

PHILIPPE LEFEBVRE

LES MOTS DE LA SEPTANTE
ONT-ILS TROIS DIMENSIONS ?

Φωστῆρες εἰς ἀρχάς (Gn 1, 16)

Dans cet article, nous nous proposons de discuter l'opinion émise par E. Tov dans un article célèbre pour qui s'intéresse à la lexicographie de la Septante : « Three Dimensions of LXX Words », *RB* 83, 1976, p. 529-544. L'auteur cherche à montrer que les mots de la Septante ont « trois dimensions » ou niveaux. La première dimension est celle du choix lexical opéré par le traducteur ; selon Tov, c'est déjà l'occasion parfois de déperdition de sens, de modification, d'infléchissement par rapport à l'hébreu. La deuxième dimension est celle du sens nouveau, de l'acception nouvelle que peut prendre un mot une fois traduit à l'intérieur même de la Septante. La troisième dimension est celle que lui attribuent les lecteurs de la Septante, une fois la traduction terminée. Là encore, une tension peut se manifester entre le sens voulu originellement par le traducteur et le sens que donnent au mot tels ou tels Pères de l'Église.

Nous sommes en désaccord avec cette conception, au moins avec la forme quelque peu péremptoire que lui donne E. Tov. Nous la discuterons en reprenant le premier exemple que cet auteur propose, tiré du début de la *Genèse*.

Qu'il nous soit d'abord permis de citer l'intégralité de l'exemple commenté par Tov, dans la langue originale, ainsi que la phrase qui introduit cet exemple (p. 530).

L'exemple de Gn 1, 16 traité par E. Tov

«A tension can often be recognized between meanings of words intended by a Greek translator and meanings attributed to the same words in the writings of the Church Fathers and in the translations made of the LXX. Let us discuss three examples of this kind.

a) Gn 1, 16 MT

המאור הגדל לממשלה היום ואח המאור הקטן לממשלה הלילה

LXX τὸν φωστῆρα τὸν μέγαν εἰς ἀρχὰς τῆς ἡμέρας
καὶ τὸν φωστῆρα τὸν ἐλάσσω εἰς ἀρχὰς τῆς νυκτός

Vetus Latina (et fecit deus dua luminaria maiora) luminare maius in
INITIUM diei et luminare minus in INITIUM noctis.

ἀρχή is used in the LXX in many senses, especially as אָרַח, its main equivalent in the source language, occurs in the O.T. in a variety of meanings. As a result, several occurrences of ἀρχή in the LXX can be understood in different ways. For example, although ἀρχή in *Gen. I, 16* was undoubtedly meant by the translator as “governing”, “regulating” – cf its Hebrew counterpart לממשלה –, the context also allows for other explanations. Thus the Old Latin translation of the LXX took this word ἀρχή as “beginning” in accordance with its most frequent meaning in the LXX, a meaning which occurred also earlier in the chapter (*Gen. I, 1*). It must be stressed that although the rendering “initium” in *Gen. I, 16* is understandable within its context, it does not represent the Greek translator’s intention. »

Avant de commencer notre commentaire et de cette partie de l'article de Tov et du texte de Gn 1, 16, remarquons simplement que les Pères de l'Église mentionnés en introduction, qui sont supposés attribuer un autre sens aux mots de la Septante, constituant ainsi la « troisième dimension » de ces mots, n'apparaissent pas dans la démonstration. Aucun exemple de

commentaires patristiques (ils sont pourtant nombreux sur ce début de la Genèse) n'est donné, aucune mention non plus de Philon d'Alexandrie.

Discussion des données

Dans le passage proposé, qui est une partie du v. 16, le groupe εἰς ἀρχὰς correspond à l'hébreu לממשלה. Après la préposition ל, on trouve un substantif qui représente l'état construit de ממשלה. Ce substantif est formé grâce à la racine מ.ש.ל, qui signifie « gouverner, dominer », racine qui apparaît souvent actualisée à l'intérieur du TM dans le verbe מָשַׁל. Les luminaires ont donc été créés « pour le gouvernement, pour la direction du jour et de la nuit ».

Le groupe εἰς ἀρχὰς présente deux difficultés par rapport à l'hébreu. D'abord le pluriel alors que le correspondant hébraïque donne un singulier. Tov propose de façon très vraisemblable¹ que le pluriel grec reflète une vocalisation לממשלה, qui rendrait pluriel le substantif hébraïque. On peut remarquer que cette vocalisation apparaît dans un texte qui reprend Gn 1, 16 : il s'agit du Ps 136 (LXX 135), 8-9, où le psalmiste mentionne les hauts faits de l'amour de Dieu, qui créa le soleil « pour la domination sur le jour » (לממשלה ביום v. 8), et la lune « pour les dominations sur la nuit » (לממשלות בלילה v. 9). Il serait imprudent bien sûr de parler d'emblée d'influence du texte de ce psaume sur Gn 1, mais il nous apprend au moins que le pluriel de ממשלה existe, qu'il est employé dans le TM et qui plus est dans un texte très proche de Gn 1, 16.

Quant à savoir cependant si le grec reproduit effectivement une vocalisation marquant le pluriel dans l'hébreu, c'est probable mais non tout à fait sûr. Au v. 15, on trouve והיו למאורות (« et ils deviendront des luminaires ») dont la contrepartie grecque est καὶ ἔστωσαν εἰς φαῦσιν (« et qu'ils demeurent pour l'illumination », trad. BA). Au pluriel hébraïque correspond cette fois un singulier grec. Est-ce le fait d'un reflet en grec d'un texte hébreu où les marques du nombre sont différemment réparties ? Est-ce le fait d'une intervention des traducteurs qui organisent différemment le nombre des mots dans ce passage ? La réponse n'est pas facile.

1. « Three Dimensions of LXX Words », *RB* 83, 1976, p. 530, n. 2.

L'autre difficulté est d'ordre sémantique, et c'est elle que Tov relève surtout : le mot ἀρχή a deux sens en grec : « commencement » et « commandement ». Il y a donc en grec ambiguïté, là où l'hébreu est univoque. Une des acceptions grecques (« commandement ») reflète bien le sens de l'hébreu, l'autre (« commencement ») ne le reflète pas. Si l'on choisit la seconde acception, on s'éloigne donc du sens voulu par le texte source. C'est ce que montre Tov : les *Vieilles Latines* ont pris la seconde option et provoqué ainsi une distorsion sémantique.

Cette distorsion est cependant limitée. Au v. 18, qui concerne toujours les luminaires et l'œuvre du quatrième jour, le texte reprend ce qu'il a dit du soleil et de la lune auparavant. Dieu les plaça au firmament « pour dominer sur le jour et sur la nuit » (למשל ביום ובלילה). C'est le verbe משל qui est ici employé. Là, le grec traduit par le verbe ἄρχειν suivi d'un régime au génitif, ἄρχειν τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νυκτός. Dans ce cas, « l'infinitif indique sans ambiguïté la fonction de "commandement", qui est le sens du TM »². Les *Vieilles Latines* donnent dans ce cas « et praesint » « et qu'ils (= les luminaires) dominent sur, qu'ils commandent à... » Ainsi, le changement de sens n'est pas si considérable : l'idée de domination sur le jour et la nuit, perdue au v. 16, est bien présente en latin au v. 18. Comme le dit M. Alexandre³, répondant à Tov, « il ne faut pas majorer la distorsion, puisqu'on trouve pour ἄρχειν en 1, 18 "et praesint" dans les *Vieilles Latines* ».

Par ailleurs, au v. 16, les Pères latins restent sensibles à l'ambiguïté de ce qui était pour eux le texte source, la Septante. Ambiguïté, cela veut dire qu'un autre sens que le sens écrit en latin leur était encore familier. Plusieurs textes de saint Augustin⁴ évoquent le grec ἀρχάς. On peut comprendre, dit-il plus d'une fois, le sens de « commencement » que la traduction latine a retenu, mais on peut aussi penser au sens de « commandement » que le grec possède. D'où le choix des traductions proposées : *in inchoationem*, qui est un bon synonyme de *in initium*, mais aussi *in principium* ou encore *in principatum* qui évoque plutôt l'idée de commandement. Plus exactement en fait, *principium* et *principatum*

2. BA, t. 1, note pour Gn 1, 18, p. 92-93.

3. M. Alexandre, *Le Commencement du Livre. Genèse I-V*, 1988, p. 139-140.

4. Voir références chez M. Alexandre, *op. cit.*, p. 139.

reflètent chacun le double sens de ἀρχή, en suggérant tout aussi bien commencement (cf. *In principio*, Gn 1, 1) que commandement (« principat »)⁵. Comme le dit encore M. Alexandre⁶, en dépit du choix *in initium* en Gn 1, 16, « les Pères latins gardent le souvenir de l'autre sens d'ἀρχή ».

Ainsi, même si le texte latin choisit en Gn 1, 16 de traduire l'acception de ἀρχάς qui ne s'accorde pas au vocable hébraïque correspondant traduit par ἀρχάς, l'utilisation de ce texte latin reste informée de l'histoire du texte et de la teneur de l'« original » grec. Les commentaires d'Augustin pour Gn 1, 16 s'apparentent au procédé du *ketib-qéré* des notes massorétiques : on écrit un mot et on en prononce un autre, ou on prononce ce mot mais avec une vocalisation différente de celle que l'écrit supposerait. La différence en notre cas, c'est que l'alternative existe entre un texte écrit (le latin) et un autre texte écrit dont la tradition reste vivante (le grec). On pourrait parler quand même d'oral dans la mesure où les considérations d'Augustin sont de l'ordre de l'enseignement, du commentaire, de l'homélie.

Résumons-nous. Le grec en Gn 1, 16 donne un mot, ἀρχάς, qui traduit parfaitement l'hébreu (commandement), mais ajoute le sens dont il est porteur dans la langue grecque (commencement). Le premier est adéquat au vocable hébraïque traduit, le second ne l'est pas. C'est ce second sens que les *Vieilles Latines*, traductions de la Septante, ont privilégié. Mais cette "erreur" est en partie corrigée par l'emploi au v. 18 d'un verbe qui reflète très bien le grec et l'hébreu traduit par le grec : *praesesse*, et par une tradition vivante qui garde intacte la référence à la Septante et aux deux sens possibles du terme qu'elle met en œuvre.

L'œuvre du quatrième jour

Ceci était le premier point de notre démonstration. Dans le deuxième point, on s'attachera à répondre à la question suivante : l'occurrence de ἀρχάς est-elle le fait d'un manque d'attention du traducteur ? Il aurait

5. Dans les commentaires conservés en latin d'Origène, le correspondant pour le grec en Gn 1, 16 est régulièrement *in principatum*.

6. M. Alexandre, *op. cit.*, p. 140.

placé un terme équivoque, sans s'apercevoir de la méprise à laquelle son interprétation pouvait donner lieu. Nous pensons quant à nous que ce choix, bien qu'il soit équivoque, parce qu'il est équivoque, a été voulu. Le sens de commandement reflète l'hébreu, si c'est bien le substantif מַשְׁלָה que les traducteurs avaient sous les yeux. Le sens de commencement est lui aussi parfaitement admissible, tenable, et introduit dans le contexte dans lequel il est employé une richesse de relations que l'on ne peut passer sous silence.

En employant au v. 16 le mot ἀρχάς, le texte établit pour le lecteur un lien sémantique qui semble assez évident avec les premiers mots de la Genèse : ἐν ἀρχῇ. Ἀρχάς entre aussi en relation avec le verbe ἀρχεῖν qui a dans ce premier récit de la création, une série d'occurrences remarquables en grec.

1°) Ἀρχεῖν apparaît en effet en Gn 1, 18 comme nous l'avons vu, pour exprimer le « commandement » qu'exercent les deux grands luminaires sur le jour et la nuit. Il correspond à l'hébreu מַשְׁלָה.

2°) Le verbe apparaît encore en Gn 1, 26 et 28 à propos du « commandement » que Dieu institue pour l'homme sur tous les êtres vivants qu'il a créés. Dans les deux cas, ἀρχεῖν correspond à רָדַד, « dominer » avec le sens initial de « piétiner » : ἀρχέτωσαν, « qu'ils commandent » (v. 26), ἀρχετε, « commandez » (v. 28).

3°) Ἀρχεῖν apparaît enfin sans contrepartie dans l'hébreu en Gn 2, 3 dans une phrase qui conclut l'œuvre des six premiers jours⁷. Le TM dit que Dieu arrêta toute l'œuvre « que Dieu avait créée pour la faire », אֲשֶׁר-כָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת (TOB). Le grec donne pour ce membre de phrase : ὧν ἤρξατο ὁ θεὸς ποιῆσαι. Deux sens sont possibles comme le dit BA⁸ : « avait commencé de faire » ou « avait faites au commencement ». En tout cas, dans ce verset conclusif, la Septante offre un bel effet d'inclusion, puisque les mots du début sont repris à la fin : le groupe ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεός, suivi du

7. Il est à remarquer au passage que, selon la Septante, Dieu acheva son œuvre « le sixième jour » (Gn 2, 2), « le septième jour » selon le TM. Cf. BA, t. 1, note sur Gn 2, 2, p. 98-99.

8. BA, t. 1, note pour Gn 2, 3, p. 99.

complément d'objet, se retrouve à la fin sous la forme ὧν (= complément d'objet) ἤρξατο ὁ θεὸς ποιῆσαι.

Plusieurs choses nous semblent dignes d'être remarquées :

a) La Septante ne traduit pas par ἀρχεῖν ou ἀρχή à cause d'une pauvreté de vocabulaire du traducteur. En Gn 3, 16, le verbe לַשָּׂמֶשׁ est rendu par κυριεύειν. On peut donc penser qu'il avait suffisamment de ressources pour rendre les mots de la famille de לַשָּׂמֶשׁ par d'autres termes s'il l'avait voulu.

b) Le verbe ἀρχεῖν qui apparaît sans correspondant hébraïque en Gn 2, 3 s'harmonise avec le verbe συντελεῖν de Gn 2, 1-2. Ainsi sont soulignés dans la même unité de texte le commencement et la fin de l'œuvre divine.

c) Les occurrences de ἀρχή et ἀρχεῖν méritent d'être examinées de plus près. Les deux mots apparaissent sept fois à l'intérieur du récit de l'œuvre des sept premiers jours⁹. Ces sept occurrences se répartissent

9. Comme autre fait lié à ce qui semble être un souci, dans la Septante, de l'occurrence raisonnée des mots, on peut citer ceci : Gn 1 déploie un riche vocabulaire pour parler de la lumière : φῶς, φωστῆρ, φαῦσις, φαίνειν. Sur ces mots, dont le deuxième et le troisième apparaissent pour la première fois en grec dans la Septante, voir BA, t. 1, note sur Gn 1, 14, p. 92. Il y a donc en tout quatorze occurrences de termes qui rendent « l'unité phonique » (BA, *ibid.*) que l'on trouve dans φῶς. Quand Isaïe parle du temps où Dieu fera grâce, dans un contexte de re-création, il dit (Is 30, 26) que « la lumière de la lune sera comme la lumière du soleil, et la lumière du soleil sera septuple en ce jour » (trad. du grec). Le soleil vaudra sept fois le soleil de la création et la lune sera comme le soleil : cela fait un éclat des deux astres quatorze fois supérieur à celui que nous connaissons. Quatorze fois aussi, la Genèse grecque exprime l'idée de lumière par des mots de la même famille. Ne serait-ce pas une façon de suggérer de façon cachée que la lumière des origines contient déjà la promesse d'une révélation plus intense au Jour du Seigneur ? Le Déaut (*La Nuit pascale*, Rome, 1963, p. 236) cite comme la plus ancienne attestation de cette tradition une *Barayta* de *Gen R* 1, 3 (à propos précisément d'Is 30, 26) disant que cette lumière quatorze fois plus forte dont parle le prophète est « comme la lumière que Dieu avait créée au commencement et réservée dans le Paradis ». Voir aussi *op. cit.*, p. 251. Sur l'idée de création nouvelle qui reprendra en la magnifiant l'ancienne chez Isaïe, voir notamment p. 239-240. Si l'hypothèse que nous avançons à propos du texte de la Septante en Gn 1 a quelque pertinence, ce serait une trace de « code » dans le texte grec lui-même, avec les moyens dont dispose le grec (ici, la création de mots nouveaux se rapportant à la lumière). C'est un aspect du texte grec qui a été peu étudié et qui mériterait quelques investigations. Il prouverait entre autres choses que les mots ne sont pas traduits ni disposés sans raisons profondes. Il faut noter enfin que Le Déaut (p. 251, note 101) montre que les spéculations juives sur la lumière des deux grands luminaires, qui deviendra plus intense aux temps

comme suit : 1) une fois au début et une fois à la fin du récit en un effet d'inclusion. Le sens de ἀρχή est « commencement », celui de ἀρχεῖν est « commencer » ; 2) deux fois appliquées à l'homme qui vient d'être créé : dans les deux cas, le sens est « commander » ; 3) trois fois appliquées aux grands luminaires : en Gn 1, 18, le sens est « commander » ; en Gn 1, 16 (deux occurrences), le sens est soit celui de « commencement », soit celui de « commandement ».

Ces emplois qui paraissent si raisonnés, cet enchevêtrement des deux sens de la famille sémantique conduisent à penser qu'en Gn 1, 16, le mot a été mis à dessein et que les deux sens sont les bons.

Parler de « commencements » pour le quatrième jour, commencements permis par les luminaires créés ce jour-là, c'est mettre en relief un effet de sens : les relations du premier et du quatrième jour. Le premier jour est celui de la création de la lumière, le quatrième celui de la création des grands luminaires et des astres. D'abord la lumière, ensuite ce qui produit cette lumière et qui permettra aux hommes de la voir, de la comprendre, d'organiser le temps. Il y a ainsi deux commencements : celui de la création le premier jour, et celui du temps proprement dit que l'on peut commencer à compter grâce au soleil et à la lune.

Et il est vrai que bien des éléments permettent d'étayer cette idée. D'abord, le quatrième jour, le mercredi, est le milieu de la semaine ; il est une sorte de scansion entre le début de la semaine et le sabbat. Ensuite, entre la lumière du premier jour et les sources de lumière du quatrième, des rapports peuvent être établis : il y a en grec un rapport de sens et de son entre φῶς et φωστήρ, comme il y en a un entre leurs équivalents hébreux אור et מאור. L'œuvre du quatrième jour est marquée par la séparation entre jour et nuit ; celle du premier par la séparation entre lumière et ténèbres. Le troisième jour est le jour de la création des plantes. Le cinquième et le sixième sont ceux de la création des animaux et de l'homme. Le sixième jour est marqué par l'ordre de Dieu donné à tous les vivants de manger les plantes. Puis vient le septième jour, le sabbat. Entre ces deux séries de créations qui se répondent, le quatrième jour apparaît comme un pivot,

eschatologiques comme elle l'était à l'origine, se fondent sur la *gematria* appliquée précisément à notre verset de Gn 1, 16 !

comme un centre. Cela se comprend d'ailleurs : les luminaires vont donner aux vivants un cadre temporel et un rythme pour leur vie.

Comme le dit excellemment P. Beauchamp¹⁰, qui réfléchit sur le texte hébreu et ne mentionne pas la Septante dans son développement : « À lire l'heptaméron, on conclut que le mercredi devait être un jour important dans le calendrier, pour qu'une activité aussi reliée au comput chronologique que la création des astres ait été placée ce jour-là. Il est même probable que le mercredi devait suggérer une idée de commencement et l'heptaméron suggère en fait deux commencements, celui de la semaine avec la création de la lumière le dimanche, et un autre avec la création des astres et la mise en marche du temps astral, le mercredi. On peut facilement concevoir un système où la semaine continue à jouer son rôle d'unité de temps, mais où d'autres débuts soient fixés au mercredi. Il est moins facile d'en trouver l'attestation précise à l'époque de l'auteur sacerdotal. »

Faute de cette attestation en effet difficile à trouver, ne peut-on voir dans le texte de la Septante en Gn 1, 16 la trace d'une méditation ancienne, la plus ancienne qui soit, différente du TM, sur le quatrième jour : comme jour « des commencements » ?

Ainsi le mercredi, jour des luminaires, serait-il jour des ἀρχαί au cœur même de l'ἀρχή que constituent les œuvres de la première semaine. On peut citer à ce propos le témoignage de Philon d'Alexandrie, dans le *De Opificio Mundi*¹¹. Pour Philon, le premier jour est en fait le « jour un » où Dieu crée l'essence incorporelle de sept idées élémentaires : ciel, terre, air, vide, eau, souffle, lumière. Cette dernière, « elle aussi incorporelle et intelligible, était le modèle du soleil et de tous les astres lumineux qu'il allait créer à travers le ciel » (*Opif.* 29). Philon ajoute (*ibid.* 31) : « cette lumière invisible et intelligible a été créée image du Logos divin, du Logos qui explique sa genèse. Et elle est une étoile au-delà des cieux, source des astres sensibles, qu'on ne désignerait pas mal à propos en la nommant clarté universelle, d'où le soleil, la lune et les autres planètes et fixes tirent chacun selon sa puissance les éclats qui leur conviennent, cette clarté pure

10. P. Beauchamp, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, p. 113.

11. Philon d'Alexandrie, *De Opificio Mundi*, introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, Cerf, Paris, 1961.

et sans mélange s'obscurcissant quand elle commence à se convertir par le changement qui la fait passer de l'intelligible au sensible.» Abordant un peu plus loin l'œuvre du quatrième jour, Philon reprend son idée : « le regard fixé sur cette idée de la lumière intelligible, dont il a été parlé à propos du monde incorporel, il créait les astres sensibles, images divines de toute beauté, qu'il plaçait dans le ciel, comme dans le sanctuaire le plus pur de la substance corporelle » (*Opif.* 55).

Ainsi, l'œuvre de chaque jour de la semaine de création, et particulièrement celle du quatrième jour, est-elle mise chez Philon en relation avec un commencement essentiel, celui du jour un. C'est cette relation entre les commencements et le commencement soulignés en Gn 1 selon le grec qu'il nous faut maintenant étudier de plus près dans le texte biblique qui a inspiré Philon.

Commencements et commencement

Le texte biblique, en hébreu et en grec, donne des témoignages d'une réflexion sur le commencement et les commencements. On rapproche souvent de Gn 1, 1 le texte de Pr 8, notamment les v. 22-23, où la Sagesse divine parle d'elle comme le « commencement » au moyen duquel (c'est une des traductions possibles de la préposition hébraïque ou grecque qui inaugure la Genèse : כ ou ἐν) Dieu a tout créé¹². Citons le passage en grec : (22) κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ. (23) πρὸ τοῦ αἰῶνος ἔθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ, «(22) le Seigneur m'a fondée comme commencement de ses voies pour ses œuvres. (23) Avant le temps, il m'a fondée au commencement».

Dans ce texte, ἀρχή correspond la première fois à ראשית, le mot même qui inaugure la Genèse hébraïque. La seconde occurrence laisse moins bien deviner le correspondant hébreu : est-ce שרש ou bien עולם ? N'entrons pas dans une analyse plus détaillée. Remarquons que le texte grec pose un problème : la Sagesse est-elle le commencement ou a-t-elle été créée au

12. Voir par exemple G. M. Landes, « Creation Tradition in Proverbs 8, 22-31 and Genesis 1 », *Old Testament Studies in honor of Jacob M. Myers. A Light unto my Path*, Temple University Press, Philadelphia, 1974.

commencement ? La réponse suppose là encore toute une analyse du texte dans son ensemble, et la réponse n'est certainement pas univoque¹³. Pour parler du mystère des choses divines, le texte doit employer ce genre d'étrangeté stylistique et sémantique. Remarquons aussi que le double sens possible renvoie à la double interprétation à laquelle donne lieu le début de la Genèse. Il y aurait « pour la majorité des interprètes anciens »¹⁴ deux commencements, en quelque sorte, dès le début de la Genèse : le ciel et la terre mentionnés au premier verset ne sont pas identiques au firmament du v. 8 ni à la terre sèche des v. 9-10. De la même façon, en Pr 8, on peut s'interroger sur le commencement de la création : s'est-il fait au moyen de la Sagesse, postérieurement à elle ? Coïncide-t-il avec la « fondation » de la Sagesse ? Décidément, le double sens de ἀρχή qui semblait problématique en Gn 1, 16 paraît au contraire le bienvenu : parler du commencement, c'est prendre conscience que le commencement échappe à l'homme et qu'il n'en peut parler que de façon multiple.

Le rapprochement avec le livre des Proverbes rend aussi plus sensible une interprétation du premier verset de la Genèse en grec. L'expression ἐν ἀρχῇ ne pourrait-elle signifier que Dieu a créé « au moyen » du commencement (sens instrumental de la préposition ἐν)¹⁵, conçu comme la Sagesse ? Dans ce cas, la Sagesse, le commencement qu'elle est (cf. Pr 8, 22), serait préexistante au monde créé¹⁶. Antérieur au temps et à la création, mais nécessaire à la constitution du temps et de la création, serait donc « le commencement » autrement appelé Sagesse, demeurant auprès de Dieu. Et puis, dans la création elle-même pour marquer matériellement les époques, seraient « les commencements », que les grands luminaires

13. Landes, *op. cit.*, « The motif of priority in creation », p. 287-288.

14. Cette citation et l'idée développée ensuite sont tirées de BA, t. 1, note pour Gn 1, 1, p. 87. Voir les extraits de Philon cités plus haut.

15. Pour ce sens instrumental de ἐν, voir F.-M. Abel, *Grammaire du grec biblique*, Paris, 1927, p. 212. L'auteur parle bien sûr de l'influence de l'hébreu (la préposition correspondante כ a un sens local, mais aussi instrumental qui s'est reporté sur ἐν). Il note cependant que l'usage quasi instrumental que faisait le grec de la préposition ἐν en certains cas depuis l'époque classique a rendu l'influence de l'hébreu aisée et pas vraiment surprenante.

16. Pour cette interprétation, voir entre autres BA, t. 1, p. 86, note pour Gn 1, 1.

rendent manifestes. On peut se demander si le choix lexical εἰς ἀρχάς en Gn 1, 16 ne relève pas de cette spéculation sur le commencement¹⁷.

Et cela d'autant plus que, d'après Pr 8, 22, la Sagesse, « commencement des voies » divines, a été fondée « pour les œuvres » de Dieu. Le singulier, ἡ ἀρχή, est donc l'opérateur de la multiplicité des œuvres créées par Dieu. Cela jette une lumière nouvelle sur Gn 1, 16. Le pluriel ἀρχάς pourrait s'expliquer par le fait que nous sommes dans le monde des choses créées, donc du multiple, même si ces choses sont parmi les premières créées. Par contre, le commencement en tant que tel reste unique : Dieu a créé « dans le commencement », ou « par le commencement » qui est sa Sagesse.

Il semble y avoir dans d'autres endroits de la Septante une réflexion sur ce double aspect du commencement : commencement essentiel ou commencement dans le temps. On trouve en Ps 101, 26 cette phrase : κατ' ἀρχάς σύ, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας, « lors des commencements, toi, Seigneur, tu as fondé la terre ». L'hébreu correspondant pour la première expression est מִלְּפָנֶיךָ, « auparavant, jadis ». On pourrait dire là encore que le traducteur crée une distorsion par rapport à l'hébreu¹⁸. En fait, le texte est clair : la fondation de la terre est de l'ordre des commencements. Les choses créées sont dans le temps, dans le multiple, tandis que LE commencement appartient à Dieu.

N'est-ce pas ce que dit, de façon éblouissante, le livre de la Sagesse ? En Sg 7, 22, on lit en effet que la Sagesse est tout à la fois « un esprit [...] monogène et multiple » (πνεῦμα [...] μονογενές, πολυμερές). Le premier adjectif renverrait à l'engendrement de la Sagesse par Dieu, le second au monde de la création (l'univers du multiple) où opère la Sagesse¹⁹.

17. Le texte biblique suggère la multiplication quand on passe du commencement essentiel aux commencements temporels. Philon (*Opif.* 31) parlait, lui, plutôt d'obscurcissement pour qualifier le processus.

18. Il est pourtant impossible qu'il ait ici mal compris l'hébreu. Il n'y a qu'un autre cas d'équivalence entre מִן et ἀρχή : Pr 15, 33 (LXX 16, 4).

19. À propos de l'origine de la Sagesse, l'auteur du Livre dit (6, 22) : « depuis le commencement de la génération je vais la suivre à la trace » (ἀπ' ἀρχῆς γενέσεως ἐξίχιδάσω). Les deux premiers substantifs sont manifestement des allusions au début de la Genèse, peut-être même un renvoi explicite à ce livre : « depuis le "commencement" de la

On sera sensible aussi à la parenté de vocabulaire qui existe entre Ps 101, 26 en grec et Pr 8, 23 en grec que nous citons plus haut. Le verbe θεμελιοῦν apparaît en effet dans les deux cas. En *Proverbes*, la traduction se démarque du TM, où la Sagesse dit qu'elle a été formée par Dieu. Plus exactement, il faudrait dire « coulée » (verbe ἵδω) : « l'image suggérée [...] est celle d'une statue que l'on coule »²⁰. Le rapprochement des deux versets est parlant : la Sagesse a été fondée « au commencement » (ἐν ἀρχῇ), dans le temps de Dieu, pourrait-on dire ; la terre « aux commencements » (κατ' ἀρχάς), dans le temps des créatures. L'image de la fondation appliquée au principe qu'est la Sagesse ainsi qu'à la terre rappelle aussi l'idée du monde invisible et visible conçu comme un bâtiment, et notamment comme un temple, idée que nous rencontrerons plus loin.

C'est aussi dans un sens liturgique que l'on peut comprendre l'ambivalence du terme ἀρχάς en Gn 1, 16. Les luminaires sont faits pour les commencements ou pour les commandements du jour et de la nuit. Dans ce dernier cas, est accentuée la valeur de repères pour fêter en leurs temps les fêtes prévues. Les hommes qui eux-mêmes « commandent » (ἄρχειν v. 26 et 28) aux êtres vivants doivent savoir reconnaître les « commandements » des grands luminaires qui leur indiquent les temps favorables. Ce rôle des luminaires est souligné en grec par l'addition au v. 15 : ils sont faits « pour luire sur la terre » (ὥστε φαίνειν ἐπὶ τῆς γῆς), autrement dit pour que les hommes puissent les voir et utiliser les « signes » (v. 14) qu'ils donnent.

Ἀρχή et συντέλεια

En Gn 1, 16, les deux occurrences de ἀρχή désignent les débuts du jour et les débuts de la nuit. C'est pourquoi le sens du mot ἀρχή peut avoir dans ce cas une connotation culturelle. Il apparaît en effet pour désigner le début d'un temps que les hommes pourront percevoir et comprendre, afin d'organiser l'année, et notamment l'année liturgique. La fin du v. 14

Genèse ». L'auteur supposé, Salomon, prend bien soin de distinguer cette Sagesse apparue au commencement, et lui-même, le roi sage, qui n'est qu'un mortel, issu d'êtres créés (7, 1 sq.).

20. Dhorme, *op. cit.*, « Bibliothèque de la Pléiade », note pour Pr 8, 23, t. 2, p. 1369.

suggère déjà cette idée : καὶ ἔστωσαν εἰς σημεῖα καὶ εἰς καιροὺς καὶ εἰς ἡμέρας καὶ εἰς ἑνιαυτοὺς, «et qu'ils (= les deux grands lumineux) demeurent à titre de signes et pour les temps et pour les jours et pour les années» (trad. BA, t. 1 ; pour le problème de construction de cette phrase, voir *ibid.* p. 92)²¹. Les mots utilisés dans cette phrase désignent souvent les temps et les fêtes liturgiques. Le terme καιρός se rapporte dans la Septante aux trois fêtes de pèlerinage ; ainsi en Ex 23, 14 : τρεῖς καιροὺς τοῦ ἑνιαυτοῦ ἑορτάσατέ μοι, «À trois moments de l'année, célébrez une fête pour moi» (trad. BA, t. 2, p. 237).

Dans un passage qui s'inspire manifestement du vocabulaire employé en Gn 1, 14, Sir 43, 6-7 parle en ces termes de la lune : (6) καὶ ἡ σελήνη ἐν πάσιν εἰς καιρὸν αὐτῆς, ἀνάδειξιν χρόνων καὶ σημεῖον αἰῶνος. (7) ἀπὸ σελήνης σημεῖον ἑορτῆς, φωστῆρ μειούμενος ἐπὶ συντελείας, «et la lune en tout (vient) en son temps, pour l'indication des époques et le signe du temps. (7) De la lune, le signe de la fête : le lumineux qui diminue au moment de son achèvement»²². Le terme καιρός que l'on trouve en Gn 1, 14 est mis ici en rapport étroit avec les «signes» (σημεῖον, autre mot utilisé en Gn 1, 14)²³ des fêtes : le καιρός de la lune semble être le moment de son plein qui est aussi le signal, au milieu du premier et du septième mois, de la fête de Pâque et de celle des Tabernacles²⁴.

Le terme ἡμέρα lui-même de Gn 1, 14, peut avoir le sens de jour festif, prenant en cela un des sens de l'hébreu correspondant : יום ; ainsi en 1 R 1, 3 est-il dit que Elkana et sa famille allaient pour les fêtes à Silo «des jours

21. Voir aussi M. Alexandre, *op. cit.*, p. 135.

22. On fait dépendre ἀνάδειξιν de εἰς, comme καιρὸν en dépend, bien que la construction obtenue soit rude. Εἰς passe en effet d'un sens temporel à un sens final. J. Hadot (dans la traduction de la «Bibliothèque de la Pléiade», sous la direction d'E. Dhorme) préfère pour αἰῶνος le sens de «éternel», αἰῶν désignant souvent l'éternité (אילן) dans la Septante.

23. On trouve aussi dans ce verset un des quatre emplois du mot φωστῆρ en dehors de Gn 1, 14 et 16. L'allusion aux versets de la Genèse est donc particulièrement marquée.

24. Quand la lune est pleine (c'est sans doute ce qu'indique le terme συντέλεια, qui semble désigner l'«achèvement» d'un cycle lunaire), les fêtes commencent et durent huit jours, pendant lesquels la lune commence à décroître. C'est sans doute ce qu'il faut comprendre de la phrase assez elliptique en grec (on pourrait comprendre à tort que le signe de la fête correspond à la décroissance de la lune).

aux jours» (ἐξ ἡμερῶν εἰς ἡμέρας), ces jours désignant manifestement les jours festifs prévus en des temps précis de l'année.

Cette ambiance liturgique suggérée par Gn 1, 14 baigne encore le v. 16 : les lumineux qui vont désormais marquer «les commencements du jour» et «les commencements de la nuit» semblent présider non seulement à une fonction d'horlogerie céleste quotidienne, mais aussi à un véritable office culturel. C'est par eux en effet que l'on connaîtra désormais le commencement des sabbats et des fêtes religieuses. Le monde créé fait ainsi figure de sanctuaire grandiose dont le tabernacle sera une sorte de réplique. Le Déaut rappelle ainsi que le nom des «lumineux» en hébreu d'après Gn 1, 14 et 16, לְיוֹמֵי, est celui-là même qui est utilisé en Ex 35, 14 et en d'autres passages du Pentateuque pour désigner les lampes du sanctuaire du désert²⁵. En grec, le rapport est moins évident : à φωστῆρ de Gn 1 correspond pour désigner la lampe du tabernacle l'expression τὴν λυχνίαν τοῦ φωτός, en Ex 35, 14. On trouve plus généralement le seul substantif λυχνία qui ne rend pas sensible le rapport sémantique manifeste dans le TM.

Mais la Septante fait sentir par d'autres moyens le rapprochement entre monde créé et sanctuaire. Ainsi le terme κόσμος en Gn 2, 1 : καὶ συνετελέσθησαν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν, «et le ciel et la terre et toute leur ordonnance furent achevés» (trad. BA). Parmi plusieurs sens possibles dans la Septante, le mot κόσμος peut avoir d'une part celui, courant et attendu, de «monde» et de sa «belle ordonnance», et d'autre part celui de «cérémonie liturgique». Dans le passage célèbre de Sir 50 consacré au grand-prêtre Simon, on lit au v. 19 : ἕως συντελεσθῆναι κόσμος κυρίου καὶ τὴν λειτουργίαν αὐτοῦ ἐτελείωσαν, «jusqu'à ce que soit achevée la cérémonie du Seigneur et qu'ils aient accompli son service». On remarquera dans ce verset le même rapprochement de termes qu'en Gn 2, 1 : συντελεῖν et κόσμος²⁶. Il y a dans la cérémonie sacrée un «ordre» des choses à respecter et à mener jusqu'à terme²⁷.

25. Le Déaut, *op. cit.*, p. 223.

26. En Sir 50, 9, le verbe κοσμεῖν est employé dans le sens de «ornementer», qui est lié à l'acception de «belle ordonnance» du substantif correspondant : Simon y est comparé à un vase d'or «orné de toute pierre de grand prix» (κεκοσμημένον παντὶ λίθῳ πολυτελεῖ). Quelques versets plus loin (50, 14), le même verbe est utilisé dans un sens davantage «liturgique» : καὶ συντέλειαν λειτουργῶν ἐπὶ βωμῶν κοσμήσαι προσφορὰν ὑψίστου

Cette ambiance liturgique en Gn 1-2 est aussi confirmée précisément par l'usage du verbe *συντελεῖν* qui répond en quelque sorte au vocabulaire du commencement. Si les deux occurrences du mot *ἀρχή* en Gn 1, 16 ont une connotation liturgique (les commencements des temps festifs), cette connotation est renforcée par l'écho que leur apportent les deux occurrences du verbe *συντελεῖν* en Gn 2, 1-2 : le terme *ἀρχή* est mis ailleurs, dans la Septante, en relation avec le vocabulaire de l'achèvement (*συντέλεια*, *συντελεῖν*) pour évoquer le début et la fin de l'année liturgique.

La Pâque est en effet conçue comme la première des fêtes, celle que l'on fait au premier mois. Comme le dit Ex 12, 2 : *ὁ μὴν οὗτος ὑμῖν ἀρχὴ μηνῶν*, « ce mois est pour vous le commencement des mois » (trad. BA). Le mot hébreu qui correspond à *ἀρχή* dans ce cas est *שנה*. À la Pâque, première fête du cycle liturgique, célébrée à l'*ἀρχή* des mois, répond la dernière fête du cycle, la fête des Tabernacles. Celle-ci est appelée, de façon particulière à la traduction grecque, « fête de l'achèvement », *ἑορτὴ συντελείας* (Ex 23, 16), là où l'hébreu parle de la fête de *ἀσīφ*, c'est-à-dire de la récolte²⁸. Ainsi, dans l'année festive elle-même, que règlent le soleil et la lune, se trouvent mis en rapport, en grec, le début (*ἀρχή*) et la fin (*συντέλεια*), comme ils le sont en Gn 2, 1-3 quand il est question de la semaine de la création²⁹. Dans le laps de temps qui va du

παντοκράτορος, « faisant l'achèvement de son office sur les autels, pour apprêter l'offrande au Très-Haut tout-puissant ». Le verbe *κοσμεῖν* dans ce cas désigne l'apprêt rituel du sacrifice. On remarquera sa proximité avec le verbe *λειτουργεῖν* qui signifie dès l'Exode « officier au sanctuaire » et son appariement avec *συντέλεια*, comme *κόσμος* est apparié en Gn 2, 1 et en Sir 50, 19 avec *συντελεῖν*.

27. Sir 50 nous ramène aussi à notre verset de Gn 1, 16, puisque les trois premières comparaisons appliquées au grand-prêtre sont celles de l'astre, de la lune et du soleil (v. 6-7a), soit les mêmes termes mais dans l'ordre inverse de Gn 1, 16. Ces comparaisons sont développées au « commencement » de la description de la cérémonie liturgique au temple : cette description se termine par la mention de l'« achèvement » (*συντέλεια*) du *cosmos*. On constate donc là une reprise du schéma de la Genèse et la suggestion que l'ordre de la cérémonie a à voir avec l'ordre du monde créé.

28. Voir *ibid.*, p. 237. En Lv 23, 39, c'est le verbe *συντελεῖν* qui est appliqué par la Septante à la dernière fête de l'année.

29. On pourrait poursuivre cette étude (nous ne ferons que l'esquisser) en remarquant que d'autres choix lexicaux en grec semblent souligner la correspondance des deux fêtes. Pour évoquer la Pâque, la Septante donne *ἀρχή*, mais aussi l'adjectif *νέος* qui marque le commencement absolu, la nouveauté première. Le mois de Pâque (l'*ἀρχή* des mois, Ex 12, 2)

quatrième au sixième jour de la création qui marque la fin de l'œuvre créatrice, c'est tout le cycle liturgique qui est comme suggéré en raccourci³⁰.

Cette adéquation entre la Pâque et les commencements du temps, rendus perceptibles par la création des grands luminaires, semble avoir été l'objet d'une profonde méditation dans le judaïsme antique. Comme le rappelle R. Le Déaut³¹, « le comput des *Jubilés* suppose [...], pour la célébration pascale, une référence implicite à la création, plus exactement au départ de la véritable histoire du monde avec la production des astres, un 15 Nisan aussi, à la pleine lune du premier mois [...]. La Pâque est comme l'anniversaire de la création des luminaires qui inaugure le déroulement de la grande liturgie de l'univers »³². C'est sans doute aussi à

est en effet aussi appelé « le mois des (produits) nouveaux » (*ἐν μηνὶ τῶν νέων*, Ex 13, 4), alors que l'hébreu parle du mois d'*abib*, c'est-à-dire le mois de l'épi (cf. BA, t. 2, note pour Ex 13, 4, p. 156). La fête des Tabernacles ou fête de l'achèvement est mise en rapport dans la Septante, avec le terme *καίνος* et sa famille qui renvoient, eux, au renouvellement, à la rénovation de ce qui existait déjà, par opposition à *νέος* (cf. par exemple le début de l'article *καίνος* dans TWNT). En 3 R 8, la Septante fait coïncider la fête de l'inauguration du temple de Salomon avec la fête des Tabernacles. Les v. 65-66 parlent en effet d'un temps festif de sept jours suivi d'un huitième pendant lequel on mange, on boit, on se réjouit avant de se séparer. Or, ce sont exactement une chronologie et des caractéristiques de la fête des Tabernacles, unie dans ce cas à la fête de l'inauguration. Inaugurer se dit *ἐγκαίνιζειν* (3 R 8, 63) et Salomon, dans le poème qu'il prononce en cette occasion, appelle de ses vœux « le temps du renouvellement » (*καίνότης* 3 R 8, 53a). Le vocabulaire du renouvellement est donc appliqué à la fête des Tabernacles, à l'occasion de l'appariement de cette fête avec celle de l'inauguration. Sur la parenté entre fête des Tabernacles et fête de l'inauguration, voir aussi 2 M 1, 9 ; 10, 6.

30. Il y a peut-être dans la mention du début et de la fin de l'œuvre divine une autre suggestion d'ordre liturgique ou culturel. En ce qui concerne la construction d'une ville ou d'un temple dans l'Antiquité, on prend soin de mettre en relief le début et la fin du travail. On comparera avec la datation de la construction du temple de Salomon (3 R 6, 4-5 ; TM 8, 37-38) : on évoque en même temps le moment de la fondation (*ἐθεμελίωσεν*) et celui de l'achèvement (*συντελέσθη ὁ οἶκος*). Cette façon, dans la Genèse, de rapprocher en une seule récapitulation le début et la fin, peut être le signe d'un monde conçu comme une construction, plus particulièrement comme un temple.

31. R. Le Déaut, *op. cit.*, p. 222-223.

32. *Ibid.*, p. 219, en se fondant sur des travaux faits antérieurement à lui à propos du cycle triennal des lectures bibliques à la synagogue, Le Déaut rappelle que, la première année, on commençait, en Nisan, par la lecture de Gn 1 et la deuxième année par celle de Ex 12. Il commente : « Ce découpage était parfaitement approprié puisqu'on lit en Ex 12, 2 : "Ce mois est pour vous le début des mois, c'est pour vous le premier des mois de l'année". Il y avait donc dans la liturgie synagogale une rencontre de l'idée de création avec la Pâque : celle-ci, grâce aux commentaires de Gn 1, pouvait être présentée comme une autre création. »

ce genre de spéculations sur la Pâque liée au commencement du temps qu'il faut rattacher les considérations de certains Pères sur l'état de la Lune lors de sa création³³. Celle-ci fut-elle créée en son plein? Si oui, cela pourrait signifier qu'elle est apparue d'abord dans l'état où elle apparaît au commencement de la Pâque, et donc la première fête célébrée au commencement des mois serait bien une mémoire de la première lune du monde.

Déjà dans l'Ancien Testament, sans parler spécialement de la Pâque, le mercredi, jour de la création des grands luminaires, semble avoir été considéré comme un jour propice pour les grands commencements. A. Jaubert³⁴ montre ainsi que, en Esd (LXX 2 Esd) 7, 9, le départ de Babylone des déportés qui reviennent à Jérusalem est fixé par Esdras « le premier du premier mois », ce qui est un mercredi d'après le comput propre à ce livre. Pour exprimer que cette date a été « décidée » par Esdras, le TM emploie le verbe בָּנִי dont la Septante rend parfaitement le sens métaphorique par $\theta\epsilon\mu\epsilon\lambda\omicron\upsilon\nu$, « fonder ». L'expression ainsi formée est curieuse, mais s'harmonise avec les emplois de ce verbe dans un contexte de commencement (cf. Ps 101 – TM 102 –, 25; Pr 8, 23). Le verset suivant (Esd 7, 10) est selon nous une explication de la décision d'Esdras : pourquoi cette date? « Parce qu'Esdras avait donné à son cœur de rechercher la loi, de l'appliquer, d'enseigner en Israël décrets et jugements ». La date choisie par Esdras ne pouvait être que celle-là pour qui connaît la Loi et ce qu'elle « commande » en matière de « commencements »³⁵.

Toujours sans référence précise à la Pâque, il y a peut-être dans l'Évangile de saint Jean une méditation sur le commencement, appliquée à la manifestation du Christ. En Jn 2, 1-12, nous lisons le récit des noces de

33. Cf. Sévérien de Gabala, *De Mundi creatione*, III, PG 56, 449; Saint Augustin, *De Genesi ad litteram*, II, XV, 32. Dans ce dernier passage, Augustin sent bien le problème : si la lune est créée dans son plein dès le premier jour, cela rompt le cycle lunaire; c'est au milieu du mois qu'elle doit être pleine. Il propose donc de se référer au texte grec et de prendre le sens de $\alpha\rho\chi\eta$ qui convient mieux ici : commandement.

34. A. Jaubert, *La Date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Lecoffre et Gabalda, Paris, 1957, p. 37.

35. Voir chez A. Jaubert, *ibid.*, d'autres mercredis importants dans l'histoire de la refondation d'Israël et du temple par Esdras et Néhémie.

Cana. Jésus assiste à un mariage « le troisième jour » (v. 1). Comme le dit A. Jaubert³⁶ en reprenant des études antérieures, le mariage a sans doute lieu le mardi, « au soir duquel a lieu le repas de noces, au début de la nuit du mercredi » (en Orient, comme du reste les Évangiles le disent à plusieurs reprises, la fête du mariage a lieu la nuit). Nous nous permettons d'ajouter que, si l'interprétation de cette éminente spécialiste du calendrier dans le monde juif est juste, la fin du texte de Jean fait d'autant plus sens. Jésus change pendant cette noce l'eau en vin et le texte conclut (v. 11) : $\text{Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς}$, « Jésus fit cela comme commencement des signes ». Le mot $\alpha\rho\chi\eta$ nous rappelle bien sûr le début de la Genèse et le début, tout proche, du prologue de Jean (Jn 1). Mais le mot $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omega\nu$ rappelle aussi la nature des grands luminaires du quatrième jour (ils sont là pour être $\epsilon\iota\varsigma \sigma\eta\mu\epsilon\iota\alpha$, Gn 1, 14). On retrouve là le thème de l' $\alpha\rho\chi\eta$ éternelle par qui tout a été fait (Jn 1, 1-3) et qui, venant dans le monde, dans le temps des hommes, doit se multiplier (« les signes ») pour être accessible et manifeste aux hommes³⁷.

'Αρχή – commandement

Que les luminaires dont parle Gn 1, 16 soient aussi des « commandements », c'est ce que la construction grecque peut suggérer. « Être créés $\epsilon\iota\varsigma \alpha\rho\chi\acute{\alpha}\varsigma$, dit M. Harl³⁸, signifie : être créés en tant qu' $\alpha\rho\chi\acute{\alpha}\iota$, au titre d' $\alpha\rho\chi\acute{\alpha}\iota$, ce nom indiquant leur substance, leur vertu, "conformément à laquelle" ils accomplissent des actes de commandements. » Le terme $\alpha\rho\chi\eta$ désigne à la fois la « fonction de commandement » et la « personne qui exerce ce commandement ». L'idée ainsi exprimée qui rejoint alors la

36. A. Jaubert, *op. cit.*, p. 110, note 1.

37. De même que le premier signe qui manifeste Jésus et en inaugure bien d'autres est évoqué au moyen du terme $\alpha\rho\chi\eta$, de même sa fin est présentée au moyen du vocabulaire de l'achèvement. On lit en Jn 19, 28 : « Après cela, Jésus, voyant que tout était déjà achevé ($\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\theta\eta$)... ». Après avoir bu le vinaigre, le Christ dit -et ce sont ses dernières paroles : « C'est accompli » ($\tau\epsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\tau\alpha\iota$, v. 30).

38. M. Harl, *Philocalie, 1-20. Sur les Écritures et la lettre à Africanus*, SC 302, 1983. Commentaire sur le paragraphe 14, p. 422.

leçon du TM est que les grands luminaires sont des « puissances douées d'âme », comme le pense Origène³⁹.

En grec, un rapport est créé entre les luminaires et l'homme par l'emploi commun de ἀρχειν et de ἀρχή pour les deux types de réalités. Le soleil et la lune gouvernent dans les hauteurs sur le jour et sur la nuit (Gn 1, 16.18) et l'homme règne sur la terre et les êtres animés qu'elle contient (Gn 1, 26.28). Dans la Genèse, cette correspondance entre l'homme et les corps célestes est à nouveau utilisée à titre métaphorique en Gn 37, 9-10 : Joseph rêve que le soleil, la lune et onze étoiles se prosternent devant lui. Son père Jacob interprète aussitôt : il s'agit de lui, Jacob, de sa femme et des onze frères de Joseph. Le Ps 18 (TM 19) développe encore ce thème de l'adéquation du monde humain au monde des sphères du ciel. Le soleil y est comparé à un humain, un « jeune époux » (ὡς νυμφίος, v. 6). La correspondance entre le monde céleste et le monde humain est particulièrement mise en relief : le ciel et les luminaires y sont évoqués comme des créatures qui racontent la gloire de Dieu et, sans parole, parlent aux hommes (cf. notamment v. 5a-b). La loi de Dieu « illumine les yeux » (φωτίζουσα ὀφθαλμούς, v. 9 ; le participe fait penser au vocabulaire de la lumière en Gn 1 : φῶς, φωστήρ).

Sur le caractère animé des astres conçus comme des intelligences supérieures, des ἀρχαί, il y aurait beaucoup à dire⁴⁰. Notons qu'Origène qui défend cette idée au nom, entre autres, de son interprétation de Gn 1, 16, met en relation les ἀρχαί avec celles dont parle saint Paul en Col 1, 16. Tout a été créé par le Christ, « les choses visibles et invisibles,

39. M. Harl, *op. cit.*, p. 424. C'est surtout dans le Περὶ ἀρχῶν (I, 7, 3-4) qu'Origène développe l'idée que le soleil, la lune et les étoiles sont des « vivants raisonnables ».

40. Voir en particulier B. Teyssèdre, *Anges, astres et cieux. Figures de la Destinée et du Salut*, Albin Michel, Paris, 1986 ; notamment « La vie intelligente des astres », p. 106-108, où l'auteur montre l'élaboration de la doctrine biblique selon laquelle les astres sont des êtres divins ou sont commis à des êtres divins. Ce sont pourtant des créatures et, à ce titre, ils ne peuvent être adorés, mais il faut avoir envers eux de la déférence parce qu'ils constituent la cour céleste. L'ange de chaque astre est aussi l'ange tuteur d'une nation de la terre. Il est à noter au passage que la Septante, à propos des anges des nations, apporte sa contribution : elle parle par exemple explicitement du nombre des peuples de la terre qui est « selon le nombre des fils de Dieu » (κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ, Dt 32, 8 ; TM « selon le nombre des fils d'Israël »). On peut aussi penser, quand on parle d'anges et de puissances célestes, aux ἀρχαί dont parle saint Paul qui sont des êtres supérieurs, soumis cependant à la domination de l'ἀρχή, le Christ.

trônes, seigneuries, commandements, puissances» (εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαί εἴτε ἐξουσίαι)⁴¹. Cette hymne de saint Paul au Christ est d'ailleurs tout à fait intéressante pour notre propos. Le Christ y est appelé ἀρχή (v. 18) par qui tout a été fait (v. 16). Il y a donc une opposition entre l'ἀρχή, présente déjà avant la création (αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων, v. 17) et les ἀρχαί qui sont de mystérieuses puissances de la création, comprises comme des hiérarchies angéliques. Nous retrouvons donc la distinction entre le commencement au moyen (c'est un des sens du ἐν qui inaugure Gn 1, 1) duquel la création a été faite et les commencements qui concernent le temps humain, tels que Gn 1 selon la Septante, ainsi que Pr 8, les suggèrent. En plus de la référence à l'ἀρχή et aux principes de la création, le texte de saint Paul se réfère, au début de la Genèse, à la mention de la lumière et des ténèbres : « l'héritage des saints » se trouve « dans la lumière » (ἐν τῷ φωτί, v. 12) ; le Père arrache « à la puissance des ténèbres » (ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκοτους, v. 13)⁴².

Les trois dimensions des mots de la Septante

Nous laissons à de plus savants le soin de reprendre et de corriger ces quelques notes. Nous espérons cependant avoir suggéré par un exemple que l'étude du lexique de la Septante ne saurait se faire selon une méthode et des hypothèses de départ aussi simples que celles que Tov utilise. L'approche de Tov nous semble manifester une conception sous-jacente de la traduction grecque qui n'est pas tenable comme telle. Selon cette conception implicite, la Septante a été faite rapidement, elle comporte un certain nombre d'erreurs, au moins d'inexactitudes et de choix

41. Il y a une parenté dans la Septante entre ἀρχαί et ἐξουσίαι. Ἐξουσίαι est en effet le correspondant pour ממשלה ou ממשלו en Ps 135, 8-9, alors que le vocable hébraïque est rendu par ἀρχαί en Gn 1, 16. Dans ce dernier verset, Aquila et Théodotion emploient ἐξουσία plutôt que ἀρχαί.

42. Il y a chez saint Paul une sorte de « variation théologique » en Col 1 sur tous les sens que peuvent prendre ἐν ἀρχῇ (avec la double acception de commandement et de commencement) et בראשית (qui évoque l'idée de tête : ψαῖ). Le Christ-ἀρχή y est en effet présenté comme « la tête du corps, de l'Église » (ἡ κεφαλή τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας, v. 18). Il est aussi « commandant » (ἀρχή, v. 18), « a yant la primauté » (πρωτεύων, v. 18). Il est enfin celui qui inaugure, le « premier-né » (πρωτότοκος, v. 15, v. 18), qui est « avant tout » (πρὸ πάντων, v. 17).

sémantiques mal maîtrisés par les traducteurs ; ἀρχάς en Gn 1, 16 en serait un exemple : le traducteur ne se serait pas aperçu que le mot, s'il correspondait à l'hébreu par un de ses sens, s'en écartait malencontreusement par un autre. Les Pères de l'Église sont arrivés ensuite qui ont appliqué aux vocables du texte biblique des sens qu'ils n'avaient pas auparavant (cette dernière affirmation est, elle, explicite chez Tov)⁴³. Cela, pensons-nous, demande réflexion. Pour ce qui est des Pères, l'idée de Tov n'étant pas étayée par le moindre exemple en ce qui concerne Gn 1, 16 fait figure de pétition de principe. De plus, on ne peut affirmer, nous semble-t-il, de telles idées sur de tels sujets. La patristique est un domaine vaste, divers, qui concerne des époques et des lieux très différents les uns des autres ; elle met en œuvre des principes d'exégèse, des façons d'aborder les textes bibliques qui sont différentes, souvent déroutantes pour nous. On ne peut donc régler le problème de l'exégèse patristique en quelques mots. Pour ce qui est de la Septante elle-même et de son vocabulaire, nous nous sommes attaché à montrer sur un exemple qu'un choix lexical étonnant pouvait, somme toute, se défendre. Il s'harmonise en tout cas avec un certain nombre de textes importants de la Bible grecque, ce qui tendrait à prouver que les éléments d'unité, de cohésion sont plus importants que Tov ne le suggère et que les choix particuliers sont faits selon un souci de la totalité.

Il ne nous apparaît donc pas que les mots de la Septante aient obligatoirement trois ou même deux dimensions. La réalité d'un vocable de la Septante ne nous semble pas susceptible d'être ainsi tronçonnée en articulations sémantiques nettement discernables. Les traducteurs et les commentateurs semblent aussi manifester moins d'impéritie qu'il n'y paraît. Les mots apparaissent dans des textes, c'est-à-dire dans une réalité vitale qui donne du sens aux mots qui la composent autant qu'elle en reçoit d'eux. C'est à l'intérieur de ces textes, et dans les relations tissées par les textes entre eux, qu'il convient plutôt d'approcher du sens d'un mot.

43. Voir la citation de Tov qui inaugure cet article. Selon Tov, le monde patristique est un autre monde par rapport au texte biblique, avec ses sens propres, sans grande relation avec le texte commenté : « while it is interesting to study meanings which were applied to Biblical words by later generations, and, while such information is often helpful for establishing the meanings of the Biblical words themselves, by its very nature this is a secondary source for the the lexicology », *op. cit.*, p. 532.

LA « TÂCHE DU TRADUCTEUR »¹ DE JOSUÉ / JÉSUS

En présentant dans le contexte du livre de *Josué* des exemples connus, deux néologismes φυγαδευτήριον et θυσιαστήριον, une expression inhabituelle ὁ ἀγχιστεύων τὸ αἷμα et un terme qui est analysé comme un néologisme sémantique ἀνάθεμα, je voudrais montrer que la fidélité intelligente du traducteur à ces créations lexicales originales mises en place dans le Pentateuque est un témoignage pour nous de leur importance ; que les options de traduction dont procèdent ces créations révèlent une certaine conception de la tâche du traducteur : rendre compréhensibles dans la langue et la culture grecques des aspects spécifiques du monde hébreu ; que tenter de rendre compte en français de leur effort créatif est un des enjeux de la traduction de la Septante.

Φυγαδευτήριον est un néologisme que le traducteur du livre de *Josué* (chap. 20 et 21) reprend à celui des *Nombres* (chap. 35) où il apparaît comme équivalent majoritaire de l'hébreu *miqlāt*, terme technique uniquement employé pour désigner les villes où pourront se réfugier les homicides involontaires, et dont le sens incertain pourrait être lieu d'accueil.

Le chapitre 20 du livre de *Josué* reprend, principalement dans sa version longue (texte A), l'essentiel des données du livre des *Nombres* : comparution du réfugié devant la communauté de la ville ; s'il est reconnu avoir véritablement agi sans intention, il échappera à la mort mais il devra rester dans la ville d'accueil, d'où il ne pourra sortir qu'à la mort du

1. Titre d'un article de W. Benjamin recueilli dans *Mythe et Violence*, 1971.