrupules* de leurs scribes, tout en étant conscient qu'ils renferment des *éléments très utiles* pour réparer certaines des mutilations

5 ou des corrections théologiques qui défigurent le TM.

Dans le sillage de Thenius et de Wellhausen, l'analyse textuelle des livres  
\* de Samuel s'est malheureusement fourvoyée dans la voie large que Cappellus<sup>34</sup> et Houbigant<sup>35</sup> avaient de fait sinon explicitement tracée à la critique textuelle biblique: 'lectio faciliior potior'. Aucun critique textuel  
10 des oeuvres littéraires de l'antiquité classique n'accepterait un tel principe dont il est aisé de constater qu'il a orienté toute la critique textuelle biblique. Si la critique textuelle biblique a toujours été facilitante, c'est parce qu'elle n'a jamais obtenu un statut vraiment adulte parmi les sciences bibliques. Les exégètes chrétiens de l'Ancien Testament ne se sont  
15 tournés vers la critique textuelle que lorsque le texte leur semblait trop difficile à comprendre. Or c'est une tentation de facilité que de juger trop vite 'absurde' un texte difficile et peut-être ruiné, puis de lui préférer n'importe quelle autre forme textuelle, pourvu qu'elle donne un sens, même si cette nouvelle forme textuelle est née elle-même de l'imagination  
20 fertile de scribes innovateurs qui, déjà à leur époque, essayaient de trouver une échappatoire aux difficultés devant lesquelles nous buttons encore aujourd'hui.

N'oublions pas en effet que si Qumrân nous a souvent permis de retrouver la Vorlage de la 'Septante' et a montré ainsi que ses traducteurs étaient  
25 plus fidèles que beaucoup ne le croyaient, Qumrân nous a aussi révélé que le texte proto-massorétique présentait déjà à cette époque presque toutes les difficultés que nous rencontrons aujourd'hui dans son fidèle descendant.

\* II LES ARGUMENTS PRÉSENTÉS PAR ARMIN SCHMITT<sup>36</sup> CONTRE L'AUTHENTICITÉ DU 'THÉODOTON' DE DANIEL  
30

Voici un exemple de cette 'Kleinarbeit' dont on peut attendre beaucoup pour la solution de certains problèmes d'histoire textuelle. Etudions donc de près la démarche de A. Schmitt.

J'accepte comme point de départ la remarque qu'il fait, p. 59 §b: Si  
35 l'on veut s'appuyer sur les transcriptions *ir* et *baddin* pour prouver une intervention de Théodotion en 'Théod.', on pourrait tout aussi bien s'appuyer sur l'usage de *dunamoun* et de *okhlos* pour prouver celle d'Aquila

ou sur celui de *idea*, *ennoein* ou *optasia* pour identifier celle de Symmaque.

Je reconnais que ces indices se neutralisent et qu'il faut donc appuyer l'essentiel du jugement sur les études de vocabulaire. De ces études de  
5 vocabulaire, Schmitt conclut (p. 59, lignes 28–29): 'Die in II behandelten Wortuntersuchungen zwingen vielmehr zu dem gegenteiligen Schluss, dass nämlich Theodotion mit dem sogenannten "Th."-Text überhaupt nichts zu tun hat.' En s'exprimant ainsi, il répète littéralement, sous forme de conclusion ferme, ce que J. Ziegler exprimait comme une vraisemblance  
10 ce en note, à la p. 29 de l'introduction à son édition: 'Wahrscheinlich hat unser Text mit Theodotion überhaupt nichts zu tun'.

De ses études de vocabulaire, je ne tirerai pas la même conclusion, et c'est précisément ici que nous divergeons. Prenons quelques exemples pour situer cette divergence:

15 Au §5 de son chapitre 4 (p. 35), Schmitt consacre presque une page à établir qu'en 1,4 *dianoesthai* ne peut venir de Théod., car Théod. traduit régulièrement *βῖν* par *sunienai*. Je suis d'accord. Mais il indique également que, dans 14 autres cas où le verbe *βῖν* se rencontre en Daniel, 'Théod.' établit la traduction *sunienai* que la 'LXX' ignorait. Je vois  
20 donc là 14 indices montrant que Théod. peut être l'auteur de 'Théod.' complétés par un indice montrant que son oeuvre a été influencée après coup par la 'LXX', ce qui n'a d'ailleurs rien de surprenant.

Au §3 de son chapitre 6 (p. 42), il essaie de prouver qu'en 1,20 *epistême* pour traduire *βῖνᾶη* ne peut venir de Théod. qui utilise pour cela *sunesis*.  
25 Mais il indique aussi que dans les 3 autres emplois de *βῖνᾶη*, 'Théod.' établit *sunesis* que la 'LXX' ignorait. Je vois là 3 indices suggérant Théod. comme auteur de 'Théod.' complétés par un indice indiquant qu'ici, comme dans le cas précédent, le premier chapitre de l'oeuvre de Théod. a dû subir des contaminations postérieures.

30 Au §7 de son chapitre 5 (p. 40), il montre que *hōra* en 9,21 doit venir de la 'LXX' et non de Théod. qui traduit régulièrement *ἔτ* par *kairos*. Mais il indique aussi qu'en 10 autres cas, pour traduire *ἔτ*, 'Théod.' établit *kairos* que la 'LXX' n'avait pas. Je vois là 10 indices suggérant Théod. comme auteur de 'Théod.' complétés par un indice montrant  
35 que Théod. n'a pas été pleinement conséquent et a laissé non recensée une partie de sa base grecque.

Au §3 de son chapitre 4 (p. 34), il montre qu'en 12,4 et 13, *sunteleia* doit venir de la 'LXX' et non de Théod. qui traduit régulièrement *qēs* par *peras*. Mais il indique aussi qu'en 7 autres cas, pour traduire *qēs*,  
40 'Théod.' établit *peras* que la 'LXX' ignorait. Je vois là 7 indices suggérant



Théod. comme auteur de 'Théod.' complétés par deux indices montrant qu'ici, comme dans le cas précédant, il a accompli son oeuvre de façon moins minutieuse qu'Aquila ne l'eût fait. Mais il n'y a là rien qui puisse nous surprendre.

- 5 Au §8 de son chapitre 5 (p. 40), il montre qu'en 8,12, *euodoun* doit venir de la 'LXX' et non de Théod. qui traduit régulièrement ŞĀLAḤ par *kateuthunein*. Mais il indique que dans les 4 autres emplois de ŞĀLAḤ, 'Théod.' établit *kateuthunein* que la 'LXX' ignorait. Je vois là 4 indices suggérant Théod. comme auteur de 'Théod.' complétés par un indice prouvant, 10 comme dans les cas précédents, le caractère imparfait de cette recension dont la base grecque est parfois demeurée intacte.

Je pourrais répéter la même argumentation pour bon nombre des études de vocabulaire de Schmitt (par exemple les §§3,5,7 de son chapitre 3; les §§4,5 de son chapitre 5; le §5 de son chapitre 6). Il s'efforce de montrer 15 qu'un ou quelques emplois de mots grecs ne correspondent pas aux habitudes de Théod., mais il ne semble pas avoir conscience de l'argumentation contraire (et beaucoup plus forte) que l'on peut tirer du fait d'un nombre plus grand d'emplois de correspondants grecs typiques de Théod. et que le recenseur n'a pu trouver dans sa base grecque.

- 20 Ses études de syntaxe me semblent souffrir de la même partialité. Par exemple, lorsqu'à la p. 68 il veut montrer qu'en 11,36, *mekhri* de 'Théod.' ne peut venir de Théod., il prend appui sur le fait que *heôs* est la traduction normale de 'AD en Théod. et il note en passant que 'Théod.' traduit en effet lui aussi d'ordinaire 'AD par *heôs*, affirmation qu'il étouffe par 25 30 références. En fait j'ai repéré 44 cas<sup>37</sup> où 'Théod.' traduit ainsi. Mais il aurait été important de préciser qu'en 17 de ces cas, c'est 'Théod.' qui a pris l'initiative de cette traduction que sa base grecque ne portait pas, et je crois vraiment que ces 17 initiatives de 'Théod.' pèsent plus lourd que le cas unique qu'il étudie et qui, je le reconnais, ne lui est 30 pas conforme.

Il en va de même de sa discussion sur *gar* et *hoti* comme correspondants grecs de ΚΙ à la p. 90. Pour moi, la régularité fondamentale avec laquelle 'Théod.' traduit ΚΙ par *hoti* est assez solidement établie pour prouver une correspondance typique avec les moeurs de Théod. et les 3 cas où 35 'Théod.' a laissé passer sans les retoucher des *gar* de sa base grecque pèsent moins lourd que les six cas qu'il cite où 'Théod.' a pris l'initiative de corriger en *hoti* des *gar* de sa base grecque.

La critique essentielle que je ferais au travail de Schmitt est celle-ci: il a rédigé un plaidoyer plutôt qu'un bilan objectif. Cela l'a amené à étudier 40 de près quelques cas spéciaux en ne comprenant pas le poids de très

nombreux cas témoignant (sous forme isolée ou souvent groupée) dans le sens opposé. Je regrette aussi qu'il ait construit son plaidoyer sur des bases qui ne me semblent pas solides. D'abord il envisage 'Théod.' comme une forme textuelle fondamentalement indépendante de la 'LXX' et qui  
5 aurait été pourtant influencée par celle-ci. A la p. 28 ligne 19 et dans les conclusions des §§ de ses chapitres 4 et 5, il parle souvent d' 'emprunts' faits à la 'LXX' ('aus dem LXX-Text übernommen'). Je pense avoir montré en DA que Théodotion est un recenseur. C'est-à-dire qu'il a, comme les autres recenseurs du groupe *kaige*, retouché, avec plus ou  
10 moins de logique, un texte grec pré-existant. Il est facile de prouver, en Daniel, que l'ampleur du capital textuel commun à 'Théod.' et à la 'LXX' rend beaucoup plus vraisemblable cette interprétation (dont Schmitt admet d'ailleurs la possibilité à la p. 28 §5) que celle qui présenterait 'Théod.' comme une oeuvre littéraire indépendante ayant fait des  
15 emprunts à la 'LXX' (perspective dans laquelle se situe spontanément la manière de raisonner de Schmitt). Affirmer ce caractère recensionnel de 'Théod.' n'est d'ailleurs nullement contradictoire avec la reconnaissance d'interactions subséquentes qui ont pu faire perdre aux deux formes textuelles leur pureté initiale, allant même jusqu'à des échanges de leçons,  
20 comme j'en ai relevés entre le 'grec ancien' et la révision *kaige* en DA, pp. 40-41 et 50.

Deuxième base sur laquelle je ne suis pas d'accord avec lui: il considère Théod. comme une personne historique traduisant selon des principes suffisamment cohérents pour que quelques exceptions à ces principes  
25 constatées en 'Théod.' permettent de refuser à Théod. l'oeuvre littéraire 'Théod.' où apparaissent ces exceptions. Mais à ce titre je me charge d'opposer un à un le 'Théod.' de Job au 'Théod.' d'Isaïe, à celui des Psaumes, à celui d'Ezéchiel et à celui de Jérémie. Si nous entendons plutôt par Théodotion le ou les auteur(s) des formes textuelles qu'Origène  
30 a fait figurer pour chaque livre dans la colonne de ses Hexaples qui suivait celle où avait été copiée la 'LXX', nous devons reconnaître qu'elles ont un 'air de famille' présentant d'ordinaire les caractéristiques du groupe *kaige*. Mais on ne peut dire plus. Donc, ou bien elles ont un auteur unique dont les principes sont beaucoup moins cohérents que ceux d'A-  
35 quila; ou bien elles émanent de divers recenseurs appartenant à une même école exégético-littéraire. Si l'on opte pour la seconde interprétation, il faut se demander lequel de ces recenseurs nous pouvons identifier au Théodotion connu par la tradition. Or celui qui me semble offrir les titres les plus sérieux pour une telle identification est bien le 'Théodotion'  
40 de Daniel. Nous avons en effet pour cela le meilleur témoin, Origène,

dont le témoignage nous est conservé en grec dans sa lettre à Africanus (PG XI col. 52). Il y cite tour à tour deux différentes formes textuelles de Daniel circulant à son époque dans les églises et attribue ensuite formellement la première aux Septante et la deuxième à Théodotion. Or ses citations sont assez amples et les divergences assez claires pour que l'identification ne fasse aucun doute.

Je m'oppose également à une affirmation de J. Ziegler dans son introduction à sa remarquable édition des textes grecs de Daniel. A la p. 61, il dit qu'on ne peut pas placer beaucoup plus tôt que 180–192 après 10 J.C. l'époque à laquelle vécut Théodotion. Or Montgomery (I.C.C., Daniel, pp. 46–47) dit de Théodotion: 'As Ireneus names him before Aquila, there is clear presumption that he antedated the latter, and the convention of naming him after the latter has no more reason than the fact that in Origen's columns Aquila preceded Theodotion; it is unfortunate that 15 his presumable priority, urged by Schürer, p. 442, is ignored in the authoritative works.' Aux pp. 144 à 156 des Dev. d'Aq., j'ai essayé de montrer la vraisemblance d'une datation de Théodotion entre 30 et 50 de notre ère.

En conclusion, je dirais que la recension 'Théod.' de Daniel présente 20 des caractéristiques qui la situent dans le groupe *kaige* (DA, p. 44 lignes 3 à 7 et p. 67 lignes 13 à 15) et que, par ailleurs, son vocabulaire lui donne un 'air de famille' avec les autres témoins de ce groupe (voir ci-dessus mes premières discussions des études de vocabulaire de Schmitt) et que, parmi tous les recenseurs du groupe *kaige*, son auteur est, du 25 fait des témoignages formels d'Origène et de Jérôme, celui qui présente les meilleurs titres pour être identifié au Théodotion historique.

\* Je regrette donc de ne pouvoir formuler à propos de la méthode et des résultats d'Armin Schmitt le même accord que j'ai formulé à propos de la recherche analogue conduite par Kevin G. O'Connell sur *The 30 Theodotianic Revision of the Book of Exodus*<sup>38</sup>.

Fribourg, Suisse

D. BARTHÉLEMY

1 Supplements to Vetus Testamentum, X, Leyde 1963 (= DA)

2 A New Qumrân Biblical Fragment Related to the Original Hebrew Underlying the Septuagint, *BASOR* 132 (1953), pp. 15–26; The Oldest Manuscripts from Qumrân, *JBL* 74 (1955), pp. 147–172.

3 'The Old Testament at Qumrân' en: *The Ancient Library of Qumrân*<sup>2</sup>, N.Y., 1961, pp. 168–194 (= ALQ). 'The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judaean Desert', *HTR* 57 (1964), pp. 281–299 (= HBT); 'The Contribution

- of the Qumrân Discoveries to the Study of the Biblical Text', *IEJ* 16 (1966), pp. 81-95 (=CQD); 'The Evolution of a Theory of Local Texts', *1972 Proceedings, SCS* 2, Society of Biblical Literature, pp. 108-126 (=ETL).
- \* 4 *ETL*, p. 109.
- 5 5 *1972 Proceedings, SCS* 2, pp. 56-61.
- 6 *Ibid.*, pp. 121-122.
- 7 M. Rehm, *Textkritische Untersuchungen zu den Parallelstellen der Samuel-Königsbücher und der Chronik* (Alttestamentliche Abhandlungen 13.3; Münster i.W., 1937).
- 8 J. D. Schenkel, A Comparative Study of the Synoptic Parallels in I Paralipomena and I-II Reigns, *HTR* 62 (1969), pp. 63-85.
- 10 9 R. W. Klein, New Evidence for an Old Recension of Reigns, *HTR* 60 (1967), pp. 93-105.
- 10 Sur ce point, voir Thackeray en *JTS* VIII, pp. 276-277.
- 11 ALQ, p. 190 et CQD, p. 87.
- 15 12 HBT, p. 295 et ETL, p. 115.
- 13 Ainsi, Cross attribue à une même 'textual family' le TM d'Isaïe et 'the two great scrolls from Cave I, together with the dozen or so fragmentary scrolls of Isaiah from Cave IV' (CQD, p. 81), alors qu'il estime que 'in the Pentateuch three types of text are present (at Qumrân)' (HBT, p. 286). Le jugement de Shemaryahu Talmon est assez exactement l'opposé: 'We can observe in the Hebrew tradition of the Pentateuch at Qumrân the same relative textual compactness, and the same relative sparseness of variant readings, which have already been pointed out in the Septuagint Pentateuch. On the other hand the extant copies of the book of Isaiah, and above all the complete First Isaiah Scroll (IQIs<sup>a</sup>), present us with a veritable crop of variaie lectiones' (*The Cambridge History of the Bible*, I, 1970, p. 191).
- 20 14 *ETL*, p. 115.
- 15 *Ibidem*.
- 16 Cross reprend littéralement la fin de ce texte en *ETL*, pp. 111-112.
- 17 Qui nous certifie en effet que le texte proto-massorétique de Samuel n'a pas existé en Palestine à côté du texte 'palestinien' pendant plusieurs siècles? Le fait de ne pas le trouver représenté parmi les trois exemplaires fragmentaires de 4Q permet-il de conclure à cela?
- 30 18 Gooding a prouvé le caractère primitif de la chronologie des règnes selon le T.M., et le caractère secondaire de celle qu'offre le Grec: *Textus VII*, pp. 2-3, 13-16; *JTS* N.S. XXI (1970), pp. 123-125.
- 35 19 *1972 Proceedings*, pp. 62-65.
- 20 Le pharisaïsme hillélite ne put éliminer la 'Septante' traditionnelle dont Josèphe faisait encore usage à la fin du premier siècle et qui demeura entre les mains des chrétiens jusqu'à l'époque où la recension *kaige* la supplanta dans la plus grande partie de l'Eglise, pour deux sections des Règnes, à cause de l'influence exercée par les hexaples d'Origène.
- 40 21 Cf. E. Tov, L'incidence de la critique textuelle sur la critique littéraire dans le livre de Jérémie, *RB* 79 (1972), pp. 189-199.
- 22 De même on pouvait trouver côte à côte à Qumrân le psautier de 11Q et des psautiers classiques.
- 45 23 Cross propose, comme alternative, que l'*archétype* de 4QJer<sup>b</sup> aurait été copié en Egypte. Mais cela le forcerait à assouplir sérieusement son 'axiome' en admettant qu'on ait copié en Palestine de façon fidèle, à l'époque hasmonéenne, puis conservé pendant près de deux siècles dans la bibliothèque principale des Esséniens de Qumrân, un type textuel radicalement distinct du type local palestinien.
- 50 24 *Textus VII*, p. 19 et p. 27.
- 25 On peut aussi mentionner ici avec S. Talmon (*Textus IV*, p. 126) la pratique haggadique des 'AL-TIQRE': 'ne lis pas ainsi, mais ainsi...'

- 26 Voir la fin de la note 10 de ETL: 'In the case of the three textual families of the Pentateuch, I think the arguments are strong for identifying an Egyptian textual tradition, and in the case of Samuel-Kings, the arguments are not weak, and my tripartite division of tradition is bolstered by the analogy with the Pentateuch'.
- 5 27 Je doute maintenant de cela, comme je l'ai exposé en 1972 *Proceedings*, pp. 20-29.
- 28 Cf. A. Schalit, Evidence of an Aramaic Source in Josephus' 'Antiquities of the Jews', *Annual of the Swedish Theological Institute*, IV, p. 175: 'As a Jew and priest of noble descent he may be trusted to have had a sufficient knowledge of Holy Scripture both in its original, Hebrew and Aramaic, as well as in its Greek form.' Voir aussi le
- 10 jugement formulé par Thackeray dans l'édition par Brooke-McLean de la Septante de Samuel, Cambridge, 1927, p. IX: 'Besides this Greek Bible the historian still apparently employs a Semitic text as a collateral source. His use of a two-fold text renders his evidence somewhat uncertain.'
- 29 Le jugement que porte Talmon sur la 'Theory of Local Texts' est plutôt dur: 'Again we are transported into the realm of purely hypothetical statements, arrived at by deductions and reconstructions which lack any material, i.e. manuscript, basis' (*The Cambridge History of the Bible*, I, pp. 196-197). Cela correspond assez exactement à mon sentiment. Cross était le premier à affirmer en 1953 (*BASOR* 132, p. 24):
- 15 'a bit of direct evidence is worth many times its weight in scholarly hypotheses!'
- 20 30 ALQ, p. 181.
- 31 HBT, p. 298.
- 32 *Ibid.*, p. 299.
- 33 Par 'soigné' je veux exprimer ce que dit le grec *êkribômenon* ou l'hébreu *meduyyâq*.
- 34 L. Cappellus, *Critica Sacra*, Paris 1650.
- 15 35 Ch. F. Houbigant, *Notae criticae in universos Veteris Testamenti libros*, Paris 1753.
- 36 *Stammt der sogenannte "Θ"-Text bei Daniel wirklich von Theodotion?* Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philologisch-historische Klasse, 1966.8.
- 37 Ajouter à 7.8: 'bis' et ajouter les cas omis par Schmitt: 4.5(8).29(32); 6.12(13).14(15); 7.28; 8.8.13; 9.26.27; 10.3; 11.35; 12.4.6.
- 30 38 (= Harvard Semitic Monographs, Vol. 3), 1972. Recension à paraître dans *Biblica*.

Vetus Testamentum

Kevin G. O'CONNELL, S.J., *The Theodotionic Revision of the Book of Exodus*. A Contribution to the Study of the Early History of the Transmission of the Old Testament in Greek (Harvard Semitic Monographs, 3). x-329 p. 23,5×15. Cambridge, Massachusetts 1972. Harvard University Press. \$9.50.

Dans *les Devanciers d'Aquila* [Leyde 1963], p. 47, je suggérais que, dans la mesure où l'attribution à Théodotion de la version qui s'y trouve se révèle authentique, on peut considérer le contenu de la sixième colonne des hexaples comme faisant partie du groupe KAIΓE. O'C. a voulu tester cette suggestion à propos du « Théodotion » de l'Exode. Il conclut ainsi son long et minutieux contrôle (p. 293): « It can be concluded that Theodotion's version in Exodus is an integral part of the general KAIΓE recension identified by Barthélemy, and that Barthélemy's original suggestion to this effect is amply proven ». J'aurais mauvaise grâce à critiquer ce résultat d'une recherche qui s'est déroulée entièrement indépendamment de moi, sous la direction de F. M. Cross.

Etant donné que je n'avais analysé en DA de façon un peu poussée que deux autres membres du groupe KAIΓE: les fragments du Dodécaprophéton que j'y publiais et le contenu de la recension grecque majoritaire d'une partie des livres des Règles, je suis très reconnaissant à O'C. d'avoir tenté et mené à bien cet autre contrôle en choisissant comme objet à tester une forme textuelle du Pentateuque où je n'avais pas fait de recherche poussée. Il a eu raison aussi de choisir un « Théodotion ». En effet j'étais arrivé en DA à un résultat assez peu satisfaisant: j'avais dû conclure d'un côté que Théodotion était le seul traducteur connu dont le nom soit lié au groupe KAIΓE (p. 144) et d'un autre côté que, pour les deux seules parties de la Bible grecque que j'avais soumises à une étude un peu approfondie, ce qui est cité comme « Théodotion » ne peut se rattacher à ce groupe (pp. 128-136 et 253-260). Aussi suis-je reconnaissant à O'C. d'avoir démontré l'appartenance à ce groupe du « Théodotion » de l'Exode.

J'avais également suggéré que, pour le Dodécaprophéton au moins, Aquila semblait avoir utilisé la recension KAIΓE et non la Septante comme base de son propre travail de recension (DA, p. 269). O'C. arrive au même résultat pour l'Exode: « Aquila knew and used Theodotion's recension as the basis for his own further revision to the MT » (p. 292).

Etant donné qu'Aquila a œuvré au début du deuxième siècle, O'C. tire de cette conclusion la conséquence suivante: « The Theodotionic version of Exodus existed in substantially its final form at least by the late first century A.D. There is thus no reason to attribute any decisive role in its formation to the traditional author, second-century Theodotion of Ephesus.... The main author of this revision can be referred to as Theodotion, since the material is marked with a ϑ', but the person so

- designated cannot be identified with any precision. He can only be said to have lived and worked prior to Aquila, and hence in the late first century A.D. or earlier » (pp. 292-293). Cela coïncide pour l'essentiel avec les résultats que j'avais atteints en DA. J'avais seulement cru
- 5 pouvoir et devoir aller un peu plus loin: La situation par Épiphane sous le règne de Commode de la publication de l'édition de Théodotion vient d'une interprétation trop littérale du « maintenant » d'Irénée qui, écrivant lui-même sous le règne de Commode, disait: « quelques-uns de ceux qui osent *maintenant* traduire l'Écriture... comme Théodotion d'Ephèse... ».
- 10 Tous les témoignages littéraires dont nous disposons pour placer au deuxième siècle l'œuvre de Théodotion dérivent de cette fausse interprétation par Épiphane et doivent donc céder le pas à une interprétation rectifiée des données d'Irénée qui mentionne « Théodotion d'Ephèse » avant « Aquila du Pont ». Je continue d'ailleurs à penser, sans prétendre
- 15 en cela à l'originalité, que la tradition talmudique des « targums de Jonathan ben Uzziel et d'Onqelos » vise en réalité nos deux recenseurs Théodotion et Aquila. On peut donc se dispenser d'ajouter un Ur-Theodotion ayant travaillé au premier siècle à l'inactif mais « traditionnel » Théodotion du deuxième siècle. Entia non sunt multiplicanda. Mieux
- 20 vaut rectifier l'erreur d'Épiphane en ramenant Théodotion au premier siècle.

- Autre conclusion importante. La recension KAITE prend comme norme, pour les autres parties de l'Écriture jusqu'ici étudiées, un texte du type proto-massorétique manifestant des divergences limitées mais
- 25 pourtant caractéristiques à l'égard du texte massorétique. Or, dans le cas de l'Exode, on doit conclure que « Théodotion » avait accès à l'excellent texte du Pentateuque qui est conservé dans la recension massorétique (p. 163). O'C. conclut de cela: « This means that the proto-MT and the MT for Exodus, and presumably for the rest of the Pentateuch,
- 30 were virtually identical » (p. 293).

- Toutes ces conclusions me semblent exactes et je considère comme valable la méthode par laquelle O'C. les a atteintes. Je dois reconnaître comme fondées quelques critiques qu'il me fait. J'ai commis à propos d'Aquila une erreur de jugement qu'il redresse (p. 21, note 9). Mais je
- 35 l'avais déjà redressée avant lui dans un écrit qui lui a échappé (« Est-ce Hoshaya Rabba qui censura le 'commentaire allégorique' » en: \* *Philon d'Alexandrie*, Colloques nationaux du CNRS [Paris 1967], p. 52, note 10). A la p. 279, note 21, il relève une fausse attribution de leçon que j'ai commise à propos d'Ex 39,21. Je reconnais avoir mal interprété
- 40 les sigles de Field. Je me rends d'ailleurs compte de plus en plus clairement du grand péril qu'il y a à trop dépendre des sigles d'une édition critique sans fréquenter soi-même d'assez près les éditions plus anciennes et, si possible, les manuscrits. Si O'C. avait par exemple eu en mains l'édition par Montfaucon des fragments des Hexaples (*Hexaplorum Originis quae supersunt...*, 2 vol. [Paris 1713]) et l'ouvrage de J. G. Scharfenberg (*Animadversiones quibus fragmenta versionum graecarum V.T. a Bern. Montefalconio collecta illustrantur et emendantur*, 2 vol. [Leipzig 1776 et 1781]), il aurait mieux vu à quel point il faut se défier des frag-

- ments que nous ne connaissons que par la seule autorité de Montfaucon. S'il avait eu sous les yeux le tome II des *Monumenta Sacra et Profana* édité par A. Ceriani (Milan 1863-1868), il aurait vu que les mystérieux sigles B et C de l'édition de la Syrohexaplaire de l'Exode par Lagarde
- 5 (*Bibliothecae Syriacae* [Göttingen 1892], pp. 50-99) désignent en réalité le manuscrit du British Museum [Add 12134] et le commentaire de Ceriani. Une comparaison avec le manuscrit en question lui aurait montré que Ceriani est, pour la syrohexaplaire, un guide bien plus sûr que Lagarde dont l'édition de Brooke-McLean répète inconsciemment les erreurs.
- 10 Mais ces constatations auraient seulement amené O'C. à mettre plus résolument en doute l'authenticité de certaines leçons en apparence discordantes. La base principale sur laquelle O'C. construit demeure très sûre: c'est la bonne collation de l'excellent Pantocrator 24 de l'Athos dont fait usage l'édition de Brooke-McLean. Ceux qui souhaitent avec
- 15 Sydney Jellicoe (*VT* 23 [1973] 15) que la recension KAIFE soit autre chose que « the latest addition to the Septuagintal bazaar of fashions » sauront gré à Kevin O'Connell d'avoir fondé sur des analyses précises ce qui n'était souvent avant lui que simples suggestions.

Fribourg

D. BARTHÉLEMY



\*

## QUI EST SYMMAQUE?

Sauvée de l'oubli par Origène, la traduction de Symmaque a profondément influencé la recension antiochienne de la Septante et c'est d'elle que Jérôme s'est inspiré le plus directement pour traduire l'Ancien Testament.\*

- 5 Abraham Geiger, en 1862,<sup>1</sup> a établi un certain nombre de rapprochements entre l'oeuvre de Symmaque et les traditions rabbiniques de l'époque, et, sur la foi d'indices très fragiles, il a identifié le traducteur Symmaque à un disciple de Rabbi Méir qui portait le même nom.<sup>2</sup> Mais il n'a pas du tout envisagé l'hypothèse qui allait guider d'un bout à l'autre les études de Hans
- 10 Joachim Schoeps:<sup>3</sup> que Symmaque serait un judéo-chrétien et que sa traduction aurait constitué l'Ancien Testament des ébionites.<sup>4</sup> Schoeps estime avoir démontré cela de façon décisive et la fermeté de sa conviction semble avoir impressionné la critique qui lui a emboîté le pas avec une confiance presque unanime.
- 15 Malgré l'assurance dont Schoeps fait preuve,<sup>5</sup> il me semble que certains motifs essentiels nous interdisent de considérer Symmaque comme un ébionite.<sup>6</sup>

\*Voici quelques abréviations peu usuelles avec les références aux notes où elles sont explicitées:

20 AFZ cf. note 3	GJ cf. note 68	PRK cf. note 65
AS cf. note 70	CLL cf. note 70	SUB cf. note 1
AT cf. note 59	Gol. cf. note 38	TGJ cf. note 3
DA cf. note 63	Jer. cf. note 38	WR cf. note 70
	NKZ. cf. note 26	

- 25 "Symmachus, der Uebersetzer der Bibel" en *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* I (Breslau) 39-64. Voir aussi: *Nachgelassene Schriften*, B.IV (Berlin, 1876) pp. 88-92; B.V., 1 Abt. (Breslau, 1885) pp. 135-141.

<sup>2</sup>"Symmachus," pp. 62-64.

- <sup>3</sup>Sur Symmaque, Schoeps a d'abord publié trois articles successifs en: *Coniectanea Neotestamentica* 6 (Uppsala, 1942) 65-93; *Bib* 26 (1945) 100-111; *Bib* 29 (1948) 31-51. Ces articles ont été ensuite repris sous le titre "Symmachusstudien" dans: *Aus frühchristlicher Zeit* (Tübingen, 1950) pp. 82-119. C'est sous cette forme que nous les citerons. D'autre part, Schoeps a consacré à Symmaque les pp. 33 à 37 ainsi que excursus 2,3 et 4 (pp. 350-380) de sa *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Tübingen, 1949).

- 35 "Die griechisch sprechenden Ebioniten haben das Alte Testament in der Uebersetzung ihres gelehrten Mitgliedes Symmachus gelesen" (p. 33).

<sup>4</sup>"Wir sind in der Lage, charakteristische Theologumena des Ebionitismus in seiner (=Symmachus) Bibellübersetzung nachzuweisen, die jeden Zweifel künftighin verbieten müssen" (TGJ p. 33).

- 40 <sup>6</sup>Depuis Eusèbe (cf. infra), Symmaque a été considéré comme un ébionite par la plupart de ceux qui ont parlé de lui. Citons, à partir de la Renaissance, Hody et Walton qui font de Symmaque un Samaritain devenu d'abord juif, puis ébionite. Ont considéré Symmaque comme ébionite et non juif: Montfaucon, Field, Swete, Schürer.

Admettons d'abord comme source essentielle de notre connaissance de l'ébionisme la reconstitution des Kerugmata Petrou telle qu'elle est proposée par Waitz<sup>7</sup> et Schoeps<sup>8</sup> à partir de passages des Recognitiones et des Homélie pseudo-clémentines. Cette source confirme par de nombreux indices une affirmation formelle d'Epiphane<sup>9</sup> et de Méthode d'Olympe:<sup>10</sup> les ébionites ne reconnaissaient pas le charisme de l'inspiration aux auteurs des livres prophétiques. Or la Bible de Symmaque incluait tous les prophètes. On sait d'autre part que les ébionites excluaient du Pentateuque un certain nombre de fausses péricopes mêlées par Satan à l'authentique parole de Dieu.<sup>11</sup> La deuxième homélie clémentine nous donne quelques critères pour reconnaître ces fausses péricopes.

Par exemple, on ne peut caractériser comme inspiré un passage où l'on attribue à Dieu l'action de *πειράζειν*.<sup>12</sup> Or Symmaque non seulement laisse subsister de tels passages dans sa traduction, mais il en introduit de nouveaux<sup>13</sup> dans la Septante, par fidélité littérale à l'hébreu.

Faisant une allusion formelle à la Septante, la deuxième homélie interdit de dire que Dieu ait souhaité habiter le mont Sion.<sup>14</sup> Symmaque le dit pour-

<sup>7</sup>En *Neutestamentliche Apokryphen* de Hennecke (2e éd.; Tübingen, 1924).

<sup>8</sup>TGJ, pp. 50-53.

20 "Ἀβραὰμ δὲ ὁμολογοῦσι καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ. Μωϋσῆν τε καὶ Ἀαρὼν, Ἰησοῦν τε τὸν τοῦ Ναυῆ, ἀπλῶς διαδέξαμενον Μωϋσέα, οὐδὲν δὲ ὄντα. Μετὰ τούτους δὲ οὐκέτι ὁμολογοῦσι τινα τῶν προφητῶν, ἀλλὰ καὶ ἀναθεματίζουσι καὶ χλευάζουσι, Δαβὶδ τε καὶ τὸν Σαλωμῶνα, ὁμοίως δὲ τοὺς περὶ Ἠσαίαν καὶ Ἱερεμίαν καὶ Δανιὴλ καὶ Ἰεζεκιήλ. Ἥλιαν τε καὶ Ἐλισσαίου ἀπειθοῦσιν. Οὐ γὰρ συντίθενται, βλασφημοῦντες τὰς αὐτῶν προφητείας· ἀλλὰ μόνον τὸν Εὐαγγέλιον δέχονται."

25 Panarion I.II.18 (PG 41, 436).

<sup>10</sup>"... κατασφύρονται τοῦ ὄρακοντος ἐκοισθέντες ταῖς πλοκαῖς ... οἱ περὶ ἓνα τοῦ ἀριθμοῦ τῆς τριᾶδος διεσφραλισμένοι ... ὅτε δὲ περὶ τὸν τοῦ πνεύματος, ὡς Ἐβριωναῖοι, ἐξ ἰδίαις κινήσεως τοὺς προφήτας φιλονεικοῦντες λελαληκέναι." *Banquet* 8.10; éd. H. Musurillo, Sources chrétiennes 95 (Paris: Cerf, 1963) pp. 224, 226.

30 <sup>11</sup>Hom. II, 38-39.

<sup>12</sup>"Ἀπείπιστεύειν, ὅτι ὁ τῶν ἄλων Δεσπότης, ὃς οὐρανὸν ἔκτισε καὶ γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς ... πειράζει ὡς ἀγνοῶν, καὶ τίς προγινώσκει;" Hom. II, 43. TPG 2, 105)

<sup>13</sup>En Dt. 33:8, le TM dit: "Que tes Tummim et tes Urim appartiennent à l'homme qui t'est dévoué, à celui que tu as éprouvé (יְיָ דָבַר מַשְׁחָה) à Massâh." La LXX avait traduit ces mots

35 par "ὄν ἐπείρασεν αὐτόν," ce que Z. Frankel (*Über den Einfluss der palastinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik* [Leipzig, 1851] p. 214) explique ainsi: "Der Plural ἐπείρασεν, ἐλοιδόρησαν ist wie öfter bemerkt wurde, als "sie, man" zu nehmen. Zu dieser Auffassung möchte der Vert. durch das Streben der decenten Redeweise bei dem höchsten Wesen veranlasst worden sein." Ces scrupules auraient été appréciés par un ébionite. Symmaque, au contraire,

40 par fidélité littérale au TM, traduisit: "ὄν ἐπείρασας" (selon Procope de Gaza en PG 87 A, 984, lignes 19 à 22), ne craignant pas d'affirmer sans fard que ce fut Dieu lui-même qui "tenta" Lévi.

<sup>14</sup>Hom. II, 44: "εἰ δὲ τὸ πῖον ὄρος ἐπιθυμῆι, καὶ τίνοσ τὰ πάντα;" L'expression πῖον ὄρος renferme une allusion critique à Ps 68 (67):16-17 cité selon la LXX: "ἕρος πῖον ... ὃ εὐδόκησεν ὁ θεὸς κατοικεῖν ἐν αὐτῷ." On peut voir en cette critique l'un de ces anathèmes moqueurs

45 contre David qu'Epiphane reproche aux ébionites (texte cité plus haut).

tant, encore plus formellement que la Septante,<sup>15</sup> dans sa traduction du Ps. 68.

Toujours la même homélie exclut de la Bible les passages qui présentent Moïse comme ayant commis un homicide ou comme ayant été initié au **5** métier de juge par un prêtre des idoles (c'est-à-dire son beau-père Jethro). Elle refuse encore les péripocopes traitant du péché d'Adam ou de l'ivresse de Noé. Or Symmaque a respecté tous ces passages qui figurent dans sa traduction.<sup>16</sup>

Faut-il encore préciser que, si l'on étudie l'argumentation scripturaire **10** ébionite dans les passages où Schoeps à la suite de Waitz voit des restes des Kérugmata Pétrou, on est frappé par le fait que les citations d'Ancien Testament sont toujours empruntées à la Septante classique, et jamais à Symmaque.<sup>17</sup> Au contraire une part notable de cette argumentation est réduite à néant dans la traduction de Symmaque.<sup>18</sup>

**15** Ces objections me semblent décisives. En face de cela, les quelques traits typiquement ébionites que Schoeps croit découvrir dans l'oeuvre de Symmaque n'ont pas grand poids, d'autant plus que plusieurs de ses arguments sont fortement ébranlés par une étude plus précise des fragments hexaplaïres.

**20** <sup>15</sup>Symmaque traduit ce passage du Psaume d'une manière encore plus répréhensible pour des ébionites, puisqu'au lieu de faire usage du respectueux *εὐδόκησεν* dont la LXX s'était servie pour traduire *ἠγάπησεν*, il préfère *ἐπόθησεν*, nettement plus passionnel. Ici c'est le commentaire d'Eusèbe (PG 23, 700, lignes 33-38) qui nous fait connaître la traduction de Symmaque.

<sup>16</sup>Hom. II, 52: "οὐ Μωϋσῆς φονεὺς ἦν, καὶ παρὰ ἱερέως εἰδώλων κρίνειν ἐκινδυνάεν, ὁ παντὶ τῷ αἰῶνι τὸν τοῦ θεοῦ νόμον προφητεύσας καὶ δι' ὀρθῆν φράσασθαι πιστὸς οἰκουδμος μαρτυρηθεὶς." **25** Pourtant, selon le cod. Athos Pantocrator 24 qui est un excellent témoin, Symmaque a traduit en Ex 2:14: "μήτι ἀποκτεῖναι με σὺ λέγεις ὃν τρόπον ἀπέκτεινας τὸν Αἰγύπτιον" et selon quatre témoins (cf. éd. de Brooke-McLean). Symmaque n'a nullement adouci les reproches faits par Jéthro à Moïse en Ex 18:14 et a traduit clairement les conseils qu'il lui donne en Ex 18:22. Un peu avant le passage que nous venons de citer, le Pierre du roman clémentin affirme: "ὡς γὰρ **30** πέπεισμαι, οὔτε Ἀδάμ παραβλήτης ἦν ὁ ὑπὸ τῶν τοῦ θεοῦ χειρῶν κυοφορηθεὶς · οὔτε Νῶε μέθυσοσ ἦν, ὁ ὑπὲρ πάντα τὸν κόσμον δίκαιος εὐρεθείς." Or nous possédons au moins douze passages de la traduction du ch. 3 de la Genèse par Symmaque, et trois passages de sa traduction de Gn 9:22-23 (cf. Field et Brooke-McLean).

<sup>17</sup>Ce fait a été noté par Schoeps lui-même en un passage (TGI p. 379) où il veut montrer, **35** contre Th. Zahn (NKZ [1923] 209), que Symmaque n'a pu être l'auteur des Kérugmata Pétrou: "Von den ca. 80 atl. Zitaten der K.P. ist kein einziges nach der Symmachusübersetzung zitiert, hingegen die meisten mit kleinen Varianten nach LXX."

<sup>18</sup>On pourrait citer ici un grand nombre de cas. Je me limiterai au premier qu'on rencontre dès Gn 1:2. Ce texte est cité par "Pierre" selon LXX, puis commenté en un passage des K.P. qui est **40** sous-jacent à Hom. XI.22 et à Recogn. VI.7. Après avoir lu dans l'Écriture qu'au commencement la terre était "invisible" (*ἀόρατος*), Pierre explique qu'il en fut de même pour le ciel, l'Esprit qui est la main de Dieu n'ayant déployé le ciel apparent qu'après qu'il eût déployé le ciel invisible (τὸν ἀόρατον οὐρανόν). Or Symmaque corrigera ici la LXX en remplaçant *ἀόρατος* par *ἀγρόν*, leçon fermement attestée par Jean Philopon, par deux manuscrits bibliques et par **45** Barhebreus.

Par exemple Schoeps<sup>19</sup> reprenant une suggestion de Cannon<sup>20</sup> croit reconnaître le nom de la communauté ébionite dans la traduction que Symmaque ferait de  $\text{קְדוּשָׁה}$  par  $\eta \acute{\epsilon}\pi\iota\nu\omicron\nu\omicron\varsigma$  en Qohélet 12:5. Mais ni lui, ni son inspirateur ne signalent que la Syrohexaplaire porte en marge, en caractères 5 grecs, comme leçon de Symmaque:  $\eta \acute{\epsilon}\pi\iota\nu\omicron\nu\omicron\varsigma$  alors que Jérôme traduit en latin cette même leçon de Symmaque par: "spiritus fortitudo." Il semble donc difficile de construire sur une base si peu sûre.

Autre exemple: Schoeps<sup>21</sup> utilisant une remarque de A. Resch<sup>22</sup> voit une allusion au caractère ésotérique de l'exégèse ébionite dans le fait que Sym- 10 maque traduit Isaïe 24:16 par  $\tau\omicron \mu\upsilon\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu \mu\omicron\upsilon \acute{\epsilon}\mu\omicron\iota$ . Mais il oublie de dire que cette traduction se trouve déjà en Théodotion,<sup>23</sup> et de préciser qu'on rencontre, parmi les traductions propres à Symmaque des passages nettement antiésotériques.<sup>24</sup> Il me semble donc que le plaidoyer de Schoeps, tout en dédaignant certaines objections rédhibitoires, construit sur des bases trop 15 étroites et dont la stabilité est insuffisamment contrôlée.

Toute étude sur Symmaque doit partir des quelques informations que nous fournissent sur lui Origène, Epiphane et Eusèbe.

D'Origène nous possédons un ex-libris transcrit par Palladius qui nous dit:<sup>25</sup> "Εὐρον δὲ ταῦτα ἐγὼ γεγραμμένα ἐν παλαιοτάτῳ βιβλίῳ στιχηρῶ, ἐν ᾧ 20 ἐγέγραπτο χειρὶ Ὁριγένους. Τοῦτο τὸ βιβλίον εὐρον ἐγὼ παρὰ Ἰουλιανῆ τῆ παρθένω ἐν Καισαρείᾳ, κρυπτόμενος παρ' αὐτῆς. ἥτις ἔλεγε παρ' αὐτοῦ Συμμάχου τοῦ ἐρμηνεύως τῶν Ἰουδαίων αὐτὸ εἰληφέναι."

Comme le note Zahn,<sup>26</sup> il s'agit certainement ici de Césarée de Palestine et Palladius a eu tort de penser qu'il s'agissait de son homonyme de Cappadoce. 25 Quant à cet abri donné par Julienne à Origène,  $\phi\epsilon\upsilon\gamma\omicron\nu\tau\alpha \tau\eta\nu \acute{\epsilon}\pi\alpha\nu\acute{\alpha}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\nu \tau\omega\nu \acute{\epsilon}\lambda\lambda\eta\nu\omega\nu$ , comme le précise Palladius, Zahn (p. 208) le situe vers 215,

<sup>19</sup>TGJ, pp. 355-360.

<sup>20</sup>ZAW 45 (1927) 199.

<sup>21</sup>AFZ, pp. 82-83.

30 <sup>22</sup>TU.V.4 (Leipzig, 1889) p. 55.

<sup>23</sup>Eusèbe l'attribue à Symmaque. Jérôme l'attribue à Théodotion. La Syrohexaplaire l'attribue aux deux à la fois.

<sup>24</sup>Par exemple Is 3:3 dit que le Seigneur fera disparaître de la Judée et de Jérusalem tout  $\text{שָׁלֵחַ בְּרַבֵּן}$ . La LXX avait traduit ces deux mots par  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\tau\omicron\nu\delta\iota \acute{\alpha}\kappa\rho\alpha\sigma\tau\eta\nu$ . Le premier mot 35 semble avoir été conservé par les "autres traducteurs," mais Théodotion remplace le second par  $\acute{\epsilon}\pi\omega\delta\eta$ . Aquila par  $\psi\iota\upsilon\theta\upsilon\rho\iota\sigma\mu\omega$  et Symmaque par  $\omicron\mu\iota\lambda\acute{\iota}\alpha \mu\upsilon\sigma\iota\kappa\eta$ , traduction où l'on est tenté de voir une défiance à l'égard des mystagogies. En Ex 7:11 il est dit que les devins d'Egypte parviennent à imiter les miracles de Moïse  $\text{דַּבְּרֵי מִצְרַיִם}$ . En 8:3 on dit qu'ils l'ont fait  $\text{דַּבְּרֵי מִצְרַיִם}$ . En ces deux endroits, la LXX a traduit  $\tau\alpha\iota\varsigma \phi\alpha\rho\mu\alpha\kappa\iota\alpha\iota\varsigma \alpha\upsilon\tau\omega\nu$ . Théodotion a gardé 40 cette traduction en se contentant d'expliciter la préposition qu'il traduit par  $\acute{\epsilon}\nu$ . Aquila a traduit:  $\acute{\epsilon}\nu \eta\rho\epsilon\mu\alpha\iota\omicron\iota\varsigma \alpha\upsilon\tau\omega\nu$ . Symmaque a préféré:  $\delta\iota\acute{\alpha} \tau\omega\nu \acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\rho\acute{\upsilon}\rho\omega\nu \alpha\upsilon\tau\omega\nu$  ce qui a, dans cet emploi, une saveur nettement péjorative.

<sup>25</sup>Histoire Lausaque, 64, éd. Butler, Texts and Studies (1904), p. 160.

<sup>26</sup>Neue kirchliche Zeitschrift 34 (1923) 207.

c'est -à-dire lors du premier voyage d'Origène en Palestine pour se réfugier à Césarée durant une persécution des chrétiens à Alexandrie, voyage mentionné par Eusèbe.<sup>27</sup> L'élément le plus important pour nous dans cet ex-libris d'Origène est le qualificatif qu'il donne à Symmaque:  $\delta \epsilon \rho \mu \eta \nu \epsilon \upsilon \varsigma \tau \omega \nu$  5  $\iota \upsilon \delta \alpha \iota \omega \nu$ . Mercati<sup>28</sup> doute que les mots  $\tau \omega \nu \iota \upsilon \delta \alpha \iota \omega \nu$  soient de la main d'Origène et estime qu'ils ont été insérés par quelque copiste de Palladius ou par Palladius lui-même. Notons pourtant que Palladius nous annonce la copie d'une notice écrite de la main même d'Origène, ce qui indique une intention de fidélité littérale. On peut ajouter à cela un argument confirmant 10 l'indication d'Origène, argument que je n'ai jamais encore vu mentionner. C. Wessely a publié en 1910<sup>29</sup> deux fragments de parchemin du IIIe/IVe siècle, provenant du Fayum et appartenant à la collection de l'archiduc Rainer. Il s'agit d'une traduction grecque des Psaumes 68:13-14, 30-33; 80:11-14. L'éditeur crut pouvoir y identifier la traduction d'Aquila. Mais, indépendam- 15 ment l'un de l'autre, P. Capelle<sup>30</sup> et G. Mercati<sup>31</sup> ont corrigé cette identification et reconnu en ces fragments la version de Symmaque, ce que confirment tous les fragments qu'on en possède pour ces versets (alors que les fragments qu'on possède d'Aquila contredisent l'identification proposée par Wessely). Or il est intéressant de noter que le tétragramme y apparaît (deux fois 20 complet et une fois incomplet) écrit en vieille écriture hébraïque (comme dans les fragments d'Aquila de la Geniza du Caire édités par Burkitt et par Taylor). Tout ce que nous connaissons des manuscrits grecs de l'Ancien Testament confirme que, vers l'époque d'Origène, le tétragramme en caractères hébraïques anciens était une caractéristique des manuscrits juifs de la 25 Bible grecque, alors que la traduction  $\chi \upsilon \rho \iota \omicron \varsigma$  était, dès la plus haute antiquité, caractéristique des manuscrits chrétiens.<sup>32</sup> Tout nous incite donc à voir dans les fragments Rainer de Symmaque les restes d'un manuscrit copié par un juif. Etant donné qu'il est souverainement improbable qu'un juif ait copié une traduction de sa Bible faite par un chrétien, nous devons prendre 30 au sérieux le qualificatif " $\delta \epsilon \rho \mu \eta \nu \epsilon \upsilon \varsigma \tau \omega \nu \iota \upsilon \delta \alpha \iota \omega \nu$ " que l'ex-libris d'Origène donne à Symmaque. On peut cependant concéder à Mercati qu'Aquila mérite ce titre beaucoup plus que Symmaque. Mais il faut comprendre ici ce titre comme signifiant "le (Symmaque) traducteur (dont font usage) les juifs" et non "le traducteur (préféré) des juifs." Que d'ailleurs Symmaque se 35 soit converti au judaïsme, c'est ce qu'affirme clairement la notice qu'Epiphane lui consacre au ch. XVI du "De mensuris et ponderibus" rédigé en

<sup>27</sup>H.E. VI. 19.16.

<sup>28</sup>G. Mercati, *Opere minori*, I. (Studi e testi 76. Città del Vaticano, 1937), p. 44, note.

<sup>29</sup>Mélanges offerts à M. Émile Châtelain (Paris, 1910) pp. 224-229.

<sup>30</sup>RBén 28 (1911) 64-68.

<sup>31</sup>RB, N.S. 8 (1911) 266-272.

<sup>32</sup>Cf. P. E. Kahle, "The Greek Bible Manuscripts used by Origen," *JBL* 79 (1960) 116-117.

392. Je la cite selon le texte donné par Field:<sup>33</sup> ἐν τοῖς τοῦ Σευήρου χρόνοις Σύμμαχος τις Σαμαρείτης τῶν παρ' αὐτοῖς σοφῶν, μὴ τιμηθεὶς ὑπὸ τοῦ οἰκείου ἔθνους, νοσήσας φιλαρχίαν, καὶ ἀγανακτήσας κατὰ τῆς ἰδίας φυλῆς, προσέρχεται Ἰουδαίοις καὶ προσηλυτεύει, καὶ περιτέμνεται δευτέραν περιτομὴν . . .
- 5 Οὗτος τοίνυν ὁ Σύμμαχος πρὸς διαστοροφὴν τῶν παρὰ Σαμαρείταις ἐρμηνειῶν ἐρμηνεύσας τὴν τρίτην ἐξέδωκεν ἐρμηνείαν.

Th. Zahn<sup>34</sup> a prouvé d'une façon convaincante qu'Epiphane emprunte littéralement à Origène les renseignements contenus dans la première partie de sa notice<sup>35</sup> (jusqu'à περιτομὴν). D'ailleurs, Mercati<sup>36</sup> estimait lui-aussi, dès 1892, que cette notice d'Epiphane provenait très probablement d'Origène ou d'autres sources anciennes maintenant perdues. Selon Mercati (*ibid.*), Epiphane a voulu situer la traduction de Symmaque sous Marc Aurèle le philosophe (161-180). Schoeps<sup>37</sup> précise encore plus: entre 161 et 168.

- 15 Si Symmaque est donc un Samaritain converti au judaïsme et recirconcis et s'il a publié vers 165 une traduction adoptée par les juifs de son temps, il est raisonnable de situer sa conversion au judaïsme autour de 150 ou un peu avant, c'est-à-dire pendant la troisième génération des Tannaïtes (130 à 160). Or il est intéressant de noter que trois des principaux rabbins de cette
- 20 époque, Juda ben Il'ay, José ben Ḥalafta et Méir, tous trois disciples d'Aqiba, s'affrontèrent justement sur la validité de la circoncision opérée par les Samaritains. Il semble que ce soit Rabbi Juda ben Il'ay qui prit position le premier<sup>38</sup> en déclarant qu'un israélite peut circoncire un samaritain, mais qu'un samaritain ne doit pas circoncire un israélite car il est à craindre qu'il
- 25 opère la circoncision au nom du mont Garizim,<sup>39</sup> c'est-à-dire en pensant aux

<sup>33</sup> F. Field, *Origenis hexaplorum quae supersunt* (Oxford, 1875), Vol. I, p. XXVIII.

<sup>34</sup> NKZ 34 (1923) 200-201.

- <sup>35</sup> Zahn argumente à partir des caractéristiques linguistiques de cette notice. On peut ajouter à cela l'argument suivant: Les préfaces du Type XV des chaînes sur le Psautier commencent par
- 30 les notices sur les versions grecques de l'A.T. du de mensuris et ponderibus. Puis vient l'opuscule dit "des sept éditions" qui en est un abrégé augmenté par une notice sur la lucianique. A tout cela fait suite une notice sur la Quinta et la Sexta empruntée directement à Origène selon Mercati (*Studi e Testi* V [1901] 31-34) et où sont inversés (par rapport aux notices précédentes) les lieux de découverte de ces deux versions. Pourquoi n'a-t-on copié là que cette partie de
- 35 la notice d'Origène, et non les indications qu'Origène devait très vraisemblablement fournir juste avant sur les autres traductions? Je suggère que c'est parce que, sur ce point, les données fournies directement par Origène n'apportaient rien de neuf par rapport à ce qu'Epiphane en avait tiré.

<sup>36</sup> *Opere Minori* I, p. 91.

40 <sup>37</sup> TGJ p. 34, n. 3.

<sup>38</sup> La controverse entre R. Juda et R. José nous est rapportée en une baraita qui figure, avec quelques variantes de détail, en: Tosefta Aboda Zara 3 (4). 13 (=éd. Zuckerman, p. 464, lignes 18-20), Yer. Sabbat XIX. 2 (Jér., 87b, 18-22), Yer. Yebamot VIII.1 (=éd. Jérusalem, fol. 45a, lignes 10-14), Babli Aboda Zara 27a (=éd. Goldschmidt, t. VII, p. 887, lignes 7-11).

45 <sup>39</sup> Selon Yer. Sabbat: "... car il forme son intention au nom. . .," selon Tosefta Aboda Zara:

rites idolâtres que les juifs soupçonnaient les samaritains d'accomplir dans leur sanctuaire.<sup>40</sup>

Au contraire Rabbi José ben Halafta estime qu'on peut fort bien se faire circoncire par un samaritain puisque la Bible exige seulement que l'opération soit accomplie correctement, mais ne requiert aucune intention particulière.<sup>41</sup>

La position du troisième disciple d'Aqiba, Rabbi Méir, nous intéressera ici tout spécialement. Le Talmud nous rapporte<sup>42</sup> que Méir, pendant tout le début de son ministère, ne se défiait pas des samaritains. Il envoyait même un de ses disciples<sup>43</sup> acheter du vin en Samarie. Cependant, lorsqu'il eut acquis la conviction que certains samaritains s'adonnaient à l'idolâtrie, il décréta un interdit sur l'achat de vin samaritain, en vertu de son célèbre principe: "il faut tenir compte de la minorité,"<sup>44</sup> c'est-à-dire que, même si l'idolâtrie n'est le fait que de quelques samaritains, on doit traiter les samaritains en général comme pouvant être idolâtres.

Rabbi Méir eut l'occasion de prendre position sur la circoncision des samaritains à propos de la question suivante:<sup>45</sup> lorsqu'il n'existe en une ville aucun juif sachant circoncire, et qu'on ne peut utiliser pour cette opération qu'un païen ou un samaritain, lequel des deux doit-on préférer? Il répond nettement: il faut utiliser le païen et non le samaritain; alors que Juda ben Il'ay, en ce cas, préfère le samaritain au païen car il limite son interdiction de faire appel au samaritain aux cas où il est possible de faire appel à un juif. Rashi<sup>46</sup> nous explique pourquoi Méir préfère utiliser pour circoncire un païen plutôt qu'un samaritain. C'est que, pour le païen, la circoncision n'est qu'un geste médical à opérer correctement, alors que pour le samaritain elle est faite avec une intention religieuse qui risque d'être entachée d'idolâtrie. Or pour Méir une intention religieuse n'est pas requise pour que la circonci-

"car ils circoncent au nom. . . ." selon Babli Aboda Zara: "car il circoncent au nom. . . ." selon Yer. Yebamot: "car il a été circoncent au nom. . . ." Cette dernière leçon convient moins bien au contexte.

**30** <sup>40</sup>Babli Hullin 6a (Gol. VIII. 816.12-13) témoigne de la conviction juive que les samaritains adorent sur le sommet du Garizim l'image d'une colombe qu'ils y avaient trouvée.

<sup>41</sup>Voici les paroles de R. José selon Yer. Sabbat et Yer. Yebamot qui sont identiques sur ce point: "Où trouvons-nous dans la Tora qu'une intention particulière soit requise pour la circoncision? Qu'il continue donc à circoncire au nom du mont Garizim, jusqu'à en rendre l'âme."

<sup>42</sup>Babli Hullin 6a (Gol. VIII. 816.7-12).

<sup>43</sup>R. Simon ben Eleazar dont la mission est racontée aussi en Yer. Aboda Zara V. 4 (Jér. 33b.15-22).

<sup>44</sup>Le motif de la décision de R. Méir est rapporté en Babli Hullin 6a (Gol. VIII. 816.14-15). Ce principe de Méir est mentionné aussi en Babli Yebamot 61b, 119a, Gittin 2b, Aboda Zara 34b, 40b, Bekhorot 19b, 42b, Hullin 11b, Nidda 31b, 48a.

<sup>45</sup>Ici aussi, il s'agit d'une baraita rapportée en des termes pratiquement identiques par Babli Aboda Zara 26b (Gol. VII. 886.22-25) et Babli Menahot 42a (Gol. VIII. 553.20-23).

<sup>46</sup>Commentaire sur Babli Aboda Zara 26b.

sion soit valide, alors que la probabilité d'une intention idolâtrique impose de la considérer comme invalide.

Pour Juda ben Il'ay, au contraire, l'intention religieuse est requise et c'est pourquoi il dénie au païen le droit de circoncire. Comme d'autre part, il ne s'accorde pas avec Méir pour traiter tous les samaritains comme idolâtres du simple fait que certains le sont, il accepte la circoncision du samaritain en cas de nécessité, puisqu'il est plus vraisemblable qu'elle est opérée avec une intention religieuse droite.

Autrement dit, ni Juda ben Il'ay, ni José ben Halafta n'auraient recirconcis un prosélyte d'origine samaritaine, alors que Méir est le seul rabbin connu de cette époque qui lui eût imposé une telle obligation en fonction des principes tutionnistes qui le caractérisaient.

Je n'ai jamais vu mentionner ces discussions rabbiniques à propos de la notice d'Origène sur la conversion du samaritain Symmaque au judaïsme et sa recirconcision. Elles ont cependant l'intérêt de nous indiquer Rabbi Méir comme le maître qui—si Origène dit vrai—dût obliger Symmaque à se faire recirconcire. Or la Mishna, la Tosefta, le Sifra et les deux Talmuds ne connaissent qu'un seul juif du nom de Symmaque<sup>47</sup> et c'est justement le disciple le plus fervent de R. Méir.

Après l'ex-libris d'Origène et sa notice sur Symmaque transmise par Epi- phane, il nous faut encore traiter d'un renseignement que nous a transmis Eusèbe, parce que Schoeps a tiré des paroles d'Eusèbe des conclusions que j'estime aberrantes. En H.E. VI. 17, après avoir dit que Symmaque appartenait à l'hérésie des ébionites—donnée sur laquelle nous reviendrons ensuite—Eusèbe ajoute: “καὶ ὑπομνήματα δὲ τοῦ Συμμάχου εἰς ἔτι νῦν φέρεται, ἐν οἷς ὁκοεῖ πρὸς τὸ κατὰ Ματθαῖον ἀποτεινόμενος εὐαγγέλιον τὴν δόδελωμένην αἵρεσιν κρατύνειν.” Schoeps (TGJ p. 370) traduit πρὸς τὸ κατὰ Ματθαῖον ἀποτεινόμενος εὐαγγέλιον: “indem er sich an das Matthäusevangelium wendet,” puis il explique: “Das ist entweder so zu verstehen, dass er das Mt. Ev. polemisch bei seiner Verteidigung des Ebionitismus heranzieht oder dass er eine vom Standpunkt des Ebionit. Ev. gegen den kanonischen Mt. gerichtete Schrift verfasst hat. Jedenfalls ist diese Schrift . . . eine auf Auslegung von Logien des ebionitisch bearbeiteten Matthäus gestützte Abhandlung.” Je voudrais montrer qu'il n'y a pas ici véritable “entweder. . . oder,” et que la conclusion de Schoeps repose sur le vide.

J'ai relevé en Eusèbe sept autres emplois de l'expression ἀποτεινεσθαι πρὸς τινα. Les deux premiers ont été énumérés par Schoeps et les cinq autres lui ont échappé. En H.E. IV. 18.7, il introduit Justin *disputant contre* Tryphon. En H.E. VII. 11.1, il introduit Denys *réfutant* les dires de Germain. En Praep. Ev. V. 18.6, il introduit Oinomaos de Gadara *critiquant* l'oracle

<sup>47</sup>Sûmkhôs (ben Josef) est mentionné cent quarante quatre fois en ces cinq ouvrages. Cette prononciation est assurée par la vocalisation babylonienne du cod. Vat. Assem. 66 du Sifra.



d'Apollon. En Praep.Ev. XV. 5.14, il introduit Atticus *disputant contre* Aristote. En Praep.Ev. XV. 21.3, il introduit Plotin *disputant contre* les Stoïciens. Dans son commentaire sur Ps 13:3,<sup>48</sup> il introduit Isaïe *accusant* la synagogue. Sur Ps 51:3,<sup>49</sup> il introduit David *prenant à partie* Doëk le Syrien.

- 5 Il s'agit donc toujours de "polémiser contre"<sup>50</sup> et jamais de "s'appuyer sur." Nous traduirons donc ainsi la notice d'Eusèbe: "Encore aujourd'hui circulent sous le nom de Symmaque des ouvrages"<sup>51</sup> où, en attaquant l'évangile selon Matthieu, il semble apporter des arguments à l'hérésie des ébionites." Puis Eusèbe ajoute: "Ces ouvrages, Origène indique qu'il les a reçus avec  
10 d'autres interprétations des Ecritures d'une certaine Julienne qui, dit-il, avait hérité ces livres de Symmaque lui-même." Palladius nous ayant déjà rapporté l'un des ex-libris auxquels Eusèbe fait ici allusion, il est très vraisemblable que ce soit d'un autre écrit d'Origène qu'Eusèbe tient les données qu'il nous fournit dans sa notice sur les *ὑπομνήματα* de Symmaque. J'hésite cependant à  
15 suivre Schmidtke<sup>52</sup> lorsqu'il soutient qu'Eusèbe a copié cette notice chez Origène, car je n'ai pas rencontré en Origène l'expression *ἀποτείνεσθαι πρὸς τινα*, mais seulement une fois, en Contre Celse VII. 40 début<sup>53</sup> *ἀποτείνειν λόγον πρὸς τινα* en un sens également agressif (Celse disputant contre les chrétiens). Si l'on admet cependant qu'Eusèbe nous rapporte ici, en en  
20 retouchant légèrement la forme, une donnée fournie par Origène, cela nous aide à comprendre qu'il en ait majoré le contenu en concluant que Symmaque était ébionite, alors que les paroles qu'il rapporte disent seulement que les attaques de Symmaque contre l'évangile selon Matthieu donnaient l'impression qu'il voulait justifier la position des ébionites. Or, cela peut très  
25 bien se dire d'un juif qui polémique contre la traduction de *πῶλυ* par *παρθένος* que Mt 1:23 emprunte à la LXX. Et nous savons justement que Symmaque, à la suite de Théodotion et d'Aquila, remplaçait par *νεάνις* le *παρθένος* de la LXX en Is 7:14. Que ce fut justement sur ce point que Symmaque semblait prêter main forte aux ébionites, c'est ce qu'Eusèbe nous  
30 laisse entendre dans un passage de la Démonstration Evangélique:<sup>54</sup> Après avoir dit que les juifs prétendent ne pas avoir ici dans leurs exemplaires *παρθένος* mais *νεάνις* et avoir cité à ce propos la traduction d'Aquila, Eusèbe cite ensuite Symmaque et, pour expliquer que celui-ci aussi ait ici *νεάνις*, il ajoute la notice suivante: "λέγεται δὲ ὁ Σύμμαχος Ἐβιωναῖος εἶναι ·

35 <sup>48</sup>PG 23, 145, lignes 16-17.

<sup>49</sup>PG 23, 448, ligne 8.

<sup>50</sup>Comme l'atteste formellement le dictionnaire de Lampe pour le cas qui nous occupe, et comme l'avait déjà interprété Zahn (NKZ 34 [1923] 204, note 1).

<sup>51</sup>*ὑπομνήματα* a chez Eusèbe un sens des plus vague. C'est par exemple le genre sous lequel il  
40 range tous les ouvrages de Justin qu'il énumère en HE IV. 18.2-6.

<sup>52</sup>TU 37.1 (1911) 236, n. 2.

<sup>53</sup>GCS, Origènes II, p. 190, l. 18.

<sup>54</sup>VII.1.33.

αἴρεσις δὲ ἦν οὕτω καλουμένων τινῶν Ἰουδαίων εἰς Χριστὸν πιστεύειν λεγομένων, ἐξ ὧν ὁ Σύμμαχος ἦν."

Comme le note Schoeps,<sup>55</sup> Eusèbe nous indique par là que c'est dans le fait que Symmaque ait traduit par νεᾶνις qu'il voit une preuve de son appartenance à l'hérésie ébionite. L'Histoire Ecclésiastique d'Eusèbe relie encore l'hérésie ébionite à la traduction de ΠΑΛΥ par νεᾶνις en V.8.10. Il s'agit ici d'une citation d'Irénée:<sup>56</sup> "ὁ θεὸς οὖν ἄνθρωπος ἐγένετο καὶ αὐτὸς Κύριος ἔσωσεν ἡμᾶς, δοὺς τὸ τῆς Παρθένου σημεῖον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἐνίοι φασι τῶν νῦν τολμώντων μεθερμηνεύειν τὴν γραφὴν, "ἰδοὺ ἡ νεᾶνις ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ ἰδέσεται υἱὸν." ὡς Θεοδοτίων ἠρμήνευσεν ὁ Ἐφέσιος καὶ Ἀκύλας ὁ Ποντικὸς, ἀμφρότεροι Ἰουδαῖοι προσήλυτοι, οἷς κατακολουθήσαντες οἱ Ἐβιωναῖοι ἐξ Ἰωσὴφ αὐτὸν γεγενῆσθαι φάσκουσιν." Je suis tenté de croire que c'est de ce texte, bien connu de lui, qu'Eusèbe s'inspire lorsqu'il rattache Symmaque à l'ébionisme dans sa notice de la Démonstration Evangélique. A plusieurs détails, on sent ce texte sous-jacent: En Dem. Ev. VII.1.32, il précise qu'*Aquila* n'est pas juif de naissance, mais *prosélyte*. En VII.1.36, il oppose à la LXX, la traduction νεᾶνις qui circule *maintenant* (νῦν) parmi les juifs.

Notons en tout cas que, pour Eusèbe, affirmer que Symmaque est ébionite ne contredit nullement le fait qu'il soit juif. La définition qu'il donne de l'ébionisme dans la notice de la Démonstration Evangélique consacrée à Symmaque établirait plutôt ce fait, puisque juste après avoir dit qu'on rapporte qu'il était ébionite, il ajoute: "c'est l'hérésie de certains juifs que l'on appelle de ce nom d'ébionites et dont on prétend qu'ils croient au Christ." Eusèbe, on le sait, distingue deux catégories d'ébionites. Selon ses deux notices sur l'ébionisme de Symmaque, il est évident qu'il le situe dans la première catégorie, celle dont il définit ainsi la doctrine:<sup>57</sup> "Ils regardaient le Christ comme simple et commun, comme n'étant qu'un homme justifié par le progrès moral, né de l'union d'un homme et de Marie. Ils s'estimaient tenus en tout à l'observance de la Loi car ils ne sauraient être sauvés par la seule foi dans le Christ et par une vie conforme à celle-ci." Pour Eusèbe, l'appartenance au judaïsme de cette première catégorie d'ébionites ne fait donc aucun doute et c'est pourquoi, en affirmant, comme il croit le lire dans ses sources, que Symmaque était ébionite, Eusèbe n'a vraisemblablement pas conscience de contredire les données qu'Origène fournit par ailleurs sur le judaïsme de Symmaque.

Il n'y a aucun intérêt pour nous à étudier les autres notices où les Pères de l'Église traitent de Symmaque. Elles ne consistent en effet qu'en reprises,

<sup>55</sup>TGJ, pp. 73-74.

<sup>56</sup>*Adv. Haer.* III.21.A.

<sup>57</sup>*H.E.* III.27.2.

amplifications<sup>38</sup> ou déformations de celles que nous avons analysées et qui se rattachent toutes, en ce qu'elles ont de valable, à Origène.

Concluons donc que Symmaque ne fut certainement pas un ébionite au sens où une reconstitution des Kérugmata Pétrou nous les fait connaître.

- 5 Eusèbe lui attribue ce qualificatif d'ébionite, il prétend seulement le classer dans sa première catégorie d'ébionites où il reconnaît des juifs qui disent croire à la messianité de Jésus mais ne voient en lui qu'un homme vertueux et ne modifient en rien leur observance de la Loi mosaïque. Il est très vraisemblable cependant que c'est l'interprétation inexacte d'une notice d'Origène qui  
10 a amené Eusèbe à faire de Symmaque un ébionite.

La base la plus sûre nous est fournie par la notice d'Origène que nous a transmis Epiphane: Symmaque, qui a publié sa traduction sous Marc-Aurèle, est un samaritain converti au judaïsme et recirconcis. Nous avons vu que, selon deux barâithôth du Talmud Babli, la validité de la circoncision  
15 opérée par un samaritain est une question qui divisait le rabbinat palestinien au moment où Origène situe la conversion de Symmaque, et que, parmi les autorités qui prirent position alors sur cette question, c'est Rabbi Méir qui, concluant à la non-validité, aurait recirconcis un prosélyte samaritain. Or il se trouve justement que le seul juif du nom de Symmaque que connaissent à  
20 la fois la Mishna, la Tosefta et les deux Talmuds est Sûmkhôs ben Yosef, disciple très fervent de R. Méir.

Voilà tout ce que les données externes nous apportent. Il reste à étudier maintenant les relations existant entre la haggada du traducteur Symmaque et celle de R. Méir.

- 25 Rabbi Méir nous est souvent présenté discutant avec les samaritains.<sup>39</sup> Deux des discussions qui nous ont été conservées défendent contre eux la doctrine de la résurrection.<sup>40</sup> Or Geiger<sup>41</sup> et Schoeps<sup>42</sup> ont tous deux souligné que la traduction de Symmaque donne souvent aux textes des coups de pouce pour les faire témoigner en faveur de cette doctrine.

- 30 D'autre part Méir et Symmaque sont tous deux en réaction contre les procédés artificiels de l'exégèse à crochets<sup>43</sup> vantée par Aqiba et illustrée par Aquila. De plus on voit Symmaque utiliser dans sa traduction deux procédés exégétiques typiques de l'exégèse haggadique de Méir: Ils estiment tous deux qu'on a le droit d'ajouter ou d'ôter un alef pour transformer le sens d'un

- 35 <sup>38</sup>Schmidtké a parfaitement rendu compte (TU 37.1 [1911] 236-237) de la manière dont est apparue, dans la tradition occidentale, une secte fantôme des Symmachiciens.

<sup>39</sup>W. Bacher, *Die Aguda der Tannaiten*, II (Strasbourg, 1890) 33-34.

<sup>40</sup>*Ibid.*, p. 67 et p. 68, n. 2.

<sup>41</sup>SUB, pp. 45-48.

- 40 <sup>42</sup>AFZ, pp. 86-88.

<sup>43</sup>J'ai noté dans *Les devanciers d'Aquila* (Leyde, 1963) pp. 14-15, que Méir était le seul des quatre principaux disciples d'Aqiba qui "ne faisait pas l'exégèse des פק." De même Symmaque, à la différence du groupe כאיך et d'Aquila, ne tient pas compte dans sa traduction des particules incluanes ou excluanes (*ibid.*, pp. 45-46).

mot.<sup>64</sup> Tous deux sont seuls à ajouter en Nb 7:3 un alef à *šab* qu'ils lisent *šâbû*<sup>66</sup> et tous deux sont les seuls à ôter l'alef de *re'émîm* en Is 34:7.<sup>66</sup> Ils estiment encore tous deux qu'un pronom suffixe (par exemple *kêm*) accolé à une préposition (par exemple *'im*) peut être compris comme signifiant à S volonté: "avec vous" ou "avec les vôtres."<sup>67</sup>

On sait que Méir n'est qu'un surnom. Le vrai nom de notre rabbin semble bien avoir été Μωουῆς<sup>68</sup> ce qui indique une origine judéo-grecque. De fait il fut en relations étroites avec le philosophe cynique Oinomaos de Gadara<sup>69</sup> et use parfois de mots grecs dans son hébreu. Il est ainsi le seul rabbin à utiliser 10 σπάργτος<sup>70</sup> pour désigner un câble, et Symmaque est également le seul traducteur biblique à utiliser ce mot<sup>71</sup> (alors que le diminutif σπαργτιον est fréquent). Même rencontre exclusive de Méir<sup>72</sup> et de Symmaque<sup>73</sup> pour ἀπόφρασις au sens de "condamnation à mort." Nous savons d'autre part que Méir 15 lorsqu'il était malade avait une prédilection pour un liniment fait d'un mélange de vin et d'huile appelé en grec οἰνάδνη. Il était même le seul rabbin à autoriser la préparation de ce remède le jour du sabbat.<sup>74</sup> Eh bien, Symmaque est le seul traducteur biblique à user du mot οἰνάδνη.<sup>75</sup>

<sup>64</sup>Sur l'usage de ce principe par Méir, cf. AT II p. 22, notes 5 et 6; p. 38, n. 3; p. 44, n. 1; p. 50, n. 2; p. 52, n. 5. Pour Symmaque, voir les exemples suivants.

20 <sup>65</sup>Cette lecture est supposée par la traduction ὑπουργίας de Symmaque (attestée par M, v, z) et par la glose "qui étaient attachés au service de" par laquelle Méir commente ce mot en Pesikta de R. Kahana (éd. Mandelbaum; New York, 1962) p. 15, ligne 2.

<sup>66</sup>Ici Méir lit *Rômiyim* (les Romains) comme l'attestent PRK, p. 134, ligne 2, et Yalqut Shiméoni éd. princeps, Shemot, fol. 8d, ligne 32. Quant à Symmaque, Eusebe atteste pour lui, en 25 doublet μονοκέρωτες (= *re'émîm*, lecture normale du TM) et ὑηλοί (= *âmîm*, lecture avec omission de l'alef). Ajoutons à cela un autre cas où Symmaque se permet, à la manière de Méir, d'ajouter un alef au texte: c'est Dt 32:5 où sa traduction οὐ . . . τὸ σύνολον suppose une lecture "lô' . . . me'âmâm" au lieu de "lô' . . . mûmâm."

<sup>67</sup>Pour Méir, (cf. PRK, p. 201, ligne 5 où la leçon du ms de l'Alliance Israélite est plus 30 explicite), lorsque Joseph, en Ex 13:19, a demandé à ses frères: faites remonter d'Egypte mes os 'ittekhêm, cela ne signifiait pas "avec vous," mais "avec les vôtres." Symmaque use d'un artifice semblable en Lev 26:39 où, seul des versions hexaplaïres, il traduit (selon v,z) 'ittâm par οὖν ταῖς 35 ἐαυτῶν.

<sup>68</sup>H. Graetz, *Geschichte der Juden*<sup>1</sup>, IV, p. 435.

35 <sup>69</sup>*Ibid.*, p. 436 et AT II p. 31.

<sup>70</sup>Wayyiqra Rabba (éd. Margulies; Jérusalem, 1954) p. 371, ligne 4, selon la lecture de S. Krauss (*Griechische und lateinische Lehnwörter* II [Berlin, 1899] p. 94) et de A. Kohut (Arukh ha-Shalém, I [New York, 1955] p. 193).

<sup>71</sup>En Is 28:17 selon 86.

40 <sup>72</sup>WR, p. 468, ligne 1, selon la lecture de S. Krauss (GLL, II, p. 101) et de A. Kohut (AS, I, p. 228).

<sup>73</sup>En Qo 8:11 selon l'éd. Sixtine de la LXX.

<sup>74</sup>Babli Sabbat 134a (Gol. I. 651.9-15). Parallèles: Tosefta Sabbat XII.12 (Zuc. 127,14-19), Yer. Berakhot I.1 (Jér. 6b, 5-14), Yer. Sabbat XIV.3 (Jér. 75b, 36-43). Je suivis la lecture de S. 45 Krauss (GLL.II. 52b.9-14; *Talmudische Archäologie* II [Leipzig, 1911] 239).

<sup>75</sup>Ct 2:5.13 selon Field. L'expression οἰνάδνη ἀπέλων de Symmaque se trouve déjà en Hippocrate (*de acutorum morborum victu*), selon le texte commenté par Galien (XV. 895.8-9).

Si nous en croyons M. Sachs,<sup>76</sup> Méir est le seul rabbin à retrouver dans le livre des Lamentations les "sirènes" de la mythologie, et Symmaque est justement le seul traducteur biblique à les mentionner dans sa traduction de ce livre.<sup>77</sup>

5 L'une des particularités les plus remarquables de Symmaque est sa traduction régulière de "š<sup>e</sup>biš" par *θηροκαία* dans les passages où ce mot est une quasi-désignation mystique de la Terre-Sainte.<sup>78</sup> Il semble y avoir là une allusion à une sorte de signification culturelle de la Terre Sainte. Or Méir, né dans la diaspora, mourut en Asie et, peu avant sa mort, demanda que son  
10 corps fut déposé sur la grève pour que la mer pût établir un lien entre son corps et la Palestine.<sup>79</sup> Il estimait en effet, nous dit le midrash Siphre, que la Terre d'Israël sert d'expiation pour tous ceux qui y résident.<sup>80</sup>

Enfin, Méir et Symmaque s'accordent dans la retouche qu'ils font subir à deux passages de Qohélet<sup>81</sup> pour en tirer les mêmes interprétations.

15 Je ne mentionne pas ici les nombreux cas où la rencontre entre Symmaque et Méir porte seulement sur l'exégèse, même caractéristique, d'un passage particulier, car on ne sait jamais si l'exégèse d'un passage a été vraiment inventée par le rabbin auquel on l'attribue, et on pourrait aligner, face à ces cas, des rencontres typiques entre la traduction de Symmaque et les exégèses  
20 de rabbins des 3e ou 4e siècles (qui peuvent d'ailleurs dépendre de Méir sans le mentionner). Et l'on pourrait également placer Symmaque en opposition à Méir sur de nombreux versets, ce qui n'a rien de surprenant de la part d'un traducteur qui ne manque pas de personnalité. Méir, disciple d'Aqiba et d'Ismaël, est d'ailleurs, lui aussi, souvent en opposition avec ses maîtres.

25 J'estime toutefois que le faisceau de relations que j'ai repérées entre Méir et Symmaque est déjà assez caractéristique, d'autant plus que cette étude est loin d'être exhaustive.

Ajoutons en tout cas à propos du traducteur Symmaque que sa langue très proche de celle de Galien et de Lucien, porte à dater son oeuvre de la même  
30 époque, ce qui coïncide exactement avec les données d'Origène et avec la période d'activité autonome du disciple de Méir.

Reste une dernière question: Peut-on identifier Symmaque avec le Sûmkhôs du Talmud?<sup>82</sup> Notons d'abord sur ce Sûmkhôs quelques données inté-

35 <sup>76</sup> *Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung*, I (Berlin, 1852) p. 25.

<sup>77</sup> Lm 4:3 selon Origène (PG 13, 652, 1.2) confirmé par la Syrohexaplaire.

<sup>78</sup> Jr 3:19 selon une note marginale grecque de la Syrohexaplaire; Ez 20:6 et 15 selon 86; Dn 2:46 selon une note marginale grecque de la Syrohexaplaire rectifiée avec Field et Ziegler.

<sup>79</sup> AT II p. 28.

40 <sup>80</sup> AT II pp. 24 et surtout 28.

<sup>81</sup> Pour Qo 5:3, cf. SUB p. 56, ligne 9 à p. 57, ligne 1. En Qo 7:1, tous deux ajoutent un troisième *šôb* après *shêm*; la leçon de Symmaque est attestée par Jérôme et la Syrohexaplaire; pour celle de Méir, cf. AT II p. 13.

<sup>82</sup> On trouve une bonne comparaison entre Méir et son disciple Sûmkhôs en Graetz (GJ IV, p.  
45 178 et pp. 436-437).

essantes qui lui font une place à part dans le rabbinat palestinien. Il était considéré comme un disciple doué<sup>83</sup> de Mêir. Il dépassait même en subtilité son maître dont la virtuosité dialectique impressionnait cependant si profondément ses contemporains.<sup>84</sup> Alors que la subtilité de R. Mêir éveillait  
 5 parmi ses collègues une certaine défiance, celle de son disciple Sûmkhôs se heurta à des remarques méprisantes. R. José, collègue de Mêir, disait d'une des conclusions halakhiques de Sûmkhôs que c'était "de la pure prophétie,"<sup>85</sup> c'est-à-dire qu'elle manquait de tout fondement contrôlable. Une baraiïtha<sup>86</sup> raconte qu'après la mort de Mêir, son collègue et opposant R.  
 10 Juda déclara à ses disciples: "qu'aucun des disciples de Mêir n'entre dans le débat car ils sont discuteurs et ne viennent pas pour apprendre la Tora, mais pour me contredire avec des halakhôt." Cependant Sûmkhôs força l'entrée pour énoncer une halakha de R. Mêir, ce qui mit R. Juda en colère, et R. José conclut: "On va dire: maintenant Mêir est mort, Juda s'emporte et  
 15 José se taît; que deviendront les paroles de la Tora?" Il est notable que Sûmkhôs n'est jamais appelé Rabbi. Est-ce que ce fait, ainsi que son exclusion de l'académie rabbinique après la mort de son maître tient uniquement à sa dialectique inquiétante? Il se peut qu'un autre élément ait joué son rôle. En entendant ses argumentations on disait de lui: "Ce disciple est incapable  
 20 de trancher un cas!" Mais R. Jacob bar Dasai ajoutait qu'il était né de gens dont les ancêtres n'avaient pas entendu la Tora au Sinaï.<sup>87</sup> Cela signifie qu'il n'était pas d'ascendance juive. Or une éventuelle origine samaritaine s'accorderait très bien à cette image d'un halakhiste qui avait reçu la Tora de parents dont les ancêtres n'étaient pas présents au Sinaï. On sait en effet que,  
 25 depuis le second livre des Rois,<sup>88</sup> les juifs ont toujours présenté<sup>89</sup> les Samari-

<sup>83</sup>Yer. Sanhedrin IV.1, (Jér: 21a.18) qualifie de *wârtiq* un disciple de Mêir qui n'est pas nommé. Graetz (GJ IV, p. 436 en bas) et M. Friedmann (Pesikta Rabbati, Wien 1880, fol. 101b, note 37) ont montré par des parallèles a ce récit qu'il s'agit de Symmaque.

<sup>84</sup>Selon Babli Erubin 13b (Gol. II p. 39.8 et suivantes), "personne dans sa génération n'a égalé  
 30 R. Mêir. Pourquoi, alors, n'a-t-on pas fixé la halakhah en conformité avec son point de vue?—parce que ses collègues n'arrivaient pas à pénétrer jusqu'au fond de sa science; il savait en effet déclarer pur l'impur et le prouver, et déclarer impur le pur et le prouver. . . Rabbi disait: si je suis plus pénétrant que mes collègues, c'est parce que je voyais de dos R. Mêir. Si je l'avais vu de face, je serais devenu encore plus pénétrant. R. Abahu a rapporté au nom de R. Johanan: R.  
 35 Mêir avait un disciple du nom de Sûmkhôs qui était capable de trouver pour chaque objet impur quarante-huit arguments pour sa pureté, et à propos de chaque objet pur quarante-huit arguments pour son impureté." (Pour la dernière phrase, je suis la 2e main du ms de Munich que confirment les parallèles).

<sup>85</sup>Babli Baba Batra 12a (Gol. VI. 967.5).

<sup>86</sup>Babli Nazir 49b (Gol. V. 119.23 à 120.9), Babli Qiddushin 52b (Gol. V. 881.9 à 22), Yer. Qiddushin 11.7 (Jér 29a.19 à 22).

<sup>87</sup>Yer. Sanhedrin IV.1 (Jér. 21a.20 à 22) interprété selon Graetz (GJ IV, p. 178, lignes 19-20 et p. 437, lignes 2-3).

<sup>88</sup>17:24.

<sup>89</sup>Tanhumâ Wayyêsheb § 2; Pirqê de Rabbi Eliézer, ch. 38.

tains comme des descendants de populations païennes transplantées par le roi d'Assyrie.

Bien que je n'aie jamais pu saisir le traducteur Symmaque en contradiction avec le *Sûmkhôs* du Talmud, je n'ai pas trouvé non plus de relations  
 5 caractéristiques entre les options exégétiques du traducteur et les logia attribués au disciple de Méir. Je crois cependant qu'il ne faut pas tirer argument de ce constat négatif.

En effet, les logia de *Sûmkhôs* portent essentiellement sur la halakha et plus spécialement sur le droit contentieux qu'ils traitent de manière casuistique et rationnelle, sans jamais faire appel direct à l'Écriture. On sent que,  
 10 plus encore que son maître Méir, il a renoncé au grand projet d'Aqiba: réenraciner toute la halakha dans l'Écriture.<sup>90</sup> C'est pourquoi le Sifra ne mentionne son nom que trois fois alors que les deux Talmuds le mentionnent cent vingt fois. La façon dont Symmaque traduit l'Écriture, sans tenir  
 15 compte des particules incluantes (comme le faisaient le groupe *καίγε* et Aquila),<sup>91</sup> et sans systématiser les correspondants grecs des mots hébraïques (comme l'avait fait Aquila pour offrir des bases rigoureuses à la *gezera shawa*) correspond bien à cette attitude de *Sûmkhôs*. On sent qu'il traduit avec intelligence dans un grec coulant et qu'il est parfaitement affranchi des  
 20 servitudes auxquelles se soumettait Aquila. Cinq choses sont en tout cas communes à *Sûmkhôs* et à Symmaque: une intelligence vive et originale, une relation étroite avec Rabbi Méir, une volonté d'affranchissement à l'égard de l'exégèse littéraliste, un accueil très mitigé de la part du judaïsme contemporain, le mauvais renom d'une origine non-juive et peut-être samari-  
 25 taine.

Est-ce assez pour lier ces deux noms par le signe: égal?

DOMINIQUE BARTHÉLEMY  
*Université de Fribourg*  
*Suisse*

30 <sup>90</sup>DA, pp. 4-10.

<sup>91</sup>DA, pp. 10-47.

paru en : *On Language, Culture, and Religion : in Honor of Eugene A. Nida*, vol.56 de *Approaches to Semiotics*, chez Mouton, La Haye, 1974, pp.23-41

## POURQUOI LA TORAH A-T-ELLE ÉTÉ TRADUITE EN GREC?

DOMINIQUE BARTHÉLEMY O. P.

Ce volume consacré à Eugene Nida me semble être le lieu le mieux  
5 adapté pour une recherche portant sur les conditions dans lesquelles fut réalisée la première de toutes les traductions bibliques: la traduction grecque du Pentateuque.

Admettons d'abord que l'on est en droit de parler d'une œuvre littéraire cohérente de traduction du Pentateuque, les doutes présentés  
10 par Kahle en ce domaine étant réfutés par les papyri juifs antérieurs à notre ère.<sup>1</sup> On trouve en effet déjà présentes en ces papyri des particularités ou des erreurs de traduction qui caractérisent tous les témoins de notre 'Septante'.

### 15 TRADITIONS JUIVES NON ARISTÉENNES SUR LA TRADUCTION GRECQUE DE LA TORAH

Si l'on veut tenter de se faire une opinion sur les motifs de cette entreprise de traduction, il faut commencer par rassembler et par discuter les traditions juives concernant les origines du Pentateuque grec. Sous cette désignation, c'est à la lettre du Pseudo-Aristée que l'on pense tout  
20 naturellement. Mais on sait qu'après les objections soulevées par Louis Vivès<sup>2</sup> contre l'authenticité de ce document, Humphrey Hody (Humphredus Hodus 1684) démontra de manière décisive que l'auteur de la

Dominique Barthélemy O.P. est Professeur d'exégèse de l'Ancien Testament à l'Université de Fribourg, Suisse.

25 <sup>1</sup> C'est aussi l'opinion de Walters (1973:273-274): "The few fragments of a pre-Christian LXX text, Pap. Rylands 458 and Pap. Fouad 266, both containing parts of Deuteronomy and written about 150<sup>a</sup>, notwithstanding some minor variants, display the translation which we still read. Therefore, when speaking about a plurality of translations at the outset, we tend to move in the sphere of mere surmise, unsupported  
30 by the evidence".

<sup>2</sup> 'Circumfertur libellus eius (scil.: Aristeeae) nomine de LXX interpretibus, confictus, ut puto, ab aliquo recentiore' (Vivès 1522:in XVIII, 42).



'lettre' est un faussaire. Depuis ce moment, les historiens ont généralement renoncé à faire usage de cet écrit comme d'un document historique, cherchant tout au plus à déterminer ce qui aurait pu motiver la confection de ce faux vers le dernier quart du 2<sup>e</sup> siècle. Aussi vaut-il mieux commencer par laisser en suspens cette pseudo-lettre, en abordant en premier lieu les données assez succinctes fournies par l'apologiste juif Aristobule<sup>3</sup> dans les fragments de son 'Exégèse de la loi de Moïse' que Clément<sup>4</sup> et Eusèbe<sup>5</sup> nous présentent comme ayant été dédiée à Ptolémée Philométor un peu avant 150. Jusqu'à ces dernières années, des juges prudents pouvaient considérer que le 'cas Aristobule' était dans une impasse. Contre l'authenticité des fragments d'Aristobule, Paul Wendland (1895, 1898 et 1902), l'éditeur de Philon, avait construit une puissante argumentation. Malgré cela, la grande autorité d'Emil Schürer (1909: 519, n. 58) demeurait résolument favorable à l'authenticité. A l'université de Bonn, vers la même époque, Anton Elter (1894-1895) argumentait résolument contre l'authenticité, ce qui n'empêcha pas son disciple Robert Keller (1948) de consacrer, vingt-cinq ans plus tard, une thèse de doctorat à ce problème en concluant à l'authenticité, mais sans avoir repris en détail toutes les difficultés soulevées par Wendland.

Ce n'est que récemment qu'est parue sur Aristobule une étude très approfondie et nuancée de Nikolaus Walter (1964). Après avoir envisagé sous tous ses aspects la question de l'authenticité des fragments, Walter (1964: 123) conclut que tous les indices convergent pour situer la rédaction de l'ouvrage d'Aristobule dans la communauté judéo-alexandrine vers le milieu du 2<sup>e</sup> siècle avant J. C. Le plus probable est qu'il fut bien rédigé vers la fin du règne de Ptolémée VI Philométor, ce qui confirme pleinement la tradition patristique. On peut d'ailleurs admettre comme parfaitement vraisemblable qu'un lettré juif ait dédié un plaidoyer en faveur de la loi de Moïse à ce souverain qui témoigna un intérêt bienveillant à la communauté juive (Walter 1964: 38-40). Le point le plus original de l'enquête de Walter (1964: 141-148) est une étude du développement de l'allégorisme judéo-alexandrin. Il y établit sur des bases solides la succession chronologique Aristobule, Pseudo-Aristée,<sup>6</sup> Philon et montre (Walter 1964: 148-149) que l'erreur de jugement de Wendland tient au fait que celui-ci identifia purement et simplement l'allégorisme

<sup>3</sup> Ces données d'Aristobule nous sont transmises par Eusèbe, *Praeparatio Evangelica*, XIII, 12, 2 (Eusebius 1954: 2<sup>e</sup> part, 191, 5-7).

<sup>4</sup> *Stromates*, I, 150, 1-3 (Clemens 1960:92, 27).

<sup>5</sup> Le passage précédent des *Stromates* est cité par Eusèbe en *Praeparatio Evangelica*, IX, 6, 6 (Eusebius 1954: 1<sup>e</sup> part, 493, 9-10).

<sup>6</sup> Pour la date du Pseudo-Aristée, voir Walter (1964:49, n. 1).

judéo-alexandrin avec Philon, sans avoir suffisamment conscience que l'œuvre de celui-ci présuppose bien des tâtonnements, et le franchissement par ses devanciers d'un certain nombre d'étapes préalables.

Cette démonstration de l'authenticité des fragments attribués à  
 5 Aristobule semble d'une grande importance pour la question de l'origine de la traduction grecque du Pentateuque. En effet, ce n'est plus alors seulement d'un faussaire de la fin du 2<sup>e</sup> siècle que nous tenons la tradition d'une version réalisée sur l'initiative de Ptolémée Philadelphie et sous l'influence de Démétrius de Phalère. Vers 150, Aristobule considère  
 10 cette tradition comme déjà connue des destinataires de son ouvrage et elle lui cause même une difficulté dans son argumentation. Lorsqu'il veut démontrer que Platon s'est inspiré de Moïse, il lui faut en effet dire que le Pentateuque avait déjà été traduit avant que Démétrius de Phalère ne se lançât dans son entreprise bien connue.<sup>7</sup> On ne voit vraiment pas pour-  
 15 quoi Aristobule aurait inventé de placer la traduction du Pentateuque sous les premiers Ptolémées alors qu'il eût bien préféré la placer à une époque plus haute, ce à quoi il s'essaie d'ailleurs en termes vagues. On peut donc dire qu'au milieu du 2<sup>e</sup> siècle avant J. C. l'essentiel de la tradition classique sur l'origine de la Septante est suffisamment diffusé à  
 20 Alexandrie pour gêner un apologiste juif qui, prétendant s'adresser à un Ptolémée, ne peut nier cette tradition bien connue de son public.

La lettre du Pseudo-Aristée sera sans doute remplie de nombreux détails fictifs, mais ces détails fictifs sont brodés sur une tradition déjà familière aux lecteurs du faussaire et considérée par eux comme solide.

25 De même, pour que le livre d'Hénoch fut écrit, ne fallait-il pas que le public crût déjà qu'Hénoch avait été enlevé au ciel? Pour que la lettre d'Aristée fût écrite, il fallait aussi que le public alexandrin crût au moins déjà que la loi de Moïse avait été traduite en grec sur l'initiative de l'un des premiers Lagides.  
 30 Rappelons-nous aussi que s'il est vrai que Josèphe et la plupart des pères de l'Église dépendent directement ou indirectement du Pseudo-Aristée, nous possédons deux lignes de témoignages qui sont partiellement indépendants de la tradition Aristobule-Aristée. Il s'agit d'un côté de Philon d'Alexandrie et de l'autre d'un groupe constitué par quelques  
 35 écrits patristiques et rabbiniques.

Philon, en effet, dans le 2<sup>e</sup> livre de la Vie de Moïse,<sup>8</sup> nous apprend qu'à son époque une fête annuelle célébrait par une assemblée générale en l'île de Pharos le lieu d'où la loi de Moïse avait commencé son rayon-

<sup>7</sup> Praeparatio Evangelica, XIII, 12, 1 (Eusebius 1954: 2<sup>e</sup> part, 190, 18 à 191, 2).

40 <sup>8</sup> De Vita Mosis, II, 41-44 (Philo 1902:209, 17 à 210, 10).

nement dans le monde hellénistique. Beaucoup de païens venaient dans l'île rendre grâces avec la communauté juive pour ce bienfait divin déjà ancien qui produisait sans cesse des fruits nouveaux. Faut-il penser que c'est la lettre d'Aristée qui a donné naissance à cette cérémonie ou n'est-il pas plus vraisemblable que c'est la fête annuelle de Pharos liée à une tradition ancienne brièvement rapportée par Aristobule, qui a servi de base à l'auteur de la lettre d'Aristée, assurant d'avance un public à son ouvrage.

Sur une autre ligne traditionnelle on rencontre à la fois Irénée de Lyon,<sup>9</sup> l'auteur anonyme de la *Cohortatio ad Gentiles* (Cap. 23 = 1879: 54-59), et une boraïtha du Talmud de Babylone (Meg. 9a). Ces trois témoignages dépendent d'une même tradition qui se signale par trois éléments caractéristiques: Primo: L'initiative de la traduction y est attribuée à Ptolémée Sôter et non à Philadelphie son fils. Secundo: Afin d'empêcher que les traducteurs puissent se mettre d'accord pour transformer le contenu de la Loi, il les fait enfermer chacun dans une maison, chacun devant traduire toute la Loi. Tertio: Dieu intervient miraculeusement pour inspirer à tous des traductions rigoureusement concordantes. Le seul de nos trois témoins qui nous indique d'où il tient cette tradition est l'auteur de la *Cohortatio ad Gentiles*. Après avoir raconté l'histoire des maisonnettes, il ajoute en effet: 'Ce que nous vous racontons là, grecs, ce n'est pas une fable, ni une histoire inventée. Nous avons été nous-mêmes à Alexandrie et nous avons vu à Pharos ce qu'on a préservé des ruines des maisonnettes. Et la source de nos informations, c'est ce que nous avons entendu raconter par ceux qui habitent là et qui l'avaient reçu de leurs ancêtres' (*Cohortatio* 1879:56-57). Quant à la boraïtha du Talmud de Babylone, elle a pour auteur Rabbi Jehudah ben Elaï qui fit un voyage en Égypte vraisemblablement vers 110 de notre ère, voyage d'où il rapporta des souvenirs du Nil qui nuancent certaines de ses anecdotes, des informations sur le temple d'Onias à Héliopolis qui lui permettent d'affirmer contre Rabbi Méïr que le culte de ce temple n'avait rien d'idolâtrique (Men. 109b), et enfin une admiration sans borne pour la grande synagogue d'Alexandrie: 'Celui, disait-il, qui n'a pas vu le double portique à Alexandrie d'Égypte, celui-là n'a jamais eu l'occasion de voir la gloire d'Israël' (Suk. 51b). Il y a donc toutes raisons de croire que la tradition sur les maisonnettes des traducteurs fut également rapportée par Rabbi Jehudah de son pèlerinage aux lieux saints des juifs d'Alexandrie.

<sup>9</sup> Contra Haereses, III, 21, 2 (Eusebius 1903: 1<sup>e</sup> part, 448, 4 à 450, 5). La forme grecque de ce passage a été préservée par Eusèbe (Histoire Ecclésiastique, V, 8, 11-15).

Nous avons donc des indices très suffisants pour admettre que cette 3<sup>e</sup> forme, la plus merveilleuse, de la légende des origines de la Septante s'est développée comme le boniment d'un guide, qui faisait visiter aux pèlerins le lieu saint de Pharos. En y regardant de plus près, on peut

5 d'ailleurs noter que Philon, sans mentionner formellement les 72 maisonnettes, voit lui aussi une preuve manifeste de l'assistance divine dans le fait que, 'dans leur retraite solitaire... chacun n'écrivait pas une chose différente, mais que tous écrivaient les mêmes noms et les mêmes mots comme si eût résonné en chacun d'eux la voix d'un invisible souffleur'.<sup>10</sup>

10 Si donc Philon tire bien l'essentiel de ses données de la lettre d'Aristée, on peut dire que son affirmation de la coïncidence des traductions et l'explication de cette coïncidence par l'intervention d'un souffleur divin présuppose la légende locale des maisonnettes dont il tient certainement la connaissance de sa fréquentation des fêtes annuelles de Pharos.

15 Y a-t-il quelque chose d'historique à tirer de cette légende du lieu saint. Elle nous permet surtout de vérifier la permanence et l'enracinement populaire d'une tradition que la lettre d'Aristée nous présentait sous une forme littéraire. Elle nous indique aussi que tout le monde ne suivait pas Aristobule en attribuant à Ptolémée Philadelphe l'initiative de la

20 traduction. Les souvenirs locaux parlaient plutôt de Ptolémée Sôter, le fondateur de la Bibliothèque. Plus tard, Clément d'Alexandrie,<sup>11</sup> héritier de ces souvenirs, tout spontanément s'accordera avec Irénée dans cette attribution, en notant toutefois que d'autres parlent de Philadelphe. Quant à Anatolios de Laodicée, qui naquit lui aussi à Alexandrie vers la

25 fin de la vie de Clément, il affirme que les Septante ont traduit les Écritures pour Ptolémée Philadelphe et pour son père.<sup>12</sup> Ces deux lettrés alexandrins semblent donc soucieux de concilier les traditions populaires locales avec celle que rapportent Aristobule et, à sa suite, le Pseudo-Aristée. Faut-il penser que déjà la communauté juive alexandrine avait remplacé dans

30 ses souvenirs Ptolémée Philadelphe par son père afin de résoudre la difficulté que présentera pour les érudits actuels la présence de Démétrius de Phalère aux côtés de Philadelphe son ennemi? Je crois qu'on ne doit pas imaginer de tels scrupules érudits troublant la cervelle du bon peuple dans son pèlerinage aux petites maisons. D'ailleurs Démétrius

35 de Phalère semble n'avoir aucune place dans la légende du lieu saint.

<sup>10</sup> De Vita Mosis, II, 37 (Philo 1902:208, 16-21).

<sup>11</sup> Stromates, I, 148, 1 (Clemens 1960:92, 7-8).

<sup>12</sup> Cité par Eusèbe (Histoire Ecclésiastique, VII, 32, 16) (Eusebius 1903: 2<sup>e</sup> part, 724, 5). Pelletier (*Lettre d'Aristée* 1962:94) confond cet auteur avec Anatole, patriarche

40 de Constantinople de 449 à 458, alors qu'il s'agit d'Anatole, élu en 268 à l'évêché de Laodicée et mort vers 282.

Disons plutôt que, dans la communauté juive d'Alexandrie, on associait l'œuvre de traduction de la Loi aux origines mêmes de la grande bibliothèque qui faisait l'honneur de la ville.

L'essentiel de la tradition sur les origines de la Septante est donc  
 5 indépendant de l'ouvrage du Pseudo-Aristée. Avant le faussaire, et plus tard dans des milieux qui n'ont sans doute jamais entendu parler de son œuvre, on tenait pour certain que la traduction grecque du Pentateuque était l'ouvrage d'une commission de traducteurs réunie dans l'île de Pharos par l'un des premiers Ptolémées. On peut d'ailleurs, avec Elias  
 10 Bickerman (1959:9), reconnaître que les probabilités internes vont dans le sens de la tradition classique à laquelle se réfèrent les anciens témoins alexandrins.

La théorie de Kahle<sup>13</sup> exprime en effet parfaitement ce qui *se serait* passé si aucune haute autorité n'avait pris en mains la réalisation d'une  
 15 traduction grecque de la loi de Moïse. Étant donnée la répugnance juive bien connue à mettre le targum par écrit, étant donné d'autre part que l'usage de transcriptions en caractères grecs permettait peut-être à des lecteurs ignorant l'hébreu de continuer à assurer la lecture liturgique de la loi en hébreu, il est vraisemblable qu'on aurait continué pendant des  
 20 siècles la lecture hébraïque de la Loi sur laquelle auraient brodé ensuite des targums très glosés de haggadah où les interprètes prédicateurs auraient dissimulé sous les légendes édifiantes leur connaissance insuffisante de la langue sacrée. Admettons même que, pour certaines périodes plus utilisées, on ait tenté de rédiger quelques traductions aide-  
 25 mémoire. Mais 'c'eût été, comme le dit Bickerman (1959:8), gâcher des sommes et un travail considérables que de traduire, copier et recopier tout l'ensemble du Pentateuque en vue de fournir une aide aux traductions orales occasionnelles de passages isolés de la Torah'. Si les choses s'étaient passées comme Kahle en reconstruit le déroulement, c'est-à-dire  
 30 si aucune autorité n'était intervenue, les rédactions fragmentaires et divergentes du Pentateuque grec seraient demeurées longtemps dans l'état où nous connaissons les targums samaritains et palestiniens. Elles n'auraient en tout cas pas atteint dès le 2<sup>e</sup> siècle avant J. C. cette unité textuelle fondamentale que nous constatons dans les plus anciens frag-  
 35 ments du Lévitique ou du Deutéronome, et qui, à travers le Pentateuque de Philon et les grands onciaux, subsistera dans les apparats critiques de Brooke-McLean. Pour que l'on pût disposer dès le 2<sup>e</sup> siècle d'une traduction grecque du Pentateuque, il ne suffit pas que quelques inter-

<sup>13</sup> Cette théorie a été bien formulée par Jellicoe (1968:59-63). On en trouve les  
 40 éléments un peu épars en Kahle (1959:209-264).

prêtres liturgiques aient eu besoin d'aide-mémoire. Il faut que quelqu'un – et qui d'autre que le Roi ? – ait disposé de l'autorité et des moyens nécessaires pour réaliser, malgré les inévitables appréhensions et les résistances probables des autorités juives palestiniennes, un propos ambitieux aux 5 conséquences incalculables: donner pour loi nationale aux juifs vivant sous l'empire des Lagides la loi de Moïse en grec.

#### MOTIFS DE L'INTÉRÊT ROYAL POUR LA TRADUCTION DE LA TORAH

Quoi qu'on en ait dit, une telle initiative n'a d'ailleurs en soi rien  
10 d'in vraisemblable, comme Leonhard Rost l'a récemment constaté.<sup>14</sup>  
L'existence de cours de justice (Tcherikover 1957:32, n. 84) et d'archives autonomes (Fraser 1972:I, 56 et II, 140, n. 157) pour la communauté juive d'Alexandrie est un fait bien attesté. Les spécialistes de l'Égypte ptolémaïque considèrent comme certain que les juifs constituaient à  
15 Alexandrie dès la première moitié du 2<sup>e</sup> siècle un *πολίτευμα* semi-autonome.<sup>15</sup> Cela suppose qu'un souverain leur a accordé le droit de vivre selon les lois de leurs ancêtres. Antiochus III, lors de sa conquête de Jérusalem en 198 ne fera sans doute que reprendre la précédente

<sup>14</sup> R. Hanhart (1962:161) avait affirmé que: 'ni une réinterprétation de la lettre  
20 d'Aristée, ni les autres témoignages ne permettent d'ébranler la thèse assez généralement admise depuis 400 ans selon laquelle, à l'encontre des déclarations de la lettre d'Aristée, la cause à laquelle la Septante doit son origine est à chercher dans les besoins culturels de la communauté juive de langue grecque à l'époque hellénistique et non dans un ordre venant de l'extérieur, c'est à dire de l'autorité ptolémaïque'.  
25 Cette affirmation de Hanhart engagea L. Rost à rechercher ce qui occasionna la traduction en grec de la Torah. Il conclut (1970:43) au contraire que: 'la traduction grecque doit principalement son origine à des motifs de droit public et non pas aux besoins de communautés culturelles juives de langue grecque. Cette traduction du Pentateuque a été le document de base qui permit dans les états hellénistiques, de  
30 réclamer pour la communauté juive des droits particuliers et de les lui accorder sous forme de privilèges. Sa signification consiste en ce qu'elle rendit possible pour la communauté juive de recevoir, à titre de privilège, le droit de citoyenneté, sans avoir à se soumettre aux obligations de la religion d'état.'

<sup>15</sup> Comme le note Schürer (1909:71-72 et 76), cela est formellement attesté pour  
35 l'époque du Pseudo-Aristée. Sur les conditions dans lesquelles fut créé ce *politeuma*, P. M. Fraser fournit les données suivantes: (1) il n'y a pas de raison de mettre en doute l'affirmation de la lettre d'Aristée (§§ 12-13) selon laquelle Ptolémée Sôter a installé dans les environs d'Alexandrie un grand nombre de Juifs faits prisonniers pendant diverses campagnes en Palestine. (2) Le fait même de la traduction de la Torah en grec  
40 indique que la population juive était assez nombreuse dès le 3<sup>e</sup> siècle. (3) À la différence des Égyptiens, les Juifs ne pratiquaient guère l'intermariage avec les Grecs mais ont préservé jusqu'à l'époque romaine dans un état inaltéré leurs coutumes particulières (Fraser, I, 1972:57).

charte lagide, lorsqu'il édicta: 'πολιτευέσθωσαν δὲ πάντες οἱ ἐκ τοῦ ἔθνους κατὰ πατρίους νόμους', formule qui reconnaît officiellement la loi de Moïse comme code propre du politeuma juif, à la manière dont avait agi jadis Artaxerxès II envers les judéens<sup>16</sup> dans son firman à  
 5 l'authenticité duquel la critique actuelle est de plus en plus favorable.<sup>17</sup>

Que les Lagides aient porté un certain intérêt aux affaires religieuses juives, cela nous est attesté par le fait que Ptolémée III Evergète, dans la 2<sup>e</sup> moitié du 3<sup>e</sup> siècle, accorde à une synagogue un droit d'asile (Dittenberger 1903: no. 129) analogue à celui dont il gratifiait les temples  
 10 égyptiens. Cela nous est encore attesté par la façon dont Ptolémée VI Philométor facilita l'érection du temple d'Onias à Léontopolis au siècle suivant (Schürer 1909: 144-145). L'intérêt porté par les Lagides à la loi de Moïse a-t-il pu aller plus loin qu'une simple homologation officielle de ce code? Il faut rappeler ici le précédent de Darius I qui,  
 15 en 518, avait chargé le satrape Aryandes de rassembler des sages parmi les guerriers, les prêtres, les scribes d'Égypte, afin qu'ils mettent par écrit les anciennes lois de l'Égypte, c'est-à-dire la loi du Pharaon, celles des temples et celles du peuple. La commission de codification n'acheva son travail que 15 ans plus tard et l'édita en démotique et en araméen.<sup>18</sup>

20 <sup>16</sup> Bickermann (1935:27) s'exprime ainsi: 'La locution "les lois des ancêtres" indiquait pour les Juifs et pour les autorités païennes, lorsqu'elles parlaient des choses juives, le code de Moïse... Antiochos III garantit donc en 200 av. J. C. l'inviolabilité des prescriptions de la Torah... Il ne fait aucun doute que le Séleucide suivait en cela l'exemple des Lagides et d'Alexandre, qui, selon Josèphe (Ant. XI, 338), avait concédé  
 25 aux Juifs "la liberté de vivre conformément aux lois de leurs pères". Par cette concession, Alexandre ne fit d'ailleurs que renouveler l'édit émanant d'Artaxerxès II et apporté à Jérusalem par Esdras en 459.' Voir aussi Tcherikover (1957: 6-7): 'Le roi ptolémaïque était la seule source de la loi dans le pays... On peut aisément deviner le droit fondamental assuré aux communautés juives par le roi: c'était sans aucun  
 30 doute, le droit "de vivre selon leurs lois ancestrales"... Et les "lois ancestrales", quand il s'agissait des Juifs ne pouvaient signifier qu'une seule chose: une organisation juive autonome fondée sur les lois de Moïse. Ainsi la Torah était la loi fondamentale de toutes les communautés juives d'Égypte.'

<sup>17</sup> Les commentateurs récents du livre d'Esdras: Rudolph (1949:75-77), Myers  
 35 (1965:61-63) et Michaeli (1967:287-88) jugent le firman authentique. Cazelles (1954: 126) conclut d'une étude comparative: 'le fond du firman d'Esdras est donc tout à fait dans la ligne de la politique achéménide'. Bright (1972:386) estime qu'il n'y a pas à mettre en question l'authenticité de ce document araméen'.

<sup>18</sup> Olmstead (1970:142) relate ainsi cette entreprise: 'Avant le 30 décembre 518,  
 40 Darius écrivait à son satrape, Aryandes qui avait été réinstallé,: "Que l'on m'amène les plus sages d'entre les guerriers, les prêtres et les scribes de l'Égypte, eux qui se sont réunis en venant des temples, et qu'ils mettent par écrit les lois anciennes de l'Égypte jusqu'à la 44<sup>e</sup> année du Pharaon Amasis. Qu'ils apportent ici la loi de Pharaon, du temple et du peuple". A la différence des recueils de lois antérieurs,  
 45 celui de Darius n'entendait pas se limiter aux décrets royaux; les pratiques religieuses - ce qu'on pourrait appeler le "droit canon" - et la procédure coutumière jusqu'alors

Cette entreprise était beaucoup plus vaste que la traduction en grec d'une loi juive déjà codifiée.<sup>19</sup> Et puisque nous sommes informés par Plutarque<sup>20</sup> que Démétrius de Phalère a conseillé à Ptolémée de rassembler les livres traitant du gouvernement, et que nous savons d'autre part l'intérêt  
5 très nouveau qu'Aristote et ses disciples éprouvèrent pour les νόμια βαρβαρικά,<sup>21</sup> il n'y a vraiment rien d'improbable à ce que le souverain ait fait coup double, la traduction permettant à sa curiosité de bibliophile d'avoir accès à un ouvrage célèbre, et permettant en même temps à une  
10 importante minorité ethnique de sa capitale de juger selon un code rédigé en grec et non selon des grimoires inaccessibles à l'administration lagide.<sup>22</sup>

Cela présentait en outre pour le roi l'avantage d'helléniser cette importante minorité étrangère résidant en sa capitale, et de lui éviter de se raidir en une sorte d'irrédentisme culturel. Les juifs d'Alexandrie qui  
15 avaient peut-être suggéré cette initiative durent saluer avec joie l'homme rendu par les grecs à leur Torah, et surtout la fin du divorce de plus en plus marqué qui séparait leur parler quotidien, la koiné, d'une langue religieuse dont on ne pouvait jusque là se passer, quoique presque  
20 plus personne n'y eût accès. Quant aux autorités religieuses de Jérusalem, n'ayant pas la possibilité de s'opposer efficacement au dessein du roi, elles durent bien prêter la main à l'entreprise ou du moins la tolérer. Ne

---

non écrite devaient aussi être codifiés.' Le document cité par Olmstead figure au dos de la Chronique démotique (Papyrus 215 de la Bibliothèque Nationale de Paris). Sur le travail de cette commission de codification, cf. de Vaux (1937:38-39).

<sup>19</sup> Notons d'ailleurs que les Lagides, à partir de Philadelphie semble-t-il, réunirent  
25 régulièrement des synodes de prêtres égyptiens qui avaient des pouvoirs législatifs. Cf. Bouché-Leclercq (1903:266 et 1906:20-21).

<sup>20</sup> Regum Apophthegmata, p. 189 D, cité par Wehrli (1949:18).

<sup>21</sup> L'existence d'un traité d'Aristote consacré aux νόμια βαρβαρικά est attesté  
30 par des témoignages solides (Moraux 1951:130 n. 44). Cicéron, dans le De finibus, nous dit que Démétrius de Phalère avait été auditeur de Théophraste (V, 19, 54) et que celui-ci avait recueilli les lois des Barbares (V, 4, 11). Cicéron tenait vraisemblablement ces informations d'Antiochus d'Ascalon dont il avait suivi l'enseignement en 79-78 avant J. C. Bayer (1942:97) rappelle qu'en invitant Théophraste à sa cour, Ptolémée Sôter avait tenté de transférer à Alexandrie l'école d'Aristote.

<sup>22</sup> Selon Rost (1970:43), ce dernier motif aurait été dominant pour Ptolémée Philadelphie: 'Ptolémée I avait laissé à son successeur une question non résolue: comment  
35 est-ce que pouvait sinon s'intégrer, du moins s'insérer dans un état hellénistique la religion monothéiste d'un groupe théocratique qui avait reçu des Perses le privilège de vivre selon sa loi ancestrale?... Une difficulté demeurait: ce droit particulier  
40 légé n'était formulé en aucune des langues reçues comme langues d'empire par les Perses. Là-dessus, les Grands Rois avaient fermé les yeux. Mais l'état hellénistique n'était pas disposé à faire de même. Aussi éprouva-t-on la nécessité de posséder une traduction qui pût offrir un équivalent authentique de l'original... Le résultat fut la traduction grecque du Pentateuque à la fois reconnue par l'état et authentifiée par la  
45 communauté juive.'



verra-t-on pas, au siècle suivant, les palestiniens tolérer jusqu'à un certain point, sans l'homologuer pleinement, l'initiative beaucoup plus scandaleuse que constitua l'érection par Onias du temple de Léontopolis! Il semble bien qu'à Jérusalem on ait été à l'époque assez divisé entre la

5 crainte d'une émancipation religieuse des coreligionnaires d'Alexandrie et la sympathie qu'éveillaient les initiatives prises par les Lagides qui, dans le plan de la nouvelle cité, attribuaient aux juifs de vastes quartiers proches du palais royal (Josephus 1926:304-307) où ils pouvaient pratiquer leur loi en toute indépendance.

10 On peut donc résumer de la façon suivante les conclusions de notre étude sur l'origine de la traduction grecque du Pentateuque: les données de la critique textuelle prouvent que notre version n'est pas le produit d'un développement targumique spontané. Il s'est passé quelque chose qui a empêché le processus de se dérouler de la même façon qu'il le

15 fit pour les targums samaritains ou palestiniens, ou encore pour la Vieille Latine. Or nous possédons une tradition externe ancienne et largement diffusée sur cette initiative toute puissante extérieure à Israël qui, triomphant de certains scrupules juifs, rompit le cours normal des choses. Et j'espère avoir montré que l'essentiel de cette tradition ne peut

20 être frappé par le discrédit que Hody a jeté, à bon droit, sur les racontars du Pseudo-Aristée.

Qu'elle ait été ou non suggérée par des conseillers juifs, l'initiative royale instituant une commission de traduction est tellement vraisemblable et tellement largement attestée qu'on peut la considérer comme

25 historiquement certaine. Au cas où Kahle aurait raison d'admettre que les juifs d'Égypte usaient pour la lecture liturgique de transcriptions de l'hébreu en caractères grecs, on peut considérer comme très vraisemblable que l'on fit appel pour la traduction, à des manuscrits hébraïques palestiniens. Le résultat fut une version dont le standing de fidélité

30 était ultrasatisfaisant si on la comparait aux targums liturgiques fragmentaires qui avaient pu la précéder.

#### MOTIFS DE RÉDACTION DE LA LETTRE D'ARISTÉE

Il semble que très vite l'œuvre des Septante constitua les Saintes Écritures pour les juifs d'Alexandrie et tous leurs frères de la Diaspora grecque,

35 et que dans ces communautés on perdit pratiquement toute référence à la Bible hébraïque.<sup>23</sup> Cependant des contacts incessants liaient la

<sup>23</sup> Heinemann (1932:524-526) dit de Philon: 'Dans son exposition de la Loi, il ne

diaspora à Jérusalem. Et il n'est pas douteux que l'acribie vétilleuse des scribes palestiniens n'eut aucune peine à relever dans la traduction certaines inexactitudes. Cela éveilla chez certains alexandrins plus érudits ou plus influençables des doutes à l'égard de l'authenticité de leur Bible grecque et on commença à lui faire subir certaines retouches sur l'hébreu comme nous l'attestent dès le 2<sup>e</sup> siècle avant J.- C. quelques citations bibliques rapportées par l'apologète Aristobule, citations qui sont plus hébraisantes que notre Septante actuelle.<sup>24</sup> La Bible alexandrine allait-elle donc se mettre en mouvement? Son unité allait-elle s'éparpiller en tentatives diverses pour se modeler plus fidèlement sur les formes, encore divergentes à cette époque, du texte hébraïque? Mais la traduction des Septante représentait aux yeux de l'autorité lagide la forme homologuée une fois pour toutes de la loi nationale des juifs. Comme nous le prouvent les œuvres de Philon, une jurisprudence caractéristique s'était bâtie sur son texte, même là où ce texte divergeait d'avec l'hébreu.<sup>25</sup> Plus de cent ans d'usage indiscuté dans la juiverie prospère de la grande capitale avaient donné à la Septante de la Loi valeur de norme, et la fierté des leaders de la communauté alexandrine faisant écho au besoin de stabilité légale de l'administration lagide se refusait à voir démanteler la Bible de l'hellénisme par les critiques jalouses des scribes palestiniens.<sup>26</sup>

C'est dans ce contexte qu'il faut placer la rédaction de la lettre d'Aristée. Le but de ce document est de faire cesser les tentatives de recension sur l'hébreu,<sup>27</sup> et pour cela de rendre confiance dans le texte officiel en

trahit aucune connaissance de l'hébreu.... Il va de soi que sa Bible est la LXX....

<sup>25</sup> La règle qu'il ne suit que la Bible grecque, et pas l'hébraïque, ne trouve aucune exception dans son exposition de la Loi.' Même jugement chez Frankel (1841:45-47).

<sup>24</sup> Ainsi, en Ex 3.20, comme l'a déjà noté Valckenaer (1806:70), alors que tous les témoins de LXX traduisent le verbe *šlh* par ἐκτείλειν, Aristobule témoigne de ἀποστέλλειν, traduction beaucoup plus littérale.

<sup>30</sup> <sup>25</sup> Heinemann (1932:525) groupe quelques exemples de ce type. De nombreux autres sont épars dans tout son ouvrage.

<sup>26</sup> Les rabbins palestiniens considéraient la Septante du Pentateuque comme une traduction faite formellement pour le roi Ptolémée. Du fait qu'elle était destinée à un souverain païen, les traducteurs s'étaient sentis obligés d'expurger leur traduction

<sup>35</sup> de certaines expressions qui auraient risqué de le scandaliser et de lui faire croire que les juifs ne professaient pas le monothéisme le plus pur. Il était donc évident que cette traduction 'ad usum delphini' était, aux yeux du rabbinat palestinien, parfaitement inapte à fonder la halacha des juifs alexandrins. Sur cette tradition des corrections

\* faites pour le roi Ptolémée, voir ma communication au colloque de Strasbourg (Barthé-  
40 lemy 1971:59-63)

<sup>27</sup> Gooding (1963:378-379) estime que certains juifs alexandrins pouvaient être au courant du fait que leur Septante se fondait sur un texte hébreu différent de certaines autres formes textuelles dont on faisait usage ailleurs, 'et nous pouvons comprendre pourquoi on a créé une histoire des origines de la Septante qui non seulement glorifie-

en établissant l'authenticité une fois pour toutes... grâce à un faux de première main: un prétendu rapport sur l'œuvre de traduction qui aurait été rédigé par l'un des commissaires grecs désignés par Ptolémée pour cette célèbre entreprise. Ce rapport attestait les garanties qu'on avait

5 prises pour se procurer un texte hébraïque d'une qualité supérieure (§§ 30-31, 176) à tous ceux qui circulaient en Égypte (discrète allusion à l'erreur qu'il y aurait aujourd'hui à vouloir appuyer les recensions sur ces textes courants de qualité douteuse). Le rapport montrait ensuite le

10 soin pris pour recruter les traducteurs (§§ 32, 39, 46-50) puis mettre leur sagesse à l'épreuve par des questions subtiles (§§ 295-296), les conditions de travail idéales qu'on leur avait fournies (§§ 301, 303-307), le sérieux avec lequel ils avaient accompli leur tâche, discutant à fond tous les points sur lesquels ils pouvaient diverger (§ 302). On rappelait ensuite les cérémonies de la promulgation en présence de toute la communauté

15 juive enthousiaste, réunie à Pharos (§§ 308-309). Puis, les anciens avaient garanti la légitimité de l'entreprise et l'exactitude rigoureuse de la traduction (§ 310). Et on mentionnait que la solennité s'était achevée par une malédiction contre quiconque retoucherait la lettre du texte, soit en l'allongeant, soit en l'altérant si peu que ce fût, soit en y retran-

20 chant, malédiction que l'on qualifiait d'excellente mesure pour garder le texte à jamais immuable (§ 311). Après la promulgation, le Roi avait donné ordre de prendre des livres le plus grand soin et de veiller scrupuleusement à leur conservation (§ 317).

La lettre d'Aristée semble bien avoir produit l'effet qu'on en attendait:

25 mettre un frein aux tentatives de recension sur l'hébreu. En effet on ne retrouve pas trace dans la Bible de Philon ni en la tradition textuelle postérieure de ces recensions sur l'hébreu<sup>28</sup> qui apparaissaient dans les citations bibliques du 2<sup>e</sup> siècle ou du début du 1<sup>er</sup> siècle avant J. C.<sup>29</sup>

rait la Loi et la sagesse de ses traducteurs en comparaison de la littérature grecque et de ses sages, mais qui, du même coup, assurerait à la juiverie alexandrine que son

30 texte hébraïque et la traduction grecque faite à partir de ce texte étaient des représentants authentiques de la Loi; ils venaient directement du grand prêtre de Jérusalem avec son autorité et sa bénédiction'. Klijn (1965:155) dit: 'Généralement parlant, on doit se demander si l'auteur défend une traduction déjà existante contre une révision

35 ou une révision contre une ou des traduction(s) déjà existante(s)'. Klijn s'appuie sur les §§ 310-311 de la Lettre pour conclure en faveur de la première branche de l'alternative (p. 157).

<sup>28</sup> Les formes textuelles 'hébraïsantes' qu'ont les lemmes dans une partie de la \* tradition textuelle de Philon sont empruntées à la recension d'Aquila. Voir ma communication au colloque de Lyon (Barthélemy 1967:46-55).

<sup>29</sup> Pour Aristobule, voir ci-dessus, note 24. Vers 100 avant J. C., Ézéchiel le Tragique faisait usage, pour l'Exode, d'un texte Septante ayant subi quelques recensions sur

## L'AUTONOMIE DE LA BIBLE GRECQUE

Notons que les arguments employés par le faussaire pour authentifier la traduction sont de type rationnel. Pas plus que son prédécesseur Aristobule ou que le petit-fils de Sirach son contemporain, il ne fait  
 5 appel à un charisme d'inspiration dont eussent été gratifiés les traducteurs. D'ailleurs la cessation de l'inspiration prophétique depuis la clôture du livre de Malachie était un dogme pour le judaïsme palestinien de l'époque.<sup>50</sup> Sur ce point cependant, la tradition populaire alexandrine aura vite fait de déborder les arguments raisonnables du Pseudo-Aristée.  
 10 La foule juive d'Alexandrie n'a pas idée des exigences techniques d'une traduction et n'a aucun sens de ce que doit être la qualité d'un texte de base ou des critères auxquels se mesure la compétence d'un traducteur. Mais le miracle des petites maisons garantit pleinement à son chauvinisme fervent que sa Bible porte le sceau de Dieu. Il ne faudrait pas croire pour  
 15 autant que la confiance absolue des didascales alexandrins en leur Bible grecque se soit fondée sur une légende de pèlerinage ou sur le faux du Pseudo-Aristée. Elle leur est antérieure. Aristobule déjà ne manifeste aucune connaissance du texte hébraïque. Il traite le texte grec qu'il commente comme un texte tenant de lui-même sa propre valeur et non  
 20 comme une traduction (Walter 1964: 131-132). Il en était de même dès la fin du 3<sup>e</sup> siècle pour Démétrius le Chronographe (Walter 1964:99).

Ce qui a valu si vite à la Septante une telle autorité c'est d'abord le fait que la promulgation ptolémaïque officielle en a fait la forme authentique de la loi des juifs pour le royaume des Lagides, et, en suite de cela,  
 25 le fait que la Bible grecque dût remplacer très vite la Bible hébraïque dans la lecture synagogale. Un juif d'Alexandrie possédait ainsi sur son coreligionnaire palestinien un grand avantage: il lisait le texte authentique de la Bible dans sa langue de tous les jours. La connaissance de la Bible n'était pas à Alexandrie le privilège d'érudits ayant l'accès  
 30 d'une langue morte, comme elle l'était à Jérusalem du fait de l'interdiction d'écrire le Targum.<sup>31</sup> À Alexandrie, c'était par la même porte qu'on

l'hébreu. Ainsi, en Ex 1.5, il lit 70 et non 75 (Eusebius 1954: 1<sup>e</sup> part, 525, 4). Vaccari (1957:342) a cru déceler dans le papyrus Fouad 266 (entre 100 et 50 avant J. C.) une correction sur l'hébreu. Wevers (1968:47) en a relevé d'autres dans les fragments  
 35 de l'Exode trouvés dans la 7<sup>e</sup> grotte de Qumrân (100 avant J. C.).

<sup>30</sup> C'est affirmé par une boraltha (Sanh. 11a et parallèles): 'Depuis que les derniers prophètes, Aggée, Zacharie et Malachie sont morts, l'esprit saint s'est retiré d'Israël.'

<sup>31</sup> Le Talmud palestinien (Meg. IV, 1) raconte: 'R. Samuel ben Isaac entra dans une synagogue. Il vit qu'un maître d'école lisait le Targum à partir d'un livre. Il lui dit:  
 40 "cela t'est interdit. Des mots qui ont été dits oralement doivent être transmis oralement."

avait accès à Moïse et à la culture profane la plus actuelle. Il suffit de vivre un peu dans l'œuvre de Philon pour savourer la qualité religieuse et culturelle de ce judaïsme en vêtements alexandrins. À l'époque de Philon, Alexandrie était certes en relations étroites avec Jérusalem, mais  
 5 il y avait bon temps que la fille des bords du Nil avait obtenu son émancipation. Et l'on peut dire que c'est au jour où la Loi fut promulguée en grec dans l'île de Pharos que l'enfant était sortie de tutelle. On avait bien conscience de ce fait à Alexandrie, et c'est pourquoi on redoutait qu'en imposant à la Bible grecque une recension sur l'hébreu, Jérusalem  
 10 n'essayât de reprendre barre sur le judaïsme alexandrin. D'où l'importance qu'eût la lettre d'Aristée pour sauver l'autonomie alexandrine en forçant les recenseurs à renoncer à leur entreprise.

On peut donc dire que la confiance des alexandrins en leur Septante fut d'abord un fait qui allait de soi. N'était-ce pas entièrement sur  
 15 la Bible grecque que s'était développé un judaïsme tout aussi fidèle que celui des palestiniens et plus éclairé? pourtant un Philon n'en restera pas là. Sur ce fait, il construira une doctrine, celle de l'inspiration prophétique des traducteurs. Bien qu'il exprime cette doctrine en un vocabulaire platonicien, il ne semble pas qu'il faille y voir une contamination extérieure de sa foi juive. Il ne faut pas s'imaginer non plus que  
 20 la conviction de Philon sur ce point ait été motivée par la légende des petites maisons, bien qu'il fasse écho à cette tradition locale. Aux yeux de Philon, le charisme d'inspiration était requis par la tâche surhumaine qui incombait aux traducteurs: transposer en un langage nouveau des  
 25 lois révélées par Dieu sans rien en retrancher, ajouter ou modifier, mais en préservant intégralement les concepts de base et ce qu'avait de caractéristique leur expression première. Chargés d'une telle mission, les traducteurs ne cherchèrent pas l'aide des érudits du Musée ou des ouvrages accumulés dans la Bibliothèque Royale. Ils choisirent, hors des murs, la grève de Pharos et là, dans la seule compagnie des quatre éléments  
 30 de la nature, ils élevèrent le livre saint vers les cieux, suppliant Dieu qu'il leur donnât de ne pas faillir à leur tâche. Et Dieu les exauça si bien que ce fut sous la possession de l'Esprit révélateur lui-même qu'ils accomplirent leur œuvre.<sup>32</sup>

35 En reconstituant ainsi l'histoire de l'événement, Philon ne fait que formuler ce qu'implique à ses yeux l'autonomie indiscutable que s'est acquise la Septante comme témoin immédiat de la révélation mosaïque.

<sup>32</sup> De Vita Mosis II, 36-37 (Philo 1902:208, 11-21).

## PRIMAUTÉ DU PENTATEUQUE À ALEXANDRIE

Dans cette étude sur l'origine et l'autorité de la Bible grecque, j'ai limité mon propos au Pentateuque. En effet c'est essentiellement sur lui que portent les traditions et les documents auxquels nous avons fait  
 5 appel. Et il faut noter que le Pentateuque jouit dans le judaïsme alexandrin d'une primauté beaucoup plus tranchée que celle que lui reconnaissent esséniens ou pharisiens de Palestine. On peut dire qu'à Alexandrie, lorsqu'on passe de la Loi aux Prophètes, il y a vraiment passage d'un ordre à un autre. De cette primauté marquée de la Loi, nous avons de  
 10 nombreux indices: il suffit de parcourir l'index des citations bibliques de Philon<sup>33</sup> et de voir comment il introduit les rares emplois qu'il fait de livres extérieurs au Pentateuque (Heinemann 1932:527-528), ou de noter que tous les fragments bibliques grecs préchrétiens d'origine égyptienne sûrement identifiés ne contiennent que des textes du Penta-  
 15 teuque.<sup>34</sup> En parcourant le livre de la Sagesse<sup>35</sup> ou les fragments judéo-alexandrins conservés par Eusèbe,<sup>36</sup> on est frappé de voir que tous ces auteurs avaient toujours le Pentateuque sous les yeux, se passionnant pour l'époque des patriarches ou celle de Moïse et ne faisant que de rares allusions aux événements postérieurs. Cette primauté exceptionnellement  
 20 marquée dont jouit le Pentateuque à Alexandrie ne tient-elle pas à ce que seul il a fait l'objet de la traduction initiale officiellement promulguée? Il acquerrait par là une autorité qu'on ne pouvait revendiquer pour aucun autre livre. Lui et lui seul était canonisé.

Le petit-fils de Sirach nous atteste cependant<sup>37</sup> qu'on ne tarda pas à  
 25 traduire les autres livres que certains milieux palestiniens considéraient comme sacrés. Mais on peut constater que leurs traducteurs gardèrent toujours les yeux fixés sur la traduction du Pentateuque comme sur une norme indiscutée.<sup>38</sup> Et ces livres n'occupèrent jamais qu'une position périphérique aux yeux des vrais lettrés d'Alexandrie comme Aristobule  
 30 ou Philon.

<sup>33</sup> Dans l'index de Leisegang (1926:29-43) les livres extérieurs au Pentateuque ne représentent que 5% des références bibliques.

<sup>34</sup> Genèse et Deutéronome dans le pap. Fouad 266, Deutéronome dans le pap. Rylands grec 458.

35 <sup>35</sup> L'auteur de la Sagesse semble familier avec presque tous les écrits de l'Ancien Testament. Mais ce sont la Genèse (en 10. 1-14) et l'Exode (de 10.15 à la fin) qui constituent la trame sur laquelle il brode son midrash.

<sup>36</sup> 'Les écrivains dont Alexandre Polyhistor nous livre des extraits ont surtout exploité les plus anciens récits de la Bible.' (Schürer 1909:482).

40 <sup>37</sup> Prologue à la traduction grecque du Siracide, versets 24-26.

<sup>38</sup> Thackeray (1909:30) note que: 'les traducteurs récents prirent le Pentateuque grec pour modèle'.

On ne saurait dire qu'il en fût de même dans toutes les familles juives de langue grecque. Dans le IV<sup>e</sup> livre des Maccabées (18:10-19) la mère des jeunes martyrs leur rappelle l'éducation qu'ils ont reçue à la maison :

tant que votre père était en vie, il vous enseignait la Loi et les Prophètes, il  
 5 vous lisait comment Abel avait été tué par Caïn, le sacrifice d'Isaac et l'emprisonnement de Joseph. Il vous parlait de Phinéas le Zélote et vous enseignait le cantique qu'Ananias, Azarias et Misaël avaient chanté dans le feu. Il rendait gloire à Daniel dans la fosse aux lions et le bénissait. Il vous rappelait les écrits d'Isaïe où il est dit: "même si je passe par le feu, la flamme ne me  
 10 consumera pas". Il vous chantait les hymnes écrits par David: "Nombreuses sont les angoisses du juste". Et il vous citait cette similitude dite par Salomon: "Il est un arbre de vie pour tous ceux qui font sa volonté". Il vous attestait les oracles d'Ézéchiel qui s'était demandé si ces os-là revivront. Et il n'oubliait pas de vous apprendre le cantique où Moïse enseigne: "C'est moi qui tue et  
 15 qui fais vivre. Et voici votre vie et ce qui prolongera vos jours."

L'enseignement biblique en famille ignorait donc les distinctions des lettrés et on peut constater que les privilèges du Pentateuque grec n'avaient pas gêné la diffusion des autres livres dans le peuple. Le fait que le Pentateuque et lui seul ait été canonisé par promulgation officielle  
 20 dès les origines de la communauté alexandrine eut pour conséquence que les autres livres durent pénétrer dans la langue grecque d'une manière quasi-clandestine et comme dans l'ombre de leurs grands aînés. Jamais les lettrés d'Alexandrie ne rouvrirent officiellement leur canon. La présence d'autres livres sacrés autour du Pentateuque demeura toujours officieuse.  
 25 Aussi ne faut-il pas s'étonner si les limites de la collection scripturaire hellénistique demeurèrent toujours assez floues.

## RÉFÉRENCES

- Barthélemy, Dominique  
 1967 "Est-ce Hoshaya Rabba qui censura le Commentaire Allégorique?", *Philon d'Alexandrie* (Paris: CNRS), 45-78.  
 30 1971 "Eusèbe, la Septante et 'les autres'", *La Bible et les Pères* (Paris: Presses Universitaires), 51-65.
- Bayer, Erich  
 1942 *Demetrios Phalereus der Athener* (= *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft* 36) (Stuttgart: Kohlhammer).  
 35 Bickerman(n), Elias J.  
 1935 "La charte séleucide de Jérusalem", *Revue des Études Juives* 100 (Paris: Durlacher), 4-35.  
 1959 "The Septuagint as a Translation", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 41 (New York), 1-39.  
 40

- Bouché-Leclercq, Auguste  
 1903 *Histoire des Lagides*, 1<sup>er</sup> tome (Paris: Leroux).  
 1906 *Histoire des Lagides*, 3<sup>e</sup> tome (Paris: Leroux).
- Bright, John  
 5 1972 *A History of Israel*, 2<sup>e</sup> éd. (Philadelphia: Westminster).
- Cazelles, Henri  
 1954 "La mission d'Esdras", *Vetus Testamentum* 4 (Leiden: Brill), 113-140.
- Clemens Alexandrinus  
 1960 *Stromata* Buch I-VI (= *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Clemens Alexandrinus, 2<sup>e</sup> vol.) éd. par O. Stählin, 3<sup>e</sup> éd. par L. Früchtel (Berlin: Akademie).
- 10 *Cohortatio ad Gentiles*  
 1879 *Opera Iustini addubitata (Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia...)*, 3<sup>e</sup> éd., 2<sup>e</sup> tome, éd. par J. C. Th. de Otto (Jéna: Fischer), 18-127.
- 15 Dittenberger, Wilhelm  
 1903 *Orientalis Graeci Inscriptiones selectae*, 1<sup>er</sup> vol. (Leipzig: Hirzel).
- Elter, Anton  
 1894-1895 *De Aristobulo Iudaeo I-V (= De Gnomologiorum Graecorum historia atque origine commentatio V-IX)* (Bonn: Universitätsprogramme).
- 20 Eusebius Caesariensis  
 1903 *Die Kirchengeschichte*, éd. par Ed. Schwartz (= *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Eusebius Werke, 2<sup>e</sup> vol., 1<sup>e</sup> part; 2<sup>e</sup> part 1908) (Leipzig: Hinrichs).  
 1954 *Die Praeparatio Evangelica*, éd. par K. Mras (= *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Eusebius Werke, 8<sup>e</sup> vol., 1<sup>e</sup> part; 2<sup>e</sup> part 1956) (Berlin: Akademie).
- 25 Frankel, Zacharias  
 1841 *Vorstudien zu der Septuaginta* (Leipzig: Vogel).
- Fraser, Peter M.  
 30 1972 *Ptolemaic Alexandria*, 3 vols. (Oxford: Clarendon).
- Gooding, David W.  
 1963 "Aristeas and Septuagint Origins", *Vetus Testamentum* 13 (Leiden: Brill), 357-379.
- Hanhart, Robert  
 35 1962 "Fragen um die Entstehung der LXX", *Vetus Testamentum* 12 (Leiden: Brill), 139-163.
- Heinemann, Isaak  
 1932 *Philons griechische und jüdische Bildung* (Breslau: Marcus).
- Hodius, Humfredus  
 40 1684 *Contra historiam Aristeae de LXX interpretibus dissertatio* (Oxford: Lichfield).
- Jellicoe, Sidney  
 1968 *The Septuagint and Modern Study* (Oxford: Clarendon).
- Josephus, Flavius  
 45 1926 *Against Apion*, éd. par H. St. John Thackeray (= *The Loeb Classical Library, Josephus*, 1<sup>er</sup> vol.) (London: Heinemann), 161-411.
- Kahle, Paul E.  
 1959 *The Cairo Geniza*, 2<sup>e</sup> éd. (Oxford: Blackwell).
- Keller, Robert  
 50 1948 *De Aristobulo Iudaeo* (Bonn: Phil. Diss.).
- Klijn, Albertus F. J.  
 1965 "The Letter of Aristeas and the Greek Translation of the Pentateuch in Egypt", *New Testament Studies* 11 (Cambridge: University Press), 154-158.



- Leisegang, Hans  
1926 *Indices ad Philonis Alexandrini opera* (= *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, 7<sup>e</sup> vol.) (Berlin: de Gruyter).
- Lettre d' Aristée à Philocrate
- 5 1962 Éd. par André Pelletier (= *Sources chrétiennes* 89) (Paris: Cerf).
- Michaeli, Frank  
1967 *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie. Commentaire de l'Ancien Testament* (Neuchâtel: Delachaux).
- Moraux, Paul
- 10 1951 *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote* (Louvain: Ed. Universitaires).
- Myers, Jacob M.  
1965 *Ezra. Nehemia. The Anchor Bible* (New York: Doubleday).
- Olmstead, Albert T.  
1970 *History of the Persian Empire*, 6<sup>e</sup> ed. (Chicago: University).
- 15 Pelletier, André  
1962 (éd.) *Lettre d' Aristée à Philocrate* (= *Sources chrétiennes* 89) (Paris: Cerf).
- Philo Alexandrinus  
1902 *Opera quae supersunt*, 4<sup>e</sup> vol., éd. par L. Cohn (Berlin: Reimer).
- Rost, Leonhard
- 20 1970 "Vermutungen über den Anlass zur griechischen Übersetzung der Tora", dans H. J. Stoebe (éd.), *Wort-Gebot-Glaube* (= *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments* 59) (Zürich: Zwingli), 39-44.
- Rudolph, Wilhelm  
1949 *Ezra und Nehemia. Handbuch zum Alten Testament* (Tübingen: Mohr).
- 25 Schürer, Emil  
1909 *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 4<sup>e</sup> éd., 3<sup>e</sup> vol. (Leipzig: Hinrichs).
- Tcherikover, Victor A.  
1957 *Corpus Papyrorum Judaicarum*, 1<sup>er</sup> vol. (Harvard: University).
- 30 Thackeray, Henry St. John  
1909 *A Grammar of the Old Testament in Greek* (Cambridge: University Press).
- Vaccari, Alberto  
1957 "Papiro Fuad. inv. 266", *Studia Patristica* 1 (= *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alchristlichen Literatur* 63) (Berlin: Akademie), 339-342.
- 35 Valckenaer, Lodewijk C.  
1806 *Diatribes de Aristobulo* (Leiden: Luchtmans).
- Vaux, Roland de  
1937 "Les décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du Temple", *Revue Biblique* 46 (Paris: Gabalda), 29-57.
- 40 Vives, Ludovicus  
1522 *In Sancti Augustini de Civitate Dei* (Bâle: Froben).
- Walter, Nikolaus  
1964 *Der Thorausleger Aristobulos* (= *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alchristlichen Literatur* 86) (Berlin: Akademie).
- 45 Walters, Peter  
1973 *The Text of the Septuagint*, éd. par D. W. Gooding (Cambridge: University Press).
- Wehrli, Fritz  
1949 *Demetrios von Phaleron* (= *Die Schule des Aristoteles* 4) Bâle: Schwabe).
- 50 Wendland, Paul  
1895 Contribution à *De Aristobulo Judaeo* (= *De Gnomologiorum Graecorum historia atque origine commentatio* IX par Anton Elter) (Bonn: Universitätsprogramm, Index scholarum, Octobre), 229-234.

- 1898 "Recension de *De Gnomologiorum Graecorum historia atque origine commentatio* par Anton Elter", *Byzantinische Zeitschrift* 7, 445-49.
- 1902 "Article *Aristobulus of Panaeas*", *The Jewish Encyclopedia* 2 (New York et Londres: Funk and Wagnalls), 97-98.
- 5 Wevers, John W.
- 1968 "Septuaginta Forschungen seit 1954", *Theologische Rundschau* 33 (Tübingen: Mohr), 18-76.

# Histoire du texte hébraïque de l'Ancien Testament

---

par

D. Barthélemy

(étude parue en anglais, sous forme abrégée, dans le "Supplementary Volume" de "The Interpreter's Dictionary of the Bible")

5

L'histoire du texte hébraïque de la Bible pourrait se schématiser de la façon suivante :

Après une phase où prolifèrent des textes consonantiques variés, un texte consonantique unifié prend valeur normative vers la fin 10 du premier ou le début du deuxième siècle de notre ère.

Après une phase où prolifèrent des ponctuations (voyelles et accents) et des massores de types variés, un système de ponctuation et de massore atteint sa perfection vers la fin du neuvième ou le début du dixième siècle et s'assure ensuite une autorité quasi- 15 normative.

On assiste donc, à neuf siècles de distance, à deux passages d'une phase de prolifération à une phase d'unification, une première fois dans le domaine du texte consonantique, une seconde fois dans le domaine des "aides de lecture" de ce texte (voyelles, accents) et de ses "remparts" (massore). Etudions tour à tour ces deux événements.

## 1. L'unification consonantique

### a. Diversité initiale

25

- i. La Théorie des textes localisés
- ii. Fluidité précanonique

### b. Fixation du texte consonantique

- i. Goût érudit pour les formes textuelles anciennes
- ii. Le texte proto-massorétique
- iii. Le processus de fixation du texte consonantique

## 30 2. Unification de la ponctuation et de la massore

### a. Initiatives divergentes

- i. Initiatives babyloniennes
- ii. Tentatives palestiniennes

### b. Suprématie de l'école de Tibériade

35

### c. Survivance d'autres types

1. L'unification consonantique

a. Diversité initiale

Avant la découverte des manuscrits de Qumrân, les seules sources importantes de variantes consonantiques antérieures à la phase 5 d'unification étaient la LXX et le Pentateuque Samaritain. En effet, le matériel hexaplaire (Théodotion, Aquila, Symmaque, Quinta, transcriptions de la 2<sup>e</sup> colonne), la Vulgate, la Syriacque les divers Targums, les citations rabbiniques, la version arabe de Saadiah, les variantes des manuscrits bibliques médiévaux ne 10 pouvaient fournir que d'éventuelles variantes consonantiques qui auraient survécu à la phase d'unification du texte, car tous ces témoins n'avaient pris la parole qu'après ce moment. Quant aux citations bibliques faites par les apocryphes, par le N.T. ou par les auteurs juifs hellénistiques, elles étaient trop éparse 15 ou se rattachaient à la tradition de la LXX. Enfin le Samariticon, c.-à-d. la traduction grecque des samaritains, n'était connu que par quelques fragments.

Avec le Pentateuque hébraïque Samaritain on avait l'avantage d'avoir un témoin portant sur toute la Torah et s'exprimant en 20 hébreu, donc directement comparable au TM. D'autre part sa tradition textuelle remarquablement unifiée avait été préservée avec soin par ses dépositaires. Cependant Gesenius, dans une étude vite devenue classique<sup>1</sup>, montra que la quasi-totalité des variantes du Samaritain pouvait se ramener à huit catégories de 25 retouches modifiant une base textuelle conservée intacte par le TM. Mentionnons ici ces catégories du fait de leur intérêt méthodologique : (i) corrections conformes à la grammaire populaire, (ii) gloses ou exégèses intégrées dans le texte, (iii) correctio conjecturales de mots offrant des difficultés réelles ou suppo-

---

30 1 G.Gesenius, De pentateuchi samaritani origine, indole et auctoritate commentatio philologico-critica (1815).

ées, (iv) corrections ou ajoutées à partir de lieux parallèles, (v) interpolations plus amples à partir de lieux parallèles, (vi) corrections de passages offrant des difficultés objectives et spécialement historiques, (vii) formes influencées par le dialecte samaritain, (viii) passages influencés par la théologie et l'herméneutique samaritaines. En face de cela, Gesenius ne reconnaissait que quatre cas où il lui semblait que la leçon du Samar. pouvait rivaliser avec celle du TM.

Du fait qu'il s'étend à tout l'Ancien Testament, le témoignage  
 10 de la LXX est particulièrement riche. Mais, du fait qu'il s'a-  
 git d'une traduction, le témoignage qu'elle porte sur sa Vorlage  
 hébraïque demeure ambigu. Aussi ne faut-il pas s'étonner si  
 divers exégètes ont interprété fort diversement son témoignage.  
 Alors que Wellhausen<sup>2</sup> tirait de la LXX de Samuel un grand nombre  
 15 de variantes hébraïques qu'il jugeait le plus souvent préférables  
 au TM, H.S.Nyberg<sup>3</sup>, choisissant comme objet d'étude le livre  
 d'Osée, y trouvait la LXX pleine de fausses interprétations, mais  
 reposant sur une Vorlage consonantique très proche du TM. On peut  
 dire que du fait de cette oscillation pendulaire qui caractérise  
 20 les tendances de la critique, l'opinion de Nyberg dominait à  
 l'époque (1947) où furent trouvés les premiers rouleaux de  
 Qumrân : on hésitait de plus en plus à admettre que toute va-  
 riante de la LXX reposait sur une Vorlage hébraïque distincte du  
 TM. Les divergences, pensait-on, devraient se trouver le plus  
 25 souvent au niveau de l'interprétation.

Lorsque furent découverts le grand rouleau d'Isaïe de la pre-  
 mière grotte (1QIs<sup>a</sup>) et surtout les milliers de fragments de la  
 quatrième grotte, on se trouva en présence d'une foule de textes  
 de types très variés concernant tous les livres du canon hébra-  
 30 ique (sauf Esther). Bien plus, certains des manuscrits de tel

2 J. Wellhausen, Der Text der Bücher Samuelis (1871).

3 H.S. Nyberg, Studien zum Hoseabuche (1935).

livre biblique semblaient se rattacher par des variantes caractéristiques à la famille textuelle du texte samaritain ou à celle de la Vorlage de la LXX. Plus rarement, on reconnaissait en tel autre manuscrit un texte se situant de façon claire 5 parmi les ancêtres plus ou moins directs du TM.

Ce qui frappa tout d'abord, ce fut cette profusion de variantes hébraïques, le monolithisme apparent du texte massorétique avait soudain explosé. On voyait une situation textuelle variée et mouvante se manifester peu avant 68 A.D. dans une communauté 10 juive bien localisée et spirituellement cohérente.

### 1. La Théorie des textes localisés.

La première préoccupation fut d'essayer de mettre de l'ordre dans ce chaos textuel. Sur la base de sa grande connaissance des fragments inédits de 4Q, F.M.Cross proposa une Theory of 15 Local Texts<sup>4</sup>. Il estimait pouvoir distinguer trois formes textuelles du Pentateuque dont la spécificité n'a pu se préserver que dans des milieux géographiquement distincts : (a) un type expansionniste dans son texte comme dans son orthographe, type attesté par plusieurs manuscrits à Qumrân et dont le pentateuque 20 Samar. représenterait un témoin collatéral tardif; (b) le texte bref relativement primitif, préservé dans le TM. (c) la Vorlage de la LXX, déjà clairement distincte des plus anciens exemplaires de Qumrân, bien qu'entretenant avec le premier type textuel des relations bien plus intimes qu'avec le second type. Les 25 grottes de Qumrân et la Samarie permettent de localiser en Palestine le premier type textuel. Quant au troisième, l'origine égyptienne de la LXX permet de le situer en Egypte. Pour la seconde famille textuelle à partir de laquelle fut réalisé

---

4 F.M.Cross, "The Old Testament at Qumrân", in The Ancient Library of Qumrân (2nd ed., 1961), pp.168-94; "The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judaeian Desert", HTR, LVII (1964), 281-99; "The Contribution of the Qumrân Discoveries to the Study of the Biblical Text", IEJ, XVI (1966), 81-95; "The Evolution of a Theory of Local Texts", in 1972 Proceedings, Society of Biblical Literature, 30 pp.108-26. 35

l'archétype de la recension pharisienne, il faut trouver un lieu constituant une sorte de réfrigérateur textuel à évolution très ralentie, afin d'expliquer la stabilité de son texte sobre et le maintien de son orthographe archaïque. Il semble à Cross que le milieu babylonien offre ces conditions. Dans le cas de Samuel, Cross retrouve ses trois localisations textuelles : les fragments de 4Q représentent le texte palestinien, la Vorlage de la LXX ancienne se localise en Egypte et le milieu d'origine de la recension pharisienne est vraisemblablement Babylone.

10 Avec Jérémie, on trouve seulement deux formes textuelles, le proto-massorétique et le palestinien ne faisant qu'un. Il s'agit, cette fois, d'un texte long, déjà attesté à Qumrân par 4QJer<sup>a</sup> (fin du 3e siècle av.J.-C. et 4QJer<sup>c</sup> (pas plus tôt que la fin du 1er siècle av.J.-C.)). A ce texte long s'oppose une forme

15 courte que l'on rencontre dans la Vorlage de la LXX et en 4QJer<sup>b</sup> (époque hasmonéenne). Cross estime que c'est l'Egypte qui lui a fourni son milieu de conservation. Quant à Isaïe, Cross considère ses dix-sept manuscrits de 1Q et de 4Q comme étant tous congénères de l'archétype du TM. La Vorlage de la LXX, bien

20 qu'appartenant à une tradition textuelle différente, est alliée étroitement à celui-ci et partage les caractéristiques expansionnistes de la tradition proto-massorétique.

Cette Theory of Local Texts de Cross a reçu un accueil plutôt favorable de certains (par ex. P.W.Skehan<sup>5</sup>) mais a suscité aussi de nettes critiques (par ex. M.H.Goshen-Gottstein<sup>6</sup> et S.Talmon<sup>7</sup>). De fait Cross part de la conviction que seul un isolement géographique permet d'expliquer la conservation à travers plusieurs siècles de plusieurs types textuels nettement distincts dont certains sont restés remarquablement stables alors que

30 d'autres bourgeonnaient en expansions, harmonisaient leurs

5 P.W.Skehan, "The Biblical Scrolls from Qumran and the Text of the Old Testament", BA, XXVIII (1965), 95-100.

6 M.H.Goshen-Gottstein, The Book of Isaiah, Sample Edition with Introduction (1965), p.14, n.15.

35 7 S.Talmon, "The Old Testament Text", in The Cambridge History of the Bible, I (1970), pp.194-199.

parallèles et modernisaient leur grammaire et leur orthographe. A cela, on peut objecter que nous ne connaissons pratiquement rien de la vitalité ou de la stagnation littéraire du judaïsme babylonien entre Esdras et Hillel, et rien non plus d'une éventuelle vitalité littéraire en langue hébraïque des juifs d'Egypte durant cette même époque. D'autre part, autant on a de sérieux motifs de croire que la traduction grecque du Pentateuque et celle des Paralipomènes ont été faites en Egypte sur des textes hébraïques qui peuvent d'ailleurs avoir été d'importation récente, autant il est vraisemblable que la traduction grecque du Psautier est issue de Palestine. Quant à la traduction grecque des Règles, il n'y a aucune difficulté à penser qu'elle ait été apportée de Palestine à Alexandrie vers le début du 2<sup>e</sup> siècle, ainsi que ce fut le cas, pour la traduction d'Esther, vers le début du siècle suivant. Il ne faut donc pas situer automatiquement comme de type égyptien toute Vorlage hébraïque d'un livre de la LXX. Autre objection : Comment juger si deux manuscrits appartiennent à des types textuels distincts ou identiques ? C'est une affaire d'appréciation, de plus ou de moins. Ainsi, Cross attribue à une même famille textuelle le TM d'Isaïe et les deux grands rouleaux de la première grotte, ainsi que la quinzaine de rouleaux fragmentaires d'Isaïe provenant de la quatrième grotte, alors qu'il estime que, pour le Pentateuque, trois types de textes sont présents à Qumrân. Le jugement de S.Talmon est assez exactement l'opposé : Il estime que nous pouvons observer dans la tradition hébraïque du Pentateuque à Qumrân la même cohérence textuelle relative et la même rareté relative en variantes qui ont déjà été remarquées dans la LXX du Pentateuque. D'autre part les exemplaires conservés du livre d'Isaïe et surtout IQIs<sup>a</sup> complet nous offrent une vraie prolifération de variantes. D'ailleurs, même si l'on parvenait à s'entendre sur ce point, il demeurerait étrange que l'effet du milieu égyptien sur un livre hébraïque soit diamétralement opposé selon qu'il s'agit de Jérémie (qu'il aurait conservé sous une forme courte et primitive) ou selon qu'il s'agit de la plupart des autres livres de la Bible (où Cross caractérise le



texte égyptien comme plein et surchargé). Enfin l'objection la plus importante que l'on peut faire à la Theory of Local Texts est fournie par le contenu de la bibliothèque de Qumrân. On a là l'état en 68 de notre ère (moment de la destruction par les armées de Vespasien) de la bibliothèque d'une communauté spirituellement très homogène, puisqu'on peut l'identifier comme constituant le monastère central des Esséniens. Or nous y trouvons côte-à-côte les deux traditions textuelles les plus typiquement distinctes : celles de Jérémie. Bien plus, elles y ont survécu ensemble pendant près de deux siècles, puisque la tradition dont dérivera le TM est attestée par un manuscrit de la fin du 3<sup>e</sup> siècle av.J.-C. et un autre de la fin du 1<sup>er</sup> siècle av.J.-C., alors que la tradition brève du type de la Vorlage de la LXX y apparaît dans un manuscrit copié à l'époque hasmonéenne. Sentant cette difficulté Cross suppose que ce dernier manuscrit a dû être copié en Egypte et introduit plus tardivement à Qumrân.

ii. Fluidité précanonique.

Mais il nous faut élargir le problème. A Qumrân, ce n'est pas seulement à une diversité de formes textuelles que l'on a affaire, mais à une pluralité de traditions rédactionnelles. Pourquoi vouloir en effet considérer la Vorlage hébraïque de la LXX de Jérémie et le texte proto-massorétique de ce livre comme si la première devait être un abrégement du second, à moins que ce ne soit le second qu'il faille considérer comme une amplification de la première ? Comme le remarque E.Tov<sup>8</sup>, en réalité, les différences entre le TM et la LXX de Jérémie sont plus marquées que celles de deux types textuels, puisque, premièrement, les deux textes divergent largement dans la disposition des éléments qui les constituent et que, deuxièmement, dans les passages de prose comme de poésie, il y a parmi les suppléments du TM beaucoup d'éléments authentiques et de nombreuses additions deutéronomistes. Il est donc plus exact de caractériser le TM et la LXX comme les témoins de deux traditions rédactionnelles distinctes, bien qu'apparentées. Il faudrait donc admettre que c'est dans

35 8 E.Tov, "L'incidence de la critique textuelle sur la critique littéraire dans le livre de Jérémie", RB LXXIX (1972), 189-99.

un état de fluidité rédactionnelle encore précanonique qu'ont divergé les deux formes du livre de Jérémie et cela n'empêche nullement qu'elles aient été utilisées toutes deux comme Ecriture Sainte à Qumrân. On ne sera pas plus gêné, après la clôture du canon, dans le judaïsme pharisien, de lire côte-à-côte les passages parallèles, quoique divergents, des livres des Rois et des Chroniques.

D'ailleurs, et c'est ce qui n'est apparu clairement qu'en des études assez récentes, il ne faut pas projeter sur la communauté de Qumrân une conception post-canonique des Ecritures Saintes. Il semble bien que l'ensemble de la bibliothèque sacrée comme la structure littéraire de certains des livres qui la composent sont à Qumrân dans un état encore ouvert. Cela ne veut nullement dire que l'on se meut dans l'incertitude, sans distinguer Parole de Dieu et création littéraire humaine. La canonisation du Pentateuque est chose passée, liée presque certainement à sa promulgation par Esdras au nom du Roi des Rois, comme loi du Dieu du Ciel ayant valeur normative pour la province de Judée de la satrapie de Transeuphratène. Quant aux oracles des prophètes on les lisait à Qumrân comme Parole de Dieu parce qu'on croyait en l'authenticité de la mission de ceux qui les avaient proférés et qu'on savait que les oracles anciens ne livreraient leur sens ultime que sous l'éclairage des pesharim qui permettaient d'y voir annoncer la destinée de la Communauté de la Nouvelle Alliance. Mais on n'avait pas plus de motifs d'éliminer l'une des deux rédactions diverses en lesquelles on lisait les oracles de Jérémie que les premières générations chrétiennes ne se sentaient poussées à éliminer trois des quatre rédactions de l'Evangile de Jésus-Christ. Quant à David, on croyait fermement à Qumrân qu'il avait écrit sous l'inspiration du Seigneur 3600 psaumes et 450 cantiques (11QPs<sup>a</sup>, col.27). Aussi J.A.Sanders<sup>9</sup> a-t-il très vraisemblablement raison d'admettre que les

---

9 J.A.Sanders, "The Qumran Psalms Scroll (11QPs<sup>a</sup>) reviewed", in On Language, Culture, and Religion : in Honor of Eugene A.Nida (1974), pp.95-99.

Psautiers à contenu et à ordre normal et les Psautiers à ordre particulier (4QPs<sup>a,b,d</sup>) ou encore les Psautiers incluant des poèmes apocryphes (4QPs<sup>f</sup>, 11QPs<sup>a</sup>) étaient tous lus à Qumrân comme Ecriture Sainte. C'est, en effet, commettre un anachronisme que de considérer ces Psautiers comme des éditions de bibliothèque ou comme les plus anciens exemples de bréviaires juifs. On avait donc côte-à-côte à Qumrân certains manuscrits où la collection des 150 Psaumes était déjà solidement structurée et d'autres où elle bourgeonnait encore d'accrétions nouvelles.

10 Le nucleus constitué par la plus grande partie de la collection était déjà fermement intégré en tous ces manuscrits et faisait l'objet de pesharim, dans la communauté. Mais certains manuscrits présentaient une collection encore open-ended. On peut d'ailleurs dire la même chose du statut de l'ensemble des ketu-

15 bim à Qumrân. A côté de l'oeuvre poétique de David, l'oeuvre sapientielle de Salomon y était certainement lue comme Ecriture Sainte, mais quelles en étaient les frontières ? Il y a tout lieu de croire que les onze exemplaires des Jubilés ou les dix exemplaires d'Hénoch étaient considérés à Qumrân comme plus

20 porteurs d'une révélation divine qu'Esdras ou les Chroniques (un exemplaire de chaque) ou Esther (non attesté). Dans quel esprit y lisait-on les quatre exemplaires araméens ou l'exemplaire hébraïque de Tobie ? Je n'oserais le préciser. Le fait que ce livre ait été intégré dans les codices de la "Septante"

25 rend vraisemblable que ses formes sémitiques aient été déjà lues à Qumrân comme Ecriture Sainte mais n'impose pas cette conclusion. Et le Siracide ? Il était bien connu à Qumrân. Plusieurs rabbins de l'époque talmudique le citeront encore comme Ecriture Sainte. Quel degré de sainteté la Communauté de

30 la Nouvelle Alliance attribuait-elle à cet écrit ? En tout cas on devait considérer comme encore plus sainte la Règle de la Communauté (quatorze exemplaires). A son propos, comme à propos des dix exemplaires du Document de Damas, des sept exemplaires des Hodayot ou des sept exemplaires du Rouleau de la Guerre,

35 ne faudrait-il pas parler d'une "réouverture du canon" analogue à celle dont on parle à propos de la communauté chrétienne nais-

sante ? Mais ce serait un anachronisme dans un cas comme dans l'autre, car on ne peut formellement parler de fermeture du canon, ni même formellement de canon, c.-à-d. de liste close des Livres Saints, dans le judaïsme avant la fin du premier 5 siècle A.D.

Il semble donc que Qumrân présente une liste des Ecritures Saintes encore ouverte, c.-à-d. que certains livres y ont une place ancienne et fermement acquise, alors que d'autres, surtout parmi les pseudépigraphes, n'y ont pris place que depuis 10 que s'est imposée à la Communauté leur authenticité prétendue. Il est tout à fait vraisemblable que certains livres demeuraient dans une situation frontalière d'antilégoména, certains les lisant comme sacrés et d'autres doutant de leur autorité. Il est également normal que certaines collections, comme celles 15 des Psaumes de David, demeuraient encore ouvertes, certains y intégrant des poèmes que d'autres en bannissaient. Ce serait en tout cas méconnaître l'apport de la Bibliotheca Sacra de Qumrân qu'y voir seulement posé un problème d'histoire du texte biblique. Ce problème s'insère dans un problème de préhistoire 20 du canon de l'Ecriture Sainte et il ne prend son vrai sens que sous ce jour. Dans cette perspective, la Theory of Local Texts apparaît beaucoup trop étroite. Ce ne sont pas les mêmes lois physiques qui s'appliquent à des laves en fusion et aux roches cristallines qu'elles produiront en se solidifiant. Il n'y a 25 place pour une histoire du texte qu'à partir du moment où une structure littéraire est stabilisée. On peut dire qu'on assiste, dans le cas de l'Ancien Testament à quatre stabilisations successives. D'abord se stabilise la conviction qu'un livre est une Ecriture Sainte. Une fois acquise, cette conviction 30 entraîne, plus ou moins vite, une stabilisation littéraire de ce livre en une ou plusieurs traditions littéraires à l'égard desquelles on ne se permet plus d'innovations rédactionnelles avouées. Ce livre littérairement stabilisé sera alors édité par des copistes de qualité fort variée, son texte dégénéralant plus 35 ou moins par accidents graphiques, par conjectures, par harmoni-

sations, par corrections théologiques clandestines et par modernisations orthographiques ou grammaticales. La communauté qui considère ce texte comme sacré essaiera de lutter contre cette dégénérescence en le stabilisant, stabilisation qui, du fait des caractéristiques de l'écriture hébraïque, s'opérera en deux étapes : D'abord une fixation du texte consonantique, puis l'invention de notations complémentaires pour en assurer la lecture authentique.

### b. Fixation du texte consonantique

#### 10 i. Goût érudit pour les formes textuelles anciennes.

De même que l'on trouve à Qumrân plusieurs traditions littéraires d'un même livre saint (Jérémie par exemple), on y trouve aussi plusieurs formes textuelles d'une même oeuvre littéraire (dans les cas du Pentateuque ou d'Isaïe). B.J.Roberts (Inter-  
 15 preter's Dictionary, IV, 581s.) a bien montré que du point de vue de l'histoire du texte, l'apport principal des trouvailles de Qumrân ne consiste pas d'abord dans la foule de variantes divergeant plus ou moins d'avec le TM, mais dans le fait qu'un manuscrit comme lQIs<sup>b</sup> nous montre, si on le compare à lQIs<sup>a</sup>,  
 20 qu'à côté de textes "vulgaires" où abondent les signes de dégénérescence (du type de ceux que Gesenius a relevés dans le Samar.), il existait aussi à Qumrân quelques manuscrits soignés à l'orthographe sobre et conservatrice dont les scribes avaient préservé avec soin les lectiones difficiliores que d'autres  
 25 scribes avaient glosées ou éliminées et les hétérogénéités que d'autres avaient assimilées. Sans doute un manuscrit du type de lQIs<sup>b</sup> ne jouissait pas à Qumrân d'un prestige suffisant pour avoir entraîné la correction ou l'élimination de lQIs<sup>a</sup> qui fut caché comme un trésor tout aussi précieux, dans la même grotte.  
 30 Mais il importe de noter que lQIs<sup>b</sup> est de cent ans (selon N.Avi-gad) ou cent-cinquante ans (selon S.A.Birnbaum) plus récent que lQIs<sup>a</sup>. Cela montre que certains scribes continuaient à copier, vers la fin de l'époque hérodienne, un texte évidemment archaïque

et difficile, au lieu de choisir les textes plus évolués et plus faciles où les matres lectionis avaient proliféré. Or il se trouve que ce texte archaïque, choisi pour modèle par un scribe érudit des premières années de notre ère possède déjà les options 5 textuelles caractéristiques que retiendra le TM d'Isaïe. On peut donc dire qu'il se situe exactement dans la ligne prémassorétique. Il ne faudrait cependant pas l'appeler proto-massorétique, car il ne possède pas encore les naevus et les cicatrices qui individualiseront de façon indubitable le consonantisme du TM.

10 Que ces textes érudits, à la fois jeunes par leurs copistes et archaïques par leurs modèles, soient assez rares à Qumrân, cela n'a rien qui doive nous surprendre. On trouve en effet une situation analogue dans les fragments bibliques de la Geniza du Caire où les copies peu soignées abondent et où les textes 15 d'apparence prétentieuse mais de faible qualité sont nombreux, alors que les textes véritablement érudits et soignés n'y sont qu'une petite minorité.

ii. Le texte proto-massorétique.

Si l'on passe aux grottes de la Seconde Révolte, celles du Wadi 20 Murabba'ât ou du Naḥal Ḥever, on peut vraiment reconnaître la présence, et cette fois-ci la présence exclusive, d'un texte qui mérite vraiment le nom de proto-massorétique. C'est d'ailleurs le motif pour lequel il a suscité d'ordinaire assez peu d'intérêt chez ceux qui en ont publié les fragments et qui se 25 contentent de noter brièvement, d'un ton déçu : "Le texte et l'orthographe sont identiques à ceux du TM." Or il s'agit là en réalité de l'un des apports les plus essentiels des découvertes faites dans le désert de Juda : Alors que dans la bibliothèque de la communauté de la Nouvelle Alliance, en 68 A.D. les 30 textes bibliques de type archaïque et soigné ne tenaient qu'une place minoritaire, un texte de ce type avait détrôné toutes les autres formes textuelles et représentait l'Écriture Sainte pour les réfugiés des grottes du Wadi Murabba'ât et du Naḥal Ḥever et c'est ce texte-là qui a fourni son squelette consonantique

i l'oeuvre des massorètes, 750 ans plus tard. On peut vraiment  
 lire : ce texte-là. En effet, malgré quelques variantes graphi-  
 ques qui subsistent encore, on trouve déjà présents dans les  
 fragments de la Seconde Révolte les raretés orthographiques ou  
 les accidents graphiques qui individualisent de façon indubi-  
 table le texte consonantique attesté par les massorètes. Par  
 exemple, dans le fragment des Psaumes de la Cave of Letters, on  
 trouve la graphie défective יִמַר pour l'imparfait indicatif hifil  
 du verbe מַרַר de Ps 15:4, graphie que la massora parva estimera  
 10 ensuite devoir protéger en la notant comme unique. Dans les  
 fragments du rouleau des Petits Prophètes de Murabba'ât, on  
 trouve présents les deux seuls emplois de la première personne  
 singulière de l'imparfait hifil du verbe בִּרַא qui figurent en ce  
 livre. Or l'aleph final est présent en Soph. 3:20 comme en TM,  
 15 alors qu'il manque en Mic. 1:15 où la massora parva confirmera  
 cette absence. Quant à l'usage des matres lectionis, on peut  
 constater que ces manuscrits étaient soumis à une révision vi-  
 sant à les conformer à un modèle précis. Ainsi, en un autre  
 fragment de Murabba'ât, le mot אֲחַתְּנִי en Gn. 34:31 est corrigé  
 20 en אֲחַתְּנִי. Or la massora parva notera ici comme unique cette  
 graphie pleine. Dans le rouleau des Petits Prophètes de même  
 provenance, le correcteur a, par ajoute d'un yod, établi, en  
 Am. 9:8 la graphie pleine מְשִׁירָה de l'infinitif absolu hifil que  
 la massora parva notera, ici aussi, comme unique. Toutes les  
 25 corrections de scribes repérées en des manuscrits bibliques des  
 grottes de la Seconde Révolte ont pour but de les rapprocher de  
 ce qui servira de base consonantique au texte massorétique. Bien  
 qu'ils ne nous aient laissé aucun traité ni aucune glose margi-  
 nale explicitant leurs principes d'action, on saisit ici à l'oeuv-  
 30 re de véritables proto-massorètes contemporains d'Aqiba. A l'é-  
 poque de la Seconde Révolte, ce triomphe des unificateurs du  
 texte consonantique débordait déjà les limites des textes bibli-  
 ques à usage synagogaal. Ils avaient déjà entièrement réglé les  
 alternances de graphies pleines et de graphies défectives dans  
 35 le texte des phylactères. Ainsi on trouve déjà stables dans le  
 phylactère de Murabba'ât l'opposition entre la graphie pleine de

יביאך en Ex. 13:5 et sa graphie défective en Ex. 13:11, entre la graphie pleine de מוטפח en Ex. 13:16 et sa graphie défective en Dt. 6:8, entre la graphie pleine de מזוזות en Dt. 11:20 et sa graphie défective en Dt. 6:9, entre la graphie pleine de ידכה 5 en Ex. 13:16 et ses graphies défectives en Ex. 13:9 et en Dt. 6:8. En toutes ces particularités graphiques, on croirait avoir déjà le TM sous les yeux.

### iii. Le processus de fixation du texte consonantique.

Comment peut-on se représenter le processus qui a abouti à cette  
10 fixation du texte consonantique que les manuscrits de la Seconde Révolte nous montrent déjà remarquablement avancée ? L'existence de IQIs<sup>b</sup> nous montre que vers la fin de l'époque hérodiennne, certains scribes érudits diffusaient un texte archaïque du type qui sera retenu un peu plus tard par les unificateurs. L'existen-  
15 ce des fragments grecs du Dodécaprophéton trouvés dans l'une des grottes du Naḥal Ḥever nous montre que, dans les premières décennies de notre ère, certains recenseurs de tradition pharisienne recensaient la Septante pour la conformer à un texte du type qui sera retenu un peu plus tard par les unificateurs.  
20 Nous n'avons pas de preuve qu'un travail de recension analogue se déroulait en ces mêmes milieux à l'égard du texte hébraïque de la Bible. Mais il est vraisemblable qu'avant la Première Révolte, on avait déjà commencé dans les milieux pharisiens à réagir énergiquement contre la dégénérescence du texte biblique  
25 hébraïque. Il semble cependant que c'est la catastrophe de 70 qui eut un effet décisif sur l'unification du texte où il ne faut voir que l'une des nombreuses mesures conservatrices et défensives qui furent prises alors pour sauver le judaïsme exsangue. Ce ne fut certainement pas un hasard si Joḥanan ben Zakkai et  
30 ses disciples se trouvèrent dépositaires, après 70, d'un texte dont les trouvailles de Qumrân nous prouvent qu'il était pour presque tous les livres de la Bible l'un des meilleurs parmi ceux que l'on pouvait trouver en circulation avant la Révolte. Par "texte" faut-il entendre ici une famille textuelle ou un



anuscrit ? Pour répondre à cette question, une comparaison entre lQIs<sup>b</sup> et les fragments bibliques ou phylactères de la Seconde Révolte est révélatrice. On doit caractériser lQIs<sup>b</sup> comme appartenant à la même famille textuelle que le texte consonantique massorétique, mais il ne peut constituer l'ancêtre direct de ce texte qui s'en distingue par certaines opérations textuelles ou certains accidents graphiques anciens. Au contraire, les manuscrits et phylactères de la Seconde Révolte et surtout les interventions de leurs correcteurs portent la trace de particularités si typiques (graphies pleines ou graphies défectives de types exceptionnels, graphies anormales) qu'il faut voir là un effort conscient pour diffuser le texte d'un manuscrit particulier. Etant données les grandes destructions de manuscrits bibliques entraînées par la répression romaine, l'unification du texte dût surtout s'opérer par un important travail d'édition, c'est-à-dire de copie soignée du texte choisi comme standard. Il n'est cependant pas douteux qu'un travail de correction des manuscrits préexistants l'accompagna et qu'en ces années-là on dût mettre à la geniza un certain nombre de manuscrits jugés incorrigibles. Les événements de 70 ont dû avoir un rôle doublement décisif : premièrement ils permirent à une élite de scribes érudits de s'affirmer comme les sauveurs incontestés de leurs traditions, et deuxièmement ils entraînèrent une grande demande de manuscrits bibliques nouveaux.

## 2. Unification de la ponctuation et de la massore

### a. Initiatives divergentes.

Si l'on étudie l'énorme collation de variantes de Kennicott, on pourrait croire que les divergences ou l'unité dans le domaine du texte massorétique doivent s'apprécier au niveau des consonnes. C'est faux. Si Kennicott et Bruns ont dû se résigner à limiter leur collation aux variantes consonantiques, c'est à cause \* de l'ampleur immense de leur enquête. M.H.Goshen-Gottstein<sup>10</sup>

<sup>10</sup> M.H.Goshen Gottstein, "Hebrew Biblical Manuscripts", Biblica XLVIII (1967), 243-90.

a parfaitement montré qu'à ce niveau-là, il n'y a aucune variante intéressante à espérer glaner dans les manuscrits médiévaux. S'adonner à de telles collations, c'est étudier le texte massorétique dans une perspective proto-massorétique, 5 c'est-à-dire anachronique.

A partir du début du deuxième siècle de notre ère, l'effort des scribes visera à assurer la stabilisation définitive du texte standard et à en guider la lecture. On peut être certains que déjà avant la Seconde Révolte les scribes ne se contentaient 10 pas de copier fidèlement un texte considéré par eux comme normatif, mais qu'ils se transmettaient oralement des simānim, c'est-à-dire des slogans faciles à mémoriser par lesquels ils exprimaient les particularités de ce texte. Ainsi Jehudah ben Bathirah qui enseignait à Nisibis en Haute-Mésopotamie et mou- 15 rut vers 90 exprimait par le simān מים (=eau) une particularité du texte par lequel le livre des Nombres, en 29:12-38, décrit les sacrifices à offrir en chacun des huit jours de la fête des Tabernacles. Par le premier מ il voulait dire qu'à propos du sacrifice du deuxième jour on lit ונסכיהם alors que le mot 20 parallèle s'écrit sans מ à propos des sacrifices des autres jours. Par ך il voulait dire qu'à propos du sacrifice du sixième jour on lit ונסכיה alors que le mot parallèle s'écrit sans ך à propos des sacrifices des autres jours. Par le מ final il voulait dire qu'à propos du sacrifice du septième jour, 25 on lit כמשפטם alors que le mot parallèle s'écrit sans מ final à propos des sacrifices des autres jours. Il importe de noter que le Talmud de Babylone et le Sifre des Nombres ne nous rapportent cette "massore" qu'à cause des conséquences halakhiques qu'en tirait Jehudah ben Bathirah. Ce n'est donc qu'accidentellement 30 que nous avons connaissance du nom d'un "massorète" antérieur à la Seconde Révolte.

1. Initiatives babyloniennes.

Ce n'est peut-être pas un hasard si c'est en Babylonie que vivait le plus ancien massorète dont le nom nous ait été conservé. Il semble en effet que si la Babylonie accepta le standard palestinien pour la fixation du texte du Pentateuque, elle conserva des traditions légèrement distinctes en ce qui concerne le texte des Prophètes et des Hagiographes. En effet, pour ces deux dernières parties du canon, et pour elles seules, on possède des listes traditionnelles des variantes qui distinguaient le texte consonantique des babyloniens de celui des palestiniens. Cela doit tenir au fait que la Babylonie développa très vite une activité massorétique relativement autonome. D'ailleurs les babyloniens ne se contentèrent pas d'assurer par la massore la fixation de leur texte biblique. Ils recensèrent sur l'hébreu les targums palestiniens prolixes et mal unifiés et stabilisèrent par une massore spéciale le texte de ce targum recensé dit d'Onqelos qui faisait, lui aussi, l'objet d'une lecture liturgique. Les connaissances qui se communiquent dans le TM par les deux massores, par la vocalisation et par l'accentuation demeurèrent très longtemps orales. Il était en effet - et il est encore aujourd'hui en principe - interdit d'ajouter le moindre signe au texte consonantique des rouleaux de la Torah dont le culte synagogal fait usage. C'était donc hors de ce texte qu'un scribe devait puiser les connaissances qui lui seraient nécessaires pour en apprécier le degré d'authenticité, et c'était aussi hors de ce texte qu'un lecteur devait puiser les connaissances qui lui seraient nécessaires pour vocaliser sa lecture, la rythmer et la moduler. Les premières rédactions de la massore prirent en Babylonie la forme de commentaires massorétiques continus qui suivaient mot-à-mot le texte biblique, sans que celui-ci y fût intégré. On a retrouvé un certain nombre de fragments de ces commentaires pour la Torah et quelques-uns pour les Prophètes. Il ne semble pas qu'il en ait existé pour les Hagiographes qui ne faisaient pas l'objet des lectures sabbatiques. Le fait qu'on mentionne en ces commentaires par quel mot débute chaque verset, alors que les débuts de verset ne sont

pas signalés dans les rouleaux en usage à la synagogue semble bien indiquer qu'en plus des scribes, on voulait aider ceux qui faisaient la lecture liturgique du rouleau synagogal. C'est en tout cas pour les lecteurs de la synagogue que furent rédigés

5 les serugin : pour chaque verset, seulement le premier mot était écrit en entier, suivi de chacune des lettres qui, dans ce verset, portent un accent disjonctif. Un aide-mémoire aussi sobre, nécessaire pour apprendre la cantilation liturgique traditionnelle, suppose que l'on ait déjà en mémoire la vocalisation du

10 texte. Dès le quatrième siècle, les chrétiens syriens, pour distinguer les homographes, utilisaient un point au-dessus ou en-dessous d'une lettre caractéristique afin d'exprimer le caractère fort ou faible de leur vocalisation, par exemple pour distinguer la première syllabe d'un qâtel de celle d'un qetal.

15 Les syriens nestoriens orientaux, vers le septième siècle, développant ce système assez primitif, inventèrent un système de notation vocalique par des points écrits au-dessus ou au-dessous des consonnes. Au siècle suivant, les syriens jacobites occidentaux établirent un autre système usant de voyelles grecques

20 à la place des points. Vers la même époque ou un peu plus tard et très vraisemblablement sous l'influence des syriens, les juifs babyloniens inventèrent un système de vocalisation et d'accentuation composé de lettres ou parties de lettres hébraïques et de points placés au-dessus des consonnes. Quant aux

25 palestiniens, leurs plus anciennes massores attestent un usage du point en haut ou en bas qui semble tout à fait identique à celui qu'en faisaient les syriens anciens. La présence de tels signes sur les rouleaux liturgiques de la Torah ou des Haphtaroth (lectures synagogales tirées des Prophètes) étant interdite, et la nécessité se faisant cependant sentir de noter la

30 vocalisation authentique des textes bibliques, on prit alors en Babylonie l'initiative de copier les livres bibliques sur des codices (volumes composés de feuillets reliés écrits au recto et au verso). Dans ces codices d'un type analogue à ceux que

35 les chrétiens grecs et syriens utilisaient depuis plusieurs siècles, le texte biblique pouvait être vocalisé et accentué,

car il ne s'agissait pas de textes à usage liturgique. On compléta certains de ces volumes, surtout ceux qui contenaient les Hagiographes en écrivant en petits caractères, au-dessus de certains mots, des notes massorétiques relevant certaines particularités de leur graphie sur lesquelles les scribes risquaient d'achopper. En bas de certaines pages prirent place des notices massorétiques de portée statistique.

#### ii. Tentatives palestiniennes.

En même temps ou peu après se développa en Palestine un système  
 10 de vocalisation complexe et mal unifié dont certains témoins confondent dans l'usage les voyelles moyennes et brèves de même timbre (celles que les tibériens distingueront comme qameš et pataḥ, šéré et segol) et dont d'autres les distinguent. Malgré des études récentes et approfondies sur ce système, la plus  
 15 grande incertitude règne aujourd'hui encore sur la datation relative et absolue des sous-groupes de ce système, M.Dietrich<sup>11</sup>, avec la plupart des auteurs qui l'ont précédé, considérant ce système comme antérieur au tibérien et ayant évolué d'une indifférenciation des phonèmes vers une différenciation, alors  
 20 que E.J.Revell<sup>12</sup> estime que le dialecte représenté par ce système vocalique est plus évolué que celui qu'atteste le système tibérien et que son évolution lui a fait perdre progressivement d'abord la distinction du šéré et du segol, puis celle du qameš et du pataḥ.

25 Ce qui est certain, en tout cas, c'est qu'on trouve lié à ce système, comme au système tibérien, un type de massore nettement distinct de celui qui avait cours en Babylonie. Il est essentiellement constitué de vastes listes relevant toutes les occurrences d'un phénomène rare dans l'ensemble de la Bible ou dans

30 11 M.Dietrich, Neue palästinisch punktierte Bibelfragmente (1968).

12 E.J.Revell, Hebrew Texts with Palestinian Vocalization (1970); "Studies in the Palestinian Vocalization of Hebrew", in Essays on the Ancient Semitic World ed. by J.W.Wevers and  
 35 D.B.Redford (1970), pp.51-100.

l'une de ses parties. La collection Okhlah we-okhlah groupe les principales données rassemblées par les massorètes de Palestine. Souvent les données qu'elle intègre ne sont pas reprises dans les massores des manuscrits. Aussi doit-on recourir à cette col-  
5 lection pour obtenir certaines clés indispensables pour interpréter les intentions des vocalisateurs.

#### b. Suprématie de l'école de Tibériade

C'est à Tibériade que s'est constitué le plus complet et le plus précis des systèmes de vocalisation et d'accentuation. Parmi les  
40 productions qui nous en ont été conservées, le plus ancien manuscrit biblique daté est le codex des Prophètes de la Synagogue Karaïte du Caire copié, vocalisé et muni de sa massore en 896 par Moshe ben Asher dont le fils Aaron vocalisera et munira  
d'une massore le fameux "manuscrit d'Alep", contenant toute la  
45 Bible. On croyait ce dernier manuscrit perdu après l'incendie de 1948 (durant les émeutes). Les deux tiers en ont été sauvés et serviront de base principale à l'édition critique du texte hébraïque de la Bible à laquelle travaille l'Université Hébraïque de Jérusalem. Ce qui a valu à ce manuscrit son immense  
20 réputation, c'est d'abord qu'il fut vraisemblablement le seul manuscrit complet de la Bible sorti de la main de ce massorète, et c'est aussi que Maïmonide s'y est référé comme à la forme normative du TM.

La redécouverte du "manuscrit d'Alep" a permis en tout cas de  
25 constater que le manuscrit B19<sup>A</sup> de Leningrad (choisi par Kahle comme base pour la troisième édition de la Biblia Hebraica de Kittel et conservé par la Biblia Hebraica Stuttgartensia) ne peut être considéré comme un pur témoin de la tradition d'Aaron ben Asher. Des discordances notables existent entre la massore  
30 de ce manuscrit et son texte. Quant à sa vocalisation, l'état dans lequel elle fut réalisée en 1008 était assez distant des normes d'Aaron ben Asher. Elle n'en a été rapprochée que par la voie de corrections postérieures. Il ne faudrait pas croire pour

autant que le manuscrit d'Alep soit lui non plus un représentant parfait de la tradition d'Aaron ben Asher, telle qu'elle a été codifiée par Mishaël ben 'Uzziël, ni non plus de la tradition massorétique exprimée par les Diqduqé ha-Ṭe'amîm dont Aaron est l'auteur. Ces discordances ont amené A.Dotan<sup>13</sup> à mettre en doute la tradition qui le rattache à ce massorète. La forme authentique du texte d'Aaron ben Asher n'est donc pas encore identifiée avec précision. Peut-être faut-il admettre qu'il n'a jamais existé aucun manuscrit complet de la Bible qui ait représenté une tra-

40 dition massorétique parfaitement unifiée. Le travail systématique des grands massorètes de Tibériade eut pour résultats les plus satisfaisants des éditions cohérentes d'une section de l'Écriture (par exemple le codex des Prophètes du Caire ou le codex Or.4445 de la British Library pour le Pentateuque). Il est

45 vraisemblable que le manuscrit d'Alep représente une tentative finale et imparfaite pour unifier ces efforts partiels en munissant la Bible entière d'une massore et d'une vocalisation cohérente. Il importe aussi de remarquer que les pierres de touche dont on cherche à faire usage pour juger de l'authentique tra-

20 dition massorétique ben Asher ne sont pas absolument sûres. Les éditeurs discutent encore de la forme originelle des Diqduqé ha-Ṭe'amîm. Quant à la liste des variantes et des correspondances entre ben Asher et ben Naphtali dressée par Mishaël ben 'Uzziël, il est très vraisemblable selon A.Harkavy<sup>14</sup>, S.Poznanski<sup>15</sup>, M.

25 Steinschneider<sup>16</sup> et J.Mann<sup>17</sup> que son auteur n'ait vécu que dans

---

13 A.Dotan, "Was the Aleppo Codex actually vocalized by Aharon ben Asher?" (hebr.), Tarbiz (XXXIV (1964-65), 136-55. D.S. Loewinger, "The Aleppo Codex or Diqduqe hatte'amim" (hebr.), Tarbiz XXXVIII (1968-69), 186-204.

30 14 A.Harkavy, Ḥadashim gam Yeshenim (hebr.) (reed. 1969-70), pp.22-25.

15 S.Poznanski, "Miscelle", in Zeitschrift für hebraeische Bibliographie IV (1900), 186.

16 M.Steinschneider, Die arabische Literatur der Juden (1902), Par. 167.

17 J.Mann, The Jews in Egypt and in Palestine under the Fâtimid Caliphs I (1920), p.245.

la deuxième moitié du douzième siècle<sup>18</sup>. Il est certain qu'une liste antérieure de ces mêmes divergences, aujourd'hui perdue, avait été rédigée par le Karaïte Lévi ben al Ḥassan ben Ali al Baṣrī dans la première moitié du onzième siècle<sup>19</sup>. D'autre part, 5 Mishaël ben 'Uzziël précise en quelques occasions que les deux massorètes qu'il compare ont changé de position sur certains points au cours de leur carrière. Cela suffit à expliquer qu'une oeuvre particulière d'Aaron ben Asher puisse ne pas concorder en tous points avec une liste qui n'est peut-être pas un tra- 10 vail de première main et qui peut se fonder sur d'autres oeuvres de ce même Aaron.

Selon Jacob ben Ephraïm, vers le début du dixième siècle, la tradition babylonienne de lecture de la Bible était répandue depuis les frontières de la Chine jusqu'à la boucle de l'Euphrate 15 et jusqu' au Yémen, alors que la tradition de lecture des Palestiniens était beaucoup moins répandue. Selon Abu Yusuf Ya'qūb al-Qirqisāni, son contemporain qui nous rapporte ce témoignage, les juifs cultivés de toute origine s'accordaient cependant pour admettre que seuls les lettrés de Palestine avaient conservé 20 à l'abri des contaminations la prononciation authentique de l'hébreu biblique<sup>20</sup>.

Si l'on veut essayer de préciser les relations existant entre le système de vocalisation palestinien et le système tibérien, il semble que l'on puisse concilier le jugement de Kahle<sup>21</sup> re-

---

25 18 Le Kitāb al-Khilaf de Mishaël ben 'Uzziël a été publié par L.Lipschütz en Textus II (1962) (hebr. pt.).

19 Sur la priorité de la liste de Levi ben al Ḥassan, voir L.Lipschütz, "Kitāb al-Khilaf", Textus IV (1964), p.3.

20 G.Vajda, "Etudes sur Qirqisāni II", REJ CVII (1946-47), 30 p.93, n.45.

21 P.E.Kahle, The Cairo Geniza (2nd ed. 1959), p.75.



connaissant comme nettement plus ancien le système palestinien et le jugement de Revell concluant que le système tibérien représente un état nettement plus primitif du langage en admettant que le palestinien fut imaginé pour vocaliser des poèmes liturgiques (le plus grand nombre des fragments conservés se classent dans cette catégorie) et des écrits rabbiniques (dont N.Allony a publié un volume entier de facsimilés<sup>22</sup>) et qu'il représente la prononciation courante chez les juifs palestiniens rabbanites de l'époque. On a au contraire de bonnes raisons de  
 10 croire que le système tibérien fut inventé par les massorètes et les grammairiens de Tibériade. Parmi ces grammairiens il faut classer 'Eli ben Yehudah Hannazir<sup>23</sup> antérieur à Saadia. Parmi les massorètes de Tibériade, les auteurs des listes de divergences citaient comme ayant une égale autorité Abu Sa'id  
 15 Aaron ben Moshe ben Asher et Abu Imrân Moshe ben David ben Naphtali. D'ailleurs les divergences qui les séparent, quoique multiples, sont très minimes et ne modifient presque jamais l'interprétation du texte. On ne sait rien de certain sur l'appartenance religieuse de ben Naphtali. Quant aux ben Asher, juste  
 20 après la redécouverte du manuscrit d'Alep, I. Ben-Zvi<sup>24</sup> tenta de prouver qu'ils n'étaient pas Karaïtes, mais des découvertes récentes de N.Allony<sup>25</sup> et I.Yeivin<sup>26</sup> semblent avoir définitivement fait pencher la balance en faveur de leur appartenance au Karaïsme. Il est certain en tout cas que ce sont des Karaïtes  
 25 qui ont colligé les listes de divergences et de coïncidences entre les massorètes de Tibériade et que la supériorité des manuscrits modèles du TM dont ils étaient les dépositaires a été assez vite reconnue par l'ensemble des lettrés juifs. D'ailleurs,

22 N.Allony (ed.), Geniza Fragments of Rabbinic Literature with  
 30 Palestinian Vocalization (1973).

23 N.Allony, "'Eli ben Yehuda Hannazir and his Treatise Kitab 'Usul al-Lugha al-'ibraniyya" (hebr.), Leshonenu XXXIV (1969-70), 75-105 and 187-209.

24 I. Ben-Zvi, "The Codex of Ben Asher", Textus I (1960), pp.5-6.

35 25 N.Allony, "Seder hassimanim", HUCA XXXV (1964), hebrew pt., pp.7-8.

26 I.Yeivin, "The Vocalization of Qere-Kethiv in A", Textus II (1962), p.148.

la question de l'appartenance "confessionnelle" des massorètes tibériens n'a pas l'importance que veulent lui accorder certains rabbanites ou karaïtes actuels. Le texte massorétique tibérien s'est imposé comme l'édition la plus probe et la plus érudite  
5 du texte consonantique fixé vers la fin du premier siècle A.D., édition accompagnée de la notation la plus fidèle de la tradition de lecture qui était jugée comme la plus authentique par l'en-semble des juifs cultivés du neuvième siècle.

c. Survivance d'autres types

- 10 La tradition tibérienne ne supplanta pas complètement ses ri-  
vales. Le Yémen a conservé jusqu'à nos jours la notation vocali-  
que babylonienne, mais c'est une vocalisation de type tibérien  
qui a pénétré peu à peu sous ce vêtement. En Europe du Nord on  
rencontre des manuscrits anciens qui utilisent des signes de  
15 type tibérien pour recouvrir une phonétique non-tibérienne.  
P.Kahle avait cru pouvoir attribuer ces manuscrits à la tradi-  
tion de ben Naphtali<sup>27</sup>. S.Morag a montré qu'il s'agit en réalité  
d'une survivance du phonétisme palestinien sous un vêtement ti-  
bérien<sup>28</sup>.
- 20 De même que l'histoire textuelle commence au moment où la fixa-  
tion du canon achève l'histoire littéraire, c'est au moment où  
une fixation presque parfaite des voyelles et de l'accentuation  
clot l'histoire du texte que commence une nouvelle histoire :  
celle de la grammaire et de la lexicographie.

---

25 27 P.E.Kahle, Masoreten des Westens II (1930), pp.45\*-68\*.

28 S.Morag, "The Vocalization of Codex Reuchlinianus : Is the  
"Pre-Masoretic" Bible Pre-Masoretic ?", JSS IV (1959) 216-  
37.

Problématique et tâches de la critique textuelle de l'Ancien Testament  
hébraïque

=====  
inédit

En conclusion de ces études d'histoire du texte, je voudrais  
traiter de la problématique de la critique textuelle de l'An-  
5 cien Testament, telle qu'elle s'est formulée implicitement au  
long des neuf années (1969-1977) de sessions du Hebrew Old Testa-  
ment Text Project de l'Alliance Biblique Universelle<sup>1</sup>.

Notons d'abord que le travail du comité vise un but très con-  
cret : étudier les principales difficultés textuelles à impli-  
10 cations exégétiques que risquent de rencontrer les quelque  
150 comités qui, dans les Eglises chrétiennes, sont actuellement  
en train de traduire l'Ancien Testament hébraïque. Puisqu'il  
est vraisemblable que ces comités rencontreront les difficultés  
textuelles dont font état les traductions les plus répandues,  
45 le comité a fait porter son étude sur les points où le texte  
massorétique est corrigé par les cinq traductions suivantes :  
Revised Standard Version, Bible de Jérusalem, Revidierte Luther-  
bibel, New English Bible et Traduction Oecuménique de la Bible.

Chaque année, dans une session d'été de quatre semaines, le co-  
20 mité prend position sur 400 à 450 difficultés, la documentation  
préalable ayant été rédigée sous la responsabilité de H.P.Rüger  
(état des témoins textuels), D.Barthélemy (histoire de l'exégèse  
et de la lexicographie jusqu'à Franz Delitzsch), N.Lohfink  
(histoire de l'exégèse récente et critique littéraire). Ainsi  
25 le comité a traité jusqu'ici d'environ 4.000 difficultés por-  
tant sur le Pentateuque, les livres historiques, poétiques,  
Isaïe et Jérémie. Il espère finir la dernière partie de ce pre-

---

1 Le comité pour l'analyse du texte de l'Ancien Testament consti-  
30 tué par les United Bible Societies groupe sous la prési-  
dence de E.A.Nida six membres : A.R.Hulst (Utrecht), N.Loh-  
fink (Frankfurt), W.D.McHardy (Oxford), H.P.Rüger (Tübingen),  
J.A.Sanders (Claremont) et le soussigné; le secrétariat en  
étant assuré par A.Schenker (Fribourg) et J.A.Thompson (Prince-  
ton).

mier parcours à travers la Bible au cours de l'été 1979. Un "compte rendu préliminaire et provisoire" est publié à mesure qu'avance ce travail. Un rapport technique motivant les décisions du comité sera ensuite rédigé.

### 5 I. Influence dominante de la Bible de Kittel sur la critique textuelle de l'A.T.

Lorsqu'on étudie les options textuelles des cinq traductions mentionnées ci-dessus, il apparaît que les informations dont elles font usage sur les témoins du texte, ainsi que les leçons  
10 qu'il leur arrive de préférer au TM sont très souvent empruntées à l'apparat critique de la 3e édition de la Bible de Kittel ou à celui de la Biblia Hebraica Stuttgartensia qui vient de lui succéder. A cela, la New English Bible ajoute de très nombreuses suggestions fournies par G.R.Driver.

15 L'apparat critique de BH3 ou la forme un peu plus réservée qu'en offre BHS livre en général un assez fidèle concentré des suggestions critiques présentées d'abord par Louis Cappel<sup>2</sup> et Charles Houbigant<sup>3</sup>, puis par Johann David Michaelis<sup>4</sup>, suggestions  
20 qui ont été ensuite reprises et multipliées par les collaborateurs de trois importantes séries publiées à la fin du 19e siècle : l'édition critique publiée sous le titre "The Sacred Books of the Old Testament" et deux commentaires allemands très répandus : le "Handkommentar zum Alten Testament" et le "Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament". Notons aussi le rôle joué  
25 parmi les exégètes de langue anglaise par "The International Critical Commentary". En langue allemande les options de la cri-

---

2 Ludovicus Cappellus, *Critica Sacra*, Paris 1650.

3 Caroli Francisci Houbigantii, *Notae Criticae in universos Veteris Testamenti libros ... ad exemplar parisiense denuo recusae*, tom.I-II, Francfort 1777.

4 Principalement en son "Orientalische und Exegetische Bibliothek", 24 volumes, Francfort 1771-1789 et en sa "Neue Orientalische und Exegetische Bibliothek", 8 volumes, Göttingen 1786-1791.

tique littéraire et textuelle ont été vulgarisées parmi les lecteurs cultivés par "die Heilige Schrift des Alten Testaments" traduction publiée sous la responsabilité de E.Kautzsch, alors que "la Bible du Centenaire" a rendu un service analogue aux ; lecteurs de langue française.

Tout au long de cette histoire de la critique textuelle moderne et contemporaine, on voit les exégètes ou les traducteurs faire appel aux variantes suggérées par un apparat critique lorsque le texte massorétique leur paraît ne pas offrir de sens acceptable, parfois aussi lorsque le sens offert par la variante leur 10 semble mieux convenir à ce qu'ils s'attendent à lire en cet endroit ou encore lorsqu'un texte jugé poétique ne se conforme pas aux normes prosodiques reconstituées par ses lecteurs actuels, ce dernier cas motivant de nombreuses interventions de la 15 New English Bible. Le plus souvent, les usagers de la critique textuelle essaient de ne modifier que les voyelles du TM ou essaient du moins de respecter l'apparence de la structure consonantique à corriger. Mais certains mots qui constituent des "cruces" célèbres de l'exégèse ont donné naissance à une telle 20 prolifération de conjectures qu'elle dissuade les correcteurs éventuels plutôt qu'elle ne les aide.

Depuis la dernière guerre G.R.Driver et M.Dahood, suivis par de nombreux émules, ont fait un large appel aux ressources de la philologie sémitique comparée pour essayer de retrouver cer- 25 taines clés de la philologie hébraïque ancienne et de sauver ainsi des formes pré-massorétiques ou massorétiques dont ils estimaient que l'on avait perdu le sens. J.Barr a bien montré les limites d'une telle entreprise. Rappelons en tout cas qu'il y a une grande distance culturelle entre Ugarit et certains 30 textes bibliques que l'on voudrait éclairer par les découvertes de Ras-Shamra. Beaucoup d'autres milieux littéraires bien plus proches de la Bible ont entièrement disparu. Une vague "éblaïtique" se prépare d'ailleurs à recouvrir à son tour ce que la récente vague "ugaritique" a abandonné sur le rivage. Il semble 35 en tout cas difficile d'échapper à un certain cercle vicieux

lorsqu'on fait appel pour éclairer la Bible à la lexicographie de ces langues, lexicographie qui a été elle-même structurée en s'inspirant très largement de l'hébreu biblique.

Concluons cette rapide rétrospective en relevant un inconvénient 5 que présente l'apparat critique de la Bible de Kittel, inconvénient qui a gravement hypothéqué l'usage que les exégètes récents ont fait de la critique textuelle. Dans cet appareil critique, des données fournies par ce que j'appellerai la critique textuelle interne sont mêlées avec des suggestions qui relèvent 10 de ce que j'appellerai la critique textuelle externe.

## II. Critique textuelle interne et critique textuelle externe

J'appelle critique textuelle interne celle qui fait un choix entre divers témoins textuels existants pour améliorer la tradition textuelle d'une certaine oeuvre littéraire. Quant à la 15 critique textuelle externe, c'est celle qui conjecture à partir d'autres données pour essayer de restituer un "état original" de cette oeuvre qui ne nous est plus attesté textuellement.

Il y a utilité à bien distinguer ces deux problématiques, surtout lorsqu'on a affaire à une tradition textuelle cohérente, 20 comme celle du texte massorétique. Or les impératifs de l'apparat critique de BH3 : "dele, insere, lege, transpone, conjunge", se fondent tantôt sur des témoins textuels existants, tantôt sur des conjectures et visent, sans le préciser clairement, à nous restituer un état plus ou moins original du texte 25 biblique.

Avant de prétendre atteindre le texte original, il est prudent de viser d'abord une première étape : reconstituer, dans l'état où elle a été canonisée, chacune des grandes traditions littéraires en lesquelles un livre de l'Ancien Testament s'offre à 30 nous. On peut considérer, par exemple, que les livres suivants existent en deux traditions littéraires distinctes : Proverbes

(TM ≠ LXX), Jérémie (TM ≠ LXX), Daniel (TM ≠ LXX), Esdras (TM et LXXβ ≠ LXXα), Esther (TM ≠ LXX). Bien que la spécificité littéraire des traditions en question ne s'étende pas à chaque partie de ces livres, il y a intérêt à définir clairement une première étape de la critique textuelle où, pour les passages où deux traditions littéraires ont été reconnues comme distinctes, on s'interdit tout choix éclectique contaminant ces traditions littéraires l'une par l'autre, même si l'une apparaît comme plus primitive que l'autre. Par contre, lorsque les traditions en question ne se distinguent que par des avatars textuels, et que la priorité de l'une d'entre elles par rapport à l'autre peut être démontrée, on pourra faire usage de l'une pour corriger l'autre.

Il n'est d'ailleurs pas toujours facile de distinguer entre évolution littéraire et évolution textuelle. On peut certes admettre comme un principe général qu'une fois canonisé un texte ne subit plus d'évolution littéraire, mais la notion de canonicité n'est pas chose univoque : les scribes de tradition pré-massorétique ont conçu le caractère sacré des textes qu'ils transmettaient d'une toute autre manière que ne l'ont fait les copistes des manuscrits antiochiens de la Septante. Et même la tradition scribale proto-massorétique, que l'on serait tenté de considérer comme un modèle de fidélité scrupuleuse dans la transmission du dépôt, a subi, depuis le deuxième siècle avant 25 J.C. jusqu'au deuxième siècle après, d'assez nombreuses corrections théologiques d'abord consonantiques puis seulement vocaliques. Il ne s'agit nullement là d'une fluidité littéraire précanonique. C'est au contraire parce qu'il s'agit d'écrits sacrés qu'on en élimine des modes d'expression jugés indignes d'eux. Ce caractère typiquement post-canonique des tiqquné sopherim amène à les considérer comme relevant de l'évolution textuelle et non de l'évolution littéraire, cela malgré leur caractère délibéré et non accidentel.

### III. Limites de la critique textuelle interne

On peut distinguer pour presque tous les livres deux faisceaux de témoins textuels : le faisceau LXX constitué par les couches textuelles grecques anciennes, les versions coptes et la Vieille Latine, et le faisceau massorétique et pré-massorétique qui groupe autour des témoins hébraïques postérieurs à 100 A.D. les recensions  $\kappa\acute{\alpha}\lambda\upsilon\kappa$ , Aquila, Symmaque, la Vulgate et les Targums. Certains témoins de Qumrân apportent un témoignage autonome alors que d'autres se rattachent au deuxième faisceau. Quant à la Peshitta, elle tient une position mixte.

Si l'on veut critiquer le texte de la tradition littéraire massorétique, il faut d'abord recueillir le témoignage de ceux des témoins qui se rattachent au deuxième faisceau et n'envisager qu'ensuite une comparaison avec les témoins appartenant à l'autre faisceau ou avec d'autres témoins autonomes. Or, lorsqu'on recueille le témoignage des témoins se rattachant au faisceau massorétique, le constat le plus frappant est que beaucoup de ces témoins attestent une interprétation et non une variante textuelle réelle. On découvre en effet une continuité remarquable entre ce que l'apparat textuel de la Bible de Kittel demande de lire "avec le Targum" ou "avec la Vulgate" ou "avec la Peshitta", et ce que les exégètes juifs médiévaux présentent comme l'interprétation du TM. A ce point de vue, le témoignage de Saadiah Gaon est révélateur. On peut être en effet certain que cet exégète de la première moitié du 10<sup>e</sup> siècle lisait le TM dans une forme substantiellement identique à celle que présentent les codices des écoles massorétiques de Tibériade. Or il se permet des libertés de traduction (souvent présentées comme telles par son commentaire) que l'on retrouve dans le Targum, la Vulgate, ou même la Septante, en des cas où l'apparat critique de BH<sup>3</sup> suggère de corriger le TM "avec" ces versions.

Il y a des cas où une correction est "dans l'air". C'est-à-dire qu'elle s'impose si spontanément à l'esprit du lecteur qu'on la voit émerger un peu partout de manière marginale en plusieurs



traditions textuelles distinctes. Il existe par exemple des cas typiques où une lectio difficilior du TM (quant à la personne ou au nombre d'un verbe ou d'un pronom suffixe) a l'appui de certains manuscrits de Qumrân ainsi que des couches anciennes de la Septante, mais où une variante très attirante (car rendue obvie par des parallèles connus ou par le contexte immédiat) fait son apparition à la fois en quelques manuscrits du TM de faible autorité, en tout ou partie des traditions textuelles de la Vulgate et du Targum, ainsi que dans la Peshitta. Il est  
40 tout naturel que nos traducteurs d'aujourd'hui soient tentés eux aussi d'emprunter ces mêmes ornières déjà bien frayées. En certains cas, il faudra même leur conseiller de le faire, sans qu'il soit nécessaire ni même permis pour cela de corriger le TM.

#### 45 IV. Spécificité de la critique textuelle

Si l'on veut éviter le confusionnisme qui envahit souvent le domaine de la critique textuelle, il faut distinguer aussi nettement que possible l'histoire textuelle de l'histoire littéraire qui la précède et de l'histoire de l'interprétation qui  
20 lui fait suite. Il est cependant parfois difficile de distinguer de façon satisfaisante ces domaines, car les frontières qui les séparent ne sont pas toujours étanches. Sh.Talmon a montré par exemple de manière convaincante<sup>5</sup> que la transmission textuelle, en plusieurs écoles, s'est permise des "variations contrôlées"  
25 d'un type analogue à ce que l'on rencontre dans l'histoire rédactionnelle pré-canonique. J.G.Janzen<sup>6</sup> considère comme vraisemblable, pour le livre de Jérémie, que le texte de ce livre, après une première stabilisation rédactionnelle vers la fin du

---

30 5 "The Textual Study of the Bible - A New Outlook" en Qumrân and the History of the Biblical Text, Harvard 1975. Cf. particulièrement les pp. 376 et 380.

6 Studies in the Text of Jeremiah, Harvard 1973. Cf. pp. 132-135.

6e siècle, a subi une transmission textuelle en un même milieu jusque vers 450 ou 400, puis qu'ensuite, la tradition représentée par la Septante et surtout celle que représente le texte massorétique ont subi des développements autonomes qu'il faut bien considérer comme se situant au plan littéraire avant qu'une seconde stabilisation livre à nouveau chacune des deux traditions aux avatars de la transmission textuelle.

Si la frontière qui sépare l'évolution littéraire de la transmission textuelle se dérobesouvent à nos prises et ne peut être alors atteinte que par voie de conjecture, celle qui sépare la transmission textuelle de l'histoire de l'interprétation nous est plus aisément accessible. On ne peut faire une étude poussée de l'histoire d'un texte de l'Ancien Testament sans l'accompagner d'une histoire aussi complète que possible de son interprétation. Il suffit de comparer la Vulgate au commentaire de Jérôme pour constater que l'on a tort d'invoquer la Vulgate à l'appui d'une variante, alors que Jérôme nous confirme avoir rencontré dans l'hébreu la même difficulté que nous; sa traduction ne constituant, en ce cas, rien d'autre qu'une échappatoire à cette difficulté.

Les témoignages les plus précieux pour nous en ce qui concerne l'histoire de l'interprétation du texte massorétique sont ceux qui nous permettent de reconstituer la compréhension que les massorètes de Tibériade avaient du texte dont ils ont exprimé la vocalisation et l'accentuation. Ces témoignages essentiels pour nous se classent en diverses catégories :

- 1) Les données fournies par l'histoire de la vocalisation et de l'accentuation du texte.
- 2) Les données fournies par l'histoire de la massore et par les commentaires massorétiques.
- 3) Les données fournies par les premières recherches lexicographiques et grammaticales, c'est-à-dire celles qui ont précédé l'oeuvre de David Qimhi.
- 4) Les données fournies par les exégètes littéraux les plus anciens, c'est-à-dire les exégètes de langue arabe antérieurs à Abulwalid et les exégètes de langue hébraïque antérieurs à Ibn Ezra.

## V. Nécessité d'études sur l'interprétation ancienne du TM

Depuis environ cent ans, c'est-à-dire depuis que l'influence du "Handkommentar" et du "Kurzer Hand-Commentar zum A.T." a supplanté celle du "Biblischer Commentar" de Carl Fr. Keil et de Franz Delitzsch, l'exégèse occidentale ainsi que les dictionnaires et les grammaires auxquelles elle se réfère ont pris l'habitude de "corriger" la plupart des passages difficiles du TM en les qualifiant trop vite d'inintelligibles ou de linguistiquement inacceptables.

10 Cette tendance tient à deux causes : D'abord on a eu trop de confiance dans les possibilités offertes par la critique textuelle pour atteindre des leçons qui aient de sérieuses chances de représenter un état plus primitif de la tradition textuelle dont le TM est l'aboutissement. Mais surtout les succès remar-

15 quables qu'ont atteint les grammairiens hébraïques dans la systématisation linguistique de l'hébreu massorétique ont entraîné leurs successeurs, et surtout les hébraïsants chrétiens, vers une conception trop académique et normative de la grammaire et de la lexicographie. Donnons ici quelques précisions.

20 Judah Ḥayyuḡ peut être considéré comme le Copernic de la grammaire hébraïque. C'est lui en effet qui est parvenu à réduire à des racines trilittères toutes les formes des verbes faibles<sup>7</sup>. Avant Ḥayyuḡ, les grammairiens et les lexicographes admettaient que certaines racines hébraïques sont monolittères, d'autres

25 bilittères, d'autres trilittères et d'autres enfin quadrilittères. Cela entraînerait une impossibilité de rendre compte de façon satisfaisante des diverses formes verbales, de la même manière qu'avant Copernic on ne pouvait rendre compte de façon rationnelle du mouvement des planètes, faute d'avoir reconnu le soleil

---

30 7 Il a opéré cette réduction en ses deux ouvrages principaux : "Kitāb al-Af'āl Dawāt Ḥurūf al-Līn" et "Kitāb al-Af'āl Dawāt al-Mitlaīn", édités par Morris Jastrow, Leyde 1897.

comme centre d'équilibre de l'ensemble du système qu'elles constituent. L'un des meilleurs indices que nous possédons pour fonder notre confiance dans la fidélité avec laquelle fut transmise la tradition de vocalisation qu'ont noté les massorètes de 5 Tibériade, c'est que presque toutes les formes verbales faibles vocalisées par eux se sont laissées systématiser en conjugaisons, une fois que Ḥayyūḡ leur eût assigné un des cinq types de faiblesse qu'il a su diagnostiquer. Ce résultat est d'autant plus remarquable que les massorètes et leurs prédécesseurs 10 n'avaient pas la moindre idée qu'une telle systématisation fût possible. Notons cependant que ni Ḥayyūḡ ni Abulwalid, véritable créateur de la grammaire massorétique systématique, n'abusèrent de leur succès. Les grands grammairiens juifs de langue arabe, peut-être parce qu'ils parlaient une langue sémitique, ont toujours 15 gardé très aigu le sens de l'exception, du cas irréductible. En ces cas-limites, plutôt que de juger le texte insatisfaisant, ils accumulaient les tentatives pour rendre compte de ces cas en suggérant des règles complémentaires. Du fait que ces règles complémentaires avaient à rendre compte de cas marginaux et 20 particulièrement complexes, les grammairiens s'affrontaient en aiguisant leur sagacité sur les cas difficiles, très exactement situés par eux<sup>8</sup>.

On peut donner trois illustrations de cette souplesse que les grammairiens anciens reconnaissaient à leurs règles.

25 1) Toute grammaire élémentaire de l'hébreu nous enseigne que l'une des caractéristiques de l'état construit en hébreu est qu'il ne prend jamais l'article. Or le Kitâb al-Luma' d'Abulwalid<sup>9</sup>,

---

8 Ces joutes des grammairiens juifs d'Andalousie nous sont restituées de façon très vivante en trois ouvrages. Deux 30 d'entre eux se situent dans le sillage de l'oeuvre de Menahem ben Saruq : le "Sefer Teshuboth Dunash ben Labrat", éd. H. Filipowski, Londres 1855, et le "Sefer Teshuboth Talmidé Menahem we-Talmid Dunash", éd. S.G. Stern, Vienne 1870. Le troisième se situe dans le sillage de Ḥayyūḡ : ce sont les 35 "Opuscules et traités d'Abulwalid Merwan ibn Djanaḥ, éd. J. et H. Derenbourg, Paris 1880.

9 Edité par J. Derenbourg, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences philologiques et historiques, fasc.66, Paris 1886, pp. 359-361.

après avoir énoncé que "lorsqu'il s'agit de déterminer un nom qui est à l'état construit, le procédé le plus usuel consiste à affecter de l'article le nom qui le suit" précise qu'on applique cependant aussi d'autres procédés qu'il énumère :

- a) "il arrive aussi qu'on affecte de l'article à la fois le mot à l'état construit et le substantif qui le suit", ce qu'il illustre par 16 exemples bibliques, en ajoutant que ce procédé est d'ailleurs employé aussi dans les prières liturgiques<sup>10</sup>;
- b) "il arrive aussi, mais rarement, qu'on affecte de l'article 40 seulement le mot à l'état construit, et non le substantif qui le suit", catégorie dans laquelle il fait entrer 3 cas;
- c) "on joint quelquefois aussi l'article à un mot à l'état construit qui est suivi par un nom propre qui, comme tel, ne prend jamais l'article", situation illustrée par 6 exemples;
- 15 -d) "bien qu'un mot soit déjà déterminé par le pronom suffixe qui le complète, il arrive qu'on l'affecte en outre de l'article", ce qui est encore illustré par 6 exemples.

Tournons-nous maintenant vers l'apparat critique de BH3. Presque en chacun de ces 31 cas, il suggère de corriger ou bien par 20 conjecture, ou bien en s'appuyant sur quelques manuscrits massorétiques évidemment facilitants. A l'origine de telles suggestions, on retrouve la règle "règle pour détecter les erreurs" textuelles formulée par Charles Houbigant<sup>11</sup>: "Toute faute (peccatum) contre la grammaire, même si on ne sait comment la cor- 25 riger, doit être considérée comme une erreur (mendum). On l'attribuera à un scribe peu soigneux et non à l'auteur sacré." Mais Houbigant vivait dans une civilisation où la grammaire de l'Académie française soumettait à un contrôle draconien l'usage littéraire fait d'une langue vivante : le français classique.

30 10 Il cite ici l'expression אחה יהרה המלך המשפט dont le Talmud (Ber.12b) dit qu'elle est employée dans la prière durant les dix jours qui séparent la fête du nouvel an du jour des expiations.

11 Notae Criticae, I, p.CXX.

Il lui était difficile d'imaginer qu'on ne pût soumettre aux mêmes contrôles normatifs l'hébreu biblique. Abulwalid au contraire avait une conception non-normative de la grammaire. Il se borne à décrire : il y a des cas qui sont usuels et à 5 côté de cela certains ensembles de cas constituant des séries plus rares. Mais il faut être perverti par la grammaire de l'académie et par une logique trop cartésienne pour assimiler la Bible à un jardin à la française et en arracher comme des mauvaises herbes les cas appartenant à ces séries plus rares.

10 2) Tous les paradigmes du verbe hébraïque assignent à la troisième personne plurielle du parfait une seule forme commune aux genres masculin et féminin : קָטְלוּ. Tout en reconnaissant là la forme la plus usuelle, Abulwalid remarque cependant<sup>12</sup> que "quelquefois aussi dans la Bible, pour exprimer la troisième 15 personne plurielle féminine du parfait, on fait usage de la forme qui en exprime le singulier". Et il donne comme exemple קָמָה en 1S4,15. Sur ces mots, Houbigant<sup>13</sup> écrira, sept siècles plus tard : "Lire קָמָה... le ms. Orat.42 qui porte קָמָה עֵינָו n'a pas ce solécisme. Mais mieux vaut garder ici 20 "yeux" au pluriel avec les manuscrits orientaux qui établissent la forme קָמָה à la place de קָמָה des occidentaux". De fait la suggestion d'Houbigant (qui sera reprise par BH3) s'appuie ici sur le qéré des orientaux. Houbigant et les critiques textuels qui le suivront considèrent donc comme un solécisme à éliminer 25 ce qu'Abulwalid décrivait seulement comme un moyen d'expression moins fréquent. Ni l'un ni l'autre ne se doutait qu'à la suite de Mayer Lambert<sup>14</sup>, les grammairiens du 20e siècle<sup>15</sup> recouvriraient en ce קָמָה du TM et en ses analogues les restes de la forme archaïque de la troisième personne féminine plurielle

30 12 Kitâb al-Luma', p.365, lignes 14-16.

13 Notae Criticae, I, p.290.

14 Une série de Qeri-Ketib, Paris 1891.

15 Par exemple, Gesenius-Kautzsch, paragraphe 44 m; Bauer-Leander, paragraphe 42 o'.

du parfait. L'attitude la plus raisonnable consistait donc bien à interpréter en pluriel féminin cette forme que l'on ne savait plus justifier et non à l'éliminer par correction textuelle en fonction d'un dogmatisme grammatical à courte vue.

5 3) La forme suffixale בְּשִׁירָה en Ez 47,7 est jugée par la plupart des grammairiens actuels comme fautive<sup>16</sup>, la forme accusative du suffixe y ayant été employée par erreur à la place de la forme génitive בְּשִׁירָה. Aussi BH3 offre-t-elle deux possibilités : corriger ainsi (ce qu'elle conseille) ou omettre ce mot. L'opi-  
10 nion d'Abulwalid, dans son Kitāb al-Uṣūl<sup>17</sup> était différente : "Le qal du sens normal de שָׁרַח n'est pas limité à un sens intransitif. Il peut aussi avoir un sens transitif, de même que la forme légère du verbe سَرَحَ, en arabe, peut être ou bien transitive ou bien intransitive ... et c'est à partir de ce sens  
15 transitif que nous mettons en sa vraie lumière la forme בְּשִׁירָה." Comparons cela aux données que fournissent nos dictionnaires les plus récents : Koehler-Baumgartner ne mentionne aucun sens transitif pour le qal de שָׁרַח.I, mais, pour rendre compte de l'expression שָׁרַח שְׁבוּחָה, il propose une racine שָׁרַח.II au sens  
20 de "réunir". De fait, dans l'expression שָׁרַח שְׁבוּחָה, la massore a proposé une lecture du verbe en hiphil dans tous les cas où un simple qérè en hireq permettait cela (c'est-à-dire dans les trois cas d'imparfait : Jr 33,26; 49,39; Jl 4,1), mais elle a respecté la forme qal dans tous les autres cas (parfait, infini-  
25 tif, impératif, participe) où le consonantisme ne permettait pas d'en faire un hiphil par simple modification des voyelles, c'est-à-dire dans les seize autres emplois de cette expression.

Peut-on se contenter de dire, avec R.Gordis<sup>18</sup>, que c'est à cause de l'allitération qu'un sens transitif a été donné dans la Bible  
30 à ce qal normalement intransitif ? Cela ne rend compte ni d'Ez

16 Gesenius, Lehrgebäude, p.299; Gesenius-Kautzsch, paragraphe 91 e; Bauer-Leander, p.251.

17 Ed. A.Neubauer, Oxford 1875, coll. 706-707.

18 The Biblical Text in the Making, Ktav-reprint 1971, p.122.

47,7, ni de Nb 10,36, ni de Na 2,3, ni de Ps 85,5, où l'interprétation en qal transitif semble s'imposer bien qu'aucune alitération ne l'appelle. Même jugement pour le ketiv de Jb 39,12 où le fait qu'il s'agisse d'un imparfait a permis aux massorètes 5 d'établir par une vocalisation en hireq un qeré hiphil. Le dictionnaire de Brown-Driver-Briggs qui reconnaît un qal transitif dans l'expression שָׁרַב וְשָׁבַר n'étend cette explication qu'à Na 2,3. Aussi l'apparat critique de BH3 corrige-t-il le TM dans les trois autres cas : Nb 10,36, Ps 85,5 et Jb 39,12 de manière 10 à faire disparaître l'éventualité d'un qal transitif, alors qu'il eût été plus objectif de respecter ces cas qui s'appuient les uns les autres.

Ces trois illustrations suffiront à montrer l'utilité qu'il y a à creuser l'histoire de l'interprétation. Des motifs très ac- 15 tuels imposent cette étude. Neuf fois sur dix, en effet, le comité du HOTTP doit conclure, pour des motifs qu'il exprimera, que l'on aurait tort de vouloir, comme l'ont fait telle ou telle traduction récente, résoudre les difficultés de tel passage par voie de correction textuelle. Une telle décision suppose que 20 l'on suggère aux comités de traducteurs une ou plusieurs interprétations acceptables pour le TM qu'on leur déconseille de modifier, puisque la plupart des commentaires, dictionnaires ou grammaires dont ils se servent, ayant pris la solution paresseuse de corriger ce dont l'exégèse est difficile, ne leur 25 seront d'aucune aide pour interpréter le TM de ces passages.

## VI. Critique textuelle et grammaire

Dans les exemples que nous venons de présenter, nous avons vu s'affronter deux conceptions de la grammaire : celle d'Abulwalid et celle d'Houbigant. Ils ont cependant en commun un axiome auquel nous ne souscrivions plus aujourd'hui : Le texte original d'un livre sacré ne peut enfreindre les règles de la grammaire.



Abulwalid et les grammairiens juifs qui l'ont précédé se situent dans la ligne des premiers grammairiens arabes pour qui le Coran est la Parole de Dieu incréée. Cela entraîne pour conséquence qu'il constitue une norme absolue quant à l'usage de la langue 5 arabe. En ces conditions la grammaire sera essentiellement descriptive. Elle ne visera à rien d'autre qu'à établir les lois de fonctionnement de la langue arabe, telle que Dieu en fait usage. Si l'on se heurte à des particularités qui ne s'accordent pas avec l'usage le plus commun, le grammairien enregistrera ces 10 usages rares et présentera diverses suggestions pour rendre compte des particularités en question<sup>19</sup>. Deux axiomes dogmatiques expliquent cette façon de faire : le premier étant que le Coran ne saurait pêcher contre la grammaire, le second étant que le texte actuellement conservé ne saurait être corrompu. 15 Abulwalid et ses prédécesseurs juifs ont hérité de cette façon de concevoir la grammaire après avoir transféré ces deux axiomes au texte massorétique. Il se trouve donc que deux axiomes intenablement ont abouti à développer une méthodologie grammaticale essentiellement descriptive à l'allure étrangement moderne où 20 la norme se cherche avec finesse en adaptant sa formulation aux complexités de son objet et en s'interdisant de conformer artificiellement les textes au carcan de règles grammaticales formulées de manière trop simpliste.

Houbigant lui aussi estime que le texte sacré ne peut enfreindre 25 les règles de la grammaire, mais il manie quotidiennement une langue, le français, sur laquelle les règles grammaticales formulées par l'Académie exercent un pouvoir absolu. Aussi transpose-t-il tout naturellement cette conception impérialiste de la grammaire à la grammaire massorétique telle que la formulent 30 les manuels postérieurs à David Qimhi. Force lui est alors de reconnaître que le Texte Massorétique "pêche" parfois contre la

---

19 Notons d'ailleurs que les oeuvres des poètes préislamiques ont été traitées par les premiers grammairiens arabes avec un respect semblable à celui dont ils entouraient le texte sacré.

"grammaire" ainsi conçue. La seule explication acceptable, c'est que les juifs ont laissé se corrompre le texte qu'ils avaient en dépôt. La tâche de la critique textuelle sera donc de déceler ces corruptions et d'y porter remède afin de faire retrouver au texte sacré son intégrité première.

Houbigant comme Abulwalid ont oublié un vieux principe rabbinique, c'est que "la Loi s'exprime dans le langage des hommes", comme le disait vers le début du 2e siècle Ishmaël ben Elisha<sup>20</sup>. Autrement dit : le charisme de l'inspiration ne requiert pas que les textes sacrés soient conformes aux "règles de la grammaire", surtout lorsqu'il s'agit d'une grammaire codifiée de façon trop simpliste. Il est d'ailleurs intéressant de noter que les créateurs de la critique textuelle de l'Ancien Testament se sont inspirés de méthodes dont avait fait usage Henri Estienne pour la critique textuelle de Cicéron<sup>21</sup>. Ils estimaient impensable que la correspondance que l'on est en droit d'attendre entre le texte de Cicéron et les règles de la grammaire latine ne se retrouve pas entre le texte sacré et les règles de la grammaire hébraïque<sup>22</sup>. Ils ne se rendaient pas compte qu'aucun auteur de l'Ancien Testament n'a jamais, à la manière de Cicéron, écrit en veillant à respecter des normes du langage dont la formulation est demeurée constante jusqu'aux éditeurs de son texte. La poésie hébraïque a certes obéi à des normes, mais la reconstitution de ces normes est une tâche aventureuse et il en va de même, à un moindre degré, pour les structures vécues, les usages qui gouvernaient le langage et sa transmission écrite en l'absence d'une grammaire formulée.

Autre correctif qui ne vaut, lui, que pour la position d'Houbigant. Neuf fois sur dix, mieux vaut, en cas de difficulté textuelle,

---

30 20 Siphre sur Nb 15,31.

21 Cf. L. Cappel, *Critica Sacra*, pp.436ss.

22 Cf. C.Houbigant, *Notae Criticae*, I, p. XXXI.

faire confiance à la fidélité des dépositaires du Texte Massorétique et se défier des remèdes que la critique propose pour corriger le texte. Il ne reste plus alors qu'une seule ressource: décrire avec précision les cas aberrants et chercher à les expliquer.

La première question devra toujours être : comment les massorètes eux-mêmes comprenaient-ils cette forme ? La seconde question sera : Parmi les exégètes qui se sont refusés à corriger ce texte, lesquels en ont proposé les exégèses les moins improbables ?

Fribourg, septembre 1977

## Notes sur les passages sous astérisques

Tout ensemble de deux nombres séparés par une barre oblique renvoie à la pagination propre de ce livre. Le nombre figurant avant la barre oblique indique la page, selon la numérotation que l'on trouve en bas de chaque page; 5 le(s) nombre(s) figurant après la barre oblique indique(nt) la (ou les) ligne(s).

2/9 : Is 14,4; cf. K (=E.Y.Kutscher, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll*, Jérusalem 1959) p.223.

2/10 : 14,8.9; cf. K p.223.

10 2/11 : 14,13.

2/14 : 14,12; cf. K p.296.

2/17 : 14,10.

2/25 : 1,10.

3/5 : 64,4.

15 3/10 : 7,15.

3/13 : 7,25.

3/22 : 13,7.

3/24 : = K (à partir d'ici j'indique, lorsque l'occasion s'en présente, si mes propositions de lecture se recoupent avec celles de E.Y.Kutscher) p.528.

20 3/29 : 11,15.

3/36 : = K p.499.

3/38 : 13,16.

4/2 : = K p.413.

4/7 : 13,19.

25 4/9 : = K p.528.

4/10 : 1,7.

4/16 : 29,4; 44,24.

4/17 : 2,3.

4/18 : 1,21.

30 4/19 : = K p.528.

4/22 : 24,19.

4/32 : 14,12 = K p.528; 4,4 = K *ibid.*

4/33 : 24,23; 7,21.

4/34 : = K p.528.

- 4/37 : 19,17.  
5/3 : = K p.528; 17,1  
5/5 : 29,13 = K ibid.  
5/9 : 10,13.  
5 5/15 : 12,1.  
5/22 : 31,4.  
5/28 : 12,6; cf. K p.474.  
5/33 : 7,22.  
5/36 : 5,29.  
10 5/37 : = K p.528.  
6/1 : 33,15.  
6/3 : 13,8.  
6/4 : 63,11; cf. K p.125.  
6/9 : 16,14 = K p.476.  
15 6/11 : 24,6.  
6/14 : 10,17.  
6/18 : 51,9.  
6/20 : = K p.157.  
6/28 : 14,22 = K p.528.  
20 6/29 : 17,9.  
6/30 : 29,16 = K p.528.  
6/31 : 24,2 = K ibid.  
6/32 : 5,9.  
6/33 : 66,9 = K p.529.  
25 6/36 : 13,22; 1,3.  
6/37 : 17,10.  
6/40 : 66,14-20.  
7/2 : 66,15.20.  
7/3 : 66,24.  
30 7/5 : 48,4 = K p.529.  
7/6 : 66,12.  
7/8 : 5,8 = K p.528.  
7/11 : 43,19 = K p.201.  
7/14 : 65,7.  
35 7/15 : 46,6 = K p.309.  
7/16 : 62,11 = K p.529.

- 7/17 : 56,11.  
 7/19 : 65,7; cf. K p.414.  
 7/22 : 48,9; 21,4 = K p.528.  
 7/23 : 30,23 ≠ K ibid.  
 5 7/28 : 48,16 = K p.529.  
 7/29 : 25,4.  
 7/30 : 44,17.  
 7/31 : = K p.529; 1,1.  
 7/32 : ≠ K p.81.  
 10 7/34 : 53,9.  
 7/39 : ≠ K p.529.  
 8/1 : 53,8.  
 8/2 : 37,6-7.  
 8/5 : 37,4.  
 15 8/6 : 38,10.  
 8/8 : = K p.529.  
 8/16 : 26,8.  
 8/20 : 42,13.  
 8/21 : 60,14.  
 20 8/25-29 : On trouvera une bibliographie sur la signification des alinéas dans les rouleaux prophétiques de Qumrân en Ch.Perrot, *La lecture de la Bible dans la Synagogue*, Hildesheim 1973, p.108, n.12.  
 8/32 : 6,13.  
 8/33 : 8,23.  
 25 8/34 : 27,11.  
 8/37 : 64,1.  
 9/1 : 29,1 = K p.73.  
 9/4 : 61,1.  
 9/6 : 66,1.  
 30 9/37 : 7,25 = K p.528.  
 9/38 : 16,12; 30,23; 33,6; 35,8 = K p.529.  
 10/1 : 7,25; 30,23.  
 10/2 : 35,8; 30,23.  
 10/3 : ≠ K p.270  
 35 10/4 : 30,29.  
 10/10 : 16,12; 30,23; 33,6.

- 10/16 : 51,5.  
 10/18 : = K p.529.  
 10/19 : 48,14.  
 5 10/20 : = K p.529.  
 10/26 : 52,15 = K p.270; 53,8.  
 10/27 : 54,2 = K p.479.  
 10/31 : 1,2 = K p.528.  
 10/32 : 3,12 = K ibid.; 13,20.  
 10/33 : = K ibid.; 40,18 = K p.529; 44,17 = K ibid.; 61,3 = K ibid.  
 10 10/38 : 37,27.  
 10/40 : = K p.420.  
 11/5 : 49,25.  
 11/7 : = K p.292; 17,7.  
 11/8 : = K p.161.  
 15 11/14 : = K pp.375, 528s.  
 11/16s.: = K pp.78ss., 529.  
 11/18 : = K pp.73ss., 151s.  
 11/19 : = K pp.40, 529.  
 11/21 : 49,23.  
 20 11/32 : 44,17 = K p.529; 44,19.  
 11/39 : 3,16 ≠ K p.413.  
 12/1 : 5,29 = K p.528; 10,6 = K ibid.  
 12/2 : 12,5 = K ibid.  
 12/3 : 16,3.  
 25 12/4 : 22,18 = K ibid.; 28,15.  
 12/6 : 30,6 = K ibid.  
 12/8 : 42,22.24 = K p.529; 43,6 = K ibid.  
 12/9 : 46,7 = K ibid.  
 12/10 : 60,21 = K ibid.  
 30 13/4 : cf. K pp.472, 529.  
 13/10 : cf. K pp.244, 528.  
 13/20 : cf. K pp.209, 528.  
 13/30 : 26,8.10 = K p.528.  
 13/31 : 54,4 = K p.529; 57,9 = K ibid.  
 35 14/5 : = K p.529.  
 14/6 : 37,38.

14/7 : 49,12 = K ibid.

14/9 : 22,6 = K p.528; 36,19 = K p.529; 37,13 = K ibid.; 22,1.5 = K p.528.

14/11 : = K ibid.

15/9s. : K (p.451s.), contre un certain nombre d'auteurs qu'il cite, estime  
5 lui aussi que le rouleau entier est l'oeuvre d'un seul scribe.

15/18-28 : Je ne soupçonnerais plus aujourd'hui sopherim et massorètes  
d'avoir archaïsé. Je crois qu'ils ont simplement conservé avec fidélité une  
orthographe ancienne. Cf. 24/34 - 25/34 écrit deux ans après.

15/29-35 : J'aurais aujourd'hui tendance à admettre (cf. 356/1-3) que la  
10 plupart des contacts existant entre lQIs<sup>a</sup> et les appareils critiques de  
Kennicott, de Rossi et Ginsburg s'expliquent plus par des résurgences spon-  
tanées d'options facilitantes (cf. 370/32 à 371/1) que par le fait que ces  
leçons aient survécu à l'effort d'unification consonantique qui s'est  
exercé sur le texte protomassorétique.

15 16/13 : Le meilleur commentaire que je connaisse sur cette leçon demeure  
celui de Kennicott (*Dissertatio generalis*, p.10 paragraphe 21).

16/24 : cf. Kutscher, p.206 et J.Ziegler (*Echter-Bibel in loco*).

17/2 : Sur cette leçon, cf. F.Nötscher, VT 1 (1951) p.301; W.Brownlee, BASOR  
132 (déc.1953) pp.10-12 et BASOR 134 (avril 1954) pp.27-28; Kutscher, p.197.

20 18/27 : Sur cette leçon, cf. J.Ziegler, *Echter-Bibel in loco* et JBL 78  
(1959) p.43.

18/32 : = K p.447.

19/21-28 : Une étude plus complète des relatives dans le livre d'Isaïe  
m'amène maintenant à croire que la syntaxe de lQIs<sup>a</sup> est facilitante sur ce  
25 point.

20/16 : 32,2.

20/19 : 62,4.

20/20 : 6,2 = K p.528.

20/23 : 52,5.

30 20/24 : 38,22 = K p.529.

23/36 : J'accepterais maintenant de désigner comme "prémassorétiques" des  
manuscrits du type de lQIs<sup>b</sup> et comme "protomassorétiques" les ancêtres du  
TM postérieurs à l'unification du texte consonantique, en réservant le terme  
"massorétique" pour les manuscrits issus de l'activité des massorètes ou  
35 dérivés de ceux-ci (cf. 352/5-9 et 19-22).

25/1-15 : J'ai changé d'opinion sur ce point dès l'année suivante : cf.  
43/36 et plus explicitement 322/8-13 et 327/13 à 328/6.

26/31 : F.M.Cross a montré tout l'intérêt d'une telle comparaison en JBL 74  
(1955) pp.163-166.



- 26/36s. : Je voulais parler de la graphie des deux manuscrits du Deutéronome qui ont été publiés plus tard en *Discoveries in the Judaean Desert*, vol. I, pl.IX et X.
- 28/14s. : Cette affirmation était encore trop modeste. F.M.Cross, en JBL 74 (1955) p.155, montre que la différenciation entre lettres finales et médianes se fait jour dans l'araméen d'Égypte entre le 4e et le 3e siècle av.J.-C.
- 29/3s. : Les grottes de la seconde révolte (Wadi Murabba'ât et Naḥal Ḥever) nous ont apporté ces témoins de la période qui suit 70 A.D.
- 29/11 : Il s'agit des bribes de papyri publiés en *DJD*, I, pl. XXXVII.
- 10 30/3 : publié en *DJD*, I, pp.72-76 et pl.XIV. Cf. *DJD*, VI, pp.31-85 où bibliographie.
- 30/28 : Texte édité par S.Pinsker, *Liqqutē Qadmoniot*, Vienne 1859, appendices p.35, lignes 14s.
- 31/6s. : Il s'agit des fragments publiés ensuite en *DJD*, I, pl. XXIII-XXIX.
- 15 31/11s. : Est cependant à classer encore parmi les rouleaux de parchemin celui de la recension grecque des Petits Prophètes provenant du Naḥal Ḥever (cf. *Devanciers d'Aquila*, p.163).
- 32/26-36 : J'ai été ici un peu trop optimiste : "l'enthousiasme reconstruc-  
 20 teur" s'est certes atténué si l'on compare l'apparat critique de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1968-1976) à celui de la 3e édition de la *Biblia Hebraica* de Kittel-Kahle (1929-1937). On pourrait même le considérer comme presque éteint chez les exégètes de langue française si on compare les options textuelles de la *Traduction Oecuménique de la Bible* (1964-1975) à celles de la *Bible du Centenaire* (1917-1948) ou de la *Bible de Jérusalem*  
 25 (1947-1955). Mais aux Etats-Unis *The New American Bible* (1944-1970) ou en Grande-Bretagne *The New English Bible* (1948-1970) montrent que cet enthousiasme est encore bien vivace. Aussi ai-je jugé utile d'explicitier dans le dernier chapitre de ce livre (pp.365 à 381) la réflexion que j'esquissais ici.
- 30 34/24-26 : Mieux vaudrait parler de "retouches" que de recension. Sur celles dont témoigne le papyrus Freer, cf. *Devanciers d'Aquila*, pp.239-243 et, en ce livre, 88/13 à 89/1.
- 35 35/42-46 : Dans son introduction à l'édition de Jérémie (pp.131ss.), Ziegler, disant son accord fondamental avec les remarques qui suivent, y apporte quelques nuances utiles.
- 39/32-33 : En *Devanciers d'Aquila*, p.167s., j'ai remonté cette date jusqu'au milieu du 1er siècle A.D.
- 43/36 : = 25/1-16.
- 46/39 : Comme je le précise en 311/10-28, ce fragment doit être attribué à  
 40 Symmaque.
- 49/36 : Cette étude constitue les pp.54 à 65 de ce livre.

52/28 : cf. Kutscher, *The Language ... of the Isaiah Scroll*, Jérusalem 1959, pp.134ss.

52/38s. : = *Discoveries in the Judaean Desert, I, Qumrân Cave 1*, Oxford 1955.

53/11-13 : cf. P.W.Skehan, *Biblical Archaeologist* 28 (1965), p.99.

5 54/18 : En *Devanciers*, p.227, j'ai montré que la tradition textuelle du commentaire de Jérôme est corrompue en ces deux cas.

60/33 : = 47/30 à 48/23 et 87/31 à 88/12.

66/2s. : Que la lettre d'Aristée conserve pourtant une certaine valeur de témoignage sur les origines de la traduction grecque du Pentateuque, c'est  
10 ce que j'ai essayé d'établir plus loin aux pp.331 à 333 de ce livre.

67/33 : = pp.70-71 de ce livre.

67/34 : = pp.72-76 de ce livre.

67/37 : = pp.76-82 de ce livre.

68/1s. : A ces huit caractéristiques, certains en ont ajouté d'autres :  
15 cf. 268/24 à 269/9.

68/16s. : Sur les nuances à apporter à cette affirmation, cf. 218/6 à 220/17.

68/40 : = pp.72-76 de ce livre.

68/41 : = pp.76-84 de ce livre.

20 68/42 : = pp.78-81 de ce livre.

75/38-41 : cf. 312/7-14.

80/37 : Voici d'autres auteurs plus récents que Schürer qui considèrent l'attribution d'un targum araméen à Onqélos comme une simple déformation  
25 babylonienne de la tradition palestinienne authentique attribuant à Aquila une traduction grecque de la Bible : Wilhelm Bacher, *The Jewish Encyclopedia*, XII, New York 1905, p.58; U.Cassuto, *Encyclopaedia Judaica*, III, Berlin 1929, p.34s.; G.E.Weil, *Textus 4* (1964), Jérusalem, p.54; R.Le Déaut, *Introduction à la littérature targumique*, Rome 1966, p.80; S.Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study*, Oxford 1968, p.78. Je dois reconnaître que O.Eissfeldt  
30 avait formulé avant moi la suggestion d'étendre au "targum de Jonathan" cette hypothèse (*Einleitung in das Alte Testament*<sup>2</sup>, Tübingen 1956, p.851) : "die Möglichkeit besteht, dass die - zu Onkelos und Jonathan umgestalteten - Namen der weiter unten (Paragraph 122) zu nennenden griechischen Uebersetzer Aquila und Theodotion irrtümlicherweise mit unseren beiden Targumen in Ver-  
35 bindung gebracht worden sind." P.Kahle, lui, était convaincu que : "The name Jonathan given to the Targum is simply a translation of the Greek name Theodotion. To Theodotion was attributed a Greek translation of the Bible that was used by Origen in his Hexapla. We know that it was a Greek translation of the Bible which was already in circulation in pre-Christian times.  
40 The name, hebraized to Jonathan, was given to the so-called author of the Babylonian Targum of the Prophets..." (*The Cairo Geniza*<sup>2</sup>, Oxford 1959, pp. 195s.). R.Le Déaut penche vers la même opinion (op.cit., p.124, n.4). Peu

- avant sa mort, S.Jellicoe estimait que : "the identification of Aquila with Onqelos and Theodotion with Jonathan ben 'Uzziel seems steadily to be gaining ground." (*Studies in the Septuagint*, New York 1974, p.XXVII). Il est certain que la remarquable étude de Kevin O'Connell (cf. pp.304 à 306 ; de ce livre) a confirmé de façon explicite l'appartenance du "Théodotion" de l'Exode au groupe  $\mu\alpha\acute{\iota}\gamma\epsilon$  ... et non au deuxième siècle A.D. comme voudrait le lui faire dire R.W.Klein (cf. la mise au point de O'Connell en *CBQ* 37 (1975) p.267).
- 85/10s. : Ce cas se présente vraisemblablement pour Daniel. Si nous ne devions reconnaître qu'une seule recension comme étant l'oeuvre authentique de Théodotion, ce serait, de préférence à toute autre, celle du livre de Daniel telle que l'Eglise grecque l'a acceptée dans sa Bible. Son authenticité théodotionienne nous est en effet explicitement attestée par Origène dans sa lettre à Africanus avec citations à l'appui. Mais s'il en est ainsi, 45 la longue citation de Daniel 7,9-28 au ch.31 du Dialogue de Justin avec Tryphon semble bien constituer une première ébauche que Théodotion surrecensa ensuite (cf. ici p.47/17-24).
- 89/4-29 : cf. p.270 de ce livre.
- 90/36 : = pp.72-85 de ce livre.
- 20 91/1 : Depuis la publication de cette étude sont parus, sur le même sujet : W.McKane, "Observations on the Tikkûnê Sôp<sup>e</sup>rîm" en : *On Language, Culture, and Religion : In Honor of Eugene A.Nida*, La Haye 1974, pp.53-77; C.McCarthy, "Emendations of the scribes" en : *The Interpreter's Bible Dictionary, Supplementary Volume*, Nashville 1976, pp.263-264; Bruce Eric Nielsen, *Tiqqune* 25 *Sopherim*, New York 1977. Sur l'étude de McKane, voir les réserves de Nielsen pp.29-30. Nielsen a fait un gros effort pour rendre plus complet l'inventaire des sources des Tiqqunê Sopherim. Mais s'il avait fait l'inventaire des divers manuscrits du midrash Tanhuma, il aurait pu constater que certaines de ses sources ne sont pas aussi cohérentes qu'elles le paraissent.
- 30 92/20 : Je me suis laissé induire en erreur par l'apparat critique de Margulies. Un contrôle sur les sources m'a montré depuis qu'on trouve la leçon authentique "R.Josué ben Lévi" dans le ms. Munich 117 qui vient donc appuyer le ms. Oxford 147 et les éditions anciennes.
- 92/36 : Alors que le ms. du Yalqut ha-Makhiri (Harley 5704 de la British 35 Library) porte ici, en toutes lettres, "R.Josué ben Lévi", l'édition de Vilna de Shemoth Rabba porte seulement "R.Josué", tandis que le ms. Oxford 147 de ce même midrash porte les initiales  $\text{ב} \text{ל} \text{י} \text{ב}$ .
- 93/37 : La citation dans le Yalqut ha-Makhiri est donnée, en réalité, à propos du Ps 83,2 (éd.Buber, p.58, ligne 4).
- 40 95/35-36 : McKane interprète différemment "la pupille de l'oeil de Dieu" de Justin. Selon lui, cela présuppose un texte "son oeil" interprété comme l'oeil de Dieu. Remarquons cependant qu'en Dial.137.2, Justin ne fait qu'une allusion libre au texte prophétique et que, étant donné le contexte du verset de Zacharie, la forme "mon oeil" impose son interprétation (l'oeil de 45 Dieu), alors que la forme "son oeil" se comprend spontanément de l'oeil de "celui qui touche". C'est justement cette constatation qui a engagé les Sopherim à opérer ici un tiqqûn.

- 99/34-36 : Cette répétition en Dt 2,31 n'apparaît en aucun des témoins textuels du Tanhuma que j'ai pu consulter. Elle est mentionnée dans le Aruch selon les éditions (depuis l'édition princeps de Rome) et selon le ms. Scaliger 5 de Leyde. Mais cette mention est absente du ms. Paris BN hébr. 5 1219.
- 100/14-16 : Sur ce point, voir la position très nuancée de C.McCarthy, *The Interpreter's Bible Dictionary, Suppl. Vol.*, p.264.
- 104/39 : Selon J.T.Milik, *The Books of Enoch*, Oxford 1976, p.254, le "livre des songes" qui contient cette apocalypse fut écrit en 164 av.J.-C.
- 105/41-47 : Sur cet argument et sur la relation existant entre les deux targums, cf. Le Déaut, *Introduction à la littérature targumique*, pp.92-101.
- 109/23-31 : Je ne serais plus aussi formel aujourd'hui sur la cessation des tiqquné sopherim lorsque le texte biblique passa aux mains des pharisiens. La cessation complète (au moins dans le domaine des corrections vocaliques) est postérieure à la recension d'Aquila. 15
- 112/1 : Sur le sens que pouvait avoir cette expression pour ceux qui la formulèrent, cf. Th.Denter, *Die Stellung der Bücher Esdras im Kanon des A.T.*, Marienstatt 1962, p.127, n.33. Avec Esdras A des grecs, il étudie un cas intéressant d'application du premier principe que je dégage en 116/15-21.
- 20 113/33 : Au lieu de "ses hexaples" je devrais dire "la recension origénienne". Sur la distinction entre ces deux oeuvres littéraires, cf. 213/27 à 214/8.
- 126/38 : C'est l'étude qui suit, ici pp.127-139.
- 138/24-28 : Ces lignes sur le texte massorétique ne sont pas équitables. Il 25 est vrai qu'il existait à l'époque de Jésus en Palestine de nombreuses formes hébraïques du texte biblique, mais, parmi toutes ces formes, le texte pré-massorétique tranchait par la qualité érudite de sa transmission. Il est faux de dire qu'il était archaïsant. On doit seulement dire qu'il a conservé avec soin des archaïsmes, c'est-à-dire des modes d'expression 30 devenus inusités et parfois même inintelligibles. En ce sens seulement, il faut parler d'une forme textuelle sclérosée, mais en précisant tout de suite que le judaïsme rabbinique voyait travailler côte-à-côte des proto-massorètes visant à stabiliser entièrement le texte et sa lecture, et des haggadistes se permettant les plus grandes libertés homilétiques à l'égard 35 du texte d'où partaient leurs midrashim.
- 140/11-14 : Ici encore, j'étais trop optimiste. En *HUCA* 44 (1973), p.207, G.Howard estime avoir démontré que le texte biblique "aberrant" représente parfois le texte utilisé par Philon. De fait, il a relevé trois ou quatre cas où les deux traditions textuelles grecques font usage d'expressions 40 différentes mais fort courantes (par exemple πρόβατα ≠ ποίμνιον ou παλλακή ≠ παλλακίς) et où, du fait qu'on retrouve les deux expressions présentes dans le commentaire de Philon, on ne peut en tirer argument en faveur d'aucun des deux textes. Il ne donne qu'un cas - celui qu'il présente en premier à la p.199 - où un verbe du commentaire (λαφουραγωγίσειν), 45 semble reprendre un substantif qui caractérise le texte "aberrant" (λάφουρα),

alors que celui qui caractérise le texte majoritaire (σικῦλα) n'éveille aucun écho dans le contexte. G.H. aurait pu constater en effet que le substantif σικῦλον est entièrement étranger à la langue de Philon, puisqu'il ne réapparaît qu'une autre fois en son oeuvre (en 2b Par.35), et cela en une citation de Nb 31,26 selon la Septante. Au contraire, λαφουρα se retrouve en 16 Par.32, en un passage où Philon s'exprime librement. On est donc fondé à admettre qu'ici le commentaire de Philon a repris le contenu de la citation biblique en l'habillant avec le vocabulaire qui lui était plus familier.

40 142/31 : En cette reproduction, la "liste des traités" figure à la p.173.

144/1-12 : Cette leçon nous offre un des rares cas où il semble que la position de Goshen-Gottstein (cf. ici 355/33-356/3) soit trop absolue. Il faut admettre quelques exceptions dont, peut-être, ce cas.

144/27 : La leçon נַעַמְשׁ est attestée ici par le ms. de Munich et celui de  
45 Florence, seuls mss. que j'ai pu consulter.

144/39 : De fait, en ces deux endroits, la Mekhilta de R.Shiméon ben Yohai n'est pas conservée et les éditeurs comblent la lacune avec le Midrash ha-Gadol, amalgame tardif qui a retouché ses sources.

144/41 : Dans l'unique ms. du Yalqut Shiméoni pour le Pentateuque (Oxford  
20 2637), on trouve נַעַמְשׁ en Par. 250 et 285, alors que le mot est abrégé en Par. 295 et qu'on lit נַעַמְשׁ en Par. 739 (qui cite Sifré, Beha'alotekha où la leçon primitive est conservée par la tradition directe). Dans l'édition princeps (Thessalonique 1526/27), on a נַעַמְשׁ dans le premier et dans le quatrième cas, mais נַעַמְשׁ dans le deuxième et le troisième. Pour  
25 le Yalqut Shiméoni des Psaumes, on ne possède plus de manuscrit, mais l'éd. princeps (Thessalonique 1521) a נַעַמְשׁ (deux fois). Pour le Yalqut ha-Makhiri des Psaumes, le manuscrit unique (Oxf.167) a נַעַמְשׁ (quatre fois). On comprend que les Yalquts sur les Psaumes aient été les plus influencés par le texte massorétique reçu.

30 172/29s. : E.Lucchesi (*L'usage de Philon dans l'oeuvre de Saint Ambroise*, Leyde 1977, p.17s.) croit avoir montré qu'Ambroise a lu Philon dans un état textuel qui "échappe de manière concluante au moins à une corruption et à une lacune communes au papyrus et aux codices". Aucun de ces deux cas ne me semble probant.

35 177/43 : Il s'agit des pp.194 à 202 de ce livre.

177/1 : Sur ce point, voir M.Caloz, *Etude sur la Septante origénienne du Psautier* (=OBO 19)

179/24 : Une étude approfondie de la chaîne palestinienne a été donnée pour le Ps 118 par M.Harl en *Sources Chrétiennes*, voll. 189 et 190, Paris 1972.

40 200/38-43 : Sur les fausses attributions du Paris BNgr. 139, cf. M.Harl, *La chaîne palestinienne sur le Ps 118*, *Sources Chrétiennes*, vol.189, pp.72-77.

213/50 : Dans *Emerita* 44 (1976), p.385, V.Spottorno et N.Fernandez Marcos ont cru que je voulais parler ici du Papyrus Gr.bibl.f.4 de la Bodléienne.

J'ai pourtant bien noté "d.4". Pour préciser, il s'agit d'un fragment d'Ezéchiel auquel Rahlfs a donné le numéro 922 (cf. Verzeichnis, p.172). Il a été édité par B.P. Grenfell (*An Alexandrian Erotic Fragment and other Greek Papyri Chiefly Ptolemaic*, Oxford 1896, pp.9-11).

5 215/49-52 : = pp.140 à 173 de ce livre.

232/10s. : En *Textus 8*, Jérusalem 1973, p.47, n.8, G.Howard précise le sens qu'il donnait à cette expression : "I of course used the word "typical" only because the examples were so numerous. In no way did I imply that they were typically Antiochian in nature". J'accepte cette précision, mais  
10 il m'avait semblé qu'il voulait compter les cas où ant. est plus près de MT que ne l'est pal. S'il reconnaît que les leçons qu'il nous offre ne sont pas typiques de ant., il n'y a pas démonstration. Il affirme ensuite que l'analyse que je donne ici de sa démonstration (pp.225 à 237 de ce livre) "reflects a misunderstanding of the issue and will receive full and formal  
15 attention in another publication". Je n'ai pas connaissance que cette publication ait eu lieu. De même, il annonce en *JQR 62* (1971-1972), p.60, note 35, une étude sur "Barthélemy's Twelve Prophets Scroll and the Origin of the Septuagint" comme devant paraître dans le vol.8 de *Textus*. Je n'y ai rien trouvé sous ce titre. Par contre, j'ai lu de la plume de G.H. trois  
20 autres études se référant à d'autres questions soulevées par les Devanciers d'Aquila : "Lucianic Readings in a Greek Twelve Prophets Scroll from the Judaean Desert" en *JQR 62*, pp. 51-60, "Kaige Readings in Josephus" en *Textus 8*, pp.45-54, et "The Quinta of the Minor Prophets : A First Century Septuagint Text ?" (en *Biblica 55* (1974) pp.15-22). Je suis reconnaissant à  
25 G.H. de l'intérêt qu'il a manifesté pour mon étude. Malheureusement, il est très difficile de contrôler la manière dont il atteint ses conclusions. Prenons un exemple en chacun de ces articles :

En *JQR 62*, p.58, il veut établir les relations mutuelles existant entre le codex Vaticanus (=B), le papyrus Freer (=W), "Lucien" (=L) et les  
30 fragments des Petits Prophètes du Naḥal Ḥever (=R). Voici sa démonstration : "The statistics which follow will show that in all probability R is responsible for much so-called Hebraizing in later MSS.

*Comparison of RWBL in the Minor Prophets*

- 35 1. W agrees with R against B 26 times  
L agrees with R against B 27 times  
W and L agree against R and B 4 times  
Conclusion : R is the middle man !  
2. B agrees with RL against W 15 times  
B agrees with RW against L 17 times  
40 B agrees with R against WL 7 times  
Conclusion : B agrees with R mostly through the media of W and L !

In other words, R is a source for Hebraistic tendencies in WL and, by way of W and L, in B. R is, therefore, the ultimate basis for many readings customarily called Hexaplaric."

45 Pour que je puisse accepter ses conclusions, j'aimerais d'abord que G.H. me dise de quels cas il s'agit, ce qui permettrait de peser la valeur des accords et des oppositions qu'il fait entrer dans sa statistique. Il faudrait ensuite que G.H. précise si W désigne dans sa statistique la le ou la 2e main du papyrus Freer, ou encore sa 3e main dont les hébraïsmes n'ont  
50 pas la même origine (cf. DA pp.240 à 245). Il faudrait encore que RWBL constituent un système fermé; ce qui n'est pas le cas, G.H. ne mentionnant pas Symmaque qui est l'origine de la plupart des hébraïsmes de L. Enfin, même si je pouvais reconnaître que les données chiffrées de G.H. sont valables, je

me refuserais à en tirer la conséquence qu'il en tire. J'en conclurais seulement que B et R sont plus distants l'un de l'autre que chacun ne l'est de W-L. J'expliquerais cette situation de la façon suivante : B représente ici une LXX relativement pure. R en représente une recension assez poussée ; pour la conformer à l'hébreu. W et L sont des textes LXX plus ou moins contaminés par R (c'est le cas de la 1e et de la 2e mains de W) ou par un dérivé de R (c'est le cas de L influencé par Symmaque qui, selon DA pp.261 à 270, se fonde sur R). En l'absence d'une possibilité de soumettre à une étude détaillée les cas retenus par G.H., cette explication de ses chiffres 10 est au moins aussi plausible que la sienne.

En *Biblica* 55, G.Howard critique ma conclusion que R peut être identifiée à la Quinta. Il propose une "alternat solution" : "Their relationship, so far as we can tell, was no more than that between R and other textual traditions". Pour arriver à cette conclusion, il essaie d'ébranler les 15 divers points de mon argumentation avec des affirmations dont je ne saisis pas la portée exacte. Par exemple, afin d'établir que "one cannot conclude absolutely that Jerome's "denudasti/evacuasti" stands for an original ἔξεκένωσας", il déclare : "neither "denudasti" nor "evacuasti" ever stand in the Vulgate where ἐκκενώω appears in LXX, Aquila, Symmachus, or Theodotion". J'avoue que je n'aurais jamais eu l'idée d'interroger la Vulgate, puisqu'elle est traduite sur l'hébreu. On sait par contre que, dans ses commentaires des Prophètes, Jérôme fait suivre la Vulgate par une traduction latine faite sur la LXX. Consultons son commentaire à propos du premier emploi de ce verbe grec dans la LXX des Prophètes : Is 51,17. ἔξεκένωσας 25 y est traduit par "evacuasti" (CC, LXXIIIA, p.569, l.11). Lorsque G.H. résume mon argumentation, il omet les données que je présentais comme les plus probantes. Par exemple, en DA p.215s., je précisais que l'identité de R et de la Quinta en Mic. 5,5 tire son importance du fait que nous possédons sur ce texte les leçons divergentes de toutes les autres colonnes des 30 hexaples, et qu'il en va de même pour la transcription de l'hébreu נִזְדּוּ par R et Quinta seuls alors que toutes les autres colonnes des hexaples choisissent d'autres options. G.H., en *Biblica* 55, p.18, lignes 23 à 27 omet de mentionner le caractère exclusif de l'identité de Quinta et de R. Même omission à propos de leur identité sur la transcription de נִזְדּוּ, ibid., 35 p.20, lignes 4 à 7. Lorsqu'on procède ainsi, il est facile d'ébranler une argumentation.

En *Textus* 8, pour les sections βΥ et γδ des Règnes, G.H. étudie les relations existant entre le texte biblique cité par Josèphe et les deux formes textuelles grecques que j'ai désignées comme ant. et pal. et qu'il 40 préfère appeler, comme on a tendance à le faire aux U.S.A., "Luc" et "Kaige". Il admet, comme on le fait d'ordinaire, "that Jos often agrees with Luc against Kaige". Mais il veut prouver en cet article "that in much the same way Jos often agrees with Kaige against Luc" (p.50). Or il ne nous apporte pas un seul indice d'une traduction grecque que moi ou d'autres ayons jugée 45 caractéristique du groupe καίγε. Tous les exemples qu'il présente s'expliquent suffisamment par l'hypothèse, très généralement acceptée, que Josèphe qui a fait usage d'une Septante ancienne n'ayant pas subi la recension καίγε a eu aussi un contact direct avec l'hébreu (cf.293/34-36 et 303/6-13).

232/21-26 : Dans la démonstration que critique Howard, mon but était de sif 50 tuer pal. en ce qu'il a de spécifique par rapport au reste de la tradition textuelle. Or, comme je le précise ici, pal. n'est pas aisément isolable au sein de l'ensemble de la tradition textuelle. Mais dans la contre-démonstration de H. que je critique ici, c'était ant. qu'il s'agissait de si-

tuer en sa spécificité par rapport au reste de la tradition textuelle. Or, au moins en ces sections des Règles, ant. est clairement isolable. Cette distinction semble échapper à H. lorsqu'il dit avoir suivi exactement la méthode que j'avais employée en DA (*Textus 8*, p.47, note 8).

5 241/16-26 : Depuis que j'écrivais cela, l'étude de la transmission textuelle de Jérémie dans la communauté de Qumrân m'a obligé à réviser l'accord partiel avec la Thèse de F.M.Cross que j'exprimais ici (cf. 292/10-35 et 347/1-16).

242/6-10 : Le dernier chapitre de ce livre (pp.365-381) essaie d'aborder ce  
10 domaine.

255/1 : Ces autres communications ont été publiées en 1972 *Proceedings IOSCS Pseudepigrapha*, Robert A.Kraft editor (=Septuagint and Cognate Studies 2), Society of Biblical Literature, 1972. Il s'agissait de "The State of the Question : Problems and Proposed Solutions" par Emmanuel Tov, "The Greek  
15 Texts of Samuel-Kings : Incomplete Translations or Recensional Activity ?" par Takamitsu Muraoka et "The Evolution of a Theory of Local Texts" par Frank M.Cross. Cette "prise de position" a été rédigée pour le colloque, sur la base des communications qui m'avaient été envoyées auparavant à titre de "working documents".

20 255/3 : en 1972 *Proceedings*, pp.3-12.

256/8 : en 1972 *Proceedings*, pp.90-107.

259/29-30 : = pp.218 à 225 de ce livre.

260/22 : = pp.277 à 288 de ce livre.

266/16-18 : Aux Psaumes, j'ajouterais maintenant le cas du livre de Daniel  
25 (voir ma note sur 85/10s.).

266/29 : = pp.203 à 217 de ce livre.

266/31 : = pp.274 à 275 de ce livre.

267/6-7 : De fait j'ai publié ensuite cette critique de l'argumentation de A.Schmitt dans les *Mélanges A.R.Hulst* (=pp.297 à 301 de ce livre).

30 269/24s. : = 147/34-46 de ce livre.

269/28-29 : H.J.Venetz, *Die Quinta des Psalteriums, ein Beitrag zur Septuaginta- und Hexaplaforchung*, Hildesheim 1974, pp.72-84.

270/15 : p.193.

271/3 : = pp. 243 à 254 de ce livre.

35 272/33 : Ce paragraphe qui était le 6e de cette "prise de position" a été publié dans les *Mélanges A.R.Hulst* (=pp.289 à 297 de ce livre).

274/1 : Sur l'absence d'un 6e paragraphe, voir la note précédente.



277/28 : en 1972 *Proceedings*, pp.102-106.

290/4 : = pp.238 à 240 de ce livre.

294/21s. : Je constate le même scepticisme sur ce point chez E.Tov, "Lucian and Proto-Lucian", *RB* 79 (1972) pp.101-113.

5 297/7-22 : Ces vues sont développées et précisées dans le dernier chapitre de ce livre, aux pp.365 à 381.

297/29 : J'ai été décidé à publier cette étude par une remarque que formulait S.Jellicoe juste avant sa mort (*Studies in the Septuagint*, New York 1974, p.XXIX) : "It is surprising, in view of A.Schmitt's conclusion that  
40 the answer to his question ("Stammt der sogenannte "Θ'" Text bei Daniel wirklich von Theodotion ?") must be "a clear No", that the monograph has not received more attention. While it is certainly a careful and penetrating study, it raises in the mind of the present writer the whole question of the reliability of the marginal sigla and in some cases their interpretation.  
45 Theta is not always Theodotion as lambda is not always Lucian...".

301/27s. : Avant de la publier, j'ai communiqué ma critique à A.Schmitt. Mes objections ne l'ont pas ébranlé. Je cite la fin de la réponse qu'il m'a adressée : "Vom Thema meiner Arbeit ausgehend, ist man zu der Schlussfolgerung gezwungen, dass der oder die Uebersetzer der Θ'-Fragmente des AT  
20 nicht identisch sein können mit dem Uebersetzer des "Θ'" - Textes. Selbstverständlich gewinnt man bezüglich der Θ'-Fragmente kein so geschlossenes Bild wie bei Aquila. Vieles spricht allerdings dafür, dass sich unter der Sigel Θ' eine Uebersetzer- bzw. Rezensentenpersönlichkeit verbirgt". Tout en faisant sa part à la possibilité d'une confusion avec Théodoret, je continue à penser que, pour la plupart des livres de l'A.T., le sigle thêta  
25 signifie seulement que la leçon citée a été empruntée à la sixième colonne des hexaples. J'admets d'autre part que, le plus souvent, c'est une recension de type καλύε qu'Origène a placée dans cette sixième colonne. Mais, si je me refuse à aller plus loin dans la personnalisation du "Théodotion" de la  
30 plupart des scholies hexaplaïres, je maintiens par contre, à propos du "Theodotion" de Daniel, ce que je disais en ce livre, aux pp.300/36 à 301/6 et qui ne me semble pas être venu à l'esprit de A.Schmitt dont la démonstration me semble avoir les pieds en l'air et la tête en bas. S'il estime sa démonstration probante, il devrait en effet conclure plutôt que : puisque  
35 le "Théodotion" de Daniel et celui du reste de l'A.T. ne peuvent être la même personne, il faut réserver à celui de Daniel le nom de Théodotion et refuser ce nom à celui du reste de l'A.T.

302/2-3 : ETL a été republié avec de légères retouches en *Qumrân and the History of the Biblical Text*, edited by Frank Moore Cross and Shemaryahu  
40 Talmon, Harvard 1975, pp.306-320. Mes références portent sur l'édition originale.

303/5 : = pp.220 à 225 de ce livre.

303/30 : = pp.304 à 406 de ce livre.

305/37s. : = p.147 de ce livre.

307/1 : L'année même où paraissait cette étude, S.Jellicoe (*Studies in the Septuagint*, p.XXVII) écrivait : "The origin, date, and authorship of Symmachus still remain enigmatical, and to the knowledge of the present writer nothing of importance on the version has appeared since the studies of  
5 H.J.Schoeps (1942-9)...". C'est une impression semblable de stagnation qui m'a engagé à entreprendre cette étude.

332/39s. : = pp.187 à 191 de ce livre.

333/39s. : = pp.141 à 150 de ce livre.

355/33 - 356/3 : Quelques exceptions semblent pourtant devoir nuancer ce  
10 jugement trop absolu. Voir, par exemple, 144/1-12.

P.S. : Kyösti Hyvärinen, *die Uebersetzung von Aquila*, Lund 1977, a essayé de donner d'Aquila "une image aussi complète que possible" (p.111). De fait, il relève un grand nombre de données intéressantes. Je regrette seulement qu'il n'ait pas soumis à une étude spéciale l'"Aquila" de Jérémie et d'Ezéchiél.

15 Confirmant les dires de Jérôme selon qui ces deux livres ont été l'objet de deux recensions successives de la part d'Aquila, j'avais en effet cru noter dans les *Devanciers d'Aquila* (pp.57, 82-84, 86s.) que plusieurs particularités d'Aquila n'apparaissent pas encore en maintes leçons qui lui sont attribuées pour ces livres. Si Hyvärinen avait étudié de façon plus particulière  
20 ces deux livres, il en aurait retiré une image plus nuancée du développement de l'oeuvre d'Aquila et sentirait moins de difficulté à reconnaître une oeuvre de jeunesse d'Aquila dans la "Septante" de l'Ecclésiaste que caractérise de façon si typique l'application des règles subtiles qu'Aquila applique dans la traduction de la particule d'accusatif (cf. *Devanciers*, pp.21-25).

25 Pierre Nautin, *Origène, sa vie et son oeuvre*, Paris 1977, suggère (pp.314+320) qu'il n'y a jamais eu, dans les hexaples, de première colonne contenant le texte hébreu en caractères hébraïques. Cela contredit Epiphane, mais je serais disposé à suivre Nautin sur ce point. Par contre, après avoir observé de façon juste qu'Origène ne savait pas assez d'hébreu pour avoir pu réaliser la  
30 transcription de l'hébreu en caractères grecs, Nautin suppose (pp.333-339) qu'Origène a utilisé pour ses hexaples une synopse juive préexistante qui, dans l'état où Origène en fait usage, rapprochait déjà en colonnes parallèles la transcription grecque de l'hébreu, la traduction d'Aquila et celle de Symmaque. Cette supposition ne repose sur aucun indice positif. La présence  
35 d'un lettré juif travaillant dans le scriptorium d'Origène est, au contraire, appuyée sur des indices précis que j'ai indiqués en 1966 (ci-dessus, pp.161-171) mais dont Nautin semble ne pas avoir pris connaissance. Je regrette également que Nautin, pourtant assez critique à l'égard d'Epiphane, admette encore la conception, courante depuis cet auteur, des Tétraples comme une  
40 synopse plus brève (pp.314-316), et qu'il continue à y identifier les Tétrasses mentionnés par Eusèbe. Mon étude de 1972 sur le vocabulaire d'Eusèbe (ci-dessus, pp.212 à 213) semble d'ailleurs n'avoir été connue de Nautin qu'après qu'il ait rédigé son ouvrage (pp.457-458). Ajoutons enfin que Nautin semble  
45 la même version pour chacun des livres de la Bible. Il prolonge en cela (pp. 309-311 et 343s.) une vieille erreur qui consiste à considérer comme valant pour toute la Bible une notice d'Origène qui ne visait que les Psaumes. Malgré ces quelques désaccords, je veux consacrer mes dernières lignes à saluer la parution de cette remarquable étude qui va sûrement renouveler bien des  
50 problèmes.

## INDEX THEMATIQUE

Cet index se trouve après l'introduction, aux pp. XVII à XXV.

## INDEX BIBLIQUE

*Cet index contient les références bibliques selon les abréviations et l'ordre des Livres adoptés par la Bible de Jérusalem.*

*Un astérisque en haut d'un chiffre indique que la référence apparaît plus d'une fois en cette page (texte et notes); quand une référence est donnée uniquement en note, elle est suivie d'un petit n.*

<u>Gn</u>		<u>Ex</u>			
1,2	309n.	1,5	106*	28,36	282
1,26	190	1,21	146	29,5	281
1,31	142	2,6	264	31,3	146
2,2	168*	2,14	309n.	32,16	164n.
4,8	210n.	3,8	94n.	32,18	147n.
4,13	146	3,11	269n.	35,23	147
5,22.24	145	3,14	118	39,21	305
6,9	145		138	39,30	282*
9,22-23	309n.	4,23	147n.		
9,25	142		269n.		
9,27	80	6,2	92n.		
11,7-8	104n.	6,3	147n.	<u>Lv</u>	
11,7	190	7,11	310n.	1,2	147
12,4	210n.	8,3	310n.	8,9	282
14,17	146	8,25	147n.	11	52
15,2	142		269n.	14,35-36	146
15,8	146	10,1	92n.	14,35	146
16,1	146	13,5	354		147
16,2	142	13,9	354	14,36	146*
	146	13,11	354	19,15	284
17,1	142	13,16	354	19,23	146
	145	13,19	318n.	26,36	146
19,21	284	15,7	93n.	26,39	318n.
22,18	118		99n.		
28,14	145	15,17	142		
34,31	353		149		
37,2	147	15,23	147	<u>Nb</u>	
46,20	107*n.	18,14	309n.	7,3	318
46,27	106*	18,22	309n.	8,26	147
48,16	106n.	20,5	146	10,35	93n.
49,28	107n.	21,5	146	10,36	378*
		21,7	146	14,1	210n.
		21,37	234*	15,31	157n.
		23,20	147n.	22,9	99n.
			163n.	26,29-35	107n.
			269n.	26,40	107n.

27,17 146  
 28,2 147  
 29,12-38 356  
 31,26 391n.

Dt

1,36 146  
 2,31 390n.  
 5,9 146  
 6,8 354\*  
 6,9 354  
 6,11 146  
 10,16 146  
 10,17 284  
 10,22 106  
 11,20 354  
 13,9 265  
 17,16-17 91n.  
 20,20 146  
 147  
 22,19 283  
 22,20 283  
 22,21 283  
 22,23 283  
 22,24 283  
 22,25 283  
 22,26 283\*  
 22,27 283  
 22,28 283  
 22,29 283  
 23,14 146  
 32,5 318n.  
 32,8-9 101  
 103-104  
 32,8 108  
 32,12 143n.  
 33,8 308n.  
 33,11 103

Jos

3,4 146  
 15 33  
 19 33

Jg

5,8 147n.  
 6,9 284  
 8,34 284  
 9,17 284  
 9,38 279  
 11,26 284  
 18,7 278  
 18,25 262  
 18,28 284  
 19,3 283  
 19,4 283  
 19,5 283  
 19,6 263  
 283  
 19,8 283  
 19,9 283  
 21,12 283

Rt

2,5 283  
 2,6 283  
 4,12 283

1 S - 2 R

X  
 XIV  
 255

1 S

1,10 262  
 2,17 101  
 281  
 282  
 2,18 221  
 2,19 281\*  
 2,22 287  
 2,28 221  
 2,35 131n.  
 3,2 278  
 3,12 278  
 3,13 99  
 4,13 234  
 5,4 222  
 6,18 263  
 7,5 234  
 235

7,9 234  
 235  
 8,7 279  
 9,11 283  
 9,16 286\*  
 9,22 279  
 10,2 234  
 10,5 221\*  
 10,8 277  
 10,19 279  
 280  
 12,22 263\*  
 12,23 234  
 235  
 13,3.4 221  
 13,8 277  
 13,12 278  
 14,3 221  
 14,4 222\*  
 14,18 221  
 14,35 278  
 15,3 222  
 265  
 15,9 265  
 15,15 228  
 265  
 15,26 280  
 15,27 281  
 16,14 264\*  
 16,15 264  
 17,7 280\*  
 17,12-31 222  
 17,18 222  
 17,46 286\*  
 18,23 287\*  
 20,12 234  
 20,30 281\*  
 283  
 21,3 222  
 234  
 287\*  
 21,14 222  
 223  
 22,2 262  
 22,15 278  
 22,18 221  
 23,1 288  
 23,6.9 221  
 23,13 277  
 23,21 265  
 23,26 223  
 24,5 281  
 24,6 281  
 24,12 281

25,15 277  
 25,22 101  
 25,27 277  
 25,35 285  
 25,42 283  
 28,14 281  
 30,6 262  
 30,17 285\*

2 S

1,3 229  
 1,10 229  
 282  
 1,19 234  
 235  
 1,21 131n.  
 2,5 229  
 2,7 229  
 2,22 222  
 224  
 3,7 146  
 3,8 234  
 235  
 3,22 229  
 3,23 229  
 3,24 229  
 3,38 229  
 4,1 229  
 4,4 229  
 4,10 229  
 5,17 229  
 7,6 229  
 277\*  
 7,7 229  
 7,21 229  
 7,25 234  
 9,3 229  
 9,8 229  
 9,11 229  
 9,13 229  
 10,5 234  
 278\*  
 10,8 287\*  
 10,12 234  
 11 - 17 226  
 11,2 - 68  
 1 R 2,11 218  
 225  
 240  
 11,8 229  
 11,9 287\*  
 11,10 229  
 11,11 229

11,23 287  
 11,24 229  
 12 287  
 12,1-10 227  
 233  
 235  
 236\*  
 12,1 227  
 12,4 227  
 228\*  
 229  
 230  
 264  
 12,5 230  
 12,6 231  
 233  
 234  
 264  
 12,7 231  
 283  
 12,10 232\*  
 12,14 101  
 282  
 12,16 234  
 12,18-23 229  
 12,18 229  
 12,19 229  
 12,21 229  
 12,23 229  
 12,27 229  
 13,4 229  
 13,6 223  
 13,18 281  
 13,20 229  
 237  
 13,30 229  
 14,6 283  
 14,19 237\*  
 15,28 147n.  
 17,8 262  
 17,22 285  
 18 - 1 R 2 226  
 18,12 147n.  
 18,14 277  
 19,4 260n.  
 278\*  
 19,10 283  
 20,17 147n.  
 21,7 264  
 265  
 21,19 280\*  
 22,5 264  
 22,18 283  
 22,34 63

22,49 283  
 24,12 147  
 30,7 221

1 R

1,2 283  
 1,3 283  
 1,4 283  
 2,2 147n.  
 2,35a-k  
 (LXX) 258  
 2,46a-1  
 (LXX) 258  
 11,10 234  
 11,19-20 238\*  
 11,26-12,24 258  
 12,24a-z  
 (LXX) 258  
 13,6 278  
 14,4 146  
 17,18 146  
 22 275\*  
 22,10 287

2 R

3,14 284  
 3,19 263  
 4,13 147n.  
 4,27 262  
 5,1 284  
 5,2 283  
 5,4 283  
 5,23 263\*  
 6,3 263  
 6,8 287\*  
 6,33 277  
 278  
 7,1 286  
 7,5 285  
 7,7 285\*  
 7,18 286\*  
 8,12 263  
 8,22 286  
 10,2 263  
 10,32 278  
 11,12 282\*  
 13,4 278  
 15,37 278  
 16,6 286  
 17,9 263

17,15 280  
 17,19 280  
 17,20 280  
       288  
 18,7 281  
 18,8 263  
 18,16 286  
 18,20 281  
 18,32 283  
 18,33 284  
 19,3 282  
 19,4 234  
 19,35 286\*  
 20,6 284  
 20,12 286  
 23,11 279  
 23,13 234  
 23,14 146  
 23,16.17 147  
 23,24 147\*  
 23,27 280\*  
 24,1 281  
 24,10 286  
 24,20 281

1 Ch  
 7,14-21 107n.  
 7,25 107n.  
 8,3-4 107n.  
 11,23 280  
 19,5 278  
       279  
 20,5 280\*

2 Ch  
 18,9 287  
 23,11 282  
 36,15 264  
 36,17 264

Esd  
       369

Est  
       369

2 M  
 2,19-32 121  
 15,38-39 121-122

Jb  
 1,20 281  
 3,5 264  
 6,10 264  
 7,14 264  
 8,20 280  
 9,34 264  
 11,3 278  
 13,11 264  
 13,21 264  
 14,4 118  
       129  
 14,8 145  
 15,24 264  
 16,13 264  
 18,11 264  
 19,3 278  
 19,18 280  
 20,13 264  
 20,19 146  
 21,21 146  
 22,8 284  
 24,15 285  
 27,22 264  
 29,14 281  
 30,1 279  
 32,5 231  
 33,7 264  
 34,33 279  
       280  
 39,12 378\*

Ps  
 2,2 131n.  
 4,5 210n.  
 4,8 211n.  
 4,9 143n.  
 9 tit. 185  
 15,4 353  
 16 tit. 185n.  
 16,8-11 117  
 18,5 264  
 18,34 63  
 18,45-  
       119,44 174  
 19,10-11 194

19,11 199  
 22,21 147  
 22,25 147n.  
 22,31 181n.  
       182  
 24,10 210n.  
 27,13 146  
 28,6 143n.  
 28,8 131n.  
 30,4 146  
 30,9 143n.  
 35,13 181n.  
       182  
 35,17 143n.  
 35,22.23 143n.  
 35,22 147n.  
 35,23.24 146  
 36,5 280  
 38 201n.  
 41,7 146  
 44,11 288  
 45,3 80  
 47,10 181n.  
       182  
 49,6 146  
 51,3 315  
 52,1-96,3 179  
 52 179  
 53,6 279  
 58,8 279  
 62,12 144n.  
 68,7 146  
 68,13-14 311  
 68,16-17 308n.  
 68,30-33 311  
 78,59 279\*  
 78,67 279  
 80,11-14 311  
 82,3 288  
 83,2 389n.  
 84,4 146  
 84,10 131n.  
 85,5 378\*  
 87,6 184  
 89,39 131n.  
       279  
 89,40 282  
 89,42 288\*  
 89,50 143n.  
 89,51 143n.  
 89,52 131n.  
 90 - 118 200n.

91,3.7	147	<u>Ct</u>		13,19	382n.
91,8	146	5,11	92n.	13,20	385n.
94,9	146			13,22	383n.
102,17	147			14,4	382n.
102,20	147			14,8.9	382n.
103,3	146	<u>Sq</u>		14,10	382n.
103,4	147	10,1-14	336n.	14,12	382*n.
103,12	147n.	10,15-19,22	336n.	14,13	382n.
104,17	146			14,22	383n.
104,26	211			16,3	385n.
106,24	279			16,12	384*n.
106,40	201n.	<u>Si</u>		16,14	383n.
108,11	181n.	17,17	104n.	17,1	383n.
	182			17,7	385n.
109,29	281			17,9	383n.
115,3	198*			17,10	383n.
	199	<u>Is</u>		19,17	383n.
115,4-8	195	1,1	384n.	21,4	264
	196	1,2	385n.		285
115,4	198*	1,3	383n.		384n.
	199	1,7	382n.	22,1.5	386n.
118	391n.	1,10	382n.	22,6	386n.
132,18	282	1,21	382n.	22,18	385n.
		2,3	382n.	24,2	383n.
		3,3	310n.	24,6	383n.
		3,12	385n.	24,16	310
		3,16	385n.	24,19	382n.
<u>Pr</u>		4,4	382n.	24,23	382n.
	368	5,8	383n.	25,4	384n.
3,11	280	5,9	383n.	25,8	76
6,6-8	117	5,29	383n.	26,8	384n.
6,8	150n.		385n.		385n.
6,34	264		386n.	26,10	385n.
6,35	284	6,2	384n.	27,11	384n.
8,18	147	6,13	384n.	28,15	385n.
8,30	169	7,14	117	28,21	146
8,22	170*		315	29,1	384n.
13,7	287	7,15	382n.	29,4	382n.
22,28	114	7,21	382n.	29,13	383n.
	192	7,22	383n.	29,16	383n.
	205	7,25	382n.	30,6	385n.
27,3	92n.		384*n.	30,14	265
		8,23	384n.	30,23	384*n.
		9,18	265	30,29	384n.
		10,6	385n.	31,4	383n.
<u>Qo</u>		10,13	383n.	31,7	280
2,12(B)	223	10,17	383n.	32,2	386n.
4,14	288	11,15	382n.	33,6	384*n.
5,7	288	12,1	383n.	33,7	147n.
7,1	319n.	12,5	385n.	33,15	383n.
7,25(A)	223	12,6	383n.	34,7	318
12,5	310	13,1	146	34,16	286
		13,7	382n.	34,17-35,1	23,24
		13,8	383n.	35,8	384*n.
		13,16	382n.		



36,19	386n.	62,4	386n.	<u>Ez</u>	
37,4	384n.	62,11	383n.	1,27-28	35
37,6-7	384n.	63,11	383n.	4,1	35
37,13	386n.	64,1	384n.	5,11	265
37,27	385n.	64,4	382n.	7,4	265
37,36	286*	65,7	383n.	7,9	265
37,38	385n.		384n.	8,11	36
38,6	284	66,1	384n.	8,18	265
38,10	384n.	66,9	383n.	9,5	265
38,22	386n.	66,12	383n.	9,10	265
40,10	147	66,14-20	383n.	10,1	147n.
40,18	385n.	66,15.20	383n.	11,1	36
41,9	280	66,24	286	11,5	35
42,13	384n.		383n.	16,5	265
42,22	288			16,54	279
	385n.			20,6.15	319n.
42,24	385n.	<u>Jr</u>		21,15	280
43,6	385n.			22,19-22	35
43,19	383n.		369	22,20	35
44,17	384n.	2,16	239	23,23	36
	385*n.	3,19	319n.	26,16	281
44,19	385n.	13,14	264	27,16	36
44,24	382n.	14,7	146	27,33	146
45,1	131n.	14,19	280	32,16	36
45,9	147	15,5	264	32,17	216n.
45,15	181n.	15,16	281	36,21	264
	183	20,2	210n.	38,2-3	36
46,6	383n.	20,5	210n.	39,1	36
46,7	385n.	21,7	264	47,7	377*
48,4	383n.	22,22	279	47,10	34,36
48,9	384n.	31,36	146n.	47,19	36
48,14	385n.	33,24	280	48,28	36
48,16	384n.	33,26	377		
49,12	386n.	37,13	146		
49,23	385n.	37,21	146	<u>Dn</u>	
49,25	385n.	38,6	56		369
51,5	385n.	38,11	56	2,46	319n.
51,9	383n.	40,9	146n.	7,9-28	47
51,17	393n.	49,39	377		389n.
52,5	386n.	50,11	288	9,25	79
52,15	385n.	50,14	264	9,26	131n.
53,8	384n.	51,3	264	10,13.20s-11,1	104n.
	385n.	52,31	146		
53,9	384n.				
54,2	385n.				
54,4	385n.				
54,9	146	<u>Lm</u>			
56,11	384n.	2,2	264	<u>Os</u>	
57,9	385n.	2,17	264	1,3	61
60,14	384n.	2,21	264	4,14-15	60
60,21	385n.	3,43	264	4,15-9,11	54-55
61,1	384n.	4,3	319n.	4,17	60
61,3	385n.	4,16	284	5,2	55n.
					60

5,8	58	<u>Ab</u>		6,2	54
	65n.	18	54		61
6,3	65*n.			6,8	54
6,5	60			7,18	54
6,7	61				
6,8-9	58	<u>Jon</u>			
6,8	60n.	1,3	61		
	65n.	2,5	46	<u>Na</u>	
6,9	65n.		47	1,8	54
7,1	65n.	2,6	42	1,14	54
7,2	65n.		48	2,3	378*
7,4	57	3,10	44*	3,7	47
	60n.	4,1	47		48
	65*n.		48	3,8	44*
7,13	60n.			3,9	44*
7,14	55n.			3,14	44*
7,16	58				
	65n.	<u>Mi</u>			
8,6	54	1,1	61	<u>Ha</u>	
	55	1,4	43	1,8	44*
8,10	60		44		50
	65n.	1,15	353	1,9	47
9,11	60	2,7	43		48
11,3	61*	2,8	46	1,10	44*
13,14	54	4,1	46		46
		4,3-7	40	1,14-2,5	45
		4,3	40	1,16	42*
			41	1,17	42
<u>Jl</u>			44		48
2,18	264	4,4	40		50
3,2	76		41		264
4,1	377	4,5	40	2,1	54
4,14	54		44*	2,2	44*
		4,6	41		50
			44	2,3	44*
			48		46
		4,7	41		48
<u>Am</u>			44	2,4	44*
1,1	54		54	2,6	42
	61	4,13	54		50
1,2	61	4,14	54	2,7	42
1,5	54	5,2	41	2,8	50
1,6	61	5,3	44*	2,11	54
3,9	61	5,4	46	2,13-15	45
4,3	54		54	2,14	48
4,7	61	5,5	44	2,15	44
4,12	54		49		48
4,13	54		54		48
5,27	61		61		49
7,14	54		62n.		54*
9,3	61*		393n.		44*
9,7	54	5,6	46	2,17	42*
	61*		48	2,18	44*
9,8	353	5,7	46	2,19	44*
			48		50

3,1	54	<u>Ml</u>		3,22	157n.
3,3	54	1,10	61	3,24	81*
3,5	54*	3,17	265*	3,25	118
3,9	44			6,14	157n.
3,10	44*			8,28-35	81
	47			9,25	56
3,13	42			10,43	81
	48			13,27	81
	49			13,35-37	117
	54*	<u>Mt</u>		17,11	81
3,14	44*	1,23	117	26,22-23	81
3,19	54		315		
	61	8,4	157n.		
	63	12,23	238		
		16,19	210n.		
		19,7	157n.	<u>Rm</u>	
		21,5	54	1,1-2	81
		22,24	157n.	2,5	60
		23,6	30n.	3,23	60
<u>So</u>				5,12	59
1,3	54			10,5.19	157n.
1,4	44				
	47				
1,15	44				
2,5	54				
2,10	48	<u>Mc</u>			
3,20	353	2,4	56	<u>1 Co</u>	
		7,10	157n.	15,54	76
<u>Ag</u>		<u>Lc</u>		<u>2 Co</u>	
2,14	61	5,19	56	11,33	56
	62	20,37	157n.		
		24,25-27	81		
				<u>Ga</u>	
<u>Za</u>		<u>Jn</u>		3,8-9	118
2,12	41	1,38	84n.		
	92	4,29	237		
	93	4,33	237	<u>He</u>	
	94	6,6	210n.	13,20	132
	95n.	6,41	211n.		
	97n.	7,1	94n.		
	99n.	7,8	94n.		
6,3	61	7,10	94n.		
6,12	61	7,26	238	<u>Ap</u>	
8,10	61	8,5	157n.	1,15	35
	62	19,37	62		
9,9	54				
11,5	265				
11,6	264	<u>Ac</u>			
12,10	61*	2,23-31	117		
	147	3,18	81		
13,1	61	3,21	81		
14,2	288				
14,8	61				

## INDEX DES NOMS DE PERSONNES

*Cet index ne contient pas les noms des auteurs ou des livres canoniques (proto- ou deutérocanoniques). L'astérisque en haut d'un chiffre indique que l'auteur est cité plus d'une fois dans cette page (texte et notes); un petit n. à côté d'un chiffre signifie que l'auteur est mentionné uniquement dans la ou les notes.*

- Aaron (ben Moshe) ben Asher  
360, 361\*, 362, 363.
- Abbahu R. 79n.
- Abel F.M. 64n.
- Abrahams Isr. 33.
- Abu Imrân Moshe ben David  
ben Naphtali 363.
- Abulwalid 372, 373\*, 376\*,  
377, 378, 379\*, 380.
- Abu Sa'id Aaron  
v. Aaron.
- Abu Yusuf Ya'qub al-Qirqisâni  
362.
- Acace de Césarée 161n.,  
171n., 212.
- Achmimique (version)  
47, 60n., 87, 88.
- Africanus  
v. Sextus Julius Africanus
- Albright W.F. XIV, 102n.,  
103n., 238, 239, 290.
- Alcuin 115.
- Allony N. 363\*.
- Ambroise de Milan 118, 129, 391\*.
- Ambrosiaster 118.
- Ambrosius et Tatiana 206, 207.
- Rab Amram Gaon. 133n.
- Anatolios de Laodicée 325.
- André de Crète 35.
- Antin P. 61n.
- Aphraate 130.
- Apocalypse grecque de Baruch 164n.
- Aqiba 67\*, 72, 81, 93, 95\*, 131,  
150, 267, 317, 321, 353.
- Aquila XII-XIII\*, 16\*, 39, 43\*, 44\*,  
46\*, 47\*, 49\*, 50, 55\*, 66, 67\*,  
68\*, 71, 72\*, 75\*, 76\*, 80\*, 81\*,  
82\*, 83\*, 88, 89\*, 90\*, 95, 96,  
131\*, 141\*, 142\*, 143\*, 144\*, 145\*,  
147\*, 148\*, 149\*, 150\*, 152\*, 155\*,  
158, 162, 165, 167\*, 170, 171, 180,  
181, 182, 183\*, 184, 193, 197\*,  
203, 208, 210\*, 211, 212\*, 213,  
215, 220, 223, 244\*, 247\*, 267\*,  
269\*, 270, 275, 285, 297, 315,  
317, 321, 342, 370, 388, 389, 390,  
393, 395.
- Arabe (version de la Polyglotte de  
Paris) 194.

- Arabe (version de Saadiah)  
342.
- Archambault G. 38n., 83n.
- Aristée (lettre d')  
43, 66, 111, 130n., 132,  
322, 323, 324, 325, 333, 388.
- Aristobule  
132, 136, 323, 324, 325, 333,  
334\*.
- Aristote 136, 330.
- von Arnim J. 136n.
- Aruch v. Nathan
- Ascension d'Isafe 164n.
- Athanase 118, 123.
- Augustin 32, 111, 115\*, 116\*,  
118, 119\*, 120\*, 121\*,  
124, 126\*, 129, 139, 185,  
198, 199\*.
- Avigad N. 351.
- Bacher W. 92n., 99n., 133n.,  
150n., 164\*, 168, 169\*n.,  
190, 388.
- Baethgen Fr. 175.
- Bardenhewer O. 206n.
- Bardtke H. 51\*, 52\*, 53\*.
- Bardy G. 56n.
- Barhebreus Gr. 309n.
- Barnes W.E. 130n.
- Baron S.W. 162n.
- Barr J. 367.
- Barthélemy D. 66n., 86, 95n.,  
131n., 147n., 148n., 200n.,  
215n., 218n., 220, 225, 266,  
294, 317n., 332n., 333n., 337,  
365\*.
- Basile de Césarée 118, 180.
- Basile de Néopatra 254.
- Bauer H. 376n., 377n.
- Baumgärtel Fr. 261.
- Baumgartner W. 21\*, 377.
- Baumstark A. 130n.
- Bayer E. 330n., 337.
- Beatus de Liebana 35\*.
- Benoit P. 111, 117.
- Ben-Zvi I. 363.
- Berliner A. 103n.
- Bernard (saint) 119.
- Bertram G. 139n.
- Bickermann E. 327\*, 328n., 337.
- Billerbeck P. 132n.
- Birnbaum S.A. 351.
- Blass Fr.-Debrunner A. 237.
- Bludau A. 78n.
- Bodmer (papyrus) XIV\*, 174-178,  
194-200, 208n.
- Bohairique (version) 7, 34, 36, 88,  
175, 194, 195.
- Boismard M.-E. 94n.
- Bouché-Leclerq A. 330n. 338.
- Bréhier E. 137n.
- Briggs C.A. 378.
- Bright J. 329n., 338.

Brock S.P. XIV, 218, 219, 220,  
224.

Brooke A.E. - McLean N.  
142n., 209n., 216n., 225,  
232, 263, 303n., 309n.

Brown F. 378.

Brownlee W. In., 386.

Bruns P.J. 355.

Buber S. 93n., 133n., 144n.,  
389.

Büchler A. 190.

Budge E.A.W. 200n.

Buffière F. 136n.

Burkitt F.C. 149. 270. 311.

Burmester O.H.E. 200n.

Burrows M. 1, 4, 8.

Caire v. Genizah du

Cajetan (Thomas de Vio)  
115, 116, 139n.

Caloz M. 391.

Cannon W.W. 310.

Cantineau J. 27n.

Capelle P. 175\*, 311.

Cappel L. 297. 303n., 366\*,  
380n.

Cassiodore 115, 119.

Cassuto U. 388.

Cave of Letters (Ps) v. Naḥal  
Ḥever.

Cazelles H. 329n. 338.

Ceriani A. 306.

Châtelain E. 311n.

Chester Beatty-Scheide (papyrus) 34.

Chronicon Paschale 73\*.

Chrysippe 136n.

Chrysostome 71, 232, 233, 243, 246.  
250\*, 251.

Cicéron 330n., 380\*.

Clément d'Alexandrie 118, 132n., 152,  
155\*, 160, 172, 177, 187,  
323, 326, 338.

Clément de Rome 118, 129, 177.

Cohn L. 140n., 153\*, 154, 155, 157\*,  
172\*.

Cohortatio ad Gentiles 325\*.

Colbertinus - Sarravianus (Codex)  
213, 214.

Combefis F. 211n.

Coptos (papyrus de) 153, 154, 172.

Coran 379\*.

Cordier B. 196\*, 201n.

Cross F.L. 218n.

Cross F.M. XI, XV\*, 101n., 106n.,  
138n., 225n., 227, 239\*, 240\*,  
241, 242, 272, 273, 289, 290\*,  
292\*, 293, 294, 295, 296, 302n.,  
304, 344, 345\*, 346\*, 347, 386,  
387, 394\*, 395.

Cyprien 118.

Cyrille d'Alexandrie 35, 58n., 60,  
61, 62\*, 63\*, 64\*, 65\*, 118.

Cyrille de Jérusalem 35.

- Dahood M. 367.
- David Qimḥi 372, 379.
- Delarue C. 161n., 162n., 167n.,  
171n., 200n.
- Delitzsch Franz 17n., 365,  
373.
- Démétrius le Chronographe  
132, 334.
- Denter Th. 390.
- Derenbourg J. et H. 374n.
- Dévaud E. 200n.
- Dévreesse R. 70n., 73n., 171n.,  
179n., 209n., 213.
- Didyme d'Alexandrie 118.
- Dietrich M. 359.
- Dietrich G. 2n., 8.
- Dindorf G. 135n.
- Diodore de Tarse 167n.
- Dittenberger W. 329, 338.
- Document de Damas 349.
- Dorival G. XIII.
- Dorothee d'Antioche 250.
- Dotan A. 361.
- Driver G.R. 366, 367.
- Driver S.R. 99, 101, 378.
- Eissfeldt O. 388.
- Eli ben Yehudah Hannazir  
363.
- R.Eliézer ben Hyrkanos 77, 80\*,  
105n.
- R. Eliézer ben Yosé ha-Gelili 164n.
- Elter A. 323, 338.
- Emerton J.A. 212n.
- Ephrem 130.
- Epiphane de Salamine 68, 72\*, 73\*,  
74\*, 75\*, 118, 203, 212\*, 252\*,  
305, 308, 310, 311, 312, 314, 317.
- Epstein J.N. 94n., 144n.
- Esdras A. (des grecs) 276.
- Estienne H. 262, 380.
- Eupolème 290.
- Eusèbe de Césarée XIII\*, XIV, 48,  
71n., 74n., 75n., 83, 130n.,  
132\*n., 143\*, 144, 151n., 153,  
154\*, 160, 161, 163, 165, 176,  
179\*, 180\*, 181\*, 182\*, 183\*,  
184\*, 185\*, 186, 187\*, 191\*, 192\*,  
193\*, 196\*, 197, 198, 201\*n.,  
203, 206n., 207n., 211\*, 212\*,  
213\*, 214, 247, 248\*, 249, 250,  
307n., 310, 311, 314, 315\*, 316\*,  
317\*, 323, 325n., 326n., 334n.,  
336, 338.
- Eusèbe de Nicomédie 249.
- Euzoios 153\*, 161\*, 165n., 171, 212.
- Ezéchiél le Tragique 132, 333n.
- Fayum (papyrus du) (collect. archiduc  
Rainer) 311.
- Federn W. 238, 239.
- Fernandez Marcos N. 391.
- Field F. 54n., 58n., 198, 253, 285,  
307n., 309n., 312, 319n.
- Filipowski H. 374n.
- Flavius Josèphe voir Josèphe.

- Fohrer G. 267.
- Frankel Z. 308n., 332n.,  
338.
- Fraser P.M. 328, 338.
- Freer (papyrus) 392\*.
- Frey J.B. 84n.
- Friedmann M. 134n., 144,  
150n., 320n.
- Fulgence de Ruspe 119.
- Galien 318n., 319.
- Geiger A. 100\*, 101\*, 103n.,  
110, 307, 312.
- Gélin A. 37.
- Genizah du Caire 30, 31, 122,  
169n., 214n., 311, 352.
- Gesenius G. 342, 343, 351, 376n.,  
377\*.
- Ginsburg Ch.D. 2n., 7, 15, 99n.,  
386.
- Ginsburger M. 103n., 104n.
- Gooding D.W. 258, 276, 292, 302n.,  
332n., 338.
- Gordis R. 13n., 33, 377.
- Goshen-Gottstein M.H. 345, 355, 391.
- Grabe J.E. 176\*.
- Graetz H. 162n., 313n., 319n., 320\*n.
- Greenup A.W. 92n., 93n., 94n., 99n.
- Grégoire de Nazianze 123.
- Grégoire le Grand 115.
- Grenfell B.P. 392.
- Grossouw W. 47, 48\*, 49, 88.
- Grünhut L. 92n.
- Guillaume A. 52.
- Haï Gaon 78.
- Halakhot Gedolot 133.
- Hanhart R. 328n., 338.
- Haphtarot 358.
- Harding G.L. 39.
- Harkavy A. 361.
- Harl M. 391\*.
- Hatch Ed. - Redpath H.A. 264, 279.
- Heinemann I. 331n., 332n., 336, 338.
- Heinrici G. 153.
- Héloïse 119.
- Henoch 349, 390.
- Héraclite 136\*n.
- Herrmann J. 261.
- R.Hijja bar Abba 77,80\*.
- Hilaire de Poitiers 118.
- Hillel 25, 77, 79, 82, 90, 96,  
268\*, 291, 292.
- Hippolyte de Thèbes 252.
- Hodayot 349.
- Hodius H. 307n., 322, 331, 338.
- Hody H. voir Hodius.
- Homère 135, 136\*, 137\*.
- Horovitz C.M. - Rabin C. 144n.



- Hoshaya Rabba 140, 161, 164\*, 165, 168, 169\*, 170, 171\*, 172, 215n., 305.
- Houbigant Ch.F. 297, 303n., 366\*, 375\*, 376\*, 378, 379, 380\*.
- Howard G. XIV, 225, 226\*, 227\*, 232\*, 233\*, 235\*, 236\*, 237, 390, 391, 392\*, 393\*, 394.
- Huet P.D. 194, 200n., 216n.
- Hugues de Saint-Cher 116.
- Hulst A.R. 289, 365n., 394\*.
- Hunt A.S. 154.
- Hypognosticon 119.
- Ibn Ezra 372.
- Inscriptions nabatéennes 26\*, 27\*, 28\*.
- Irénée de Lyon 74\*, 75\*, 76, 81, 82\*, 83\*, 152, 206\*, 230\*, 233\*, 234, 236, 316, 325.
- Isidore de Séville 115.
- Išmael ben Eliša v. Jishmael ben Elisha.
- Jacob bar Darsai 320.
- Jacob ben Ephraïm 362.
- Jacques d'Edesse 130, 232.
- Jalqut ha-Makhiri v. R. Machir bar Abba.
- Jalqut Šime'oni v. Šime'on Darsan.
- Janzen J.G. 371.
- Jason de Cyrène 122\*, 125.
- Jason et Papiscus 206.
- Jastrow M. 373n.
- Jehudah ben Bathirah 356.
- R. Jehudah (ben Il'ay) 93\*, 94\*, 95, 96\*, 164n., 312, 314, 325.
- Jehudah Hallevi ben R.Shalom 133n.
- Jehudah Ḥayyūḡ 373\*, 374\*.
- R. Jehudah ha-Nasi' 79n.
- Jellicoe S. 306, 327n., 338, 388, 389, 395, 396.
- Jepsen A. XII. 127\*, 128, 129\*.
- Jérémie v. aussi Yirmeya.
- R. Jérémie (bar Abba) 77, 80, 164n.
- Jérôme de Stridon XIV, 49, 54\*, 55\*, 56\*, 57\*, 58\*, 59\*, 60\*, 61\*, 62\*, 63\*, 64\*, 70\*, 74\*, 75, 87\*, 89, 90, 95n., 111\*, 115\*, 116\*, 117, 118\*, 119\*, 123\*, 129, 130, 139, 153, 171n., 181, 185\*, 186, 187, 188\*, 191\*, 193\*, 203, 209n., 210, 211, 212\*, 214n., 216, 251\*, 252, 254, 307, 310, 319n., 372\*, 388, 393\*.
- R. Jishmael ben Elisha 67, 93, 98, 99n., 144, 188, 267, 380.
- R. Joḥanan (de Tibériade) 92\*, 95.
- R. Joḥanan bar Nappaḥa 190.
- R. Joḥanan ben Zakkai 24, 25\*, 354.
- Johnson Bo 220, 221\*.
- R. Jonathan ben Eléazar 190.
- R. Jonathan ben 'Uzziel 67, 68, 76, 77\*, 78\*, 79\*, 80\*, 81\*, 82\*, 84, 85, 90\*, 305.
- R. José ben Ḥalafta 164n., 312, 313.

- R. Joseph bar Hija 78.
- Josèphe Flavius 132, 223, 230\*,  
233, 234, 240, 241, 279, 293,  
294, 329n., 338, 393\*.
- Joseph Karo 133n.
- Josippon 189.
- Josippos 252\*, 253.
- R. Josué ben Hananiah 77, 80\*,  
267.
- R. Josué ben Lévi 91, 92\*, 93,  
94\*, 95\*, 96\*, 97\*, 98\*, 389\*.
- Jubilés (Livre des) 102, 104n.,  
108\*, 349.
- Juda v. Jehudah.
- Julien d'Eclane 63.
- Jungmann J.A. 58n.
- Justin martyr 38\*, 39\*, 40\*,  
41\*, 43\*, 46, 47\*, 50, 82, 83\*,  
87\*, 88\*, 89, 95n., 152, 177,  
191, 206\*, 389\*.
- Justiniani A. 200n.
- Kahle P.E. X, XII, 21, 22\*, 23\*,  
24\*, 25, 26\*, 29\*, 30\*, 31,  
43n., 48n., 53, 66, 86, 103n.,  
126, 130n., 311n., 322, 327, 331,  
338, 360, 362n., 364, 387.
- Karo G. - Lietzmann J. 179, 196,  
197.
- Kasser R. 174\*, 175, 177\*, 200n.
- Katz P. (=Walters P.) XII, 66,  
140, 141\*, 150n., 152, 165n.
- Kautzsch E. 367, 376n., 377n.
- Kayser C.L. 235n.
- Keil C.F. 373.
- Keil H. 235n.
- Keller R. 323, 338.
- Kennicott B. 96n., 101n., 144n.,  
355, 386\*.
- Kenyon F.G. 28, 154n.
- Kerugmata Petrou XIII, 308, 309\*,  
317.
- Kiessling E. 281.
- Kittel G. 360, 366\*, 368, 370, 387.
- Klein R.W. 389.
- Klein S. 274, 290.
- Klijn A.F.J. 130n., 333n., 338.
- Koehler L. 377.
- Kohut A. 78n., 97n., 99n., 318n.
- Konopasek J. 237.
- Kraft R.A. XIV, XV, 219\*, 220\*,  
224, 394.
- Krauss S. 318\*n.
- Kuhn K.G. 93n., 94n., 144n.
- Kutscher E.Y. 382\*, 386\*, 388.
- Lagarde P.A. de 32, 200\*n., 208n.,  
263, 306.
- Lambert M. 376.
- Lampe G.W.H. 315n.
- Lauterbach J.Z. 93\*n., 99n., 144n.
- Leander P. 376n., 377n.
- Le Déaut R. 388\*, 390.
- Lehmann O.H. 30n.
- Leisegang H. 171n., 336n., 339.

- Léon le Grand 119.
- Lévi ben al Hassan ben 'Ali al Basri 362.
- Levine E. 169n.
- Lidel H.G. - Scott R. 262.
- Liébart J. 64n.
- Lieberman S. 92n., 94\*, 99n., 100, 162n.
- Lifshitz B. 137n.
- Lipschütz L. 362n.
- Lohfink N. 365\*.
- Lucchesi E. 391.
- Lucien d'Antioche 70\*, 71, 243\*, 244\*, 245\*, 246\*, 248\*, 249\*, 250\*, 251, 252, 254\*, 395.
- Lucien de Samosate 319.
- Maassé Ephod 99.
- Maccabées (quatrième livre des) 132, 337.
- R. Machir bar Abba Mari 92n., 93n., 94n., 99n., 144, 389\*, 391\*.
- McCarthy C. 389, 390.
- McHardy W.D. 365n.
- McKane W. 389\*.
- Maimonides (Moses) 360.
- Mangey T. 145n.
- Mann J. 30n., 361.
- Marcion 73, 74.
- Margoliot Moïse 134n.
- Margolis M.L. 32, 33, 34, 36.
- Margulies M. 91n., 389.
- Marrou H.I. 136n.
- Marti K. - Beer G. 150n.
- Martianay J. 54.
- Massore (11\*) (12\*) 32\*, 99, 138\*, 341\*, 342, 356, 357\*, 358, 359, 360.
- Maxime de Tyr 136n.
- R. Méir 307, 312, 313\*, 314, 317\*, 318\*, 319\*, 320\*, 321.
- Melamed E.Z. 94n., 144n.
- Méliton de Sardes 123, 206\*.
- Menahem ben Saruq 374n.
- Mercati G. 46n., 85n., 143n., 146n., 162, 201n., 212, 311\*, 312\*.
- Merk A. 213.
- Méthode d'Olympe 308.
- Michaeli Fr. 329n., 339.
- Michaelis J.D. 366\*.
- Midrash Bamiḏbar Rabba 144.
- Midrash Bereshit Rabba 164n., 168n., 190n.
- Midrash d'Habacuc v. Peshet.
- Midrash Jellammedénu 97n.
- Midrash Mekhilta de R. Iṣmael 93\*n., 98, 99\*n., 100, 144, 188\*, 267.
- Midrash Mekhilta de R. Simeon ben Joḥaf 94n., 391.
- Midrash Pirké de R. Eliézer ben Hyrkanos 144, 320n.

- Midrash Šemot Rabba  
92\*n., 134n., 163n., 164n.,  
389.
- Midrash Sifra 321.
- Midrash Sifré du Dt. 188n.
- Midrash Sifré des Nb 93n.,  
94\*n., 98, 267, 356,  
380n.
- Midrash Šir ha-Širim 92n.
- Midrash Tanḥuma 94, 99\*, 133,  
134n., 151, 320n., 389, 390.
- Midrash Tanḥuma (Buber) 164n.  
188n., 189n.
- Midrash Wayyiqra Rabba 91n., 164n.,  
318n.
- Milik J.T. IX, 14, 390.
- Minḥath Šay 96n.
- Mishael ben 'Uzziel 361\*, 362.
- Mišna 92n., 134n., 164n., 314,  
317.
- Montfaucon B. 167n., 179, 183, 196\*,  
201n., 305, 307n.
- Montgomery J.A. 301.
- Morag S. 364\*.
- Morax P. 339.
- Morin J. 189n.
- Moshe ben Asher 360\*.
- Müller J. 133n.
- Münster S. 189n.
- Murabba'at (mss.) 352\*, 353\*,  
387.
- Muraoka T. XV. 256, 257\*, 258\*,  
259, 260\*, 261\*, 262\*, 263,  
264, 265, 277-288, 394.
- Musurillo H. 308n.
- Myers J.M. 329n., 339.
- Naḥal Hever (mss.) IX, 352\*, 353,  
354, 387\*, 392.
- Nash (papyrus) 30.
- Nathan ben Jehiel (Aruch) 97n., 99n.,  
390.
- R.Nehemia 164n.
- Nestle E. 213.
- Neubauer A. 377.
- Neusner J. 242n.
- Nicéphore Blemmydès 253.
- Nicéphore Callixte 213n.
- Nicéas d'Héraclée 253.
- Nicolas de Lyre 139n.
- Nida E.A. 365n., 389.
- Nielsen B.E. 389\*.
- Nöldeke Th. 103n.
- Norzi Yedidiah v. Minḥath Šay.
- Noth M. 238, 239.
- Nötscher F. 386.
- Nyberg H.S. 343\*.
- O'Connell K.G. XIII, 266, 269n.,  
270, 301, 304\*, 305\*, 306\*,  
389\*.
- Oinomaos de Gadara 318.
- Okhlah we-okhlah 358.
- Olmstead A.T. 274, 329n., 330n.,  
339..

- Onésime 206\*.
- Onqelos 67, 77, 80\*, 81, 82\*,  
305, 388, 389.
- Oracles Sibyllius 136n.
- Origène XIII\*, XIV, 34, 46, 48\*,  
49\*, 50, 54\*, 66, 68, 71, 76\*,  
81, 87\*, 89, 112, 113\*, 114\*,  
115\*, 116\*, 118, 120, 121\*,  
129, 139, 152, 153, 154, 155,  
160, 161\*, 162\*, 163\*, 164\*,  
165\*, 167\*, 171, 172, 175,  
176, 177, 179\*, 180\*, 181\*,  
184, 186, 187\*, 191, 192\*,  
194\*, 195\*, 196\*, 197\*, 198,  
199\*, 201n., 203\*, 204\*, 205\*,  
206\*, 207\*, 208\*, 209\*, 210\*,  
211\*, 212\*, 213\*, 214\*, 215\*, 216\*,  
217, 220, 244, 245, 246, 247\*,  
248, 251, 266\*, 275, 300, 307,  
310\*, 311\*, 312\*, 314, 315\*,  
316, 317\*, 388, 389, 395.
- Overbeck F. 78n.
- Oxyrhynque (papyrus d') 155, 172.
- Palladius 310, 311\*, 315.
- Pamphile 161n., 211, 212\*, 248,  
251.
- Pantène 155, 172.
- Pasquali G. 135n.
- Pauly A. - Wissowa G. 209\*n.
- Pelletier A. 326n., 339.
- Perrot Ch. 384.
- Pesher d'Habacuc 30n., 50.
- Peshitta 2n., 5, 7, 8, 10\*, 12\*,  
13\*, 16, 60n., 96, 105n., 130\*,  
37C\*, 371.
- Pesiqta Rabbati, 134.
- Philon d'Alexandrie XII, 118, 129,  
132, 133, 136, 137, 140\*, 141\*,  
142\*, 150\*, 151\*, 152\*, 153\*,  
154\*, 155\*, 156n., 157\*, 162,  
163\*, 164\*, 165\*, 166\*n., 167\*,  
168\*, 169\*, 170\*, 171, 172, 173,  
215n., 241, 323, 324, 325, 332,  
335\*, 336, 339, 390\*, 391\*.
- Jean Philippon 309n.
- Philostorgius 249.
- Philostrate 235.
- Pie XII 112, 119.
- Pinsker S. 387.
- Platon 136\*, 165n.
- Plutarque 330.
- Polyhistor Alex. 336n.
- Poznanski S. 361.
- Preisigke Fr. 281.
- Pretzl O. 243, 244.
- Preuschen E. 39.
- Prigent P. 206n.
- Priscianus 235.
- Procope de Gaza 308n.
- Profiat Duran v. Maassé Ephod.
- Prologus Galeatus 116.
- Pseudo-Aristée v. Aristée (lettre)
- Pseudo-Barnabé 152.
- Pseudo-Chrysostome 70n., 179, 252,  
254.
- Pusey E.B. 65n.

- Bar Qappara 80.
- Quinta XI, 48, 49\*, 50 (54\*-65),  
85, 87\*, 88, 89\*, 95n., 144,  
193, 269n., 270\*, 275, 393\*.
- "Quinta" du Dodecapropheton  
54-65, 87.
- Qumrân (mss.) passim.
- von Rad G. 134, 135.
- Rahlfs A. 39, 46, 104n., 175\*,  
176\*, 178, 194, 198\*, 199\*,  
200n., 263, 392.
- Rashi v. <sup>v</sup>Selomo Jiçhaqi.
- Raymond Martin 100, 189n.
- Rehm M. 290, 302n.
- Reinach Th. 136n.
- Resch A. 310.
- Revell E.J. 359, 363.
- Richard M. 179, 180\*n., 196, 200\*n.,  
201n.
- Robert A. 37.
- Roberts B.J. 351.
- Roberts C.H. 174.
- de Rossi Azariah 133n., 164n.
- de Rossi J.B. 96n., 144n., 386.
- Rost L. 328\*, 330n., 339.
- Rouleau de la Guerre 349.
- Rouleau des jeûnes 133.
- Rowley H.H. 51\*.
- Rudolph W. 329n., 339.
- Rufin 139n., 186, 203, 213, 216.
- Rüger H.P. XV, 365\*.
- Saadiah 342, 370.
- Sachs M. 319.
- Sahidique (version) 35, 36\*, 60n.,  
87, 88, 176, 177, 194, 195,  
198\*, 199\*.
- Sahl ben Mazliah 30n.
- Samaritain (pentateuque) 53, 109,  
342, 343, 344\*, 351.
- Samariticon 342.
- <sup>v</sup>Sammaf 82.
- Sanders J.A. 348, 365n.
- Savignac J. de 27n.
- Schäder H.H. 39.
- Schalit A. 303n.
- Scharfenberg J.G. 305.
- Scheil V. 154.
- Schenker A. XIII, 365n.
- Schleusner J.F. 264, 281.
- Schmid W. 235n.
- Schmidtke F. 315.
- Schmitt A. XIII, 267\*, 289, 297,  
298\*, 299, 300, 301, 303n.,  
394, 395\*.
- Schoeps H.J. XIII, 307\*, 308, 309\*,  
310\*, 312, 314\*, 316, 317, 396.
- Scholem G. 164n.
- Schubart W. 174, 175.
- Schürer E. 80n., 132\*n., 154, 159n.,  
161\*n., 172, 301, 307n., 232, 328n.,  
329, 336n., 339, 388.

- Schwartz E. 212\*,  
 v  
 R. Selomo Jiçhaqi (Rashi)  
 103, 106, 189, 313.
- Septante passim
- Sextus Julius Africanus  
 113, 113\*, 114\*, 181, 204\*,  
 205\*, 206\*, 207\*, 210, 216,  
 389.
- Shenkel J.D. 274, 276, 290,  
 302n.
- Silverstone A.E. 80n.
- v  
 Siméon ben Azzaf 189.
- Rabban Siméon ben Gamaliel II  
 79.
- v  
 Simé'on Darsan 93, 105n., 133n.,  
 144, 391\*.
- Siméon le Juste 151.
- Siméon le métaphraste 249, 253.
- Sinafticus (codex) 175\*.
- Skehan P.W. 101n., 273, 345, 388.
- Sophrone 63\*, 153n.
- Souda 213.
- Sozomène 248\*.
- Spicq C. 155n.
- Spottorno V. 391.
- Steinschneider M. 361.
- Stevenson W.B. 32\*.
- Stricker B.H. 239.
- Sukenik E.L. 84n.
- Sûmkhos 317, 319\*, 320\*, 321\*.
- Symmaque XI, XIII\*, 46\*, 47\*, 49,  
 50, 55, 56, 58, 59, 66, 71, 73\*,  
 74, 75n., 88, 89, 90\*, 143, 144,  
 147, 167n., 180\*, 181, 182\*,  
 183\*, 184, 185, 193, 197, 203,  
 208, 211, 212\*, 213, 215, 244\*,  
 275, 307\*-321\*, 342, 370, 387,  
 392\*, 396.
- Synave P. 116n.
- Syriaque (version) 342.
- Syrohexaplaire (version) 209n.,  
 213, 214, 220, 253, 285, 306\*,  
 310, 319.
- Syropalestinienne (version) 10.
- Swete H.B. 248, 263.
- Talmon S. XI, 302\*n, 303n., 345,  
 346, 371, 395.
- Talmud Babli 77\*, 78\*, 79n., 80\*,  
 81\*, 92\*n., 119, 144, 157,  
 188n., 189n., 190n., 313\*n., 314,  
 317, 318n., 320n., 321, 325\*,  
 356, 375n.
- Talmud Jerushalmi 77\*, 80, 97n.,  
 133n., 134, 144, 188n., 312n.,  
 313n., 314, 317, 318n., 320n.,  
 321, 334n.
- Targum 2n., 3, 8\*, 12, 16\*, 96, 169n.,  
 327, 334, 357, 370\*, 371.
- Targum de Jonathan (des Nebi'im) 78.
- Targum Onqelos 78, 105n., 357, 388.
- Targum Pseudo-Jonathan 103\*, 104\*,  
 105\*, 109, 388\*.
- Taylor Ch. 149, 210, 311.
- Tcherikover V.A. 328, 329n., 339.
- Teicher J.L. 30n.
- Tertullien 95n., 152, 206\*.

- Testuz M. 174n., 177, 200n.
- Texte massorétique passim.
- Thackeray H. St. John  
52\*, 255, 256\*, 257, 260, 261\*,  
302n., 303n., 336n., 339.
- Thenius O. 233. 297.
- Theodor J. 164n., 169n.
- Théodore de Mopsueste 71, 139n.,  
180, 250.
- Théodoret de Cyr 71, 118, 167n., 201n.,  
232, 233, 243, 246, 250\*, 253,  
395.
- Théodotion XI, XIII, XV, 10, 34, 47\*,  
49, 50, 55. 62, 62, 66, 67, 68,  
71, 72\*, 73\*, 74\*, 75\*, 76\*, 77n.,  
78, 79, 81\*, 82\*, 83\*, 84\*, 85\*,  
88, 89\*, 90\*, 119, 144, 182\*, 183,  
193, 197, 203, 208, 212\*, 213,  
215, 244\*, 266, 267, 270\*, 281,  
284, 285, 286, 297-301, 310\*,  
315, 342, 388\*, 389\*, 393, 395\*.
- Thomas d'Aquin 116.
- Thompson J.A. XV, 365n.
- Tisserant E. 164n.
- Torrey C.C. 17.
- Tosefta 80, 312n., 314, 317, 318n.
- Tov E. XV, 255, 265, 266\*, 267\*,  
268, 270\*, 271\*, 273, 274, 276,  
302n., 347, 394, 395.
- Traité des scribes 133.
- Treuer J.C. 1
- Tyconius 118.
- Vaccari A. 334n., 339.
- Vajda G. 362n.
- Valckenaer L.C. 332n., 339.
- Van der Valk M. 135n.
- Vaticanus (codex) 34, 36\*, 68, 175\*.
- de Vaux R. 29, 330n., 339.
- Venez H.J. XIII. 269n., 270, 394.
- Vieille Latine (version) 13, 35,  
36\*, 95n., 115, 176\*, 177\*,  
198, 331, 370.
- Vivès L. 322, 339.
- de Voisin J. 189n.
- Vöðbus A. 105n., 130n.
- Vosté J.M. 124.
- Vulgate (version) 2n., 3, 7, 12\*,  
16, 18, 19n., 60, 115, 129,  
342, 370\*, 371, 372, 393\*.
- Walter N. 323\*, 334\*, 339.
- Waitz H. 308, 309.
- Walters P. (=Katz P.) 322, 339.
- Walton B. 2n., 54, 103n., 104n.,  
200n., 307n.
- Washingtonensis (codex) 89, 95n.,  
96n., 208n.
- Wehrli F. 330n., 339.
- Weil G.E. 388.
- Weinstock S. 136n.
- Weiss H.F. 155n., 163n., 169n., 171.
- Wellhausen J. 233, 297, 343.
- Wendel C. 213.
- Wendland P. 140n., 145\*n., 146n.,  
153\*, 154, 155, 157n., 160n.,  
172\*, 323, 339.



Wernberg-Möller P. 105n.

Wessely C. 44n., 194, 202n.,  
311\*.

Wevers J.W. 334n., 340.

Wilcken U. 154n.

Yehudah v. Jehudah.

Yeivin I. 363.

Yirmeya v. Jérémie.

Yosé v. José.

Zahn Th. 309n., 310, 311.

Zarb S.M. 129, 207n.

Zeitlin S. 28.

Zénodote 94.

Ziegler J. 2n., 34\*, 35\*, 36\*, 37,  
41n., 54n., 55n., 58n., 70n.,  
88, 216n., 243\*, 244\*, 245,  
252n., 254, 262, 298, 301,  
319n., 386\*, 387.

Zonaras Jean 213.

Zuntz G. 31n.

Zunz L. 103n.