

GENÈSE 4, 4-5 : HISTOIRE D'UN BIAIS DE TRADUCTION

ALEXANDRU GAFTON¹, ADINA CHIRILĂ²

ABSTRACT. *Genesis 4, 4-5: The Story of a Translation Bias.* However faithful it may appear, any translation develops under the interpretation that the translator applies to the source-text, biased by various elements present in the broad circumstance of that particular translating activity. In some cases, this fact alters, or adds a new layer of meaning to the original text. The present paper explores the case under *Gen. 4, 4-5*, where, by introducing a linguistic variation – namely **δῶρον**, ου, τό / **Θυσία**, ας, ἡ (in καὶ ἐπὶ τοῖς **δώροις**, v. 4, and καὶ ἐπὶ ταῖς **θυσίαις**, v. 5) – instead of the monotony displayed by the Hebrew text – מִנְחָה [min-khā] (in וְאֵלֵי־מִנְחָתוֹ / Engl. ‘and to his offering’) –, the Greek *Septuagint* provides the reader with the possibility of condemning Cain before he commits the crime.

Keywords: *bible studies, textual alteration, Mosaic theology, Hebrew–Greek translation, biblical exegesis, Greek–Romanian translation.*

REZUMAT. *Geneza 4, 4-5: Povestea unei traduceri părtinitoare.* Oricât de fidelă ar părea, orice traducere se desfășoară sub autoritatea interpretării pe care traducătorul o aplică textului sursă, orientată de diferite elemente prezente în circumstanțele generale ale activității de traducere. În unele cazuri, acest fapt modifică sau adaugă un nou strat de semnificație textului original. Lucrarea de față explorează cazul de sub *Gen. 4, 4-5*, unde, prin introducerea unei variații lingvistice – și anume **δῶρον**, ος, τῆ / **θυσία**, ας, ἡ, în καὶ ἐπὶ τοῖς **δώροις**, v. 4, și καὶ ἐπὶ ταῖς **θυσίαις**, v. 5) – în locul monotoniei prezentate de textul ebraic – מִנְחָה [min-khā] (în וְאֵלֵי־מִנְחָתוֹ / Engl. ‘and to his offering’–, *Septuaginta* greacă oferă cititorului posibilitatea de a-l condamna pe Cain încă înainte ca acesta să comită crima.

Cuvinte-cheie: *studii biblice, alterare textuală, teologie mozaică, traducere ebraică–greacă, exegeză biblică, traducere greacă–română.*

¹ **Alexandru GAFTON** est Professeur des universités HDR en linguistiques roumaine et philologie à l'Université « Alexandru Ioan Cuza » de Jassy (Roumanie). Il est un linguiste évolutionniste et philologue avec une perspective naturaliste humaine ; auteur d'études qui tentent de comprendre la dynamique du langage, de la pensée, de la société et l'évolution des relations entre eux ; auteur d'éditions critiques de textes anciens roumains ; traducteur et commentateur d'œuvres dans les domaines de la linguistique diachronique et de l'histoire du christianisme, de l'évolutionnisme et des mentalités. Courriel électronique : algafton@gmail.com.

² **Adina CHIRILĂ** est Maître de conférences HDR en linguistiques roumaine et philologie, et elle assure, depuis 2002, des cours à l'Université de Timișoara (Roumanie). Entre les années 2013 et 2016 elle a fonctionné aussi comme chercheur principal à l'Université « Alexandru Ioan Cuza » de Jassy (Roumanie). Ses travaux de recherche portent généralement sur différents aspects de la linguistique, surtout diachroniques, et de la philologie. Courriel électronique : chiriladina@yahoo.com.

Introduction. L'acte de traduire implique l'adaptation de certains contenus à des formes spécifiques de la langue cible. Idéalement, le contenu du texte-source est transmis inaltéré et seules les caractéristiques formelles passent en arrière-plan et subissent des modifications, inévitables - surtout dans le cas des traductions entre deux langues aussi différentes que l'hébreu, une langue sémitique, et le grec, une langue indo-européenne. La traduction recèle également le danger de l'interprétation singulière du texte par le traducteur, selon ses capacités et son intérêt. Employés consciemment et habilement, les modifications formelles génèrent des changements de sens, parfois profonds, qui aboutissent à modifier radicalement le sens du texte original. Nous rencontrons une telle situation en *Gen. 4*, où l'on raconte l'histoire des deux premiers fils d'Adam et Ève. Le texte d'origine, en hébreu, pour des raisons historiques expliquées dans les paragraphes suivants, présente le frère berger comme victime du cultivateur. Mais, excepté le meurtre en soi, au niveau textuel, la distinction entre les deux frères n'est pas marquée et il n'y a initialement aucun contraste de leurs personnalités ou leurs actions. La traduction en grec, visant sans doute à fournir une motivation du crime et essayant de rendre la narration plausible, accentue la distinction entre les deux frères : Caïn sera finalement condamné avant même d'avoir commis son péché.

La distinction *offrande* – *sacrifice*. En *Gen. 4, 4-5*, lorsque l'on relate le dépôt des offrandes³ de Caïn et Abel devant Iahweh, le texte transmis par la *Septante* opère un changement des termes par rapport au texte hébreu :

Ainsi :

LXX : καὶ ἔπιδεν ὁ θεὸς ἐπὶ Ἄβελ καὶ ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ· ἐπὶ δὲ Κάιν καὶ ἐπὶ ταῖς θυσίαις αὐτοῦ οὐ προσέσχεν,

tandis que

WLC :

וַיִּהְיֶה אֱלֹהִים בֹּרֵךְ אֶת-אָבֶל וְאֶת-מִנְחָתוֹ:

וְאֶת-קַיִן וְאֶת-מִנְחָתוֹ לֹא שָׁעָה וַיַּחַר לְקַיִן מְאֹד וַיִּפְלוּ פָּנָיו:

[fr., SB : L'Éternel porta un regard favorable sur Abel et sur son *offrande*. / Mais il ne porta pas un regard favorable sur Caïn et sur son *offrande* / roum., Anania 2001 : Se îndreptă Eternul la Habel și la darul lui. Iar la Cain și la darul lui nu se îndreptă].

Le texte massorétique offre donc le même terme en v. 4 et 5 pour 'offrande': מִנְחָה [min·khä] 'gift, tribute, offering', 'offering made to God, of any

³ Nous prenons en compte le sens général en roumain, dégravé des connotations nécessaires à être considérées dans le contexte de certaines pratiques religieuses sacrificielles spécifiques.

kind, whether grain or animals' (HE, s.v.) (dans le syntagme⁴ אֶל־מִנְחָתוֹ / fr. 'et sur son *offrande*'), alors que la version en grec implique une variation lexicale, sous la forme : δῶρον, ου, τό / θυσία, ας, ἡ (en καὶ ἐπὶ τοῖς δώροις, v. 4, respectivement καὶ ἐπὶ ταῖς θυσίαις, v. 5).

En ce qui concerne cette discrétance visible entre les deux versions antiques du texte sacré, on peut se poser plusieurs questions : quand est-elle apparue et sur quel type de réalité contextuelle est-elle fondée ; peut-elle soutenir légitimement une herméneutique différenciatrice sur le texte sacré, laissant apparaître la justification d'un sort différent des deux frères (et, à partir de là, des mortels, en général) par rapport à lahweh ?

La/Les source(s). Dans la littérature rabbinique, on a tôt attiré l'attention sur les cas d'« altération » du texte sacré en grec (dans la *Septante*) par rapport au texte d'origine, en hébreu. La tradition exégétique hébraïque opère avec plusieurs listes qui contiennent un nombre variable de différences intertextuelles hébraïco-grecques dans le *Pentateuque* (entre 10 et 18⁵). Dans aucune d'elles n'est mentionné ce que l'on trouve en LXX Gen. 4, 4-5 - ce qui n'annule pas d'emblée la pertinence de discuter la situation particulière que nous avons rencontrée. Même si nous nous limitons à appliquer la même interprétation⁶ pour l'*altération*⁷, que la tradition dominante hébraïque aurait adoptée, on peut s'attendre à ce que ces listes soient lacunaires, offrant plutôt la certitude de la manifestation d'un phénomène, et non pas l'inventaire rigoureux de ses produits⁸.

Le phénomène dont nous traitons est alimenté par de multiples facteurs, qui relèvent fondamentalement de l'élément humain qui manipule la langue – l'hébreu ou le grec –, mais dans des étapes différentes du traitement de texte et à des degrés différents de conscientisation de l'« intrusion » dans le texte. On a précisé que ce que l'on perçoit comme différence entre le *Pentateuque* hébreu et

⁴ Reproduit, d'ailleurs, dans les traductions fidèles au texte hébreu : « Et respexit Dominus at Abel, et ad *munera* eius./Ad Caïn vero, et ad *munera* illius non respexit. » (VUL.) ; « Und der Herr sahe gnediglich an Habel und sein *Opffer*. / Aber Kain und sein *Opffer* sahe er nicht gnediglich an. » (LUT) ; « And the Lord had respect unto Abel and to his *offering*. / But unto Cain and to his *offering* he had no respect. » (KJV) ; etc.

⁵ Pour une discussion concernant le contenu varié des listes, consulter Tov 1999 : 1 *et sqq.*

⁶ Une définition du concept d'altération n'est pas formulée ; elle couvrirait – à l'analyse de chaque cas, pris à part, – plusieurs types d'intrusion dans le texte considéré comme archétype.

⁷ Pour l'inventaire et des commentaires sur les différences entre les variantes hébraïque et grecque du VT, consulter Joosten 2014, 2015, 2016 ; Tov 1999 ; Daniel 1966 etc.

⁸ V. l'observation de Tov 1999 : 15 : « The contents of lists of this type are largely a matter of chance [...] This list does not purport to represent the most conspicuous alterations and indeed anyone will easily find much more far-reaching differences between the LXX and MT (roum. *textul Masoretic*, n.n., A.C. & A.G.), as for instance in the order of chapters and subject matter at the end of Exodus. *What the passages in the list have in common is that they pertain to some central issues* » (s.n., AC & AG).

la *Septante* grecque⁹ dérive de a) l'existence de plusieurs variantes hébraïques du texte¹⁰, b) une certaine technique de traduction, c) la manifestation de certaines préférences exégétiques, d) la compréhension incorrecte du texte et/ou e) l'option linguistique des traducteurs/des copistes dans les limites de l'équivalence permise par le grec ou le contexte dans lequel la traduction a été faite.¹¹

L'hypothèse de l'existence des variantes parallèles pour *Gen. 4, 4-5*, avec des termes différents pour l'idée d' 'offrande', qui auraient pu échapper à l'enregistrement dans le texte massorétique, mais qui auraient pu influencer le traducteur hébreu hellénisé, n'est pas tout à fait impossible. Et elle faciliterait beaucoup la compréhension des raisons pour lesquelles le texte grec présente une variation, absente dans la « source » unanimement reconnue.

À l'époque de la reproduction du texte sacré des Hébreux en grec, le rituel sacrificiel mosaïque employait – ce qui pourrait influencer l'aspect linguistique du matériel soumis à la traduction – une série de termes strictement spécialisés pour les différents *types* de sacrifices réglementés pour diverses occasions, situations, motifs et buts¹². Compte tenu des détails¹³ qui dépeignent

⁹ L'emploi du singulier, dans les deux situations, est, rigoureusement parlant, trompeur ; les deux écrits se sont constitués comme des synthèses des réalisations individuelles ou collectives séparées, plutôt partielles, de façon que, parler d'un texte originaire hébreu, respectivement d'un texte originaire grec représente, dans le meilleur cas, une simplification.

¹⁰ On ne peut pas les identifier tout le temps.

¹¹ V. Tov 1999 : 6, 15 ; v., surtout pour b), Fritsch 2015[1943] ; pour c), d) et e), Joosten 2010a,b, 2014, 2015 ; Daniel 1966, spécialement p. 18-19; pour e), bien qu'en dehors du *Pentateuque*, v. aussi Chirilă 2012, 2018, Chirilă & Gafton 2016.

¹² Exposés particulièrement dans le Lévitique, il s'agit de : l'holocauste (*olah*, qui était accompagné obligatoirement par l'offrande des fruits de la terre – *minhah* – et d'une libation – *nesek*) ; l'offrande des fruits de la terre (*minḥah*) ; le sacrifice pour le péché (*ḥaṭat*) ; le sacrifice pour la culpabilité (*asham*) ; les offrandes de paix (*shelamim*), qui comprenaient aussi le sacrifice de remerciement (*todah*) et le sacrifice de bienveillance (*nedabah* ou *neder*, qui incluait obligatoirement aussi des offrandes des fruits de la terre – *minhah* – et une libation – *nesek*). V. JE, s.v. *Sacrifice*, à <http://jewishencyclopedia.com/articles/12984-sacrifice>.

¹³ Il s'agit d'un moment dans l'histoire de l'humanité où, après le premier cataclysme dans la relation entre l'homme et son créateur – la chute dans le péché, l'acquisition de la connaissance du bien et du mal, le bannissement d'Éden et la malédiction d'une vie dans la souffrance et la peine –, les choses s'installent dans une ornière normale, où les mortels croissent et se multiplient, gagnent leur vie et réitèrent périodiquement leur croyance dans les forces transcendantes, à travers leurs actions sacrées. On n'enregistre pas d'autres fait ou transgression d'un ensemble de normes – qui n'avait pas encore été donné, d'ailleurs, – et qui aurait imposé un sacrifice d'expiation, par exemple. Et le contexte primitif des faits narrés exclut aussi les références linguistiques à un rituel complexe d'expiation ou de purification individuelle ou collective.

V. aussi JE, sv *Abel*. – *Critical View*, à <http://jewishencyclopedia.com/articles/216-abel>: “The Biblical account of Abel comes from one writer (J) only, and is so brief and fragmentary that much is left to speculation when we try to get the original form of the story. The name itself can not be satisfactorily explained, as it is only clear that the narrative comes from a very old tradition. The Assyrian word for son is *hablu*, and the derivation from a Babylonian source seems to be quite probable.”

le contexte dans lequel Abel et Caïn présentent leur oblation devant Iahweh, les termes employés dans la narration, telle qu'elle aurait pu être transmise jusque vers la fin du 3^e siècle av. J.-C., aurait pu être théoriquement deux – centraux dans le champ sémantique du 'sacrifice individuel jubilatoire': מִנְחָה [min-khā] 'don, offrande' et תּוֹדָה [to-daw] 'remerciement'.

Un argument en faveur de cette vision est fondé sur l'analyse de type anthropologique du comportement des anciens par rapport à ce qu'ils pouvaient observer autour d'eux mais qui échappait à la compréhension rationnelle. Conformément à ce type d'analyse, les deux actions sacrées désignées par [min-khā] et [to-daw] ne se confondent pas : elles sont apparues à des âges différents de l'humanité et correspondent à des différences majeures en ce qui concerne la connaissance que l'homme peut avoir sur l'essence des choses, la causalité, le déterminisme humain, etc. La première – qui prend la forme du sacrifice des prémices – est fondée sur le totémisme et l'animisme ancestraux : l'individu, l'objet de l'offrande (un sac de blé, un agneau du troupeau ou toute autre chose) représente mystiquement l'ensemble de l'espèce manipulée par l'homme (dans ce cas, apprivoisée : végétale ou animale) ; l'individu sacrifié et offert à l'esprit de la nature assure, en fait, le retour de ce que l'esprit de la nature a donné à la nature elle-même : la consommation des éléments arrachés à la nature par le travail est ainsi sans risques pour l'être humain.¹⁴ La deuxième prouve la synthèse mentale d'une entité transcendantale qui domine elle-même la nature, disposant à son gré de ses ressources et, de surcroît, des êtres humains qui la peuplent – une bienveillance qui doit être maintenue par la reconnaissance de sa manifestation et par un hommage de remerciement, adapté à un rituel dont on attribue l'institution à la divinité elle-même. Il en résulte que la terminologie n'est pas, dans ces deux cas, interchangeable.

Malgré cela, si on les prend en tant que manifestations de type religieux d'un peuple qui se développe jusqu'au stade d'être préoccupé par la conservation, d'une façon ou d'une autre, de ses mythes, les deux actions religieuses sont susceptibles de superposition ou d'englobement de l'une dans l'autre. Les fêtes et les actions religieuses initiales subissent des transformations, fusionnent, etc. (v., par ex., Loisy 2018 : 84, note α), de façon qu'on puisse s'attendre à ce que la pertinence de la distinction que la perspective anthropologique imposerait, aussi bien sur elles-mêmes que sur le vocabulaire qui les véhicule, soit considérablement réduite.

Vu ces aspects, il est donc plausible de prendre en considération l'hypothèse de la relativisation sémantique et de l'existence dans la conscience du traducteur de la possibilité que les deux termes se réfèrent à des réalités extralinguistiques suffisamment ressemblantes pour qu'elles permettent un jeu

¹⁴ V. Loisy 2018 : 154-172.

de variation. Mais le texte sacré ne valide pas ce raisonnement ! ‘Le remerciement’ (dont on exclut, sur la base de la *Thora*, un type de reconnaissance qui survient suite à l’assurance par la Divinité des ressources de nourriture pour l’année suivante), présent comme sacrifice de remerciement, n’emploie jamais dans le *Pentateuque* de l’autre terme, i.e. מִנְחָה [min·khä]¹⁵.

De l’autre côté, מִנְחָה [min·khä] n’a pas été employé uniquement dans la description d’une action sacrée, quand il désigne en même temps le nom de la fête et le nom de l’offrande. Le même mot apparaît dans la narration des actions humaines, comme en *Gen.* 32, 13, 18, 20, 21; 33, 10; 43, 11, 15, 25, 26 – des endroits où il a le sens de ‘don’ concrétisé différemment.

Même si nous acceptons l’idée d’une inhérente inexactitude de la traduction par rapport au texte d’origine en hébreu, dans ses détails, la version roumaine de ces versets est édifiante pour ces affirmations ; à voir donc et à comparer :

Gen. 32, 13-15: „Apoi a luat din bunurile sale și i-a trimis daruri fratelui său Esau: două sute de capre și douăzeci de țapi, două sute de oi și douăzeci de berbeci, treizeci de cămile cu lapte și mânjii lor, patruzeci de vaci și zece tauri, douăzeci de asine și zece asini.” (Anania 2001) ;

Gen. 43, 11: „A zis atunci Israel, tatăl lor: „Dacă-i pe-așa, ei bine, faceți așa: luați în târhaturile voastre câte ceva din roadele pământului și duceți-i-le omului în dar: puțin balsam și puțină miere, tămâie și smirnă și migdale și alune.” (Anania 2001) *et sqq.*

Ce type d’emploi linguistique est en accord avec la situation décrite dans la première partie de la *Gen.* 4, quand les deux descendants d’Adam doivent offrir ce qu’ils ont, sans considération de la nature de leurs possessions. Mais le contexte plus vaste dans lequel leur action est enchâssée est encore plus important ; dans la perspective d’un réseau rituel vaste et compliqué constitué historiquement, le geste de Caïn et Abel ne peut être que fortement archétypisé : c’est le geste fondateur dont relève au moins un rituel religieux (le sacrifice des prémices) et qui ne peut être périclité par l’intervention dans la manière de sa description à travers les mots.

Si ce que le texte en hébreu offre en soi, en *Gen.* 4, 4-5 – mais considéré aussi comme la partie d’un ensemble qui, à son tour, impose plutôt un contrôle en ce qui concerne la construction du discours et, par la suite, des restrictions sur sa variation –, n’encourage pas l’implication d’une série de synonymes plus ou moins imparfaits, il en résulte que l’écart assumé par le traducteur trouve sa

¹⁵ V. *Lev.* 7, 12, 13, 15 ; 22, 29.

justification à l'extérieur: dans la capacité du traducteur de juger le vocabulaire grec, dans les conditions où il doit opérer avec des termes de la sphère thématique 'de l'offrande'/'de la présentation de l'offrande', et/ou sur les significations du texte – qu'il désire rendre accessibles à un nouveau public.

Excepté quelques situations bien définies, qui ont fait l'objet des recherches minutieuses¹⁶, on peut supposer que les équivalences hébraïques – grecques qui apparaissent suite à la traduction LXX sont apparues sur la base d'un emploi qui a précédé le travail proprement-dit à la nouvelle version du texte sacré mosaïque, et dans un milieu culturel et religieux qui offrait, d'un côté, l'avantage d'une riche terminologie pour décrire les pratiques religieuses, sous tous les aspects, mais, de l'autre côté, le risque d'une terminologie déjà spécialisée pour un certain culte dont les croyances, les préceptes et les pratiques ne pouvait qu'être rejetés par un autre culte. Donc, d'une part, l'Hébreu hellénisé a à sa disposition un vocabulaire religieux grec ; d'autre part, ce vocabulaire est chargé du bagage connotatif des manifestations de culte hellènes. Ainsi, les traducteurs de la LXX doivent non seulement trouver et établir des équivalences, mais aussi réduire le risque de confusion entre les deux pratiques religieuses – sur le fond, cette fois-ci, de la bonne maîtrise de la langue-cible.

Un tel effort de sélection et, par conséquent, de spécialisation de la terminologie du sacrifice dans la direction mosaïque est évident, par ex., dans le cas où, pour traduire hébr. מִזְבֵּחַ [miz-bay'-akh] 'lit. a place of slaughter or sacrifice' (EA I, s.v. *Altar*); roum. 'altar; loc de jertfire'¹⁷ (v. *Gen.* 8, 20 etc.), la préférence de ceux qui ont travaillé sur la *Thora* va constamment vers la forme gr. θυσιαστήριον (rare¹⁸), en évitant gr. βωμόν¹⁹. Le premier terme finira par être associé au culte de Iahweh (ultérieurement, du Dieu des chrétiens) :

WLC, *Gen.* 8, 20

בְּמִזְבֵּחַ: עֵלֶת וַיַּעַל הַטָּהָר הָעוֹף וּמִכֹּל הַטְּהוֹרָה הַבְּהֵמָה מִכֹּל וַיִּקַּח לַיהוָה מִזְבֵּחַ נֹחַ וַיִּבֶן

¹⁶ Il s'agit, par exemple, du transfert de certains mots juifs dans le texte grec, lorsque les traducteurs de la LXX n'ont pas connu eux-mêmes un équivalent grec ou n'ont pas été contents du contenu sémantique offert par un possible équivalent, pourtant probablement valable dans d'autres circonstances discursives ; ou bien, il peut s'agir du renoncement à l'image originale assurée par les lexèmes hébreux et l'option pour une construction grecque avec un autre signifié, dans l'effort d'assurer la reconstruction dans la conscience du nouveau récepteur de la même complexité sémantique à laquelle avait eu accès le premier récepteur ; ou, finalement, il peut être question du recours aux éléments qui faisaient une concession à la culture grecque.

¹⁷ Cf. roum. *jertfelnic* ; v., e.g., « Şi Noe I-a zidit Domnului un jertfelnic şi a luat din toate animalele cele curate şi din toate păsările cele curate şi le-a adus ardere-de-tot pe jertfelnic. » (*Gen.* 8, 20 : Anania 2001).

¹⁸ Conformément à EB I, s.v., „θυσιαστήριον is unknown in classical literature, being apparently confined to biblical, Jewish and ecclesiastical writers”. V. aussi LIDDELL-SCOTT, s.v. θυσιαστήριον.

¹⁹ Pour des détails, v. Tov 1999 : 186.

LXX, *idem*

καὶ ῥκοδόμησεν Νωε **θυσιαστήριον** τ ῶθε ῶκαι ἔλαβεν ἀπ ὀπάντων τῶν κτηνῶν τῶν καθαρῶν καὶ ἀπ ὀπάντων τῶν πετεινῶν τῶν καθαρῶν καὶ ἀνήνεγκεν ὀλοκαρπώσεις ἐπ ἰτ ὀ**θυσιαστήριον**
[roum. *Sept. I 2004* : Noe a durat un *altar* lui Dumnezeu, a luat din toate animalele curate și din toate zburătoarele curate și a adus jertfă întregă pe *altar*.];

cf. *Mat. 5, 23 (et sqq.)* :

N-A 1994

ἐὰν οὖν προσφέρῃς τ ὀδωρόν σου ἐπ ἰτ ὀ**θυσιαστήριον** κἀκε ἱμνησθῆς ὅτι ὀ ἀδελφός σου ἔχει τι κατ ἄσοῦ

[roum. *Anania 2001* : Deci, dacă-ți vei aduce darul tău la *altar* și acolo îți vei aminti că fratele tău are ceva împotriva-ți].

Le deuxième terme reste dans la sphère de la pratique « païenne »:

v. *Actes 17, 23*:

N-A 1994

διερχόμενος γὰρ καὶ ἀναθεωρῶν τὰ σεβάσματα ὑμῶν εὔρον καὶ **βωμὸν** ἐν ᾧ ἐπεγράπτο ΑΓΝΩΣΤΩ ΘΕΩ. ὁ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν.

[roum. *Anania 2001*: căci străbătând cetatea voastră și privind la locurile voastre de'nchinare, am dat și de un *altar* pe care era scris: «Dumnezeului Necunoscut» Ei bine, Cel pe Care voi Îl cinstiți fără să-L cunoașteți, pe Acela vi-L vestesc eu vouă.]

La justification. La situation de *Gen. 4, 4-5*, isolée du reste du texte et de l'histoire de son interprétation (comme un ensemble cohérent, auquel on doit attribuer une logique en concordance avec ce que la raison humaine estime être acceptable), offre les prémisses d'une résolution simple sur le plan traductologique. Mais la traduction n'est pas réalisée séquentiellement, en occultant le reste du texte connu et, pour le moins dans certains cas, le contenu des métatextes qui le concernent. Le but des traducteurs de la LXX n'est pas de présenter une version à partir de laquelle le lecteur, qui ne connaît pas le texte d'origine, se construise une nouvelle - et risquée ! - théologie ; mais de mettre à la disposition de celui-ci une *Thora* grecque qui assure la reprise et la perpétuation d'une théologie avec les nuances ajoutées au fil des siècles à travers l'herméneutique rabbinique.

L'emploi du terme **δῶρον** pour désigner l'offrande d'Abel et du nom **θυσία** pour celle de Cain interpelle d'autant plus que l'étude du texte grec par rapport au texte hébreu a déterminé la conviction que le premier manque de

diversité lexicale – une caractéristique générée par l'emploi fréquent des solutions fixes d'équivalence (Tov 1999, 184). Dans le contexte où le texte hébreu contient un seul terme pour ce qu'Abel a donné à Iahweh, ainsi que pour ce que Caïn a donné au même Iahweh, l'apparition dans le texte grec de deux termes différents – un effort de nature traductologique – indique une certaine intention de la part du traducteur.

L'extension sémantique pour les deux termes, déduite de la littérature grecque qui précède la *Septante*, est similaire, comme est d'ailleurs la fréquence avec laquelle ils apparaissent dans des textes²⁰ :

δῶρον, ου, τό : 'offrande aux dieux', 'tribut' < 'faire don de', 'offrir' (BAILLY, s.v.) ; 'gift, present, gift of honour', 'votive gift or offering to a god' (LIDDELL-SCOTT, s.v.);
θυσία, ας, ἡ : 'sacrifice' < 'offrir un sacrifice aux dieux', 'offrir une victime en sacrifice', 'consulter les dieux en leur offrant un sacrifice' (BAILLY, s.v.); 'burnt-offering, sacrifice' (LIDDELL-SCOTT, s.v.).

Il est donc certain que ce n'est pas le sémantisme particulier de l'un par rapport à l'autre qui a justifié l'emploi contrasté des deux termes dans la présentation de la réaction bipolaire du dieu face à l'offrande des frères.

Concernant la ligne suggérée par les remarques d'Emanuel Tov on pourrait contester le fait que, dans l'évaluation des sens des mots de la version grecque du *Pentateuque*, on devrait prendre en compte „the meaning of the words in the pre-Septuagintic stage, the meaning in the Septuagint itself as intended by the translators, and the meaning of the words as quoted from LXX” (1999 : 94 ; n. s., AG & AC). Ainsi, le traducteur aurait pu avoir l'intention de transmettre un autre sens à travers gr. **θυσία**, par rapport au **δῶρον**, en nuancant *ad-hoc* sémantiquement par rapport à ce qu'un dictionnaire hébreu-grec basé sur l'usage courant aurait proposé jusqu'alors. Pourtant, justement le gr. **θυσία** apparaît en accord avec ce qui semble être un effort d'instaurer un vocabulaire grec spécialisé pour le culte juif : v. *supra*, le cas du gr. Θυσιαστήριον – forme en relation avec **θυσία**.

Les deux termes ne décrivent pas différemment la *qualité* du sacrifice – ce qui, si c'était vrai, justifieraient, *in extremis*, le rejet de Caïn.

On a spéculé, sans avoir un vrai fondement, que le don (d'Abel, gr. **δῶρον**) est total, tandis qu'une partie du sacrifice (de Caïn, gr. **θυσία**) retourne à celui qui l'a créé (ce qui peut être complètement faux, ne serait-ce que parce qu'un sacrifice peut se faire comme holocauste). On a dit aussi qu'Abel avait offert de la viande tandis que Caïn avait offert des plantes

²⁰ Cf. PERSEUS, à <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>.

(comme agriculteur, ce dernier avait offert des légumes, des céréales, etc., c'est-à-dire le fruit de son travail), mais cela ne peut pas être en contradiction avec la demande du Dieu, formulée ultérieurement, d'une façon très claire, par la Loi de Moïse, qui exigeait que chacun offre, sous la forme du sacrifice, donc dans le cadre d'un rituel, des produits propres, qui faisaient l'objet de son travail et de ses besoins, donc ce qu'il produisait et ce qu'il détenait ; cf. *Vulgata, Deut. 12, 11* : « in loco quem elegerit Dominus Deus vester ut sit nomen eius in eo illuc omnia quae praecipio conferetis holocausta et hostias ac decimas et primitias manuum vestrarum et quicquid praecipuum est in muneribus quae vovistis Domino ».

La raison de la diversification de l'expression reste à chercher dans une intention plus subtile et, probablement, plus complexe.

Dans la théologie mosaïque, l'idée que les mortels vivent sous l'autorité d'une divinité qui agit à son gré et qui s'est accordée le prorogatif je crois que c'est prérogatif d'ignorer l'éthique (Iahweh n'a pas besoin d'un geste quelconque d'un individu pour se comporter d'une certaine façon envers celui-ci, comme l'histoire de Job le prouve) – éventuellement en vertu d'une raison supérieure, absconse – n'est ni marginale, ni prônée avec réticence. Il existe même une vertu, dans la reconnaissance et le reproche à Iahweh de l'injustice, comme il arrive, ex., dans *Exod. 5, 22*, ou à lui demander des comptes comme dans *Job 10, 2; 13, 2*; uniquement pour créer l'opportunité de la réitération de la supériorité absolue de Dieu, même dans l'absence de compréhension rationnelle de ses actions à court terme, comme dans *Job 42, 3*... Dans le cas de la *Gen. 4, 4-5*, le texte hébreu d'origine ne laisse aucun doute concernant une préférence arbitraire de Iahweh pour l'un des deux frères injustifiable du point de vue humain ; par l'option du traducteur ciblant un bon connaisseur de la langue grecque du moment, la version grecque surenchérit en augmentant le message qui parle d'un certain Iahweh, jusqu'à un possible verdict d'aberration (mais qui pourrait être donné par une intelligence qui « ne connaît que partiellement »). Entre Kayin – וְאֶל־מִנְחָתוֹ et Hevel – וְאֶל־מִנְחָתוֹ, d'une part, et Caïn – καὶ ἐπὶ ταῖς θυσίαις, et Abel – καὶ ἐπὶ τοῖς δώροις, d'autre part, la différence n'est pas de sens, mais de calibre. Et cette différence n'a pas pour but d'attirer l'attention sur ce que Caïn aurait fait avant le moment de son action sacrée.

Pourtant inévitablement, et même dans l'absence d'avoir saisi l'effet superlatif, l'option linguistique du traducteur a eu un effet sur la représentation de l'identité des deux personnages humains impliqués dans la narration. Le récepteur, saisissant le « simple » emploi des deux termes²¹, a fait une distinction nette entre les deux frères, dès le début. Ils ont été ainsi complètement séparés

²¹ Ne connaissant pas l'hébreu et le texte originaire, le fait que celui-ci n'était pas conscient du fait que l'auteur de la *Septante* avait produit une altération dans cet endroit n'a pas d'importance pour notre discussion.

dans l'esprit du lecteur, à partir de leur nom et jusqu'aux moindres détails. En réalité, à travers une telle distinction, on ne peut générer rien de plus qu'une interprétation – c'est-à-dire une pensée fondée plutôt sur les halos de sens, dépourvue raison et chargé d'affectivité ; non pas deux sens pour deux actions différentes, mais une distinction entre Caïn et Abel.

Au-delà de la lettre du livre. L'histoire des deux frères semble être exclusivement la création de l'imagination judaïque, chose rare dans les narrations de l'Ancien Testament (de la création d'Ève de la côte d'Adam, tellement ressemblante au mythe sumérien sur Enki et Ninhursag²², et jusqu'à la tendance à exagérer les âges bibliques, présente aussi dans les mythes sumériens des rois antédiluviens, les ressemblances entre les narrations de l'Ancien Testament et les légendes ou les mythes antiques, spécialement sumériens et égyptiens, de la même époque ou encore plus anciens, sont abondantes).

Mais quels sont la cause et le but de la légende elle-même ?

Les tribus hébraïques ont essayé d'expliquer par cette légende pourquoi Iahweh, leur bon père, a condamné la race humaine au travail perpétuel, à la souffrance et aux maladies. En plus, il est plausible d'affirmer que la légende est l'écho des conflits qui ont éclaté à des époques lointaines, entre les tribus nomades des bergers et la population qui avait commencé à mener un mode de vie stable, se dédiant à l'agriculture. De tels conflits apparaissent aussi fréquemment dans les écrits des sumériens, les créateurs des premières villes civilisées et de grands innovateurs dans l'agriculture, mais dans aucun de ces textes le cultivateur ne tue le berger. Mais à cette période les juifs étaient des bergers et c'est pourquoi Abel, berger, est devenu dans leur variante le préféré d'Iahweh et la victime innocente du cultivateur Caïn.

En regardant le texte biblique, nous observons qu'il puise son principal élément de dynamique dans la confrontation des contraires, extrêmement polarisés. Là où ceux-ci sont atténués par leur nature, le traducteur présente la tendance naturelle de les accroître, de les présenter dans leurs aspects les plus différents et qui se trouvent aux points d'opposition maximale (tendance générale de tout narrateur d'attirer et choquer son auditoire). Il faut observer qu'au moment du sacrifice ni Caïn, ni Abel ne sont explicitement connotés. Bien au contraire, Iahweh attend la même chose d'eux et, même au moment où (pour des raisons non mentionnées et inconnues) il ne se montre pas content du sacrifice de Caïn, la Divinité s'adresse à lui d'une manière des plus paternelles. La ressemblance entre les deux frères est encore plus poussée dans le *Coran* (Sura V), où l'on raconte la légende « des deux fils d'Adam », mais qui ne sont pas nommés. En fait, ici il n'y a aucune différence entre les deux, ni en ce qui

²² Voir ANET (1969 : 40-41).

concerne leur occupation, ni leur âge. À notre avis, la distinction part des gens et non pas de la Divinité. Il est difficile de croire que Iahweh ne se serait pas contenté d'un sacrifice agricole du fils aîné d'Adam, seulement parce que le cadet aurait brûlé sur un bûcher un morceau de viande. Probablement, le passage du nomadisme au sédentarisme n'était pas du tout finalisé au moment de la rédaction du texte (et beaucoup plus tard, lors de sa traduction en grec, la situation n'avait pas changé radicalement). En conclusion, si l'un des deux devait perdre, le cultivateur ne pouvait pas gagner la lutte²³, quel que soit son nom.

Mais, dans l'histoire de l'humanité, les choses se sont passées exactement à l'inverse : ce sont les tribus nomades qui attaquaient les agriculteurs pacifiques. Ce parti pris est significatif, il prouve que l'histoire sur Caïn et Abel est apparue dans une époque très éloignée, lorsque les Juifs menaient encore une vie nomade.

Dans la période où ils se sont établis à Canaan, les Juifs ont été obligés de se défendre, à leur tour, contre les attaques des tribus nomades, la légende est devenue en quelque sorte anachronique et n'a été maintenue que comme un respectable héritage reçu de leurs ancêtres bergers. Mais il est tout aussi plausible de considérer la légende comme une métaphore du temps où les petits villages permanents des agriculteurs ont remplacé, graduellement, l'ancien mode de vie nomade des tribus de chasseurs-cueilleurs ; ainsi, ce n'est pas Caïn qui a tué Abel, mais la nouvelle organisation sociale qui a supplanté l'ancienne.

BIBLIOGRAPHIE

a) sources :

Anania 2001 = *Biblia sau Sfânta Scriptură* [fr. *La Bible ou Les Saintes Ecritures*]. Ediție jubiliară a Sfântului Sinod, (...) redactată și anotată de Bartolomeu Valeriu Anania, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

***, *Coranul*. Traducere, introducere și note de George Grigore, București, Editura Herald, 2012.

KJV = *The Holy Bible*. (...), World Bible Publishers, Inc., [s.l.], [s.a.].

LUT = *Luther Biebel*, 2017 (<https://www.bibleserver.com/start/LUT>) (consulté le 17/07/2020).

LXX = *Septuaginta*. SESB Edition, Ausgabe von A. Rahlfs und R. Hanhart, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

²³ V. Dogniez 2015 : 250-251, dans le contexte de la discussion sur l'occupation de Caïn par rapport à celle d'Abel : « c'est alors le tour participial, littéralement "Caïn était travaillant la terre (ἦν ἐργαζόμενος τὴν γῆν)", qui est utilisé, en udécalque de la syntaxe hébraïque, et constitue plutôt une description péjorative de Caïn (s.n., AG & AC) (c'est ainsi du moins que le comprendra Philon d'Alexandrie en *Agric* 20–25) ».

- N-A1994 = NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
- PERSEUS = Perseus Digital Library (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>) (consulté le 15/06/2020).
- SB = *Sainte Bible* contenant l'Ancien et Nouveau Testament avec une traduction française en forme de paraphrase, par le R.P de Carrières, et les commentaires de Menochius, tome premier, Besançon-Lille-Paris, Outhenin Chalandre, J. Lefort, Gaume Frères et J. Dupré & J. Leroux Éditeurs, 1843.
- SBP = *La Sainte Bible Polyglotte, contenant le texte Hébreu original, le texte Grec des septante, le texte Latin de la vulgate et la traduction française de m. l'abbé Glaire*, des introductions, des notes, des cartes et des illustrations par F. Vigoroux, tome I, A. Roger et F. Chernoviz, Libraires-Éditeurs, Paris, 1900.
- Sept. I. 2004, *Septuaginta. Iov, Înțelepciunea lui Solomon, Înțelepciunea lui Sirah, Psalmii lui Solomon*. Volum coordonat de Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu, Dan Slaşanschi, în Colaborare cu Ioan-Florin Florescu, Iași, Editura Polirom.
- VUL. = *Biblia Sacra Juxta Vulgatam Versionem* (Vulgate Latin Bible). Edited by R. Weber, B. Fischer, J. Gribomont, H.F.D. Sparks, and W. Thiele, [Beuron and Tuebingen], 2007.
- WLC = Westminster Leningrad Codex, Westminster Hebrew Institute, 2006, (<https://www.blueletterbible.org/versions.cfm#wlc>) (consulté le 15/05/2020).

b) *traités, articles, études :*

- ANET = Pritchard, James B. (éd.), 1969, *Ancient Near East Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton University Press.
- Chirilă, Adina, Gafton, Alexandru, 2016, « Dinamica traducerilor biblice în raport cu ambiguitatea contextuală a termenilor. Studiu de caz : *Levitic*, 11, 22 », in *Analele Științifice ale Universității "Ovidius" Constanța*, Seria *Filologie*, 27/2, p. 169-178.
- Chirilă, Adina, 2012, « Opțiuni de redare a numelor proprii în traducerile biblice. Studiu de caz: numele fiicelor lui Iov (*Iov* 42: 14) », in *Analele Științifice ale Universității « Alexandru Ioan Cuza » din Iași*, Secțiunea III e/*Lingvistică*, 58, p. 33-43.
- Chirilă, Adina, 2018, « They made 'a mistake' in *Job*, 4, 11; why not also in *Prov*, 30, 30? Implicitly, about limits in philology and the necessity of accepting them », in « *Diacronia* », IV, 1(7), p. 1-9 (<http://dx.doi.org/10.17684/i7A105en>) (consulté le 15/07/2020).
- Daniel, Suzanne, 1966, *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante*, Paris, Éditions Klincksieck.
- Dogniez, Cécile, 2015, « Quelques remarques sur le vocabulaire du travail dans la Bible », in Eberhard Bons, Jan Joosten, Regine Hunziker-Rodewald (éds.), *Biblical Lexicology: Hebrew and Greek Semantics – Exegesis – Translation*, Berlin-New York, Walter De Gruyter, p. 243-260.
- EB I, *Encyclopaedia Biblica*. Vol. I (A-D). Edited by T.K. Cheyne and J. Sutherland Black, The Macmillan Company, 1899.
- Fritsch, Charles T., 2015[1943], *The Anti-Anthropomorphism in the Greek Pentateuch*, Princeton Legacy Library.

- Gafton, Alexandru, 2005, *După Luther. Traducerea vechilor texte biblice*, Iași, Editura Universității « Alexandru Ioan Cuza ».
- JE = *Jewish Encyclopaedia*, à <http://jewishencyclopedia.com/> (consulté le 17/07/2020).
- Joosten, Jan, 2010a, « Translating the Untranslatable: Septuagint Renderings of Hebrew Idioms », in Peter J. V. Hiebert (éd.), *Translation Is Required»: The Septuagint in Retrospect and Prospect*, Leiden-Atlanta, Brill Publishers & SBL, p. 59-70.
- Joosten, Jan, 2010b, « The Aramaic Background of the Seventy: Language, Culture and History », in *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, 43, p. 53-72.
- Joosten, Jan, 2014, « Trahir pour mieux traduire. La traduction "contradictoire" dans la Septante », in Daniel Frey, Christian Grappe, Madeleine Wieger (éds), *Usages et mésusages de l'écriture. Approches interdisciplinaires de la référence scripturaire*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, p. 19-30.
- Joosten, Jan, 2015, « The Interplay between Hebrew and Greek in Biblical Lexicology: Language, Text and Interpretation », in Eberhard Bons, Jan Joosten & Regine Hunziker-Rodewald (éds), *Biblical Lexicology: Hebrew and Greek. Semantics – Exegesis – Translation*, Berlin-New York, Walter De Gruyter, p. 209-223.
- Joosten, Jan, 2016, « Septuagint Greek and the Jewish Sociolect in Egypt », in Eberhard Bons, Jan Joosten (éds.), *Die Sprache der Septuaginta/The Language of the Septuagint, LXX.H 3* Gütersloher, Gütersloh, p. 246-256.
- Loisy, Alfred, 2018[1920], *Sacrificiul. Eseu diacronic*. Traduction par Alexandru Gafton et Adina Chirilă, Iași, Casa Editorială « Demiurg ».
- Tov, Emanuel, 1999, *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays*, Leiden, Brill Publishers.

c) dictionnaires :

- BAILLY, M. A., *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Éditions Hachette, 1901.
- Fritsch, Charles T., *The Anti-Anthropomorphism in the Greek Pentateuch*, Princeton, Princeton University Press, 2015[1943].
- HE = Francis Brown, S.R. Driver, Charles A. Briggs (éds.), *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Based on the lexicon of William Gesenius, Oxford, Clarendon Press, 1907.
- LIDDELL-SCOTT = Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*. Compiled by... A New Edition Revised and Augmented Throughout by Sir Henry Stuart Jones, Oxford, Clarendon Press, 1961.
- STRONG, James, *Greek Dictionary of The New Testament*, Albany, Books For The Ages, 1997.