

Université catholique de Louvain
Faculté de théologie



**Dire les choses en grec. Pourquoi la Torah a-t-elle été
traduite en grec ?**

Mémoire présenté par **Mikhail IVASHKIN**

en vue de l'obtention du

diplôme de Master en Théologie, finalité approfondie

Promoteur : Professeur **Jean-Marie AUWERS**

Année académique 2009-2010

*Pour Anna,
mon épouse
bien-aimée*

D'emblée, ma vive reconnaissance s'adresse aux Professeurs et aux membres de la Faculté de Théologie de l'Université Catholique de Louvain qui, tous et chacun, ont été pour moi des guides tout au long de mon parcours universitaire sur le site de Louvain-la-Neuve.

Mes remerciements les plus sincères vont ensuite à mon promoteur, le Professeur Jean-Marie Auwers, non seulement pour sa disponibilité et son amabilité, mais plus essentiellement encore, pour l'enthousiasme qui l'habite et qu'il transmet à ses étudiants. La qualité de sa supervision et les conseils précieux prodigués lors de l'exécution de cette recherche ont fait de moi un témoin privilégié de sa manière d'être généreuse. Cette dernière m'inspire comme un modèle à suivre depuis le début de mes études.

Merci également pour la disponibilité inlassable du personnel de la bibliothèque ainsi que du secrétariat de la faculté de théologie.

Merci aussi à Madame Jacqueline Andrée pour la relecture et le peaufinage de ce Mémoire.

Toute ma gratitude va aussi à la Communauté des Moines de Chevetogne et à la Fondation « Unitas » pour le soutien financier de mes études.

Il m'est impossible cependant de ne pas songer à ceux qui m'ont engendré à la vie et à la foi : mes

parents et grands-parents, qui espèrent mon retour prochain en Russie, et mon épouse qui l'attend tout autant.

Sans la recommandation de Monseigneur Hilarion Alfeev, Directeur du Département des Affaires Extérieures de l'Église Orthodoxe Russe, ni l'intervention précieuse du Père Dimitri Ageev, rien de cette belle expérience de vie sur le site universitaire n'eût été possible ! Puissent-t-ils tous deux trouver ici l'expression de ma respectueuse gratitude.

J'ai pu résider, dans les meilleures conditions de logement possibles, au Collège International « Timothy Radcliffe ». Monsieur et Madame Siaens, ainsi que la Communauté des Dominicains, en m'accordant une bourse pour cela, ont participé à leur manière à l'accueil généreux de la Belgique à mon égard.

Je ne me suis pas senti séparé de l'Église grâce à la chaleur humaine et la vie paroissiale de la chapelle orthodoxe d'Ottignies - Louvain-la-Neuve, avec le Père Paul Pellemans comme prêtre, lui-même étant également professeur émérite à l'UCL.

Enfin, j'adresse une pensée reconnaissante à toutes les autres personnes, les amis et les proches, pour leurs conseils et leur soutien tout au long de mes quatre années d'études.

Sommaire

Table des matières

1	Introduction.....	7
1.1	Méthode.....	8
1.2	Délimitation du corpus.....	8
1.3	Délimitation du champ d'étude	8
2	La lettre d'Aristée à Philocrate	9
2.1	Introduction	9
2.2	Contenu	9
2.3	Analyse.....	12
2.4	Critique	15
2.5	Conclusion	24
3	Les hypothèses modernes courantes, la traduction pour les besoins de la communauté juive.	28
3.1	Introduction	28
3.2	Exposé des hypothèses	29
3.3	Analyse.....	31
3.4	Conclusion	33

4	L'hypothèse juridique.....	34
4.1	Exposé des hypothèses	34
4.1.1	L'hypothèse de B.H. Bickerman	34
4.1.2	L'hypothèse de L. Rost.....	34
4.1.3	L'hypothèse de D. Barthélemy.....	35
4.1.4	L'hypothèse de J. Méléze Modrzejewski	37
4.2	De l'analyse à la conclusion	43
5	L'hypothèse de J. Joosten	48
5.1	Introduction	48
5.2	Exposé de l'hypothèse de J. Joosten	48
5.3	Analyse.....	60
5.4	Conclusion	61
6	L'actualité fournit-elle des données nouvelles?.....	62
7	Prise de position et conclusion générale.....	65
8	La bibliographie essentielle	70
8.1	Des livres	70
8.2	Des articles	72

1 Introduction

Plusieurs réponses ont été apportées à la question de savoir pourquoi la Torah a été traduite en grec. La légende juive rapportée par la Lettre d'Aristée attribue l'initiative de cette traduction au roi Ptolémée II Philadelphe (282-246), qui aurait été motivé par un souci avant tout culturel : rassembler dans la bibliothèque d'Alexandrie tous les monuments littéraires alors connus. Cette explication, qui était courante dans l'Antiquité, a été reprise récemment par un auteur comme G. Dorival, qui fait remarquer qu'une telle initiative correspond bien à la politique culturelle des Ptolémées.¹

Toutefois, la position aujourd'hui dominante consiste à dire que la traduction grecque répondait aux besoins de la communauté juive elle-même. Pour les Juifs d'Égypte, le grec était devenu la langue de tous les jours, tandis que l'hébreu tendait à devenir une langue morte. La nécessité d'une traduction s'imposait, notamment pour la liturgie synagogale. Cette théorie suscite plusieurs objections. Il n'est pas sûr, en effet, que les impératifs liturgiques suffisent à expliquer la nécessité d'une traduction écrite.

Récemment, Joseph Mélèze Modrzejewski a prétendu que des considérations d'ordre législatif avaient été prépondérantes : les autorités lagides auraient voulu connaître le contenu de la Loi des Juifs pour pouvoir la leur appliquer, notamment dans les procès opposant deux coreligionnaires juifs. Selon cet auteur, la Torah aurait été traduite en grec pour devenir une loi grecque pour les Juifs du royaume

¹ G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, p. 71. (Partie composée par G. Dorival).

ptolémaïque, garantie par l'autorité du roi, et dont l'exemplaire officiel était déposé à la bibliothèque d'Alexandrie.

Le but de ce mémoire est de présenter ces différentes hypothèses, de peser les arguments en faveur de chacune d'elles et de conclure au bénéfice de celle qui paraîtra la plus plausible.

1.1 Méthode

Il s'agira essentiellement de passer en revue les hypothèses qui ont été défendues depuis l'Antiquité jusqu'à aujourd'hui, en les classant selon l'ordre de leurs développements, mais aussi dans une succession chronologique. On partira de la littérature consacrée au sujet (les répertoires bibliographiques ont été dépouillés).

1.2 Délimitation du corpus

Je compléterai mon étude par l'examen de plusieurs ouvrages qui traitent du sujet. Ils sont mentionnés dans la bibliographie à la fin de ce travail. Ils me permettront de mieux connaître et comprendre les hypothèses qui ont été précédemment avancées et d'opter pour celle qui sera la plus plausible.

1.3 Délimitation du champ d'étude

Dans mon travail, je parlerai donc des différentes hypothèses relatives à la traduction de la Torah. J'utiliserai la documentation disponible en français et en russe. L'aire géographique est délimitée par l'empire des Ptolémées, souverains sous lesquels la traduction en grec a été réalisée. L'ère chronologique est, quant à elle, plus vague car j'examinerai toutes les hypothèses existant à ce jour.

2 La lettre d'Aristée à Philocrate

2.1 Introduction

La lettre d'Aristée à Philocrate est le « témoignage peut-être le plus ancien et en tous cas le plus complet »² de l'origine de la traduction de la Loi juive en grec. C'est pourquoi, dans notre recherche, nous avons décidé de commencer par la lecture de cette lettre.

2.2 Contenu

Selon le titre, ce document est une lettre personnelle. Aristée, l'auteur de cette lettre, est un proche du roi Ptolémée II Philadelphe (285-247). Il s'adresse à son frère Philocrate pour lui raconter la mission que le roi Ptolémée lui a confiée. Il s'agissait d'aller à Jérusalem auprès du Grand Prêtre des Juifs, Eléazar. Après avoir souligné, au début de sa lettre (§ 1-8), les enjeux pédagogiques, Aristée expose les conditions qui ont provoqué cette mission.

La scène commence à Alexandrie (§ 9–82). Chargé de la bibliothèque royale, Démétrios de Phalère a reçu du roi la mission d'augmenter la quantité de manuscrits s'y trouvant. Au moyen d'achats et de transcriptions, il a réussi à accroître le nombre de manuscrits jusqu'à plus de deux cent mille. Lorsqu'il fut interrogé par le roi au sujet de l'état d'avancement de son travail, il répondit avec zèle qu'il allait s'employer d'urgence à arriver au total de cinq cent mille exemplaires (§ 10).

² G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, p. 40. (Partie composée par G. Dorival).

C'est à ce moment-là que Démétrios mentionne, pour la première fois, les lois des Juifs. Il dit aussi que ces lois mériteraient de faire partie de la bibliothèque. Quand Démétrios raconta au roi toutes les difficultés pour les obtenir et « quand le roi fut au courant de toute la question, il donna l'ordre d'écrire au Grand Prêtre des Juifs pour que les projets ci-dessus fussent mis à exécution » (§ 11).

Suite à cela, le roi accepta une autre proposition. Il décida et ordonna la libération des esclaves juifs, car cette mesure devait contribuer au succès de la mission auprès d'Eléazar.

Par la suite, Démétrios présenta un rapport au roi sur la question des livres juifs à faire traduire en grec. Vu les difficultés inhérentes aux différences de langue et d'écriture, Démétrios rappela au roi la nécessité d'écrire une lettre destinée au Grand Prêtre de Jérusalem (Eléazar), lui demandant l'envoi d'hommes qualifiés pour assurer une traduction exacte et un texte digne de l'Etat et des intentions royales (§ 28-31). Il souhaitait qu'ils soient au nombre de six pour chacune des douze tribus d'Israël, soit un total de soixante-douze « sages ». Le roi ordonna d'écrire cela dans une lettre en y mentionnant conjointement sa décision de libérer des esclaves juifs. Pour accompagner cette lettre de demande, Ptolémée prépara des cadeaux pour le Temple. Les paragraphes qui suivent (§ 33-40, 51-82) les décrivent très précisément.

Quant au Grand Prêtre Eléazar, il répondit par l'affirmative. À la fin de sa lettre, se trouvait une liste avec les noms des traducteurs, six pour chacune des douze tribus, en tout soixante-douze sages (§ 47-50, d'où l'expression « traduction des Septante »).

À partir du paragraphe 83, la scène se déroule en Judée (§ 83-171). Aristée expose à son lecteur la description détaillée du Temple, du

culte, de la cité de Jérusalem, de la Palestine et de ses ressources. Le Grand Prêtre, quant à lui, choisit les traducteurs parmi ceux qui, « maîtres dans les lettres judaïques, s'étaient, de plus, adonnés sérieusement à la culture hellénique » (§ 122). En outre, Eléazar fait également l'apologie de la Loi « à l'aide de la méthode allégorique, pour démontrer les raisons profondes des lois alimentaires et leur rationalité ».³

Dans la suite des paragraphes (172-300), l'action se situe de nouveau à Alexandrie. Quand les traducteurs arrivèrent auprès du roi, celui-ci honora d'abord les rouleaux de la Loi en se prosternant devant eux sept fois ; ensuite, il remercia les traducteurs et, plus encore, celui qui les lui avait envoyés « et par-dessus tout (le) Dieu dont voilà les oracles »⁴. Après avoir relaté les salutations royales aux traducteurs, Aristée s'attarde à décrire le banquet qui dura sept jours. Au cours de ce banquet, le roi questionna les traducteurs à tour de rôle ; il apprécia beaucoup chacune de leurs réponses.

Les derniers paragraphes présentent la réalisation de la traduction (§ 300-322). Ici, l'auteur n'entre pas dans les détails comme dans les récits précédents. Les traducteurs furent conduits sur une île où, après s'être lavé les mains et après avoir adressé une prière à Dieu, ils entamèrent la traduction de la Torah (§ 305). Par l'effort collectif, la traduction fut achevée en soixante-douze jours (§ 307). Après quoi, Démétrios réunit la communauté des Juifs et les traducteurs pour proposer la lecture de l'œuvre à toute l'assemblée. La traduction fut acceptée par la foule avec grand enthousiasme. De plus, la communauté juive demanda une copie de cette œuvre de traduction pour ses chefs

³ G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, ibid.

⁴ *Lettre d'Aristée*, § 177, éd.-trad. A. Pelletier, Cerf, Paris, 1962, p. 185.

religieux (§ 309). Les traducteurs et les chefs du « politeuma⁵ » firent alors une déclaration : « Maintenant que la traduction a été faite correctement, avec piété et avec une exactitude rigoureuse, il est bon que cette œuvre reste comme elle est, sans la moindre retouche ». ⁶ À ce moment-là, la joie et l'allégresse devinrent générales. Le roi partagea également cette joie et, après la lecture du texte tout entier, il conçut de l'admiration pour le génie du législateur (§ 312). Aussi Démétrios affirma-t-il la provenance divine de cette Loi ; il dit qu'elle vient de Dieu (§313).

Dans les paragraphes qui suivent, Aristée relate le retour des traducteurs en Judée. Démétrios les remercie et offre à chacun trois vêtements de la meilleure qualité, deux talents d'or, une coupe de la valeur d'un talent et une garniture complète pour trois divans (§ 319). Il envoie aussi des cadeaux au Grand Prêtre Éléazar.

La Lettre d'Aristée s'achève par un épilogue (§ 322). C'est à nouveau une adresse personnelle d'Aristée à Philocrate. Aristée promet de lui écrire encore ce qui peut servir à l'esprit.

2.3 Analyse

La première question qui se pose d'emblée, c'est bien la signification de cette *Lettre*. Les interprétations en sont nombreuses. Elles sont autant discutées que la datation du document. Aujourd'hui, il n'y a personne qui ne reconnaisse le caractère apologétique de la *Lettre*. Les diverses interprétations se révèlent cependant très différentes et, parfois, sont même diamétralement opposées. Pour approfondir la

⁵ Sur cette institution, voir G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, p.35. (Partie composée par G. Dorival).

⁶ *Lettre d'Aristée*, § 310, éd.-trad. A. Pelletier, Cerf, Paris, p. 233.

recherche dans ce domaine, il paraît indispensable d'utiliser la classification proposée par G. Dorival.⁷

« Dans l'Antiquité, chez Philon d'Alexandrie et chez Flavius Josèphe, la *Lettre* est considérée comme une apologie de la traduction grecque de la Torah. Formulée ainsi, cette interprétation n'est plus retenue, car elle ne paraît pas vraisemblable. »⁸ La difficulté majeure qui se présente ici, c'est le fait qu'entre le moment de la traduction et la rédaction de cette lettre, il se déroule un siècle environ. Est-ce raisonnable de faire une apologie d'une traduction qui serait déjà vieille de près d'un siècle ?

Une autre interprétation, c'est que « la *Lettre* serait un ouvrage de propagande, en faveur du judaïsme, à l'intention des Grecs. Les Juifs s'adresseraient aux Grecs pour leur montrer l'excellence de leur religion et de leur Loi. »⁹

Dans la troisième interprétation, la *Lettre* est présentée comme une « œuvre de propagande en faveur du judaïsme à l'intention des Juifs »¹⁰. C'est-à-dire que la *Lettre* serait destinée au public juif, en se donnant le but de défendre une certaine autonomie du judaïsme alexandrin (manifesté, représenté ici par la production de la traduction de la Torah) contre les attaques du judaïsme palestinien.

Quoi qu'il en soit des divergences dans l'interprétation, il faut surtout remarquer, comme nous l'avons constaté en lisant la *Lettre d'Aristée*, que ce document nous présente le fait de la traduction comme étant surtout une initiative royale. Cette traduction, de plus, a été

⁷ G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, p. 43. (Partie composée par G. Dorival).

⁸ G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, Ibid.

⁹ G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, *ibid.*

¹⁰ G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, *ibid.*

acceptée avec enthousiasme par la communauté juive d'Égypte, qui en demanda une copie pour son propre usage. Mieux encore, cette traduction fut aussi acceptée par le centre culturel du Judaïsme qu'était Jérusalem.

Comme nous venons de le voir dans le texte de la *Lettre d'Aristée*, Démétrios de Phalère, le bibliothécaire royal, proposa au roi de faire une traduction des livres de la Loi juive pour que ces livres fassent partie de la bibliothèque d'Alexandrie. Le roi fut bien d'accord avec cette démarche. Ainsi, une telle initiative répondait bien à la politique culturelle de prestige du roi Ptolémée qui voulait rassembler une bibliothèque universelle.

Plus loin dans la *Lettre*, nous est dévoilée une autre raison de la traduction : le philosémitisme du roi (§ 307-312), ce qui nous montre encore que « la traduction correspondait à l'attente de l'ethnie juive d'Alexandrie. »¹¹

Ainsi donc, en résumé, la *Lettre d'Aristée* nous apprend que la traduction de la Torah en grec a été réalisée par **initiative et sous l'ordre du roi Ptolémée**. Tout d'abord, cela répondait à son projet de développement de la bibliothèque (pour que ces ouvrages fassent partie de son patrimoine), mais cela démontre également son intérêt envers la sagesse des Juifs. Cependant, c'est surtout « le motif culturel, la volonté d'enrichir la bibliothèque, qui est retenu par les chrétiens Justin, Irénée, Clément d'Alexandrie, Tertullien »¹².

¹¹ G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, p. 67. (Partie composée par G. Dorival).

¹² G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque de Septante*, *ibid.*

2.4 Critique

La lecture de la *Lettre d'Aristée* est enrichissante pour nous car ce document apporte une grande quantité d'informations sur notre domaine d'investigation. Pourtant, au terme du parcours, il subsiste presque autant de questions que le nombre de détails rencontrés. Bien avant nous, G. Dorival s'est laissé interpeller par des questionnements identiques et il a interrogé le texte, surtout pour le rôle joué par Ptolémée II Philadelphe dans le projet.

Cependant, il est important de souligner que « les auteurs postérieurs à Aristée et à Aristobule ne font qu'un écho discret à l'intérêt royal pour la législation juive. Philon parle cependant de l'ardent désir du roi de connaître la Loi. »¹³

Les historiens modernes eux-mêmes « font remarquer que le philosémitisme, qui a été réel chez Ptolémée VI Philométor, est un anachronisme à l'époque des deux premiers Ptolémées. »¹⁴ Ce motif de faire traduire la Loi n'est pas prononcé clairement, même si le § 312 fait **allusion** à la curiosité du roi pour tout ce qui touche à la législation. Il paraît risqué, cependant, de conclure, partant du contenu de la *Lettre*, que le motif principal était de connaître la législation d'une des minorités ethniques d'Alexandrie. Peut-être ne le saura-t-on jamais, cela reste très flou. Mais sans aucun doute, il semble permis d'affirmer que le motif dominant était bien culturel.

Cette hypothèse (aussi nommée comme « de l'Antiquité ») est restée largement dominante pendant les périodes hellénistique et romaine. Elle fut mise en examen au XVI^e siècle par Luis Vives, qui

¹³ G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque de Septante*, *ibid.*

¹⁴ G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, *ibid.*

s'intéressait à l'authenticité de la *Lettre*. Cependant, la critique est allée bien plus loin. Ainsi, en 1685, H. Hody a aboli (presque définitivement) cette hypothèse, en présentant l'auteur de la *Lettre* comme un « faussaire »¹⁵. Ce fait a stimulé la plupart des historiens à renoncer à s'appuyer sur cette *Lettre* comme sur un document historique. En conséquence, les idées de l'écrit d'Aristée, ses explications de la traduction de la Torah en grec ont aussi été abandonnées.

De cette façon, se pose la question de savoir s'il existe un rapport entre l'authenticité de la lettre et ce qu'elle relate. En effet, à supposer même que la *Lettre* ne soit pas authentique, elle nous signale au moins « un élément fiable : la date. Vraisemblablement, en effet, la Torah a été traduite sous Ptolémée II Philadelphe, c'est-à-dire au milieu du III^e siècle avant notre ère. »¹⁶

Il faut être bien conscient que la Lettre d'Aristée est à l'origine d'une tradition qui s'est amplifiée tout au long de l'Antiquité et du Moyen Age. Pour le montrer, nous survolerons les écrits des Pères du II^e au XIII^e siècle, particulièrement ceux en relation avec notre recherche dans le domaine historique. Pour nous aider, reprenons ici la liste proposée par G. Dorival :

« - au II^e siècle, Justin (*Apologie* 1, 31 et *Dialogue* 68, 1), Irénée (*Contre les hérésies* III, 21, 2 Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* V, 8, 11-15) et Clément d'Alexandrie (*Stromates* I, 22, 148) ;

- au III^e siècle, l'auteur anonyme de *l'Exhortation aux Grecs* 13, Jules l'Africain (*Lettre à Origène*), Anatole d'Alexandrie, *Canons sur la*

¹⁵ Cf. Hody H., *Contra Historiam Aristæ De LXX Interpretibus Dissertatio in Quâ Probatur Illam à Judæo Aliquo Confictam Fuisse Ad Conciliandam Autoritatem Versione Græcæ*, Oxford, 1684.

¹⁶ A. WÉNIN, *Ancien Testament, Introduction historique*, Diffusion Universitaire CIACO, LLN, 2008, p. 124.

Pâque (= Eusèbe, *Histoire ecclésiastique VII*, 32, 14-19 ; c'est par erreur que A. Pelletier parle d'Anatole, Patriarche de Constantinople au Ve siècle) et, du côté latin, Tertullien (*Apologétique* 18, 5-9) ;

- au IVe siècle, Eusèbe de Césarée (*Préparation évangélique VIII*, 1-9 et IX, 38 et *Démonstration évangélique V*, prologue), Cyrille de Jérusalem (*Catéchèse IV*, 34), Épiphane de Salamine (*Traité des poids et mesures* 3 et 6), Jean Chrysostome (*Homélie 1 Sur les Juifs* 6, *Homélie 4 Sur la Genèse* 4, *Homélie 5 Sur Matthieu* 2) et, du côté latin, Hilaire de Poitiers (*Traité sur les Psaumes 2 et 118*), Ambroise de Milan (*Hexaéméron III*, 5, 20 et *Sur le Psaume 118 IX*, 134) et Filastre de Brescia (*Hérésie* 138) ;

- dans les années 380-430, Jérôme (*Préfaces sur le Pentateuque et les Paralipomènes*, *Questions sur la Genèse, passim*, *Commentaire sur Ézéchiël* 5, 12 et 33, 23, *Commentaire sur Michée* 2, 9) et Augustin (*Sur la doctrine chrétienne II*, 15, 22 et *Cité de Dieu XV*, 11 - 13 et XVII, 42) ;

- au Ve siècle, Théodore de Mopsueste (*Sur Habacuc* 2 et *Sur Zacharie* 1), Théodoret (*Préface au Commentaire sur les Psaumes*), Cyrille d'Alexandrie (*Contre Julien* 1, 16), le *Dialogue entre Timothée et Aquila* (F. D. Conybeare, Oxford, 1898, p. 90 sqq.), la *Synopse* du pseudo-Athanase (PG 28, 433 : datation douteuse) et la *Méthode* du pseudo-Théodoret, appelé dans certains manuscrits Josippe (PG 84, 21-32 : datation incertaine) ;

- au VIe siècle, la *Novelle* 146 de Justinien, Olympiodore d'Alexandrie cité par une chaîne sur Job (PG 93, 13A) et, connu seulement en traduction syriaque, Zacharie de Mitylène (*The Syriac Chronicle*, F. J. Hamilton et E. W. Brooks, Londres, 1899, p. 325) ;

- au VIIe siècle, la *Chronique pascale* (I, p. 326, L. Dindorf) ;

- au VIIIe siècle, Georges le Syncelle (*Ecloga Chronographica*, A. Mosshammer, Leipzig, 1984, p. 327-329) ;

- au XIe siècle, Nicéas d'Héraclée dans sa préface à sa chaîne sur les *Psaumes* (PG 69, 700 ; c'est par erreur qu'A. Pelletier parle du VIIIe siècle) et Georges Cédrene (I, p. 289-290, E. Bekker) ;

- au XIIe siècle, Jean Zonaras (I, p. 356-359, M. Pinder) et, du côté syriaque, Michel le Syrien (*Chronique*, traduction sur la version arménienne par V. Langlois, Venise, 1868, p. 78) ;

- au XIIIe siècle, l'auteur syriaque Bar Hebraeus (*Chronique*, G. G. Kirsch, Leipzig, 1789, p. 39- 40).

Il faut encore signaler :

- au IVe siècle, deux textes d'Épiphane de Salamine. D'abord la version géorgienne du *Traité des poids et mesures*. La lettre par laquelle Ptolémée demande aux notables de Jérusalem d'envoyer leurs livres saints est plus complète en géorgien qu'en grec et en syriaque. Elle cite notamment le nom d'Antiochos (= Antiochos Épiphanes), ce qui est un anachronisme. La deuxième lettre, dans laquelle Ptolémée demande l'envoi des traducteurs, contient également des détails absents du grec. Second texte : le *Discours véritable abrégé sur la foi* (GCS 37, 496-526, surtout le § 5) ;

- le traité *Sur les 70 traducteurs* du pseudo-Épiphane (PG 43, 373-380) ;

- l'ouvrage arménien *Sur les 72 traducteurs* conservé dans les manuscrits du Matenadaran (M. E. Stone) ;

- au XI^e siècle, la préface sur les *Psaumes* de Michel Psellos (G. Mercati [éd.], *Osservazioni a proemi del Salterio*, ST 142, Vatican, 1948, p. 70-73) ;

- la préface de Vardan (auteur arménien du XIII^e siècle) à son *Commentaire sur les Psaumes*. »¹⁷

G. Dorival souligne que, dans ces documents, « il faut retenir l'apparition de thèmes nouveaux, absents du judaïsme hellénophone :

- a. L'initiative de la traduction appartient, non plus à Ptolémée II Philadelphe, mais à Ptolémée I, fils de Lagos chez Irénée, peut-être chez Justin et chez l'auteur de *l'Exhortation*. Clément d'Alexandrie, prudent, attribue la traduction à l'initiative de Ptolémée, fils de Lagos ou à Ptolémée Philadelphe. Selon Anatole d'Alexandrie, la traduction est due à l'initiative conjointe des deux rois.
- b. La traduction n'est plus seulement limitée aux cinq livres de la Loi, mais elle s'étend aussi aux Prophètes (Justin, Clément d'Alexandrie, Cyrille d'Alexandrie) ou à l'ensemble de l'A.T. (Jules l'Africain, Épiphanes de Salamine, Nicétas d'Héraclée). Épiphanes de Salamine estime même que les traducteurs ont traduit, non seulement les 22/27 livres de l'A.T., mais encore les 72 livres apocryphes.

¹⁷ G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, p. 47-49. (Partie composée par G. Dorival).

- c. De nouveaux personnages interviennent : le roi des Juifs Hérode qui, selon Justin, reçoit l'ambassade envoyée par Ptolémée ; Aristobule qui, selon Anatole d'Alexandrie, fait partie des traducteurs.
- d. De nombreux thèmes relatifs à la manière de travailler des traducteurs voient le jour. »¹⁸

Tel que nous venons de le découvrir chez les Pères de l'Eglise – ce qui représente, pour notre recherche, un argument de poids - la base (le cœur) de la Tradition se trouve dans la *Lettre d'Aristée*. Même si, comme on a pu le remarquer, les données ont été 'décorées' au fur et à mesure des années. En outre, chez les historiens de l'Antiquité, l'authenticité des données communiquées par la *Lettre* ne faisait aucun doute.

Cependant, dans ce récit, apparaissent des détails qui montrent bien que son auteur ne pouvait pas être contemporain des faits qui s'y trouvent mentionnés. La manière dont Aristée s'exprime donne à penser que l'auteur n'a pas vécu sous Ptolémée Philadelphe. Ses expressions, et également sa manière d'écrire et de présenter les événements, indiquent bien qu'il regardait l'époque des premiers Ptolémées comme étant déjà éloignée, même s'il essaie d'en parler comme s'il en était contemporain. Ainsi, par exemple, au paragraphe 28 de la *Lettre*, il remarque que toutes les *actions* ont été organisées par les ordres de « ces rois » ; plus loin, il parle de la même façon pour les réceptions des étrangers (délégations) à la cour de Philadelphe. Il évoque au paragraphe 182 « la façon dont le roi avait réglé les choses, comme on le voit *de nos jours encore*. » Mais ce qui nous fournit le plus de

¹⁸ G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, p. 49. (Partie composée par G. Dorival).

soupçons, ce sont les anachronismes et les autres données historiques inexactes.

Un des plus importants personnages du récit est Démétrios de Phalère, le bibliothécaire royal. Grâce aux données historiques, nous savons qu'il était originaire d'Athènes et qu'il était un des meilleurs orateurs de son époque, en même temps qu'un homme politique. Nous savons encore qu'il a été bibliothécaire mais seulement sous le règne de Ptolémée I, le père de Philadelphie. Après que Démétrios a été chassé de sa patrie, Ptolémée I lui permit de rester à Alexandrie. Il est vrai encore que Philadelphie, au début de son règne, a poursuivi Démétrios et qu'il l'a envoyé en exil. C'est là que Démétrios mourut d'ailleurs, après avoir été piqué par un serpent.¹⁹ Par conséquent, cela pourrait vouloir dire que Démétrios ne pouvait pas être un « acteur » des événements que décrit Aristée.²⁰

Plus loin dans le texte, Aristée cite une victoire maritime de Ptolémée II sur Antigone Gonatas (§ 181). Cette information est très douteuse car, à part dans ce récit Aristée, elle n'est présente nulle part, chez aucun autre auteur de l'Antiquité.

Au paragraphe 201, Aristée fait mention d'un certain philosophe Menedem d'Érythrée, mais ce dernier n'a jamais habité à Alexandrie et, de plus, il n'avait pas accès à la cour royale. « Il est vrai que ce philosophe, étant bien âgé, était le chef de sa ville natale en Érythrée. On sait encore qu'il a fait une mission d'ambassadeur auprès de Ptolémée I Sôter. Un peu plus tard, après la bataille avec Lysimaque

¹⁹ On trouvera une information complète sur ce personnage dans l'Introduction de P. Chiron à son édition du traité *Du style* de Démétrios de Phalère (2^e éd., Paris, Collection des Universités de France, 2002).

²⁰ A. KNYAZEV, *L'importance historique et théologique de la Lettre d'Aristée à Philocrate*, Pravoslavna Misle, Paris, 1957, p.126.

(vers 278 av. J.-C.), Menedem est parti chez Antigone et là, il trouva la mort. Donc, il n'a pas survécu jusqu'à l'époque où est écrite la *Lettre*. »²¹

Plus probable encore est le fait que le Grand Prêtre Eléazar n'est pas un personnage historique, car nous ne savons rien sur lui. À part la *Lettre*, il n'y a qu'une seule source qui parle de ce Grand Prêtre, c'est Flavius Josephe, mais il le fait en s'appuyant sur la *Lettre* d'Aristée.²²

Se basant sur les arguments présentés plus haut, les historiens ont reconnu la *Lettre d'Aristée* comme étant un faux. Le procès d'intention a commencé déjà au XVI^e siècle et s'est accentué au XVII^e siècle par la sortie d'un ouvrage écrit par H. Hody, un professeur d'Oxford.²³

Au début du XIX^e siècle, apparurent quelques essais tentant de témoigner de l'authenticité de l'auteur et des informations communiquées par la *Lettre* mais, malgré tout, cette tentative de réhabilitation ne trouva pas de partisans.

Les biblistes modernes, catholiques et protestants, ont reconnu définitivement que la *Lettre d'Aristée* est un pseudo-récit historique (donc un faux). L'histoire qui s'y trouve rapportée, concernant l'évènement de la traduction de la Loi juive en grec, est traitée par la science historique comme une légende, et l'œuvre elle-même est attribuée au genre littéraire dit apologétique. Les Juifs utilisaient ce genre littéraire avant tout comme un moyen pour se défendre et, par la suite, pour exercer une forme de « prosélytisme ». Cette attitude se pratiquait intensivement

²¹ T. ZELINSKI, *L'encyclopédie sur le judaïsme*, Saint-Petersbourg, 1909. vol.3. p. 109-116.

²² A. KNYAZEV, *L'importance historique et théologique de la Lettre d'Aristée à Philocrate*, Pravoslavna Misle, Paris, 1957, p.127.

²³ Cf. HODY H., *Contra Historiam Aristæ De LXX Interpretibus Dissertatio in Quâ Probatur Illam à Judæo Aliquo Confictam Fuisse Ad Conciliandam Autoritatem Versione Græcæ*, Oxford, 1684.

parmi les élites culturelles de la population hellénistique de l'empire gréco-romain, à partir du III^e siècle avant Jésus-Christ.

Nous ne nous sentons pas obligé d'accorder tout crédit aux positions de la plupart des historiens qui nient l'authenticité de la *Lettre*. Elle contient certainement des éléments plausibles ; nous souhaitons donc rechercher les arguments en faveur de l'opinion qui validerait les informations communiquées par ce document. Voyons s'il en existe effectivement.

Les recherches centrées sur l'étude des genres littéraires des Juifs ont montré que, souvent, les auteurs juifs mettaient sur eux-mêmes un masque de « païens ». Ils signaient leurs œuvres en « empruntant » soit les noms d'auteurs classiques, soit celui d'un helléniste contemporain connu. C'est bien de cette manière qu'un auteur juif inconnu, réalisant une apologie des valeurs religieuses de son peuple, a fait passer son œuvre pour une *Lettre* d'un grec païen, d'un ami du roi Ptolémée. En faisant cela, il a suivi une pratique littéraire de l'époque qui lui permettait d'accréditer son panégyrique aux yeux des lecteurs hellènes. Il choisit expressément ce nom d'Aristée. Ce faisant, il souligna la noble réaction du roi Ptolémée - connu comme amateur et protecteur des arts, de la littérature et de la philosophie - et l'admiration, tant de sa cour que de lui-même, pour la foi des Juifs, leur Loi et la sagesse exprimées dans *la Lettre*. Si on envisage les choses sous cet angle, on peut parler de cette œuvre comme de la « *Lettre d'Aristée* » et l'utiliser positivement, de façon favorable, pour notre travail.

Par contre, si l'on accepte le point de vue des historiens modernes (et surtout les Protestants, dont nous connaissons la position par rapport

à la Tradition), l'on peut estimer la *Lettre* comme étant un faux et donc, la refuser, elle et tout autant les informations qu'elle contient.

2.5 Conclusion

Pour notre hypothèse, il nous paraît cependant important d'accepter les informations transmises par la *Lettre*. Même si c'était un récit apocryphe juif, la *Lettre d'Aristée* mérite sans aucun doute l'intérêt particulier qu'on lui porte, surtout pour les études sur le judaïsme de diaspora et sur la vie en diaspora elle-même. Parallèlement à la production d'écrits qui furent ultérieurement reconnus comme canoniques, la littérature dite « apocryphe » se développait, elle aussi, et abondamment. Par ces écrits apocryphes, les Juifs exprimaient leurs attentes, leurs ambitions et leurs désirs religieux, ainsi que leurs réactions face aux événements historiques vécus. C'est exactement dans ce genre littéraire que l'on peut classer la *Lettre d'Aristée*, qui a été composée après l'exil, probablement dans la diaspora juive.

Il ne devrait pas subsister beaucoup de doutes sur le fait que l'auteur de la *Lettre* est un de ces Juifs de la diaspora, bien hellénisé tant par la culture que par la langue, comme il en allait de la plupart des Juifs d'Alexandrie. Il n'était donc probablement pas grec, comme prétend l'être l'auteur de la *Lettre* (et c'est bien pourquoi on l'appelle le « *pseudo-Aristée* »). De toute manière, l'on est en droit de considérer *la Lettre* comme un précieux témoignage de la situation religieuse de la diaspora juive d'Alexandrie à cette époque.

Malgré toutes les critiques de la part des historiens, on reconnaît cependant certaines données de *la Lettre* comme étant vraies, surtout celles qui concernent l'époque des premiers Ptolémées. La réhabilitation de cet écrit fut favorisée, en 1920, par une découverte de papyrus.

L'étude de ces papyrus et leur comparaison avec la *Lettre d'Aristée*, en particulier les données sur les procédures législatives exécutées à Alexandrie, ont permis d'affirmer que l'auteur de *la Lettre* (« pseudo-Aristée ») connaissait bien tous ces événements et données.²⁴

Les données archéologiques de Palestine vont dans le même sens. Les découvertes montrent que tout ce que décrit l'auteur de la *Lettre* (la topographie de la cité de Jérusalem, le Temple, la forteresse alentour...), peut être considéré comme le témoignage d'un témoin oculaire, malgré quelques inexactitudes géographiques.²⁵

Ainsi, l'ensemble des éléments mentionnés dans la *Lettre d'Aristée* montre bien que ce document peut servir non seulement pour les questions sur le judaïsme, mais également pour les études sur les aspects de la vie politique et religieuse des Juifs à Alexandrie.

L'importance des informations présentes dans *la Lettre* se trouve augmentée par le fait que certains historiens l'ont classée au début de l'époque hellénistique. Ce classement pousse les chercheurs à faire attention aux données historiques concernant la période perse et la période du début de l'hellénisme, périodes mentionnées dans la *Lettre*. Comme exemple, on peut indiquer ici une triple déportation de Juifs de l'Égypte vers la Palestine, indiquée aux §§ 12-14 (cf. §§22-23) de la *Lettre*. La première déportation eut lieu sous Psammétique I^{er} (-664 à -610), la deuxième après la conquête de l'Égypte par les Perses, et la troisième sous Ptolémée I^{er} Sôter (de -305 à -283). Sur la première déportation, nous trouvons des éléments d'appui dans les papyrus

²⁴ Henry St John THACKERAY, *The letter of Aristeeas*, L.; NY., 1917 p. 10-12.

²⁵ A. KNYAZEV, *L'importance historique et théologique de la Lettre d'Aristée à Philocrate*, Pravoslavnaia Misl, Paris, 1957, p.128.

d'Éléphantine²⁶ tandis que, concernant les deux autres, la *Lettre d'Aristée* est notre seule source d'information.

Abordons à présent tout ce qui concerne l'apparition, la création, la naissance de la traduction de la Torah.

Ce sage de pseudo-Aristée reflète les idées sur la naissance de la traduction de la Torah par septante traducteurs. Ces idées ont été diffusées dans les communautés juives d'Alexandrie au cours du III^e siècle avant Jésus-Christ. Nous supposons qu'aujourd'hui personne ne réfute le fait que cette *Lettre* est abondamment remplie par des éléments de genre légendaire mais, au fond, elle concerne des réalités historiques vraies.

En premier lieu, il est sûr que la Loi (juive) a bien été traduite, comme l'indique clairement l'auteur de la *Lettre*. Il est vraisemblable aussi que cette traduction eut lieu sous le règne de Ptolémée Philadelphe, dont la politique a été marquée par l'intérêt envers toutes les littératures et l'art en général. Il est probable également que, pour la réalisation (l'exécution) de la traduction, on a fait venir de Jérusalem, non seulement et tout d'abord le texte correct de la Loi juive, mais aussi les traducteurs et les sages palestiniens (connaisseurs de la Torah). « Sur l'origine des traducteurs, la tradition juive hellénophone et la tradition patristique sont unanimes : les traducteurs sont des Juifs de Jérusalem venus à Alexandrie. »²⁷ On peut cependant supputer qu'il y eut collaboration entre ces derniers et des traducteurs juifs d'Alexandrie.

²⁶ Les papyrus d'Éléphantine, relatant la vie d'une communauté juive en Égypte aux VI^e et V^e siècles av. J.-C., ont été rédigés au IV^e siècle av. J.-C. Ils nous informent sur la fin de la première période perse en Égypte et la chronologie judéenne vers -400.

²⁷ G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, p. 59. (Partie composée par G. Dorival).

Il n'est pas exclu non plus que Ptolémée Philadelphe ait été au courant de la réalisation de la traduction, et il est même possible, qu'étant favorable envers les Juifs (comme toute la dynastie des Ptolémées), il a patronné cette action. Mais ce soutien (s'il a bien eu lieu), était bien loin de celui qu'on peut retrouver dans la *Lettre*, où il est raconté que le roi et toute sa cour éprouvèrent une vive admiration pour les valeurs religieuses et culturelles des Juifs.

La reconnaissance de l'authenticité de certaines données de la *Lettre* peut nous permettre de rallier un accord autour des problèmes soulevés, ces dernières décennies, concernant la traduction de la Torah en grec. Plus loin, nous présenterons les hypothèses qui traitent de cette question et qui, utilisant des approches et des méthodes différentes (incluant probablement les convictions de leur promoteurs), vont produire des conclusions pouvant se révéler diamétralement opposées.

3 Les hypothèses modernes courantes, la traduction pour les besoins de la communauté juive.

3.1 Introduction

Après avoir exclu l'hypothèse de l'Antiquité, avec toutes les données contenues dans la *Lettre d'Aristée*, les chercheurs ont dû proposer une explication alternative. Nous allons constater plus loin que les explications des auteurs varient en fonction des éléments choisis par eux pour valider les idées qu'ils prônent.

Les hypothèses que nous allons présenter ici peuvent être regroupées en deux familles qui, à leur tour, se divisent et s'éclatent en branches divergentes. Le premier élément qui a provoqué la répartition des hypothèses en deux groupes concerne l'initiative de la traduction de la Torah en grec. Pour les uns, cela se fit à l'initiative du roi Ptolémée ; pour les autres, cette initiative se trouve attribuée à la communauté juive.

Ainsi, dans le premier groupe, l'hypothèse soutenue accorde l'initiative de la traduction à Ptolémée ; les sous-groupes s'organisent selon la défense des raisons qui ont motivé le roi :

- a. raison culturelle,
- b. raisons juridiques et de droit.

Pour l'autre groupe d'hypothèses, la situation est un peu plus compliquée (que le lecteur veuille bien nous pardonner d'user ici d'une simplification) ; nous entrerons dans les détails plus loin. Donc, ici, l'initiative de la traduction est attribuée aux Juifs ; on peut également

distinguer deux sous-groupes se différenciant selon l'appréciation des besoins de la communauté juive :

- a. les besoins pour la liturgie et les autres besoins religieux,
- b. les besoins pour l'éducation²⁸.

Comme nous l'avons déjà dit, cette classification est plutôt générale et simplifiée, mais nous supposons quand même qu'elle sera à même de nous aider dans notre travail. Nous l'espérons surtout pour rassembler des aspects qui existent de façon séparée chez les différents auteurs. Ce faisant, nous tendrons vers une forme d'harmonie entre les données de la tradition patristique et les apports des historiens qui nous ont éclairés par leurs questionnements et leurs recherches. Pour cela, il est nécessaire de développer plus en détail leurs argumentations.

3.2 Exposé des hypothèses

Commençons par les besoins liturgiques de la communauté juive. L'explication du fait que la Torah a été traduite en grec défendue par H. St. J. Thackeray²⁹ se base sur les besoins culturels et liturgiques de la communauté juive d'Alexandrie. Cette hypothèse a été développée par C. Perrot³⁰.

²⁸ Cette hypothèse a surtout été propagée par A. PIETERSMA, voir p.ex., *A New Paradigm for Addressing Old Questions : The Relevance of the Interlinear Model for the Study of the Septuagint*, dans J. Cook (ed.), *Bible and Computer. The Stellenbosch AIBI-6 Conference*, Leyde, 2002, p. 337-364. Une idée semblable a été exprimée par A. VAN DER KOOIJ, *The Origin and Purpose of Bible Translations in Ancient Judaism: Some Comments*, dans *Archiv für Religionsgeschichte* 1, 1999, p. 204-214.

²⁹ Henry St John THACKERAY, *A grammar of the Old Testament in greek*, Cambridge, University Press, 1909. p. 6-55.

³⁰ Charles PERROT, *La lecture de la bible dans la diaspora hellénistique*, dans *Etudes sur le judaïsme hellénistique*, Congrès de Strasbourg, Paris, Cerf, 1984, p. 107-132.

Pour l'exposition des arguments en faveur de cette hypothèse, nous allons tirer nos informations du livre de M. Harl, G. Dorival et O. Munnich, *La Bible grecque des Septante*.³¹

Premièrement, l'hébreu ne constituait plus la langue vernaculaire des Juifs d'Égypte à cette époque. Il était remplacé par le grec. Comme conséquence, le besoin se fit sentir de faire traduire la Torah en grec, langue accessible à tous pour la liturgie synagogale en Égypte.

Pour mieux rentrer dans les détails et comprendre cette hypothèse, il est nécessaire de se demander en quoi consistait précisément la liturgie en Égypte au III^{ème} siècle avant J.-C. Si celle-ci ressemblait à la liturgie apparue au II^{ème} siècle après J.-C. en Palestine et à Babylone, alors cette hypothèse peut paraître crédible.

Comme le dit G. Dorival, la liturgie à cette époque est double : « à Babylone, on lit une section de la Torah, la *parashah*, l'ensemble de la Loi étant lue en un an. Puis, après les bénédictions sur la Torah, on lit une péricope des Prophètes, la *haphtarah*. Enfin, l'homéliste prononce une homélie. En Palestine, le cycle de lecture est triennal, la Torah est divisée en 154 *sedarim* environ. Chaque *seder* est suivi d'une *haphtarah* tirée des Prophètes. Enfin il y a l'homélie ». ³² Dans cette façon de célébrer, on procédait donc à une lecture totale de la Torah, complétée par des passages choisis des Prophètes.

Ainsi, la double occurrence de la langue grecque vernaculaire et d'une liturgie dans laquelle on lit entièrement la Torah aurait constitué une raison suffisante pour expliquer le besoin de traduire la Torah (en grec) à Alexandrie au III^{ème} siècle.

³¹ G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, p. 68-70. (Partie composée par G. Dorival).

³² G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque de Septante*, p. 68. (Partie composée par G. Dorival).

Cependant, G. Dorival ajoute que certains savants proposent de ne pas limiter les besoins de la communauté juive à des besoins liturgiques. A. Momigliano affirme : « Il fallut donc rendre la Torah accessible en grec, à la fois pour le culte et pour la **lecture personnelle**. »³³ Selon S. Brock et C. Perrot, la traduction ne correspond pas seulement à des besoins liturgiques, mais aussi à des **besoins éducatifs**. C. Perrot montre que les proseuques étaient à la fois des lieux de prière, des lieux d'asile, des lieux de réunion et des lieux d'étude de la Loi.³⁴ Comme ils ne parlaient ni ne lisaient plus l'hébreu, les Juifs avaient alors besoin d'une traduction complète de la Torah. D'autres besoins de la communauté juive hellénophone allant dans le sens d'une traduction systématique de la Loi ont été mis en avant. Les **besoins apologétiques** ont été invoqués par W. Barnes Tatum³⁵ (qui parle de la nécessité de la **polémique antiidolâtrique**), R. W. Klein³⁶ et A. Momigliano. Ce dernier écrit : « La traduction doit avoir aussi favorisé le **prosélytisme**, qui acquiert ainsi un tout autre développement dès que les Juifs eurent commencé à parler grec [...]. Les livres sacrés étaient devenus accessibles à ceux qui s'intéressaient au judaïsme. »³⁷ Il cite le cas des païens qui, selon Philon, participaient à la fête annuelle de l'île de Pharos : ce serait des «sympathisants». »³⁸

3.3 Analyse

La première question qui se pose, envers cette hypothèse, développée essentiellement par Ch. Perrot, c'est de savoir si vraiment,

³³ A. MOMIGLIANO, *Sagesses barbares*, Librairie François Maspero, Paris, 1976, p.103.

³⁴ Charles PERROT, *La lecture de la bible dans la diaspora hellénistique*, dans *Etudes sur le judaïsme hellénistique*, Congrès de Strasbourg, Paris, Cerf, 1984, p. 11.

³⁵ W. Barnes Tatum, *The LXX Version of the Second Commandment: a Polemic Idols, not Images*, dans *J Semitic Studies* 17, 1986, p. 177-195.

³⁶ Cf. R.W. KLEIN, *Textual Criticism of the Old Testament: From the Septuagint to Qumran*, Philadelphia, 1974.

³⁷ A. MOMIGLIANO, *Sagesses barbares*, Librairie François Maspero, Paris, 1976, p.103.

³⁸ G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque de Septante*, p. 70. (Partie composée par G. Dorival).

aux III^e-II^e siècle, on avait **la lecture continue** de la Torah au sein de la liturgie synagogale. On ne le sait pas et, en plus, il n'existe pas de preuves directes.

La pierre fondamentale de cette hypothèse, c'est qu'il y a un consensus sur le fait qu'une telle lecture (continue) a bien eu lieu. Que l'on accepte ou pas cette affirmation de Ch. Perrot, cette position reflète, à notre avis, une conviction de foi ou un but auquel veut arriver l'auteur. Au fond, dans l'Eglise orthodoxe russe, aujourd'hui encore, on utilise exclusivement le slavon que les fidèles ne comprennent plus très bien.

Mais supposons que la lecture de la Torah n'était pas exhaustive. Dans ce cas, une traduction complète n'était ni nécessaire ni justifiée; aujourd'hui encore, les Catholiques de langue française ne disposent pas d'une traduction complète de la Bible en vue de la proclamation publique. Dans le cas de l'absence d'une lecture continue, le lecteur lui-même pouvait faire une traduction 'improvisée', explicative, une sorte de Targum. Or on sait que les Targums n'ont été mis par écrit que tardivement.

Une autre objection serait donc que l'on peut constater que l'on ne retrouve pas de témoignage pour cette approche de la lecture continue dans les sources juives anciennes, qu'elles soient alexandrines ou rabbiniques. Dans ce cas, l'initiative de la traduction en grec reviendrait bien au roi Ptolémée Philadelphe et non aux seuls Juifs, comme semble le prétendre cette hypothèse.

En plus, en parlant d'une autonomie, cette hypothèse ne touche pas la problématique entre les deux communautés juives, celle d'Alexandrie et celle de Jérusalem. Dans l'histoire, on sait bien que la communauté juive d'Alexandrie « a toujours reconnu la prépondérance de

Jérusalem »³⁹ ; la *Lettre d'Aristée* en est un témoignage éloquent. Les Juifs d'Égypte ont bien participé à la vie de la communauté de Jérusalem : ils payaient les taxes en faveur du Temple de Jérusalem, ils effectuaient des pèlerinages à Jérusalem. G. Dorival met en doute une initiative purement alexandrine, il dit que c'est « invraisemblable, ou plus exactement, une telle initiative suppose l'accord des autorités de Jérusalem. »⁴⁰ Sur ce point-la, nous ne pouvons qu'être d'accord avec lui. Le professeur de Marseille ajoute encore que : « Les sources alexandrines et rabbiniques sont d'accord sur le point que la traduction de la Torah n'est pas une traduction privée »⁴¹ et que « Les plus anciennes traductions que nous connaissons dans le bassin méditerranéen sont des traductions officielles, prises à l'initiative des autorités politiques. »⁴²

3.4 Conclusion

Ces idées sont vraisemblables et intéressantes. Elles représentent un essai de considérer les besoins de la communauté juive d'Alexandrie. Mais pourquoi réduire tous ces besoins exclusivement à l'utilisation liturgique de la Torah ? On peut supposer, qu'au contraire de notre époque et de notre mentalité actuelles, les gens de l'Antiquité ne divisaient pas leur vie en deux secteurs : le religieux et l'ordinaire (le profane). Nous pensons que toute leur existence fut surtout une recherche d'harmonie. Pour notre hypothèse, nous nous intéressons donc à ce besoin comme n'étant pas isolé mais intégré avec les autres.

³⁹ G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, p. 70. Ibid.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, p. 71. (Partie composée par G. Dorival).

⁴² *ibid.*

4 L'hypothèse juridique

Rappelons-nous, brièvement, que l'hypothèse dite « juridique » se réfère à l'explication mettant en avant l'initiative royale comme décisive pour le projet de traduction de la Torah en grec.

4.1 Exposé des hypothèses

4.1.1 L'hypothèse de B.H. Bickerman

Le premier à avoir lancée l'hypothèse dite « juridique » est B. H. Bickerman⁴³. En partant des données historiques relatives aux entreprises de traduction dans le bassin méditerranéen, il est arrivé à la conclusion que l'initiative de la traduction de la Torah en grec revenait à Ptolémée. Pour justifier sa position, il se fonde sur les deux exemples suivants : la traduction araméenne du code démotique des Égyptiens, réalisée à l'initiative du roi de Perse Darius I^{er} à la fin du IV^e siècle avant J.-C., et les 28 (ou 30) livres du traité agronomique de Magon, traduits du punique en latin à l'initiative du Sénat romain en 146 avant notre ère. Enfin, E. Bickerman tire argument de la curiosité avérée des Ptolémées et des Séleucides pour le monde « barbare ».

4.1.2 L'hypothèse de L. Rost

On ne peut poursuivre sans citer L. Rost⁴⁴. Son hypothèse est proche de celle de E. Bickerman, si bien qu'on peut le considérer comme son successeur. Selon L. Rost, la traduction grecque doit son origine principalement à « des motifs de **droit public** et non pas aux besoins

⁴³ E. BICKERMAN, *Some Notes on the Transmission of the LXX*, dans *A. Marx Jubilee Volume*, New York, 1950, repris dans *Studies*, I, eiden, 1976, p. 137-166; *The Septuagint as a Translation*, dans *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 28, 1959, repris dans *Studies*, I, p. 167-200.

⁴⁴ L. ROST, *Vermutungen ueber den Anlass zur griechischen Uebersetzung der Tora*, dans H. J. STOEBE, *Wort-Gebot-Glaube*, Zurich, 1970, p. 39-44.

des communautés culturelles juives de langue grecque. Cette traduction du Pentateuque a été le document de base qui permit, dans les États hellénistiques, de 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. »⁴⁵ Par la traduction de la Torah de l'hébreu en grec, le pouvoir royal reconnaissait la légitimité de la Loi juive et, sur cette base, donnait aux Juifs le droit de citoyenneté. L. Rost relisait les § 307-312 de la *Lettre d'Aristée* dans cette perspective.

4.1.3 L'hypothèse de D. Barthélemy

Cette approche, accordant l'initiative au roi, a été poursuivie par D. Barthélemy. Celui-ci part du fait que les Juifs d'Alexandrie forment un *politeuma* semi-autonome, avec une Cour et des archives. Pour que cette communauté puisse exister, le roi devait permettre aux Juifs de vivre selon leur Loi.

Dans sa démarche, D. Barthélemy ne laisse aucun doute à l'existence de Cours de justice et d'archives autonomes pour la communauté juive d'Alexandrie. En plus, cet auteur insiste sur le fait que les Juifs constituaient à Alexandrie, dès la première moitié du II^e siècle avant notre ère, un *politeuma* semi-autonome.⁴⁶ Cela suppose, dit Barthélemy, que le souverain leur ait accordé « le droit de vivre selon les lois de leurs ancêtres. »⁴⁷ Cette politique a été continuée par Antiochus III (*Mégas*) après la prise de Jérusalem en -198. Dans sa déclaration il a

⁴⁵ G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, p. 72. (Partie composée par G. Dorival).

⁴⁶ D. BARTHÉLEMY, *Pourquoi la Torah a-t-elle été traduite en grec ?*, dans *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Fribourg-Göttingen, 1978, p. 328.

⁴⁷ *Ibid.*

dit : ‘πολυτεύεσθωσαν δὲ πάντες οἱ ἐκ τοῦ ἔθνους κατὰ πατρίους νόμους’, où « il reconnaît officiellement la loi de Moïse comme code propre du *politeuma* juif. »⁴⁸ Comme témoignage encore de l'intérêt des Lagides pour les affaires religieuses des Juifs, Barthélémy cite le fait que Ptolémée III Evergète, dans la deuxième moitié du III^e siècle avant notre ère, a accordé à une synagogue un droit d'asile⁴⁹ ; Ptolémée VI Philométor, quant à lui, a facilité la construction du temple d'Onias à Léontopolis. En outre, Darius I^{er}, en 518, avait chargé le satrape Aryandre de rassembler des sages parmi les guerriers, les prêtres, les scribes d'Égypte pour qu'ils mettent par écrit les anciennes lois de l'Égypte (la loi du Pharaon), celles des temples et celles du peuple. Ce travail de codification fut terminé en quinze ans et on « l'édita en démotique et en araméen »⁵⁰. Cette affaire était différente et « plus vaste que la traduction en grec d'une loi juive déjà codifiée. »⁵¹

S'appuyant encore sur les témoignages de Plutarque⁵² et d'Aristote⁵³, D. Barthélemy conclut : « 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 importante minorité ethnique de sa capitale de juger selon un code rédigé en grec et non selon des grimoires inaccessibles à l'administration lagide. »⁵⁴ Cette traduction, poursuit D. Barthélemy, a pu être utilisée, en outre, comme un moyen de réaliser le

⁴⁸ D. BARTHÉLEMY, *Pourquoi la Torah a-t-elle été traduite en grec ?*, dans *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Fribourg-Göttingen, 1978, p. 329.

⁴⁹ L'analogie au droit dont bénéficiaient les temples égyptiens.

⁵⁰ D. BARTHÉLEMY, *Pourquoi la Torah a-t-elle été traduite en grec ?*, dans *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Fribourg-Göttingen, 1978, p. 329.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Le fait que Démétrius de Phalère a conseillé à Ptolémée de rassembler les livres traitant du gouvernement. Cf. F. Wehrli, *Demetrios von Phaleron*, Schwabe, Bâle, 1949, p. 18.

⁵³ Aristote et ses disciples éprouvent l'intérêt pour les *NOMIMA BARBARIKA*. Cf. E. BAYER, *Demetrios Phalereus des Athener*, Kohlhammer, Stuttgart, 1942, p. 97.

⁵⁴ D. BARTHÉLEMY, *Pourquoi la Torah a-t-elle été traduite en grec ?*, dans *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Fribourg-Göttingen, 1978, p. 330.

programme d'hellénisation de la communauté juive d'Alexandrie. En ce qui concerne les autorités religieuses de Jérusalem, précise Barthélemy « n'ayant pas la possibilité de s'opposer efficacement au dessein du roi, elles durent bien prêter la main à l'entreprise ou au moins la tolérer. »⁵⁵

4.1.4 L'hypothèse de J. Méléze Modrzejewski

Cette hypothèse a rebondi avec la publication, en 1978 par J. Rea, du papyrus d'Oxyrhynchos, № 3285. Ce papyrus représente un document de l'ancien droit local des indigènes d'Égypte. Dans son contenu, on trouve « les baux, les rapports entre bailleurs et locataires, les rapports de voisinage, les droits du fils aîné en matière successorale. Le papyrus 3285 est la traduction d'une partie de ce texte démotique. Il est postérieur aux années + 150.»⁵⁶

C'est en se basant sur les données fournies par ce papyrus que J. Méléze Modrzejewski⁵⁷ a construit son hypothèse. Comme on l'a déjà vu, cette hypothèse n'est pas vraiment neuve. Nous pouvons l'envisager comme un développement et une variation - avec des complexifications - de l'hypothèse déjà proposé auparavant par B. H. Bickerman.

Comme souligne J. Méléze Modrzejewski, en Égypte, on ne donnait pas beaucoup d'importance à la loi écrite. Même dans les supports hiéroglyphiques, on ne trouve guère de sources comparables aux grands monuments législatifs sumériens et akkadiens en écriture cunéiforme : le Code de Hammourabi, les Lois d'Eshnunna, les Lois

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, Cerf, 1988, p. 72.

⁵⁷ J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *La règle de droit dans l'Égypte ptolémaïque. État des questions et perspective de recherches*, dans *Essays in Honor of C. B. Welles*, New Haven, 1966, p. 125-173 ; *Splendeur ; Droits et justice dans le monde hellénistique au III^e siècle avant notre ère : expérience lagide*, dans *Mélanges G. A. Petropoulos*, I, Athènes, 1984, p. 55-77 ; *Livres sacrés et justice lagide*, dans *Acta Universitatis Lodziensis, Folia iuridica* 21, 1986, p. 11-44.

Hittites, les Lois Assyriennes, etc. Pour que **l'effort législatif des souverains d'Égypte** se manifeste dans les sources écrites d'une manière plus explicite, il faut attendre la fin du Nouvel Empire, la restauration saïte et la domination perse.⁵⁸

Les travaux qui attirent le plus l'attention proviennent de Darius I^{er}, deuxième souverain perse d'Égypte, ainsi que du témoignage de Diodore de Sicile. Tous deux peuvent nous éclairer sur la situation législative à l'époque ptolémaïque et romaine. La première de ces sources, connue comme *Chronique démotique*, nous fait savoir que, dans la troisième année de son règne (519 avant notre ère), Darius aurait donné à son satrape d'Égypte l'ordre de « réunir une commission composée de « sages » pris parmi les guerriers, les prêtres et les scribes égyptiens pour qu'ils mettent par écrit le droit égyptien qui était en vigueur jusqu'à la quarante-quatrième année du règne d'Amasis. »⁵⁹ Le but de Darius était donc de faire codifier tous les droits égyptiens antérieurs à la conquête. Le travail a duré seize années et il a abouti à un recueil en double version, « assyrienne » et « épistolaire », donc en araméen - qui était la langue officielle de la chancellerie achéménide - et en égyptien démotique.

Le deuxième document est un long papyrus égyptien d'époque ptolémaïque, plus probablement du règne de Ptolémée II Philadelphe. Dans son contenu, on retrouve « une collection de recettes pratiques à l'usage des juges et des notaires indigènes, leur fournissant des modèles pour la rédaction d'actes et de sentences ou indiquant la solution à adopter dans des cas difficiles. »⁶⁰ Quant au milieu dans lequel a été formé ce recueil, « c'est celui des prêtres savants qui, dans

⁵⁸ J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Quadrige/PUF, Paris 1997, p. 147.

⁵⁹ J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Quadrige/PUF, Paris 1997, p. 147-148.

⁶⁰ J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Quadrige/PUF, Paris 1997, p. 148.

les « Maisons de la Vie » de leurs temples, produisent et copient à l'usage du clergé égyptien et de sa clientèle des ouvrages religieux, scientifiques ou juridiques. »⁶¹ Par la suite, ce recueil fut considéré comme faisant partie des « livres sacrés », on parla donc de lui comme d'un « coutumier sacerdotal ». J. Méléze Modrzejewski insiste sur les parallélismes qui caractérisent les deux « livres sacrés » traduits en grec sous les premiers Lagides : ce recueil sacerdotal égyptien (coutumier), et la Torah de Moïse. Cet auteur veut montrer et justifier la place que leur donne l'administration de la justice ptolémaïque, telle qu'elle fonctionnait en Égypte au III^e siècle avant notre ère.

D'abord, J. Méléze Modrzejewski décrit le système (politique) judiciaire des premiers Lagides. On y voit un pluralisme juridique: coexistent un droit local : νομοὶ τῆς χώρας (*nomoi tès chôras*) - le droit de la population autochtone, qui a survécu aux conquêtes, et un droit importé par les immigrants – les νομοὶ (*monoi*) grecs. Dans les cités d'Alexandrie, de Naucratis et de Ptolémaïs, les droits étaient adaptés selon les traditions locales et existaient sous une forme écrite, tandis que dans la χώρα (*khôra*) ils étaient présentés sous « les traits d'un droit coutumier assez homogène dans sa substance. »⁶² La place dominante était occupée par le « droit commun » des Grecs. Les procès étaient faits de telle façon que le roi pouvait intervenir, soit personnellement soit par l'intermédiaire des chrématistes⁶³. Le système judiciaire se présentait sous une double organisation : « les dicastères⁶⁴, dans les cités (Alexandrie, Naucratis et Ptolémaïs) et dans la χώρα (*khôra*) pour les

⁶¹ J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Quadrige/PUF, Paris 1997, p. 149.

⁶² J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Quadrige/PUF, Paris 1997, p. 152.

⁶³ Des juges royaux.

⁶⁴ Le dicastère (du mot grec *dikasterion*) est une Cour de justice.

immigrants hellénophones ; et les tribunaux des laocrites⁶⁵, prêtres égyptiens, pour juger les procès de la population indigène. »⁶⁶

Quant aux lois appliquées dans ces procès, il y avait entre elles une hiérarchie. Le niveau premier était la législation du roi « contenue dans les décrets (διάγραμματα ‘*diágrammata*’) et ordonnances (προστάγματα ‘*prostágmata*’), des Lagides, qui exprimait la volonté du souverain, législateur suprême. »⁶⁷ Pour les dicastères, on appliquait les νόμοι πολιτικοί (*nómoi politikoí*), tandis que pour les laocrites - les νόμοι της χώρας ‘*nómoi tēs khôras*’. Ces derniers, les νομοι της χωρας ‘*nómoi tēs khôras*’ représentent ici les règles pratiquées par la population indigène conquise, l’ancien droit local hérité du passé pharaonique. Quant aux νόμοι πολιτικοί ‘*nómoi politikoí*’, ils sont « peut-être à l’origine les anciennes lois grecques des cités lorsque les plaideurs étaient originaires d’une même cité, mais elles ont fini par désigner les règles de droit suivies par la population hellénophone. »⁶⁸ A défaut d’une règle du droit royal, les juges des dicastères « doivent recourir aux ‘lois civiques’, νόμοι πολιτικοί ‘*politikoi nomoi*’. »⁶⁹ Et encore, si aucune solution n’est trouvée ni dans l’un ni dans l’autre, on juge selon « l’opinion la plus juste », γνώμη διακαιοτατή ‘*gnômè dikaiotatè*’. C’est de la même façon que les laocrites appliquaient le droit égyptien, « droit du pays », νόμοι της χώρας ‘*nomoi tes khôras*’.

Le droit égyptien, désigné par l’expression νόμοι της χώρας ‘*nomoi tēs chôras*’, « lois locales », est devenu le droit officiellement applicable devant les tribunaux des laocrites. Les νόμοι ‘*nomoi*’ des deux groupes de la population ont été érigés au rang de la « loi du tribunal », *leges fori*,

⁶⁵ Les laocrites sont les juges qui rendent leur jugement sur base du droit coutumier (juges du peuple).

⁶⁶ J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Les Juifs d’Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Quadrige/PUF, Paris 1997, p. 153.

⁶⁷ J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Les Juifs d’Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Quadrige/PUF, Paris 1997, p. 152.

⁶⁸ J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Les Juifs d’Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Quadrige/PUF, Paris 1997, p. 153.

⁶⁹ *Ibid.*

devant les juridictions respectives. Ce qui est capital pour l'hypothèse de Mélèze Modrzejewski.

En mettant en parallèle, en comparaison, la Torah des Septante et la traduction grecque du coutumier égyptien, J. Mélèze Modrzejewski pense « que c'est par son insertion dans ce système judiciaire que la Torah grecque a reçu sa consécration officielle. Quand le roi perse confiait à Néhémie et à Esdras la mission de reconstituer une entité dans la Judée achéménide, la confirmation de la Loi juive, comme loi royale pour les Juifs du royaume, s'ordonnait autour du Temple reconstruit après le retour de la captivité de Babylone. Deux siècles plus tard, quand le roi séleucide Antiochos III^{ème} voudra, vers 200 avant notre ère, confirmer à son tour les privilèges du Temple et du peuple juif, cette confirmation prendra la forme, typiquement hellénistique, d'une « charte » autorisant les habitants de Jérusalem, comme s'il s'agissait d'une cité grecque, à « vivre conformément à leurs lois ancestrales ».⁷⁰

Donc, Ptolémée II Philadelphe a instauré son système judiciaire vers 275 (avant J.C.). Selon ce système, (comme nous l'avons vu plus haut) les chrématistes et les fonctionnaires royaux pouvaient appliquer aux indigènes tant les règles grecques que les règles égyptiennes. **Pour pouvoir être appliquées, il fallait que ces dernières soient accessibles en grec, donc qu'elles soient traduites.** Avant la publication de J. Rea, nous n'avions pas de preuve qu'une traduction systématique ait eu lieu ; au contraire on supposait qu'elle se faisait ponctuellement. Comme le papyrus d'Oxyrhynchos № 3285 contient deux longs passages du coutumier, J. Mélèze Modrzejewski défend l'idée que le coutumier en langue démotique était un guide pour les laocrites, tandis que sa version en grec servait de guide pour les

⁷⁰ J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Quadrige/PUF, Paris 1997, p. 156.

chrématistes et les fonctionnaires royaux. Il en conclut que « la version grecque a reçu la consécration royale par le biais du système judiciaire : c'est une version officielle intégrée à l'appareil judiciaire lagide. »⁷¹

« La confirmation de la Loi au profit des Juifs d'Égypte ne peut pas passer par le Temple, ni revêtir la forme d'une « charte ». Mais elle peut se réaliser par le biais de la sanction judiciaire dans le cadre du système mis en place par la monarchie lagide pour la protection des lois et coutumes des habitants du royaume, sous réserve de la sauvegarde prioritaire des intérêts du roi. Une fois traduite en grec, la Torah devient un νόμος πολιτικός '*nomos politikos*', une « loi civique », grecque, susceptible de sanction judiciaire. »⁷²

Pour admettre l'idée de J. Méléze Modrzejewski, dit G. Dorival, « il faudrait une preuve incontestable de l'intégration de la LXX dans le système judiciaire lagide. Selon J. Méléze Modrzejewski, le corpus des papyrus juifs offre deux exemples qui vont en ce sens. Dans le P. *Jud.* I, 128 (année 218), Helladoté porte plainte contre son mari juif, auquel elle est unie par un contrat conclu «selon le νόμοι πολιτικής '*nômos politikés*' des Juifs ». Est-ce une allusion à la *ketuba* juive (« je te prends pour femme selon la loi de Moïse et d'Israël ») ? Malheureusement, l'expression νόμοι πολιτικός '*nômos politikôs*' est une conjecture de l'éditeur : l'exemple n'est pas probant. Second exemple, dans le P. *Jud.* I, 19, en 226 avant notre ère, la Juive Hérakleia, en procès contre le Juif Dositheos, cite, devant les dicastes de Crocodilopolis, le διάγραμμα '*diágramma*' royal qui dit ceci : « Le *diágramma* qu'Hérakleia a présenté à la cour nous ordonne, sur tous les points à propos desquels on sait ou l'on nous démontre qu'ils ont été réglés dans les *diagrámmata* royaux,

⁷¹ J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Quadrige/PUF, Paris 1997, p. 152.

⁷² J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Quadrige/PUF, Paris 1997, p. 156-157.

de juger selon lesdits διαγράμματα ‘*diagrámmata*’ ; sur d'autres, qui ne sont pas réglés dans les *diagrámmata* royaux, mais qui le sont dans les πολιτικοί νόμοι ‘*politikoi nómoi*’, on applique ces νόμοι ‘*nômoi*’ ; dans tous les autres cas, on jugera selon l'opinion la plus équitable » (trad. J. Mélèze Modrzejewski). Hérakieia vise-t-elle, sous les πολιτικοί νόμοι ‘*politikoi nómoi*’, la Torah grecque ? Peut-être. »⁷³ – conclut G. Dorival.

Après avoir décrit ce système judiciaire, J. Mélèze Modrzejewski construit l'hypothèse que la Torah a été utilisée comme le coutumier démotique. Il insiste sur le fait que « les Juifs d'Alexandrie se distinguent à l'intérieur du groupe des immigrants hellénophones par une identité religieuse qui a pour référence la Loi. »⁷⁴ Pour que cette Loi puisse être appliquée, il faut qu'elle soit traduite en grec. Par ce moyen, la Loi juive devient une loi grecque pour les Juifs, garantie par l'autorité du roi.⁷⁵ Donc, la Torah, traduite en grec, a reçu une consécration officielle et a pris sa place parmi les νόμοι πολιτικοί ‘*nómoi politikoi*’ (« lois civiques »), c'est-à-dire parmi d'autres « lois civiques » du système judiciaire qui étaient appliquées aux immigrants hellénophones. « En parlant de cette traduction, l'auteur de la *Lettre d'Aristée* l'appelle « la loi des Juifs », νόμος των Ιουδαίων ‘*nomos tôn Ioudaiôn*’ (§30). La Torah traduite en grec est donc la ‘loi civique pour les Juifs d'Égypte’. »⁷⁶

4.2 De l'analyse à la conclusion

Bickerman, comme on vient de le voir, attribuait l'initiative à Ptolémée avec, à l'arrière-plan, une forme de curiosité pour le monde des « barbares ». Cela pose beaucoup de questions que nous allons développer en critiquant les adeptes de cette opinion.

⁷³ G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, p. 73. (Partie composée par G. Dorival).

⁷⁴ J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Quadrige/PUF, Paris 1997, p. 156.

⁷⁵ G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La bible grecque des septante*, p. 75. (Partie composée par G. Dorival).

⁷⁶ J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Quadrige/PUF, Paris 1997, p. 159.

Ainsi, selon Rost, l'initiative de Ptolémée vaut seulement pour la loi publique. Rost refuse l'origine de la traduction de la Torah en grec pour les besoins de la communauté juive explicitement. L'intérêt du roi, c'est de privilégier une minorité importante d'Alexandrie en lui accordant la citoyenneté selon leur loi et non pas selon celle de l'Etat.

Ces hypothèses me semblent être bien développées, bien décrites et aussi assez bien argumentées. Leur approche me semble être également très logique ; mais, comme on le sait bien, l'histoire est une science subjective. Les auteurs, pour des raisons différentes, veulent arriver à des résultats, à des conclusions soutenables. Afin que cela soit fait ainsi, ils prennent et utilisent les données que leur conviennent le mieux.

Il me semble que cela est présent dans toutes les hypothèses. Il y a des cas où les données historiques sont soit opposées, soit contradictoires ; mais c'est toujours au jugement de l'auteur de favoriser les uns et/ou de nier les autres.

Notre étude n'est pas une exception dans ce domaine. Cette manière de procéder se retrouve dans tous les ouvrages utilisés, on relève ce fait chez presque tous les auteurs. Si on le compare aux rassemblements des pièces d'un puzzle, on ne peut progresser qu'en sélectionnant celles qui pourraient convenir. Dans notre étude, cela semble présent de façon relativement explicite chez J. Joosten, c'est pourquoi nous reviendrons sur l'apport de cet auteur plus tard.

Mais revenons à l'hypothèse de Rost : en elle-même, elle me paraît un peu « édulcorée » et donc peu fiable. Selon lui, l'Etat ferait tout pour les immigrants : pourquoi ? Cela rentre-t-il dans la mentalité de l'Antiquité ?

Et quelle est la part de Juifs ? Quel rôle jouent-ils dans la traduction de la Loi ? Commanditaires ou exécutants ? Quelle fut la réaction même des Juifs vis-à-vis de la traduction ? Fut-elle effectuée par eux ou par la Royauté ? Ils n'ont rien manifesté - pourquoi ? Les questions qui restent encore en suspens sont : Comment la Torah a-t-elle été traduite ? Par qui ? Où a-t-on pris la version originale de la Loi ? Comment la communauté juive de Jérusalem a-t-elle permis et reçu cette traduction ? Ce train de questions sera utilisé, par après encore, en rapport avec chacun des auteurs dont nous nous sommes inspirés.

Posons nos interrogations au sujet de Rost : il propose une lecture pour cinq paragraphes (§§ 307-312) après avoir nié l'authenticité de la *Lettre d'Aristée* avec ses données. Selon quel principe se dirige-t-il pour faire une telle action ? Ne serait-ce pas pour favoriser son hypothèse et, ainsi, montrer qu'il a raison ? Il veut, en effet, retrouver son hypothèse en s'ancrant sur l'Antiquité, pour donner à son opinion un poids plus important.

En ce qui concerne Barthélemy, le fondement de son hypothèse (comme on vient de le montrer), c'est le fait que les Juifs ont constitué un *politeuma* semi-autonome. Une fois ce fait admis, cela requiert, comme conséquence, une loi, leur Loi (celle des ancêtres). Donc, la Loi de Moïse est présentée comme un code des Juifs, pour les Juifs. De cette façon, la traduction, en elle-même, pourrait aussi bien faire partie de la bibliothèque de Ptolémée, d'une part, que représenter un code pour les Juifs, d'autre part.

Il est très impressionnant de relever que Barthélemy se pose la question de la dépendance de la communauté d'Alexandrie par rapport à celle de Jérusalem.

Mais comme nous l'avons vu, l'existence du *politeuma*⁷⁷ semi-autonome est discutable, et donc cette hypothèse reste comme un exercice pour notre réflexion. Bien entendu, nous pouvons en tirer des idées et des détails intéressants. Parmi ces idées, c'est surtout celle de la politique d'hellénisation d'une minorité ethnique dont il est question. Nous interpellent également les rapports de hiérarchie dans le monde juif, ici donc : la dépendance de la communauté d'Alexandrie par rapport à la communauté juive de Jérusalem. Barthélemy suggère une réaction de l'autorité religieuse (de Jérusalem) envers la traduction de la Loi en grec.

G. Dorival trouve cette hypothèse bien séduisante, mais il en repère aussi les défauts. Il en indique, en effet, les points faibles ainsi que des inexactitudes. Tout d'abord, dit cet auteur, « les Juifs d'Alexandrie n'ont pu jouir du droit de citoyenneté, puisqu'ils ne sont pas issus d'une *pólis* ; ils forment une ethnie. »⁷⁸ G. Dorival dénonce également un « anachronisme, qui est à la base du raisonnement : par la traduction, le roi reconnaîtrait officiellement le *políteuma* juif . En réalité, l'existence dudit *políteuma* est douteuse au III^e siècle ; d'après Aristée, suivi sur ce point par nos auteurs, le *políteuma* serait antérieur à la traduction. Cependant, c'est le contraire qui est probablement vrai. »⁷⁹ Finalement, G. Dorival condamne les hypothèses d'E. Bickerman, de L. Rost et de D. Barthélemy pour leur manque d'arguments incontestables.

La situation avec l'hypothèse de J. Méléze Modrzejewski est légèrement différente de celle des autres. On ne peut pas dire explicitement que J. Méléze Modrzejewski a pour but de répondre à la

⁷⁷ En outre l'organisation de la communauté juive en un *politeuma* semi-autonome n'est pas attestée avec certitude au III^e siècle avant notre ère. Cf. G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, p. 67. (Partie composée par G. Dorival).

⁷⁸ G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, p. 73. (Partie composée par G. Dorival).

⁷⁹ *Ibid.*

question sur l'origine de la Torah en grec. Lui aussi, comme les auteurs cités plus haut, essaie de montrer et de justifier l'utilisation de la Torah à Alexandrie. Pour soutenir son hypothèse, J. Méléze Modrzejewski part de la législation. Comme les codes démotiques égyptiens sont rentrés dans le système législatif à Alexandrie, l'auteur fait l'hypothèse que la Loi juive a été traitée de la même façon que ces codes, et donc, par ce fait, qu'elle a obtenu la consécration royale. J. Méléze Modrzejewski met donc en parallèle le code coutumier démotique et la Torah, qui est ainsi devenue "la loi du tribunal". Une fois traduite en grec, la Loi (la Torah) serait donc devenue "un νόμος πολιτικός 'nomos politikos'" ; mais cela est-il vrai ? Les témoignages en faveur de l'intégration effective de la Torah grecque dans le système judiciaire lagide sont très rares, souligne G. Dorival, et l'expression même νόμοι πολιτικός '*nómoi politikós*' lui paraît comme « une conjecture de l'éditeur »⁸⁰. Cependant, même si c'était le cas, les arguments de J. Méléze Modrzejewski ne répondent pas à nos attentes et aux questions mentionnées plus haut.

⁸⁰ G. DORIVAL M. HARL, *La Bible grecque des septante*, Cerf, 1988, p. 75. (Partie composée par G. Dorival).

5 L'hypothèse de J. Joosten

5.1 Introduction

Voyons à présent l'approche de J. Joosten. Dans son article « *Le milieu producteur du Pentateuque grec* », ⁸¹ il propose une perspective très intéressante. En s'appuyant sur les données linguistiques, le vocabulaire de la langue grecque de la LLX, il cherche à déterminer le milieu social dans lequel la traduction a été produite.

5.2 Exposé de l'hypothèse de J. Joosten

Dès les premiers paragraphes, J. Joosten affirme avec insistance que « les origines de la Septante **n'ont rien à voir avec une initiative royale**. Le roi n'est ni le destinataire ni le « sponsor » de la traduction. » ⁸² Dans ce travail, il veut montrer que la traduction s'est déroulée dans un milieu social bien éloigné du roi lagide ainsi que de la Cour d'Égypte.

Pour justifier une telle affirmation, J. Joosten renvoie à la langue de la Septante elle-même. D'abord J. Joosten nous présente, à ce sujet, des travaux antérieurs qui adoptent des positions diamétralement opposées. Il cite l'helléniste Michel Casevitz qui défend l'idée que les traducteurs de la Torah « sont les génies littéraires qui lisaient quotidiennement Eschyle et Pindare ». ⁸³ La position de M. Casevitz rejoint celle d'un autre helléniste, australien quant à lui, T.V. Evans, qui

⁸¹ J. JOOSTEN, *Le milieu producteur du Pentateuque grec*, dans *Revue des Études juives*, 165, 2006, p. 349-361.

⁸² J. JOOSTEN, *Le milieu producteur du Pentateuque grec*, dans *Revue des Études juives*, 165, 2006, p. 351-352.

⁸³ M. CASEVITZ, *D'Homère aux historiens romains : le grec du Pentateuque alexandrin*, dans *Le Pentateuque d'Alexandrie* (n. 1), Cerf, Paris, 2001, p. 77-85.

défend l'idée que « les comparaisons poétiques de la Septante sont modelées sur la syntaxe d'Homère ». ⁸⁴

En contraste, on peut voir l'idée présentée dans les travaux d'Adolph Deissmann, reprise ensuite par Henry Thackeray, John Lee et d'autres. Selon eux, « le grec de la Septante reflète **la langue populaire** de l'époque hellénistique, attestée par ailleurs dans les papyrus documentaires ». ⁸⁵

Pour J. Joosten, la vision de Deissmann s'impose et ses arguments ne laissent presque aucun doute. L'analyse morphologique et de vocabulaire demande que l'on classe le grec de la Septante dans le grec non littéraire. Comme exemple il propose Ex. 23,5: ἐὰν δὲ ἴδῃς τὸ **ὑποζύγιον** τοῦ ἐχθροῦ σου πεπτωκὸς ὑπὸ τὸν **γόμον** αὐτοῦ οὐ παρελεύσῃ αὐτό ἀλλὰ συνεγερεῖς αὐτὸ μετ' αὐτοῦ. « Si tu vois l'**âne** de ton ennemi tombé sous sa **charge**, tu ne l'éviteras pas, mais tu le relèveras avec lui. » (trad.)

Le choix du vocabulaire dans ce passage comporte un indice révélant le style de langage grec que les traducteurs ont pratiqué. Les mots ὑποζύγιον « âne » et γόμον « charge », dont le choix n'est pas imposé par le modèle hébreu, ne sont présents dans aucun texte littéraire de quelque époque que ce soit. J. Joosten souligne que ces mots sont présents, dans les textes littéraires, avec le sens de « bête de somme » pour le premier et « charge d'un bateau » pour le second. En revanche, ces deux mots sont reconnus comme ayant le même sens ici que dans les papyrus non littéraires de l'époque ptoléméenne.

⁸⁴ T. V. EVANS, *The comparative optative : A Homeric reminiscence in the Greek Pentateuch ?* dans *Vetus Testamentum* 49, 1999, p. 487-504.

⁸⁵ J. JOOSTEN, *Le milieu producteur du Pentateuque grec*, p. 352, qui renvoie à A. Deissmann, *Bibelstudien*, Marburg, 1985 ; *Neue Bibelstudien*, Marburg, 1897 ; H. St. J. Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek*, Cambridge, 1909 ; J.A.L. Lee, *A Lexical Study of the Septuagint Version of the Pentateuch*, SCS 14, Chico CA, Scholars Press, 1983.

Nous nous trouvons ici en présence d'exemples de vocabulaire vulgaire comme ceux que J.A.L. Lee a relevés en grand nombre. Vue sous cet angle, la Septante ne peut avoir aucune prétention littéraire et donc, elle est constituée « du grec de la rue ». Il est bien entendu que l'atticisme n'existait pas encore à cette époque mais, malgré tout, la différence entre la langue parlée et la langue écrite a toujours existé, souligne J. Joosten.

Les témoignages d'auteurs comme Aratos, Callimaque, Lycophron, Théocrite, qui sont parvenus jusqu'à nos jours et qui sont datés de la même époque (notons, en plus, qu'ils proviennent également d'Alexandrie), nous montrent bien, insiste J. Joosten, que « leur poésie ne ressemble en rien à la prose 'terre à terre' de la Septante. »⁸⁶ Un des récits les plus proches de la Septante est l'histoire d'Égypte de Manéthon.⁸⁷ Cette œuvre est de la même époque que le Pentateuque grec et traite une matière comparable, mais le grec de Manéthon est très différent de celui de la Septante.⁸⁸ Bien qu'ils soient du même groupe de langage grec (celui de la Koinè), le style du premier présente des qualités littéraires certaines, ce qui souligne les défauts du second. Manéthon emploie le verbe classique πολιορκέω « assiéger » alors que le Pentateuque ne connaît que le verbe hellénistique περικαθίζω avec le même sens. Toute une série de mots communs chez Manéthon, et qui caractérisent le grec littéraire, sont absents de la Torah grecque : στρατεύω « combattre », ποθέω « désirer », ήττάμαι « être vaincu », έξουσία « pouvoir », συγχωρέω « consentir », πειθαρχέω « obéir », κελεύω « ordonner », στρατόπεδον « armée, camp », etc.

⁸⁶ J. JOOSTEN, *Le milieu producteur du Pentateuque grec*, dans *Revue des Études juives*, 165, 2006, p. 353.

⁸⁷ W.G. WADDELL, *Manetho*, Loeb Classical Library 350, Cambridge MA, 1971.

⁸⁸ Voir M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. 1, Jérusalem, 1974, p. 66-83.

Ensuite, J. Joosten propose encore un autre argument. Il rappelle le point de vue des Pères de l'Église, qui ont dû défendre le caractère non littéraire de la Septante contre les attaques des philosophes. Les Pères ont été obligés de reconnaître la pauvreté de la langue de la Septante. Ainsi, Origène écrit à Celse : « On ne doit pas juger (...) la même doctrine revêtue de la beauté du style grec, absolument supérieure à celle qui est énoncée dans un style plus vulgaire et en des termes plus simples chez les Juifs et chez les Chrétiens. »⁸⁹

Par ailleurs, E. Norden, dans son travail *Die antike Kunstprosa*, a rassemblé plusieurs témoignages semblables à celui d'Origène, tandis que H.B. Swete a montré que ce ne sont pas seulement les lecteurs chrétiens qui avaient un tel jugement. Déjà bien avant, les lecteurs juifs eux-mêmes s'étaient montrés mal à l'aise par rapport au registre langagier adopté par la Septante. De même, Aquila ne corrige pas seulement la Septante dans le sens d'une plus grande fidélité au texte hébreu, mais il retouche parfois le grec par souci de style. Pour pouvoir rendre le texte plus digeste pour le public cultivé, Flavius Josèphe réécrit le récit biblique du début à la fin. L'analogue juif de Manéthon et de Bérosee serait donc le travail de Flavius Josèphe plutôt que de la Septante.

Cependant, J. Joosten voudrait nous convaincre que les auteurs de la traduction ont écrit le grec comme ils le parlaient. Et c'est bien pour cela que la loi de Moïse a été rédigée en grec « à la façon d'une lettre de circonstance »⁹⁰. Ce fait s'explique aussi, toujours selon ce professeur de Strasbourg, par l'appartenance sociale des traducteurs. « Les indices linguistiques témoignent d'une origine située dans un milieu distinct de

⁸⁹ *Contre Celse* VII, 59, trad. M. Borret, SC 150, p. 152.

⁹⁰ J. JOOSTEN, *Le milieu producteur du Pentateuque grec*, dans *Revue des Études juives*, 165, 2006, p. 354.

celui de la Cour et des classes aisées, où les belles lettres étaient couramment pratiquées. »⁹¹

Comme une autre justification du fait que la Septante ne s'adresse ni au roi ni à un auditoire grec quelconque, J. Joosten signale l'incorporation d'éléments étrangers dans la version, notamment des barbarismes et des calques.

Même si la Septante est une traduction d'un texte hébreu, tout n'est pourtant pas traduit en grec, souligne J. Joosten. Plusieurs traits du texte-source sont simplement repris tels quels dans la version grecque. Le cas le plus simple est celui de la transcription d'un terme hébreu. Pour exposer ce fait, reprenons des exemples.⁹² Ainsi en Gn 3,24 « Le Seigneur chassa Adam et l'installa en face du jardin des délices et il plaça des *kheroubim* (καὶ ἔταξεν τὰ χερουβιμ)⁹³ et l'épée flamboyante qui tournoyait pour garder le chemin de l'arbre de vie ». De même, en Lv 10, 9 « Et le Seigneur parla à Aaron en ces termes : 'Vous ne boirez ni vin, ni *sikera* (οἶνον καὶ σικερα οὐ πίεσθε), et toi et tes fils avec toi, quand vous entrerez dans la tente du témoignage' ».

La transcription de termes sémitiques reste assez rare dans le Pentateuque. Presque toujours, il s'agit de termes techniques, religieux pour la plupart, pour lesquels les traducteurs ne semblent pas avoir trouvé (s'il existait) d'équivalent grec. D'autres exemples : πασχα « Pâque », μαννα « manne », σαββατα « sabbat », et les mesures ιν, γομορ et κόροσ.

⁹¹ J. JOOSTEN, *Le milieu producteur du Pentateuque grec*, dans *Revue des Études juives*, 165, 2006, p. 354-355.

⁹² Cf. J. JOOSTEN, *Le milieu producteur du Pentateuque grec*, dans *Revue des Études juives*, 165, 2006, p. 355-357.

⁹³ Une remarque de J. Joosten : la terminaison *-im* du pluriel hébreu.

Il n'y a aucun doute que les traducteurs de la Torah savaient parfaitement ce que sont les *kherubim* et le *sikira*, tout comme ils savaient ce qu'est le sabbat, la Pâque ou la manne. «Mais le fait que ces mots barbares sont inclus dans le texte sans explication, et même sans indication de leur origine étrangère, tend à montrer que l'œuvre ne s'adresse pas à un lectorat grec. »⁹⁴ J. Joosten oppose l'approche de la Septante à celle de Flavius Josèphe qui écrit en introduisant le nom hébreu du septième jour : (Josèphe, Ant. I 1 33) «... le sabbat, dans la langue hébraïque le nom signifie 'repos'» (... σάββατα, δηλοῖ δὲ ἀνάπαυσιν κατὰ τὴν Ἑβραίων διάλεκτον τὸ ὄνομα).

J. Joosten présente encore un autre type de transfert d'éléments hébreux, à savoir les hébraïsmes et les «calques» de tournures syntaxiques inhabituelles en grec:

- 'Donner à quelqu'un le nom de X' se dit en hébreu 'appeler le nom de quelqu'un X'; cette tournure est conservée pour la plupart des cas dans la Septante. Gn 3.20 illustre bien ce cas: 'Et Adam appela le nom de sa femme Vie (καὶ ἐκάλεσεν Ἀδὰμ τὸ ὄνομα τῆς γυναικὸς αὐτοῦ ζωή)'. Cependant, cette syntaxe est aussi anormale en grec qu'en français.
- Pour dire qu'une chose devient autre chose ou sert à autre chose, l'hébreu emploie le syntagme⁹⁵ 'être pour (*haya le*)'; à nouveau, l'expression est presque toujours rendue littéralement, avec pour résultat un grec peu idiomatique, par exemple, Gn 11,3: 'la brique leur devenait pour pierre (καὶ ἐγένετο αὐτοῖς ἡ πλίνθος εἰς λίθον)', ce qui signifie : 'la brique leur tenait lieu de pierre'.

⁹⁴ J. JOOSTEN, *Le milieu producteur du Pentateuque grec*, dans *Revue des Études juives*, 165, 2006, p. 355.

⁹⁵ Dictionnaire Le Petit Robert de la langue française définit le syntagme comme un groupe de morphèmes ou de mots qui se suivent avec un sens (ex. relire, crayons rouges, sans s'arrêter).

Pour d'autres exemples de calques, J. Joosten renvoie à un travail de F.C. Conybeare et St.G. Stock, *Grammar of Septuagint Greek*.⁹⁶ « Dans la plupart des cas, ils (= ces calques) ont dû rester compréhensibles pour un lecteur grec. Sans constituer de réelles erreurs, ils donnent au texte de la Septante une empreinte étrangère, hébraïsante »⁹⁷.

Un troisième type de transfert consiste à rendre en grec, de façon littérale, une expression idiomatique de l'hébreu. Un exemple : pour signifier que la mort d'un personnage intervient à l'âge mûr et que les coutumes de l'enterrement ont été observées, l'hébreu emploie l'expression 'être rassemblé à ses aïeux (*ne'esap el 'ammaw*)' ; en Gn 25,8, où cette expression se rencontre pour la première fois, elle est rendue littéralement : 'Et Abraham défaillit et mourut dans une belle vieillesse, âgé et rassasié de jours, et *il fut ajouté à son peuple* (καὶ προσετέθη πρὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ)'. Nous ne pouvons pas ne pas être d'accord avec J. Joosten quand il affirme qu'on ne sait pas quelle idée un lecteur grec sans instruction biblique pouvait se faire du sens de cette phrase. Un autre exemple : en hébreu 'remplir les mains de quelqu'un' signifie 'ordonner quelqu'un comme officiant du culte'; en Ex 28,41, l'expression est rendue littéralement: « Et tu oindras Aaron et ses fils, *tu rempliras leurs mains* (καὶ ἐμπλήσεις αὐτῶν τὰς χεῖρας) et tu les sanctifieras, afin qu'ils exercent pour moi la prêtrise ». Une fois de plus, le sens de cette expression devait échapper au lecteur grec moyen.

Et J. Joosten de conclure : « Les barbarismes et les calques indiquent que la Septante ne vise pas un public grec. Au niveau du style, les

⁹⁶ F.C. CONYBEARE et St. G. STOCK, *A Grammar of Septuagint Greek*, Academie Book, Boston, Boston, 1980, p. 25-97.

⁹⁷ F.C. CONYBEARE et St. G. STOCK, *A Grammar of Septuagint Greek*, Academie Book, Boston, Boston, 1980, p. 25-97.

barbarismes sont tout aussi malséants que les vulgarismes. De plus, à la différence des vulgarismes, les mots étrangers et les calques ont dû, au moins dans certains cas, poser des problèmes de compréhension. Pour un lecteur grec sans 'culture biblique', les kheroubim et les défunts ajoutés à leur peuple ne pouvaient que créer de la frustration et des malentendus ».⁹⁸

Après avoir exposé le style de grec utilisé et pratiqué par les traducteurs, J. Joosten essaie de distinguer leur niveau social. « D'après une ancienne tradition, les traducteurs du Pentateuque auraient évité d'inclure le lièvre, λαγῶς, dans les listes d'animaux impurs pour ne pas embarrasser le roi par une allusion possible au patronyme de son père, Ptolémée I Lagou⁹⁹. En même temps, ils auraient allégrement employé des vulgarismes comme ὑποζύγιον, 'âne', et des barbarismes comme σίκερα (boisson fermentée)¹⁰⁰. Or, pour un promoteur de la culture grecque comme Ptolémée II, les vices de style devaient être bien plus choquants que n'aurait pu l'être l'emploi d'un substantif homophone avec le nom de son père. Si la Septante était une 'Torah pour le roi', il faudrait la qualifier d'échec ».¹⁰¹ À partir de ces faits, J. Joosten tire la conclusion suivante : « Le profil linguistique de la version montre qu'elle ne s'adresse pas à un lectorat appartenant à l'élite grecque, mais à une communauté juive. La Septante apparaît comme une excellente traduction dès que l'on tient compte du cadre dans lequel elle devait fonctionner. En effet, les indices linguistiques ne suggèrent pas seulement, négativement, que le lectorat visé n'appartient pas à l'élite culturelle, mais ils fournissent aussi des renseignements positifs quant

⁹⁸ J. JOOSTEN, *Le milieu producteur du Pentateuque grec*, dans *Revue des Études juives*, 165, 2006, p. 356-357.

⁹⁹ Voir F. SIEGERT, *Zwischen hebraeischer Bibel und Altem Testament. Eine Einfuehrung in die Septuaginta*, Muenster, 2001, p. 188.

¹⁰⁰ Si on citait le terme « vodka », nul besoin aujourd'hui de traduire...

¹⁰¹ J. JOOSTEN, *Le milieu producteur du Pentateuque grec*, dans *Revue des Études juives*, 165, 2006, p. 357.

au milieu d'origine. Les traducteurs et les premiers lecteurs de la Septante sont des Juifs appartenant à une couche sociale moyenne: une communauté suffisamment riche et puissante pour exécuter ce projet d'une envergure inédite, mais ne faisant pas partie de la classe supérieure. Le registre linguistique de la version reflète la langue grecque pratiquée par ce groupe dans la vie de tous les jours: c'est le grec hellénistique populaire, attesté par ailleurs dans les papyrus documentaires ».¹⁰²

Les mots hébreux et les expressions bibliques, continue J. Joosten, « ne posent pas de problème de compréhension, car l'auditoire a une certaine connaissance de la phraséologie biblique. Les mots étrangers sont en partie ceux que le groupe utilise déjà. Il est intéressant à noter que le nom de la Pâque et celui du sabbat ne sont pas simplement transcrits de l'hébreu, mais sont reproduits dans une forme araméenne: *πασχα*, *σαββατα* (ce dernier ré-analysé comme un neutre pluriel). Sans doute s'agit-il de mots araméens qui étaient entrés dans le parler des Juifs alexandrins bien avant la traduction de la Torah. »¹⁰³ « D'autres termes pourraient d'ailleurs refléter ce parler juif. L'emprunt araméen *γειωρα* « prosélyte » en fait certainement partie. Mais on pourrait également alléguer un certain nombre de néologismes grecs : *προσήλυτος* « prosélyte », *ἀκροβυστία* « prépuce, incirconcision », *ἄζυμα* « pains azymes », *διαθήκη* « alliance », *εἰδωλον* « idole ». Ces mots, dont la grécité n'est pas douteuse, s'emploient dans la Septante avec un sens qui ne peut être pleinement compris que dans le cadre de la religion juive. Ils ne répondent pas simplement aux conceptions

¹⁰² . *Ibid.*

¹⁰³ Le mot SABBATA se lit dans un papyrus datant probablement du règne de Ptolémée Philadelphie. Voir V.A. TCHERIKOVER (ed.), *Corpus Papyrorum Judaicarum*, vol. 1, Cambridge MA, 1957. no. 10. p. 136.

bibliques, mais semblent refléter un sociolecte pratiqué par les Juifs hellénisés.»¹⁰⁴

À la fin de son travail, J. Joosten essaie de découvrir le milieu dans lequel la Septante a trouvé son origine. « Le langage de la Torah grecque comporte quelques détails curieux, qui ne sont pas induits par le texte source et qui ne sont pas d'ordre religieux. Notamment, la version grecque du Pentateuque met parfois en œuvre un vocabulaire militaire sans que le contexte le demande. Un cas flagrant est celui du terme ἀποσκευή « bagages ». Ce terme s'emploie parfois avec le sens de « famille, femme et enfants » dans le Pentateuque :

Gn 43,8: εἶπεν δὲ Ιουδας πρὸς Ισραηλ τὸν πατέρα αὐτοῦ ἀπόστειλον τὸ παιδάριον μετ' ἐμοῦ καὶ ἀναστάντες πορευσόμεθα ἵνα ζῶμεν καὶ μὴ ἀποθάνωμεν καὶ ἡμεῖς καὶ σὺ καὶ ἡ ἀποσκευὴ ἡμῶν. « Juda dit à Israël son Père : "Envoie l'enfant avec moi, nous nous lèverons et nous partirons, afin que nous vivions et que nous ne périssions pas, nous, toi, ainsi que **nos gens**." »

Le glissement sémantique de « bagages » à « famille » recouvre l'emploi de ἀποσκευή dans des contextes militaires, chez Polybe et dans les papyrus égyptiens du III-I^{er} siècle av. J.-C. D'après ces écrits, chaque soldat avait son ἀποσκευή, qui incluait non seulement ses bagages mais encore, le cas échéant, sa femme et ses enfants. Dans quelques papyrus juridiques, le terme se limite d'ailleurs aux personnes, c'est-à-dire qu'il désigne les familles des soldats.¹⁰⁵ Pour expliquer la distribution étonnante du terme ἀποσκευή avec le sens de « famille », on pourrait supposer que le terme militaire (attesté par Polybe et les papyrus) était

¹⁰⁴ J. JOOSTEN, *Le milieu producteur du Pentateuque grec*, dans *Revue des Études juives*, 165, 2006, p. 357-358.

¹⁰⁵ J.A.L. LEE, *A Lexical Study of the Septuagint Version of the Pentateuch*, SCS 14, Chico CA, Scholars Press, 1983, p. 101-107.

entré dans le langage commun, ce dont la Septante témoigne. Le manque d'attestations extra-bibliques du terme ἀποσκευὴ « famille » dans un contexte civil serait dû au hasard. Une autre explication est celle de John Lee: après avoir exposé les faits résumés ci-dessus, il tente de les élucider en invoquant les contextes quasi militaires dans lesquels ἀποσκευὴ « famille » se rencontre dans la Bible.¹⁰⁶ L'argument paraît faible. Les connotations militaires sont absentes dans plusieurs passages où figure le terme.¹⁰⁷

Il est donc légitime d'émettre une autre hypothèse: l'emploi du mot ἀποσκευὴ « famille » refléterait le parler des Juifs alexandrins. D'après le témoignage des historiens anciens, qui recoupe les données papyrologiques, la majeure partie des Juifs établis à Alexandrie étaient soldats.¹⁰⁸ D'après Flavius Josèphe, l'établissement des Juifs à Alexandrie remonte à Alexandre le Grand lui-même, qui leur aurait « octroyé, en récompense de leur aide militaire contre les Egyptiens, la faculté de résider dans la cité avec les mêmes droits que les Grecs ».¹⁰⁹ Si les Juifs traducteurs de la Torah appartenaient à une communauté composée de militaires, ils ont pu se référer à leurs propres femmes et enfants comme leur ἀποσκευὴ. Rien de plus naturel, dans ce cas, que d'employer le même terme pour parler des familles des patriarches. »¹¹⁰

« L'hypothèse resterait douteuse si le cas d' ἀποσκευὴ était isolé. Or la Septante emploie plusieurs autres termes militaires d'une façon étonnante:

¹⁰⁶ J.A.L. LEE, *A Lexical Study of the Septuagint Version of the Pentateuch*, SCS 14, Chico CA, Scholars Press, 1983, p. 106.

¹⁰⁷ Voir, p. Ex., Gn 43, 8; Ex 10,10.24; 12,37.

¹⁰⁸ Pour les historiens, voir KASHER, *Jews in Hellenistic and Roman Egypt*, TSAJ7, Tübingen, J.C.B. MOHR, 1985, (n. 2), p. 2-4, 38-48; pour les papyrus, voir V.A. TCHERIKOVER, *Corpus Papyrorum Judicarum*, Section 111: *Jewish Soldiers and Military Settlers in the Third and Second Centuries B.C.*, Cambridge MA, 1957, n.25, p. 147-178.

¹⁰⁹ Guerre II, 487-488.

¹¹⁰ J. JOOSTEN, *Le milieu producteur du Pentateuque grec*, dans *Revue des Études juives*, 165, 2006, p. 358-359.

Gn 12,9: καὶ ἀπῆρεν Ἀβραμ καὶ πορευθεὶς ἐστρατοπέδευσεν ἐν τῇ ἐρήμῳ « Et Abram leva le camp, fit route, et **il campa** dans le désert ».

Le vocabulaire, et notamment le verbe στρατοπεδεύω, semble assimiler le voyage d'Abram a une campagne militaire. Or, rien dans le contexte proche ni dans le vocabulaire du texte hébreu ne prépare cette interprétation.

Un troisième exemple est le terme παρεμβολή. En grec classique, ce mot est attesté, mais ce n'est qu'à partir de l'époque hellénistique qu'il est employé au sens de « armée, camp ». D'après les lexicographes anciens, il s'agit d'un mot d'origine macédonienne, ce qui suggère, sans que l'on puisse en apporter la preuve, qu'il serait entré dans la langue suite aux conquêtes d'Alexandre. Dans la Septante, παρεμβολή est l'équivalent standard du mot hébreu *mahane*, « camp, établissement provisoire », qui n'a pas la connotation militaire propre au mot hellénistique :

Gn 32,8: ἐφοβήθη δὲ Ἰακωβ σφόδρα καὶ ἠπορεῖτο καὶ διεῖλεν τὸν λαὸν τὸν μετ' αὐτοῦ καὶ τοὺς βόας καὶ τὰ πρόβατα εἰς δύο **παραμβολάς** « Jacob eut grand-peur et était dans l'embarras (en sachant qu'Esau venait à sa rencontre). Et il divisa le peuple qui était avec lui ainsi que les bœufs et les brebis en deux camps ».

À nouveau, souligne J. Joosten, il apparaît que le vocabulaire crée ici des connotations militaires qui sont absentes du texte hébreu.

Ces exemples suggèrent que « le groupe appartenant à une couche sociale moyenne dont il a été question se composait essentiellement de mercenaires juifs à la solde des Ptoléméens. »¹¹¹

5.3 Analyse

Comme cela est dit par J. Joosten lui-même, son travail ne répond pas à la question posée au début de son article. Dans son étude, par son approche, sa méthodologie linguistique, il insiste sur le fait que c'est une traduction qui est faite par et pour les Juifs. Donc, comme on vient de le voir, l'idée principale de son exposé, c'est de montrer que les traducteurs qui ont réalisé ce travail appartenaient à la classe sociale moyenne. Faisant cela, c'est comme s'il voulait mettre en doute ce que la *Lettre d'Aristée* veut nous faire croire sur l'origine de la Septante.

Se basant sur les données de la Septante elle-même et sur sa langue, J. Joosten insiste sur le fait que les traducteurs étaient hellénophones, et non pas des locuteurs de langue hébraïque, donc ils ne seraient pas venus de Jérusalem (encore une fois : un argument contre les données de la *lettre d'Aristée*). Et plus probablement, les traducteurs, selon J. Joosten, étaient de simples militaires, les soldats des Ptolémées.

Cette hypothèse est bien argumentée, elle est très persuasive, mais apparaît ici une question de méthodologie relative au degré de sélection que fait cet auteur (l'image du puzzle évoquée plus haut). Peut-on juger (définir) par le contenu d'un récit les circonstances dans lesquelles il a été écrit et les besoins pour lesquels il a été écrit ? On est

¹¹¹ J. JOOSTEN, *Le milieu producteur du Pentateuque grec*, dans *Revue des Études juives*, 165, 2006, p. 358-360.

bien d'accord qu'on peut faire une allusion sur l'appartenance sociale de l'auteur, mais aller plus loin...

En faisant une telle analyse linguistique, il ne faut surtout pas oublier qu'on analyse non pas une œuvre composée en grec, mais une traduction ! On devrait se poser la question de savoir de quelle sorte de traduction il s'agit.

5.4 Conclusion

Comme nous avons déjà dit, cette hypothèse de J. Joosten est bien composée au niveau de la logique. Mais la question qui m'interpelle concerne la méthodologie que cet auteur utilise, aujourd'hui, en relation avec la traduction qui eut lieu voici plus de deux millénaires. Pour une production aussi ancienne, qui aurait traversé plusieurs rédactions, est-ce possible de ne s'appuyer que sur une 'simple' analyse du texte ? Il nous est permis d'en douter. En intégrant, outre cela, les questions déjà posées plus haut, il me paraît délicat d'accepter sereinement cette hypothèse.

Les recherches sur l'origine de la LLX se poursuivent cependant. Les argumentations appuient alternativement l'une ou l'autre hypothèse présentée dans ce travail. Actuellement, les chercheurs ont tendance à fonder leurs idées sur les nouvelles découvertes et publications de papyri, comme c'est le cas depuis le début du XX^e siècle. Et dire que ce sujet a déjà fait couler tant d'encre...

6 L'actualité fournit-elle des données nouvelles?

Dans un article récent¹¹² G. Dorival propose la synthèse suivante : « En 2001, James M. S. Cowey et Klaus Maresch ont publié vingt papyri, qui fournissent la première évidence documentaire en faveur de l'existence d'un *politeuma* juif dans l'Égypte ptolémaïque.¹¹³ Ces pétitions et lettres entre officiels, écrites entre 144/143 et 133/132 avant l'ère à l'époque de Ptolémée VIII Evergète II, ont été trouvées à Herakleopolis, une bourgade située dans la zone sud du Fayoum. Le *P. Polit. Iud.* 8, 4-5 (année 133) parle du «*politeuma* des Juifs à Herakleopolis» ; le mot *politeuma* est attesté sept fois (1, 2 ; 1, 4-5 ; 2, 2 ; 4, 4 ; 7, 2 ; 8, 5 ; 18, 1) et l'expression *hoi ek tou politeumatos*, «ceux du *politeuma*», trois fois (1, 4-5 ; 4, 4 ; 7, 2). Les membres du *politeuma* adressent une pétition au *politarkhês* (1, 1 ; 2, 1 ; 17, 5) et aux *arkhontes* (15 exemples). Dans le *P. Polit. Iud.* 4, Philôtas raconte qu'il a demandé la main de Nikaia, la fille de Lysimakhos ; le père a juré qu'il la lui donnerait, ainsi que la dot (*phernê*). Philôtas explique que non seulement les engagements ont été pris «d'un accord commun» (*kata koinon*), mais encore la X [un mot féminin qui manque en partie sans qu'il existe de conjecture convaincante] «en accord avec la Loi» (*kata ton nomon*) s'est produite. Mais, rapidement, le père a changé d'avis et a promis sa fille à un autre homme «avant de recevoir de moi la lettre habituelle de divorce» (*to eithismenon tou apostasiou to bublion*). Pour finir, Philôtas demande une décision «en accord avec la Loi» (*kata ton*

¹¹² G. DORIVAL *Les données nouvelles sur l'origine de la Septante ?* dans *Semitica et classica* 2, 2009, p. 73-80.

¹¹³ J. M. S. COWEY, K. MARESCH, *Urkunden des Politeuma der Juden von Kerakleopolis (144/3-133/2 v. Chr.) (P. Polit. Iud.)*. *Papyri aus den Sammlungen von Heidelberg, Köln, München und Wien*, Papyrologica coloniensi XXIX, Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 2001. Voir aussi J. M. S. Cowey, « Das ägyptische Judentum in hellenistischer Zeit – Neue Erkenntnisse aus jüngst veröffentlichten Papyri », dans S. Kreuzer, J. G. Lesch, *Im Brennpunkt: Die Septuaginta*, Band 2, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2004, p. 24-43.

nomon). Ici, *kata ton nomon* pourrait avoir un sens vague et général. Mais il n'en va pas de même dans les lignes antérieures, quand Philôtas parle d'une pratique ou d'un rite «en accord avec la Loi». A cause du contexte, c'est à la Loi juive qu'il est ici référé. Cette Loi est-elle la LXX ? L'expression *to tou apostasiou bublion* est présente deux fois dans le Deutéronome au chapitre 24, versets 1 et 3. Dans ce chapitre, la question porte sur la femme divorcée qui a reçu la lettre de divorce ; elle se marie de nouveau et divorce de nouveau, recevant de nouveau la lettre de divorce ; les Ecritures expliquent qu'elle ne peut retourner chez son premier mari. La situation n'est pas identique à celle de Philôtas. Mais la fonction de la lettre de divorce est la même : il n'y a pas de divorce sans l'envoi de la lettre par le mari. Par conséquent, on peut considérer que Philôtas se réfère à la LXX, qui est la Loi du texte. Il est hautement probable que le *kata ton nomon* final a le même sens que le *kata ton nomon* antérieur et qu'il se réfère à la LXX.¹¹⁴ Il est possible qu'il en aille de même pour les mots *ho patrios nomos* (9, 28-29), « la Loi de nos Pères ».

Ainsi, une traduction de la Torah en grec existait à la moitié du IIe siècle avant l'ère. Mais le participe *eithismenon*, «habituel», suggère que la traduction est antérieure à cette date. Assurément, elle existait dans le dernier tiers du IIIe siècle avant l'ère : l'historien juif Démétrios cite la Genèse dans le texte de la LXX.¹¹⁵ Avant cette époque, il n'y a pas de données. Nous dépendons des informations d'Aristée et d'Aristobule.

Les papyri d'Herakleopolis sont muets sur Ptolémée. On pourrait suggérer, dit G. Dorival, que les Juifs ont traduit la Torah à cause de

¹¹⁴ Sur le *P. Polit. Iud.* 8, voir J. Méléze-Modrzejewski, « La fiancée adultère. A propos de la pratique matrimoniale du judaïsme hellénisé à la lumière du dossier du *politeuma* juif d'Hérakléopolis (144/3-133/2 avant n. è.) », dans Z. Sluzewska, J. Urbanik, *Marriage. Ideal-Law-Practice. In memory of H. Kupiszewski*, Varsovie, The Journal of Juristic Papyrology, Supplement 5, 2005, p. 141-160.

¹¹⁵ G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, p. 57. (Partie composée par G. Dorival).

leurs besoins en matière de lois. Mais le système judiciaire ptolémaïque contredit cette assertion : la première place appartient aux *diagrammata* et *prostagmata* royaux ; la seconde, aux *nomoi politikoi* et aux *nomoi tês khôras* ; le roi peut intervenir à tout moment par l'intermédiaire de ses *chrêmatistai* ; cela signifie que les différents codes de lois sont écrits en grec à l'initiative de Ptolémée. »¹¹⁶

¹¹⁶ G. DORIVAL *Les données nouvelles sur l'origine de la Septante ?* dans *Semitica et classica* 2, 2009, p. 73-80.

7 Prise de position et conclusion générale

Ce travail a rassemblé des pièces éparses recueillies chez plusieurs auteurs. Notre recherche a consisté à tenter de les combiner d'une manière harmonieuse. En alliant les aspects historiques et les données issues de la tradition patristique, nous souhaitons voir apparaître l'image d'un puzzle qui serait fidèle, autant que faire se peut, à l'authenticité de l'événement. Au niveau méthodologique, nous marquons notre préférence pour l'idée de Knyazev¹¹⁷ qui nous a particulièrement inspiré, même si nous n'en avons pas parlé particulièrement.

Pour notre hypothèse, il est capital d'accepter la crédibilité de certaines données de la *Lettre d'Aristée* ; cela nous éclaire aussi sur l'existence des traductions antérieures à celles décrites par les divers auteurs. Certaines assertions, dans les paragraphes 330 et 314-315 de la *Lettre*, nous permettent de conclure que, dans la diaspora juive, on avait besoin depuis longtemps d'une traduction en grec de la Loi, et que des essais pour faire traduire la Torah en grec avaient été faits avant le règne de Ptolémée Philadelphe.¹¹⁸

En plus de cela, dans la *Lettre*, on retrouve des indications sur l'original du texte hébreu, celui qui a été utilisé comme source pour la traduction sous Ptolémée Philadelphe. Toutes les informations de ce texte du pseudo-Aristée témoignent que le texte « source » était écrit en langue et en caractères hébraïques et que les rouleaux, supports de ce

¹¹⁷A. KNYAZEV, *L'importance historique et théologique de la Lettre d'Aristée à Philocrate*, Pravoslavna Misle, Paris, 1957, .126.

¹¹⁸ Cette idée a été défendue à partir d'un texte de Hécatee d'Abdère (cf. G. DORIVAL, M. HARL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, p. 51).

texte original, ont été apportés de Jérusalem. Par les données recueillies ensuite, nous constatons que la version grecque de la Loi juive, composée sous Ptolémée, a été acceptée par toute la diaspora juive d'Alexandrie, et qu'elle a pris un caractère officiel.

Les Pères de l'Eglise appuient la validité des données de la *Lettre* et sont d'accord d'utiliser ces données comme faisant partie de la Tradition. Avec eux, ce qui paraît le plus important, ce n'est pas pourquoi la Torah a été traduite en grec, mais comment elle a été acceptée par les Juifs d'Alexandrie et de Jérusalem.

Un autre intérêt a trait au style de la langue grecque : la langue qui est utilisée dans la *lettre d'Aristée* est un des exemples de la langue de l'époque hellénistique dans laquelle, tant l'Ancien Testament grec que le Nouveau Testament, ont été écrits. C'est ainsi que nous pouvons relever les similitudes (refusées cependant par certains auteurs) entre le langage de la *Lettre*, la langue grecque de la Torah (LXX) et plusieurs autres livres de l'ensemble de la Bible (A.T. et N.T.). Certains chercheurs insistent sur une ressemblance particulière entre la langue du pseudo-Aristée (la *Lettre*) et le grec de Pentateuque, du prologue du livre de l'Ecclésiaste, du troisième livre des Maccabées, du livre de la Sagesse de Salomon, de l'Evangile de St. Luc, des Actes des Apôtres, de l'Épître aux Hébreux et des deux Lettres de Pierre.

Donc, notre hypothèse préférée reste basée surtout sur les données fournies par la *lettre d'Aristée*, mais avec certaines adaptations et modifications.

Je ne souhaiterais pas prendre en considération tel ou tel aspect de la vie des Juifs à Alexandrie, mais plutôt envisager cette vie dans son ensemble, comme un tout, car je ne crois pas qu'on puisse définir

exactement les motifs décisionnels qui ont provoqué cette traduction. Je ne pense pas que cela relève d'un aspect isolé. Au contraire, je pense qu'il s'agit d'une affaire bien plus complexe qu'il n'y paraît. Mais le fait le plus intéressant, c'est de savoir comment une telle traduction (pour certains, bonne ; pour les autres : mauvaise) a obtenu une telle résonance, une aussi vaste popularité et autant d'autorité.

Mon choix personnel (comme chez d'autres auteurs) est aussi marqué par mes propres convictions (on ne peut pas exister sans contexte). Pour moi, l'hypothèse que me paraît la plus plausible serait, en quelque sorte, la synthèse des diverses hypothèses présentées dans ce travail.

On peut dire avec une grande certitude que la traduction a bien eu lieu à Alexandrie, sous Ptolémée Philadelphe. Il me semble aussi que la traduction de la Torah n'est pas une initiative isolée (culturelle ou juridique) du roi. Plus probablement, ce fut une initiative des Juifs (d'Alexandrie et de Jérusalem) qui ont réalisé cette traduction pour leurs besoins (complexes), même si leurs motivations et intérêts étaient différents. Ce n'est pas une contradiction ni un problème si, d'une part, pour les Juifs d'Alexandrie, cette traduction répondait aux besoins liturgiques, religieux (et peut-être même éducatifs) tandis que, d'autre part, pour la communauté de Jérusalem, cela correspondait essentiellement à un but 'communautaire' : de solidarité avec la communauté juive la plus importante du bassin méditerranéen.

Ainsi, la communauté juive d'Alexandrie, qui ne parlait plus l'hébreu, pouvait avoir accès à la Loi de Moïse et, par là, garder son identité religieuse. Quant à la communauté de Jérusalem, elle consolidait son influence sur la diaspora. Car une telle démarche commune, portée par

les deux communautés, renforçait les liens qui se perpétuaient déjà par des pèlerinages et un système de donations pour le Temple. L'on peut se demander ce qui, des deux alternatives, semblait le plus raisonnable : préserver la Loi, quelle que soit la langue dans laquelle elle est exprimée, ou garder la langue hébraïque au risque de perdre le contact religieux et socio-culturel avec les compatriotes exilés. C'est en posant de telles questions que l'on peut approcher les probables raisons et motivations qui ont permis l'apparition de la Torah en grec.

Souvenons-nous que, dans la *lettre d'Aristée*, l'auteur nous informait que le texte original fut amené de Jérusalem par une équipe de traducteurs qui se mit au travail dès son arrivée à Alexandrie. Le même auteur mettait l'accent sur l'initiative de Ptolémée mais insistait également sur l'approbation de la traduction par les Juifs. Ces données de la Lettre peuvent être intégrées, sans contradiction, dans notre hypothèse.

En effet, le fait que la Torah fut traduite, en grec, par les Juifs eux-mêmes et pour les Juifs, n'exclut en rien qu'elle ait pu être soutenue par le roi Ptolémée ou même qu'elle lui ait été offerte pour figurer dans sa bibliothèque. Bien mieux, un tel intérêt royal porté à la Loi des Juifs ne pouvait qu'honorer toute la communauté juive, à commencer par celle de Jérusalem. Dans le cas contraire, à supposer que Ptolémée ait seulement été informé du projet de traduction - que cette initiative ait récolté son intérêt ou non -, cela ne change rien à la validité de notre hypothèse, à savoir que c'est pour eux-mêmes que les Juifs ont traduit la Torah en grec.

Quelles que soient les nouvelles données signalées par G. Dorival, qui nous a beaucoup apporté et guidé, ce domaine de recherche reste

ouvert pour de nombreuses années encore. Espérons que de nouvelles découvertes puissent éclairer les faits qui nous paraissent toujours énigmatiques. Tant il est vrai qu'en l'absence de preuves historiques autant que de témoins incontestables, le choix de l'une ou l'autre hypothèse se trouve orienté par les convictions personnelles de ceux qui s'y intéressent. Pour notre part, réaliser ce Mémoire nous a tellement passionné, « mis en appétit », que nous ne pourrions que continuer les investigations dans ce domaine, avec un enthousiasme renouvelé à chaque étape de découverte.

8 La bibliographie essentielle

8.1 Des livres

1. *Autour des livres de la LXX : Séminaire organisé par le Centre d'Etudes du Saulchoir (1994-1995)*, Paris, Cerf, 1996.
2. *BARON S.W. Histoire d'Israël, vie sociale et religieuse*, Paris, Presse Universitaire de France, 1956.
3. *La Bible d'Alexandrie, IV. Les Nombres*. Trad. du texte grec de la LXX et notes par G. DORIVAL, avec la collaboration de B BARC et G. FAVELLE, Paris, Cerf. 1994
4. *La Bible d'Alexandrie. V. Le Deutéronome*. Trad. du texte grec de la LXX et notes par C. DOIGNIEZ et M. HARL, Paris, Cerf, 1992.
5. *La Bible grecque des Septante : du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, DORIVAL, G., HARL M., MUNNICH O., Paris, Cerf, 1988.
6. COLLIN J., *L'inspiration de la Septante, étant de la question et recherché d'une nouvelle problématique*. Mémoire de Licence, Institut Catholique de Paris, Paris, Faculté de Théologie, 1970.
7. *Études sur le judaïsme hellénistique*, Congrès de Strasbourg (1983), publié sous la direction de KUNTZMANN R. et SCHLOSSER J. *Lection Divina* 119, Paris, Cerf, 1984.
8. GAUBERT H., *La vie sociale en Israël*, Paris, Mame, 1972.
9. GOLDMAN, Yohanan – UEHLINGER Christoph (ed)., *La double transmission du texte biblique*. Etudes d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker (*Orbis Biblicus et Orientalis*, 179), Freiburg (Schweiz), Universitätsverlag ; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.

10. HARL M., *Katà touς o΄*, *Selon les Septante*, Trente études sur la Bible grecque des Septante, Paris, Cerf, 1995.
11. Klein R.W., *Textual Criticism of the Old Testament*, Philadelphia, Fortress Press, 1974.
12. KNYAZEV, A., *L'importance historique et théologique de la Lettre d'Aristée à Philocrate*, Paris, Pravoslavna Misl, 1957.
13. *Lettre d'Aristé à Philocrate*, introduction, texte critique, traduction et notes, index complet des mots grecs par PELLETIER A., Paris, Cerf, 1962.
14. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI J., *Les Juifs d'Égypte. De Ramsès II à Hadrien*. Paris, Quadrige/Puf, 1991.
15. MOMIGLIANO A., *Sagesses Barbares : les limites de l'hellénisation*, Cambridge, University Press, 1976.
16. ROBERT P., *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Alain Rey, 1973.
17. *Septuaginta*, (ed.) A. RAHLFS, Stuttgart, Deutsche bibelgesellschaft, 2004.
18. SCHENKER, Adrian, *Septante et texte massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2-14 (Cahiers de la Revue Biblique, 48)*, Paris, Gabalda, 2000.
19. SIMON M. et BENOIT A., *Le Judaïsme et le Christianisme antique, d'Antiochus Epiphane à Constantin*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
20. WÉNIN A., *Ancien Testament, Introduction historique*, (Notes à l'usage des étudiant(e)s, Louvain-la-Neuve, CIACO, 2008.
21. WILL E., ORRIEUX C., *Prosélytisme juif? Histoire d'une erreur*. Paris, Les Belles Lettres, 1992.

22. ZELINSKI, T., *L'encyclopédie sur le judaïsme*, (ed) KATZENELSON L. et GINDSBURG D., en 16. t., t.3, Saint-Pétersbourg, 1909.

8.2 Des articles

23. ALONSO-SCHÖKEL L., *La parole inspirée. L'Écriture Sainte à la lumière du langage et de la littérature (Lectio Divina, 64)*, Paris, 1971. (LXX : p. 259 – 263) Trad. française de *La Palabra Inspirada*, Barcelona, 1966).

24. AUWERS, J-M., *La « Bible d'Alexandrie » : Note sur l'esprit d'une entreprise en cours.* dans *Revue Théologique de Louvain* 30 (1999), p. 71-82.

25. BARTHÉLEMY D., *L'État de la Bible juive depuis le début de notre ère jusqu'à la deuxième révolte contre Rome (131-135)*, dans *Le Canon de l'Ancien Testament: sa formation et son histoire.* Ed. KAESTLI J.-D. et WERMELINGER O., Genève, Labor et Fides, 1984, p. 9-45

26. BARTHÉLEMY D., *Les traductions anciennes de division du texte biblique de la Torah*, dans HARL M., *Katà touς o´*, *Selon les Septante*, Trente études sur la Bible grecque des Septante, Paris, Cerf, 1995, p. 27-51.

27. BARTHÉLEMY D., *Pourquoi la Torah a-t-elle été traduite en grec ?*, dans *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament, (Orbis biblicus et orientalis, 21)*, Fribourg-Göttingen, Éditions Universitaires , 1978, p. 322-340.

28. BOGAERT P.-M., CARREZ M., STARCKY J., *L'évolution du judaïsme*, dans *Le Monde de la Bible* 42 (1986), p. 31- 37.

29. BRUCKER Ralph, *La Wirkungsgeschichte de la Septante des Psaumes dans le judaïsme ancien et dans le christianisme primitif.* dans

L'apport de la Septante aux études sur l'Antiquité, Paris, Cerf, 2007, p. 289-308.

30. CARREZ M., *Ambakoum Septante*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* 72 (1992), p. 129-141.

31. CASEVITZ, M., *Les mots de la lapidation de la Bible*, dans HARL M., *Κατὰ τοὺς ο΄, Selon les Septante*, Trente études sur la Bible grecque des Septante, Paris, Cerf, 1995., p. 223-239.

32. COUSIN, H. *Les textes messianiques de la Septante ont-ils aidé l'exégèse apostolique ? Ont-ils été récusés par les sages ?*, dans MARGUERAT D., (ed.), *Le Déchirement. Juifs et chrétiens au I^{er} siècle*, Genève, Labor et Fides, *Le Monde de la Bible* 32 (1996), p. 205-219.

33. DOGNIEZ C., *Le Dieu des armées dans le Dodekapropheton : Quelques remarques sur une initiative de traduction*, dans Taylor B.A. (ed.), *IX Congress of the IOSCS*, Cambridge, Atlanta, 1997, p. 19-36.

34. DORIVAL G., *Les données nouvelles sur l'origine de la Septante ?* dans *Semitica et classica* 2, (2009), p. 73-80.

35. DORIVAL G., *Dire en grec les choses juives : Quelques choix lexicaux du Pentateuque de la Septante*, dans *Revue des Etudes Grecques* 109 (1996), p. 527-547.

36. DORIVAL G., *Septante et texte massorétique : Le cas des Psaumes*, dans A. LEMAIRE (ed), *Congress Volume Basel 2001*, Leiden, Brill, 2002, p.139-161.

37. DORIVAL G., *La Bible des Septante chez les auteurs païens (jusqu'au Pseudo-Longin)*, dans *Lectures anciennes de la Bible (Cahiers de Biblia Patristica, 1)*, Strasbourg, 1987, p. 9-26.

38. DORIVAL G., *Les 'politique' et le judaïsme. A propos de la Septante*, dans D. TOLLET (ed.), *Politique et religion dans le judaïsme ancien et médiéval*, Paris, 1989, p. 21-28.

39. FOLLIET G., *Tertullien, Jérôme et Augustin : Témoins latins des versions grecques différentes de Ps. 71, 18-19 (LXX)*, dans *Revue bénédictine* 110 (2000), p. 181-198.
40. HARL, M. *La Septante et la pluralité textuelle des écritures : Le témoignage des pères grecs*, dans *Naissance de la méthode critique*, Paris, 1992, p. 231-243.
41. HARL, M. *La Bible d'Alexandrie et les études sur la LXX. Réflexions sur une première expérience*, dans *Vigiliae Christianae* 47 (1993), p. 313-340.
42. HARLÉ, P. *Flavius Josèphe et la Septante de Juges*, dans HARL M., *Κατὰ τοὺς ο΄, Selon les Septante*, Trente études sur la Bible grecque des Septante, Paris, Cerf, 1995, p. 129-132.
43. HARL, M., *L'usage des commentaires patristiques pour l'étude de la Septante*, dans *Revue de Sciences Religieuses* 73 (1999), p. 184-201.
44. HARL M., *La place de la Septante dans les études bibliques*, dans *EV* 112 (202), n. 65, p.3-13.
45. JAY, P. *Jérôme et la Septante origénienne*, dans G. DORIVAL et A. LE BOULLUEC (ed.), *Origeniana Sexta* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 118), Leuven, 1995, p. 203-214.
46. JOOSTEN, J., *Une théologie de la Septante ? Réflexions méthodologiques sur l'interprétation de la version grecque*. dans *Revue de Théologie et de Philosophie* 132 (2000), p. 31-46.
47. JOOSTEN, J., *Le milieu producteur du Pentateuque grec*, dans *Revue des Études juives* 165 (2006), p. 349-361.
48. KOENIG, Y., *Quelques « égyptianismes » de la Septante*. dans *Bulletin de l'institut Français d'archéologie Orientale* 98 (1998), p. 223-233.

49. LAPOINTE R., *Les traductions de la Bible sont-elles inspirées* (e.g. LXX « il faut présumer que (elles) sont inspirées »), dans *Science et Esprit* 23 (1971), p. 69-84.
50. Le BOULLUEC A., *Sagesses barbares*, dans Jacob C. et DE POLIGNAC F., (ed.), *Alexandrie IIIe siècle av. J.-C.*, (Série Mémoires 19), Paris, 1992, p. 63-79.
51. LUCIANI, D., *Chronique d'Écriture Sainte (Ancien Testament)*, dans *Vie Consacrée* 73 (2001), p. 334-345.
52. LYS, D., *Pas pour toujours chez les Septante !* dans *Études Théologique et Religieuse* 72 (1972), p. 365-373.
53. PELLETIER A., *De la culture sémitique à la culture hellénique. Rencontre, affrontement, pénétration*, dans *Revue des Études Grecques* 97 (1984), p. 403-418.
54. MÉLÈZE MODERZEJEWSKI, J. *La Septante comme nomos : Comment la Torah est devenu une « loi civique » pour les Juifs d'Égypte.* dans *Annali di Scienze Religiose* 2 (1997), p. 143-158.
55. Perrot, C. *L'inspiration de Septante et le pouvoir scripturaire*, dans HARL M., *Katà tou̓s o̓́, Selon les Septante*, Trente études sur la Bible grecque des Septante, Paris, Cerf, 1995, p. 169-183.
56. SCHENKER Adrian, *Le contrat successoral en droit gréco-égyptien et la duatheke dans la Septante*, dans *Zeitschr. für Altorientalische und Biblische Rechtsgesch.* 6 (2000), p. 175-185.