

Interprétations  
de Moïse  
Égypte, Judée, Grèce  
et Rome

Édité par Philippe Borgeaud, Thomas  
Römer et Youri Volokhine

Brill

JERUSALEM STUDIES  
IN RELIGION AND CULTURE

# Interprétations de Moïse

# Jerusalem Studies in Religion and Culture

*Editors*

Guy G. Stroumsa  
David Shulman

Hebrew University of Jerusalem  
Department of Comparative Religion

VOLUME 10

# Interprétations de Moïse

Égypte, Judée, Grèce et Rome

*Edité par*

Philippe Borgeaud, Thomas Römer  
et Youri Volokhine

*Avec la collaboration de*

Daniel Barbu



BRILL

LEIDEN • BOSTON

2010

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Interpretations of Moses. French.

Interpretations de Moïse : Egypte, Judée, Grèce et Eome / edité par Philippe Borgeaud, Thomas Römer et Youri Volokhine ; avec la collaboration de Daniel Barbu.

p. cm. — (Jerusalem studies in religion and culture, ISSN 1570-078X ; v. 10)

Includes bibliographical references.

ISBN 978-90-04-17953-0 (hardback : alk. paper)

1. Moses (Biblical leader) I. Borgeaud, Philippe. II. Römer, Thomas, 1955– III. Volokhine, Youri. IV. Barbu, Daniel. V. Title. VI. Series.

BS580.M6I5814 2009

222'.1092—dc22

2009032494

ISSN 1570-078X

ISBN 978 90 04 17953 0

Copyright 2010 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.  
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Hotei Publishing,  
IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA.  
Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

## SOMMAIRE

Abréviations .....	vii
Introduction .....	ix

## DOCUMENTS

Artapan. Introduction historique et historiographique .....	3
<i>Daniel Barbu</i>	
Les fragments d'Artapan cités par Alexandre Polyhistor dans la <i>Préparation Évangélique</i> d'Eusèbe. Traduction et commentaire .....	25
<i>René Bloch, Philippe Borgeaud, Thomas Römer, Matthieu Smyth, Youri Volokhine et Claudio Zamagni</i>	

## AUTOUR D'ARTAPAN

L'historien Artapan et le passé multiethnique .....	43
<i>Caterina Moro</i>	
Alexandre Polyhistor et Artapan : une mise en perspective à partir des extraits d'Eusèbe de Césarée .....	57
<i>Claudio Zamagni</i>	

## LITTÉRATURE HELLÉNISTIQUE SUR MOÏSE

Moïse chez Flavius Josèphe : un exemple juif de littérature héroïque .....	85
<i>René Bloch</i>	
Le Moïse des auteurs juifs hellénistiques et sa réappropriation dans la littérature apologétique chrétienne : le cas de Clément d'Alexandrie .....	103
<i>Sabrina Inowlocki-Meister</i>	

La tradition sur Moïse d'« Hécatee d'Abdère » d'après Diodore et Photius .....	133
<i>Claudio Zamagni</i>	

### MOÏSE ET L'ÉGYPTE

Quelques remarques sur Typhon, Seth, Moïse et son âne, dans la perspective d'un dialogue réactif transculturel .....	173
<i>Philippe Borgeaud</i>	
Moïse: un héros royal entre échec et divinisation .....	187
<i>Thomas Römer</i>	
Des Séthiens aux Impurs. Un parcours dans l'idéologie égyptienne de l'exclusion .....	199
<i>Youri Volokhine</i>	

### ÉCHOS TARDIFS

La figure de Moïse dans les sources gnostiques .....	247
<i>Matthieu Smyth</i>	
Bibliographie .....	269
Auteurs et Textes Anciens .....	295
Auteurs et Textes Modernes .....	299

## ABRÉVIATIONS

Les abréviations des livres bibliques sont dans la plupart des cas celles de la *Traduction Œcuménique de la Bible*, Paris. Pour les traités de Philon d'Alexandrie, les abréviations sont celles de l'édition des *Œuvres de Philon*, Paris: Cerf. Pour les œuvres de Flavius Josèphe: *Ant. Jud.*: *Antiquités judaïques*; *Bell. Jud.*: *Guerre des Juifs*; *C. Ap.*: *Contre Apion*. La *Lettre d'Aristée à Philocrate* est abrégée *Ad. Phil.*; la *Préparation Évangélique* d'Eusèbe de Césarée: *Praep. Ev*; Origène, *Contre Celse*: *C. Cels.*; Clément d'Alexandrie, *Stromates*: *Strom.* Les autres abréviations d'auteurs grecs et latins sont celles du *Greek-English Lexicon*, H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, Oxford. Pour les abréviations des sources égyptiennes, on se référera à: <http://www.glyphotext.net/en/manual/abbrevreferences.html>.

<i>AJBI</i>	<i>Annual of the Japanese Biblical Institute</i> , Tokyo
<i>ANRW</i>	W. Haase (éd.), <i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung</i> , Berlin
<i>ASAE</i>	<i>Annales du Service des Antiquités de l'Égypte</i> , Le Caire
<i>BGU</i>	<i>Königliche (puis Staatliche) Museen zu Berlin, griechische Urkunden</i> , Berlin
<i>BIFAO</i>	<i>Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale</i> , Le Caire
<i>BN</i>	<i>Bibliothèque Nationale</i> , Paris
<i>BSEG</i>	<i>Bulletin de la Société d'Égyptologie de Genève</i> , Genève
<i>BSFE</i>	<i>Bulletin de la Société Française d'Égyptologie</i> , Paris
<i>CJZC</i>	G. Lüderitz, J. M. Reynolds (éds.), <i>Corpus jüdischer Zeugnisse aus der Cyrenaika</i> , Wiesbaden
<i>CPJ</i>	Tcherikover, V., Fuks A., 1957–1964, <i>Corpus Papyrorum Judaicarum</i> , 3 vols Cambridge MA
<i>CRAIBL</i>	<i>Compte rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres</i> , Paris
Diels-Kranz	Diels, H., Kranz A., 1951–1952, <i>Fragmente der Vorsokratiker</i> , Zürich
<i>FGH</i>	F. Jacoby (éd.), 1923–1959, <i>Die Fragmente der Griechischen Historiker</i> , 15 vols Berlin
<i>FPG</i>	F. W. A. Mullach (éd.), 1860, <i>Fragmenta Philosophorum Graecorum</i> , Paris

- GLAJJ M. Stern (éd.), 1974–1984, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 vols Jérusalem
- GöttMisz Göttinger *Miszellen. Beitr. zur ägyptol. Diskuss.*, Göttingen
- HJP E. Schürer, 1973–1987, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*, 4 vols., G. Vermes, F. Millar, M. Goodman (rev. & éd.), Edinburgh
- Horbury-Noy Hordbury, W., Noy D., 1992, *Jewish Inscriptions of Græco-Roman Egypt*, Cambridge
- JEA *Journal of Egyptian Archaeology*, Londres
- JHS *Journal of Hellenic Studies*, Londres
- JNES *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago
- JQR *The Jewish Quarterly Review*, Philadelphia
- JSJ *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, Leyde
- LÄ *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden
- MDAIK *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo*, Wiesbaden
- NP H. Cancik, H. Schneider, et al. (éds.), 1996–2003, *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, 21 vols., Stuttgart – Weimar
- OCD *Oxford Classical Dictionary*, Oxford
- RAC *Reallexicon für Antike und Christentum*, Stuttgart
- RdE *Revue d'Égyptologie*, Paris
- RE A. Pauly, G. Wissowa, W. Kroll, et al. (éds.), 1893–1983, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 84 vols., Stuttgart – München
- RHR *Revue de l'histoire des religions*, Paris
- RHS *Revue de l'histoire des sciences et de leur application*, Paris
- SB *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten*, Strasbourg – Berlin, puis Berlin – Leipzig, puis Heidelberg, puis Wiesbaden
- SEAP *Studi di egiptologia e di Antichità puniche*, Bologne – Pise
- SEG *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Amsterdam
- ZAR *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte*, Wiesbaden
- ZÄS *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, Leipzig – Berlin

## INTRODUCTION

Lorsque des biblistes et des historiens des religions se rencontrent, ils ont forcément beaucoup à échanger. Il arrive même qu'ils décident de travailler ensemble, à la même table, et entreprennent d'étendre la collaboration à un groupe d'historiens. Voici donc résumée la genèse du présent volume, conçu puis écrit dans une collaboration qui a réuni amicalement et scientifiquement Philippe Borgeaud, Thomas Römer, et Youri Volokhine, dans un premier temps – petit groupe dont chacun des membres réfléchissait de son côté depuis quelques temps déjà sur Moïse et la « mythologie mosaïque »<sup>1</sup>. À ce groupe des coordinateurs du projet se sont joints René Bloch, Claudio Zamagni, et Matthieu Smyth. Il s'agit donc ici d'un travail d'équipe, dont le résultat pratique culmine dans le commentaire à « 12 mains » des fragments d'Artapan, qui ouvre ce volume. Les contributions de Caterina Moro, de Sabrina Inowlocki-Meister et de Daniel Barbu sont venues renforcer cette enquête comparatiste, dans sa phase finale. Il s'agit non pas d'un comparatisme méthodologique ou thématique, mais bien d'une enquête qui tente de franchir les frontières disciplinaires, tout en envisageant les apports culturels respectifs contribuant à la formation d'une mythologie, en l'occurrence celle de Moïse. Cette mythologie – nous utilisons sciemment ce terme au singulier – est née de la rencontre entre des cultures différentes. En matière de mythes, toute culture connaît des modes d'écriture et de narration spécifiques. Des modes qui conditionnent la compréhension de la matière et qui, évidemment, demandent à être décryptés par des sciences historiques qui ont, elles aussi, leurs propres méthodologies, et leurs propres habitudes, souvent bien ancrées. Notre travail comparatiste ne s'est donc pas limité à faire « parler » ensemble des cultures anciennes, mais encore à faire dialoguer des disciplines scientifiques contemporaines.

À l'évidence, des récits (oraux) ont circulé entre les cultures qui constituent l'horizon de notre travail; on le dit de façon presque proverbiale, les légendes n'ont pas de frontières. Certes, mais lorsque

---

<sup>1</sup> Cf. Philippe BERGEAUD, 2004a et 2004b; 2007; Thomas RÖMER, 2002; 2003a et 2003b; 2007; Youri VOLOKHINE, 2000–2001; 2002; 2007.

des récits, des idées, des mémoires circulent d'une culture à l'autre, un processus de transformation se met en place. Réception, réponse, admiration (parfois), rejet (souvent). Tout ceci forme néanmoins un ensemble dont les pièces, si elles peuvent être disjointes pour la commodité de l'étude, gagnent surtout à être rapprochées. En effet, qu'avons-nous d'autre, entre les récits formulés et écrits en grec, en hébreu, ou en égyptien, qu'un vaste ensemble mythologique tissé avec des récits en transformations, en échos, en décalage, en contraste, en réaction, en réseau ? Il nous a tenu à cœur de tisser des liens entre ces cultures et civilisations qui, de toute façon, ont vécu ensemble, bon gré mal gré, et se sont ingénies à s'imaginer les unes et les autres, pour le meilleur ou pour le pire. Le comparatisme que nous nous sommes plus à pratiquer n'est pas seulement méthodologique : il s'impose car il touche des cultures en contact qui, d'une façon ou d'une autre, s'interprétaient réciproquement, c'est-à-dire se comparaient les unes aux autres.

Hors des traditions judéennes, au sens strict du terme (c'est-à-dire des traditions qui se pensent et s'écrivent en hébreu ancien, puis en grec), des récits légendaires relatifs à Moïse et aux siens ont circulé dans des milieux fort différents, et appartenant à des ensembles culturels distincts, mais qui se sont croisés. Ces histoires mosaïques ont, pour une part importante, été pensées en Égypte, dans un milieu hellénophone. Mais ce n'est pas parce que l'on écrit en grec que l'on est Grec, ou que l'on pense « comme un grec ». La langue n'est pas un indice ethnique, ni même un indice culturel suffisant<sup>2</sup>. Ainsi Manéthon, un Égyptien, écrit-t-il en grec – mais pas tout-à-fait « à la grecque » – un récit qui sous certains aspects fait contre-point à la version judéenne de l'Exode. Un sombre récit d'expulsion, de maladie, d'impiété. Ce récit tire sa source d'élaborations antérieures égyptiennes, que nous avons perdues (voir la contribution de Y. Volokhine). C'est là, pensons-nous, qu'il faut rechercher certaines « clés » de lecture. Il ne suffit pas de penser que Manéthon adapte des motifs propres à Hécatée d'Abdère, qui l'a précédé semble-t-il. Si ce dernier fournit en effet également une histoire des « Impurs », rien n'oblige de penser que Manéthon l'ait lu. L'un et l'autre peuvent avoir adapté un (ou des)

---

<sup>2</sup> Il est bien entendu, d'ailleurs, que la notion d'ethnie au sens moderne est une construction déterminée largement par l'expérience coloniale ; voir J.-L. AMSELLE et E. M'BOKOLO, 1999.

récits légendaires antérieures, dont le contexte d'élaboration est très certainement égyptien. Quoi qu'il en soit, comme nous l'avons déjà rappelé, les mythes varient en se moquant des groupes ethniques ou linguistiques: dès le moment où ils circulent (oralement d'abord), ils se modifient. En bref, ils n'appartiennent à personne. Nul besoin de multiplier les exemples, même en se cantonnant dans l'aire géographique qui nous intéresse ici: il suffit de se souvenir qu'Hérodote, le premier comparatiste à émerger dans notre documentation, interprète les mythes égyptiens. En le lisant, on apprend que les Égyptiens font de même avec les mythes grecs. Il en va ainsi pour ce que l'on peut nommer la «version égyptienne» de l'histoire d'Hélène: «J'ai questionné les prêtres sur Hélène, et ils m'ont fait le récit suivant (...)»<sup>3</sup> écrit Hérodote, avant de retranscrire un cas manifeste d'interprétation égyptienne, une variante faisant passer Hélène par la bouche canopique du Nil, jusqu'à Memphis. Un récit qui, selon lui, était d'ailleurs sans doute connu d'Homère, mais que ce dernier aurait rejeté parce qu'il lui convenait moins. Il se trouve cependant que les exercices grecs d'interprétation (on pense ici à l'*Isis et Osiris* de Plutarque) ont laissé des traces plus claires que les tentatives égyptiennes analogues, qu'il faut traquer ou débusquer. Il faut dire que la documentation hiéroglyphique, conservatoire des traditions locales, est assez hermétique aux autres, à première vue. Il n'en reste pas moins que Manéthon livre le plus clair exemple du mécanisme de l'*interpretatio* égyptienne, écrivant (en grec) une traduction non pas d'un mythe hellénique, mais d'un mythe judéen, le récit fondateur de l'Exode. Ce récit est passé manifestement, après un filtre égyptien (en partie en amont de Manéthon), au travers d'un regard hellénique sur l'Égypte, chez Hécatee d'Abdère, Lysimaque, Diodore de Sicile, puis, à Rome, chez Tacite. Durant cette longue période où l'on voit des auteurs qui ne sont pas judéens traiter des Judéens, se sont manifestées, en différents lieux et tout au long de l'époque hellénistique puis romaine, des réactions judéennes.

D'une certaine manière, l'affaire de la Septante en est une: traduction ne va pas sans interprétation. Enfin, voici Flavius Josèphe, qui réagit dans son *Contre Apion* aux récits des autres sur son peuple, et qui devient pour nous l'informateur et le témoin privilégié de cette réponse judéenne exprimée, bien entendu, en grec. Un Flavius Josèphe

---

<sup>3</sup> Hérodote, *Hist.* II,113.

qui, alors qu'il veut combattre les « calomnies » de Manéthon et des autres, parvient, finalement, bien malgré lui, à les transmettre jusqu'à nous. À la mystérieuse figure de Manéthon – on ne sait que fort peu de choses de lui –, répond la tout autant singulière signature d'Artapan, écrivain sur lequel on en sait encore moins. Un nom perse pour un Judéen, selon toute vraisemblance, qui visiblement connaît (assez bien) l'Égypte, et qui l'apprécie suffisamment pour faire de Moïse une figure de l'Hermès égyptien, c'est-à-dire du sage et pondéré dieu-scribe Thot. Réponse judéenne pacifique au texte venimeux de Manéthon ? C'est ce que nous verrons. Là encore, nous y insistons, tout cela se pense et se dit en grec, dans un milieu qu'on ne peut guère imaginer ailleurs qu'à Alexandrie. Une Alexandrie où, vraisemblablement, Manéthon a dû écrire son œuvre : du moins peut-on le supposer, en nous appuyant sur les témoignages de Plutarque et de Tacite qui mentionnent Manéthon parmi les exégètes qui interprètent Sarapis à la cour ptolémaïque. Cette Alexandrie religieuse et intellectuelle offre certainement le cadre le mieux adapté pour l'élaboration de nombres d'idées que nous exposerons tout au long de ce volume. Une Alexandrie qui, on le sait bien, est en Égypte sans y être tout-à-fait.

Voyons à présent les articulations de notre volume. Dans la partie intitulée « Document » qui ouvre le volume, le lecteur trouvera une traduction et un commentaire des fragments d'Artapan, réalisés par notre groupe de recherche lors des séminaires de travail qui se sont déroulés à l'Université de Lausanne durant l'année 2006–2007. Les fragments sont précédés d'une introduction historique et historiographique par Daniel Barbu, qui tente de cerner leur auteur dans son contexte socio-culturel, et qui présente les débats qu'ils ont suscités.

Caterina Moro revient sur l'œuvre d'Artapan, et analyse l'histoire de son Hermès-Moïse, dans les fragments conservés par Eusèbe, via Polyhistor, dans une perspective historique. Elle propose différentes pistes pour éclairer ce récit problématique<sup>4</sup>.

Claudio Zamagni, dans une première contribution, propose un état des connaissances relatives à Alexandre Polyhistor, et s'interroge sur

---

<sup>4</sup> Il faut signaler au lecteur que les interprétations défendues par C. Moro sont parfois différentes de celles qui ont été retenues par les autres auteurs de ce volume, et qui figurent en commentaire des fragments d'Artapan présentés ci-dessous. Nous avons jugé bon de maintenir ces écarts, signes de la grande complexité de certaines des questions ici posées (NdÉ).

les sources et les méthodes de cet érudit au savoir immense qui fait le relai entre des «voix» judéo-hellénistiques autrement perdues, dont Artapan, et Eusèbe de Césarée, qui nous transmet ce dossier.

René Bloch s'est penché sur Flavius Josèphe et plus particulièrement sur le statut de «récit héroïque» (tel que défini jadis par Otto Rank) de la vie de Moïse. Il s'agit ici d'explorer les légendes judéennes issues de traditions extra-bibliques, parallèlement aux thèmes mosaïques hellénistiques.

Sabrina Inowlocki-Meister revient sur ces «voix» judéo-hellénistiques et s'interroge sur leur récupération particulière par Clément d'Alexandrie, et sur l'image de Moïse que cherche à constituer Clément au travers de cette réappropriation.

Dans une seconde contribution, Claudio Zamagni propose de revenir sur Diodore de Sicile, lecteur (entre autres) d'Hécatée. En effet, l'attribution à ce dernier d'une «tradition sur Moïse», que l'on lirait chez Diodore, cité par Photius, doit être réévaluée de façon critique. Les deux études de Zamagni permettent de dresser un tableau fort complet des problèmes historico-critiques que soulèvent les œuvres dont nous discutons tout au long de ce livre, et de faire le point, de manière précise, sur l'arrière-plan intellectuel et historique de ces textes.

Philippe Borgeaud quant à lui, explore le dossier de l'âne et de Typhon, entre l'Égypte, la Grèce et la Judée, dans cette configuration particulière où les cultures interagissent les unes avec les autres, donnant naissance à cette curieuse idée d'une tête d'âne vénérée dans le saint des saints du temple de Jérusalem.

Thomas Römer revient sur les aspects héroïques de la figure de Moïse. La mort de celui-ci, ou, plus précisément, les doutes quant à sa mort, évoquent le motif de l'immortalité héroïque. Son parcours initiatique échoue aux portes de ce pays au sein duquel il deviendra un héros sans terre, mais avec un livre.

Youri Volokhine consacre une étude à l'arrière-fond égyptien du récit de Manéthon. Il se penche tout spécialement sur la mythologie du dieu Seth et sur les groupes discriminés dans l'idéologie pharaonique; il aborde d'autre part les mythes héliopolitains qui, autour d'Osiris-Sépa (qui devient Osarseph chez Manéthon), alimentent le texte de Manéthon. Il tente aussi de mettre en lumière, derrière le véritable «pentagone théologique» dessiné par les traditions judéennes, égyptiennes, grecques, arabes et chrétiennes d'Égypte, des éléments éparpillés pour reconstituer le processus de l'*interpretatio* égyptienne de Moïse.

Le dossier abordé par Matthieu Smyth prolonge l'enquête vers des champs différents, à savoir les traditions dites « gnostiques », et permet d'aborder d'autres « Interprétations de Moïse ».

Au terme de ce travail, nous remercions le Fonds National Suisse pour la Recherche Scientifique qui a généreusement soutenu cette entreprise et permis sa réalisation.

Nous remercions également Daniel Barbu, qui n'a pas ménagé ses efforts pour assurer la préparation du présent volume, Matthieu Smyth, auquel nous devons les index, ainsi que Guy Stroumsa, qui nous a fait l'honneur d'accepter notre travail dans les *Jerusalem Studies in Religion and Culture*.

Youri VOLOKHINE, avec Philippe BORGEAUD et Thomas RÖMER  
Genève, 2009

## DOCUMENTS



ARTAPAN  
INTRODUCTION HISTORIQUE ET HISTORIOGRAPHIQUE

DANIEL BARBU  
Université de Genève

Parmi les diverses « interprétations de Moïse » héritées du monde hellénistique et romain, il convient d'accorder une place de choix à celle que l'on attribue à Artapan<sup>1</sup>. Les fragments de son œuvre transmis par la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée laissent d'emblée entrevoir la complexité et le dynamisme du jeu interculturel qui a pu s'établir dans le monde méditerranéen ancien. En premier lieu, ils attestent bien-sûr de la vitalité des traditions qui circulent, en parallèle aux traditions appelés à devenir bibliques, parmi les Juifs d'époque hellénistique: Abraham, chez Artapan, est un astrologue réputé<sup>2</sup>, Joseph un homme d'état exemplaire<sup>3</sup> et Moïse, avant de devenir porteparole du « dieu des Juifs » et libérateur de son peuple, a d'abord été un chef de guerre redoutable<sup>4</sup>. Son récit élogieux et panégyrique des origines du peuple juif a d'ailleurs pu être perçu comme une réaction à la manière égyptienne, ou gréco-égyptienne, de rapporter ces origines chez Manéthon ou d'autres dont Flavius Josèphe, dans son *Contre Apion*, a dressé l'inventaire, et telles qu'on les retrouvera par exemple chez Tacite<sup>5</sup>. Dans le même temps, ces fragments d'Artapan

---

<sup>1</sup> Je tiens à remercier John J. Collins et Sabrina Inowlocki d'avoir mis à ma disposition les notes de leurs présentations sur Artapan lors du congrès annuel de la *Society of Biblical Literature* qui s'est tenu à Boston du 22 au 25 novembre 2008, et aussi Holger M. ZELLENTIN qui m'a communiqué son article récent: « The End of Jewish Egypt. Artapanus and the Second Exodus », paru dans G. GARDNER, K. OSTERLOH (éds.), *Antiquity in Antiquity*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, pp. 2–48.

<sup>2</sup> Cf. ps.-Eupolème, fr. 1 (*Praep. Ev.* IX,17,1–9); Philon, *De Gig.* 62; Josèphe, *Ant. Jud.* I,167–168. Un motif qui se développe peut-être à partir de Gn. 15,5.

<sup>3</sup> Cf. Gn 37–50; Philon, *Jos.* 119–120; 148–150; 166. Sur l'image de Josèphe dans le judaïsme hellénistique cf. E. S. GRUEN, 1998, pp. 73–109, qui souligne qu'Artapan ne fait aucune allusion à la fameuse affaire de la femme de Putiphar (Gn 39), pourtant à la source de toute une littérature qui érige Joseph en modèle de piété et en « champion de la chasteté ». (cf. par ex. *Joseph et Aséneth*; *Testament de Joseph*).

<sup>4</sup> Cf. Josèphe, *Ant. Jud.*, II,243. À ce sujet: I. LÉVY, 1907; T. RAJAK, 2002; Th. RÖMER, 2007a.

<sup>5</sup> Cf. en particulier A.-M. DENIS, 1987. Josèphe rassemble les auteurs suivants: Manéthon (*C. Ap.* I,73–91;228–252; cf. la contribution de Y. Volokhine dans le

évoquent d'autres traditions égyptiennes, connues par des témoins grecs (en particulier Hérodote et Diodore de Sicile), relatives non à Moïse, mais à l'Égypte et à ses héros fondateurs: Hermès (Thot), Isis, Osiris et Sésostris. Sans oublier Orphée, illustre visiteur du pays du Nil<sup>6</sup>. Implicitement comparé à de tels personnages, le Moïse d'Artapan n'apparaît pas comme le législateur des Juifs, mais comme l'« inventeur » de la religion égyptienne, le maître d'Orphée, et se voit identifié à Hermès. Autant de postulats qui ont amené les auteurs modernes à qualifier Artapan de « syncrétiste ». Du moins depuis qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, comme nous le verrons, il a été identifié puis (presque) unanimement considéré, comme un auteur juif.

## 1. HISTOIRE D'UN DÉBAT<sup>7</sup>

### 1.1. *De Bochart à Valckenær*

Artapan ré-émerge dans les débats de la philologie et les sciences humaines modernes au XVI<sup>e</sup> siècle, en particulier avec la parution, en 1544, de la première édition imprimée de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée<sup>8</sup>. Cette édition est due à Robert Estienne, qui est encore imprimeur du roi, mais qui ne tardera pas, après la mort de François I<sup>er</sup>, à fuir à Genève où il embrassera ouvertement le protestantisme. Artapan et ses étymologies fantaisistes, celle notamment du terme « hébreux », n'échapperont pas au grand érudit normand (et protestant) que fut Samuel Bochart. Celui-ci évoque, dans sa *Géographie sacrée*, « l'ignorance la plus complète de la langue hébraïque » de notre personnage, qualifié de « scriptor exoticus »<sup>9</sup>. À Pierre-Daniel Huet, disciple (un temps) de Bochart, Artapan permet de démontrer que Moïse a servi de modèle aux dieux païens: *quorum ea*

---

présent volume), Lysimaque (*C. Ap.* I,304–309), Apion (*C. Ap.* II,15–28), Chaerémon (*C. Ap.* I,288–292). Pour Tacite cf. *Histoires* V,1–5. À ce sujet voir R. BLOCH, 2002; Ph. BORGEAUD, 2004a, pp. 91–179.

<sup>6</sup> Cf. de manière générale le livre II des *Histoires* d'Hérodote et le livre I de la *Bibliothèque* de Diodore. Pour le regard grec sur l'Égypte, cf. C. FROIDEFOND, 1971; F. HARTOG, 1986; *Id.*, 1996, pp. 49–86; A. B. LLOYD, 1988; O. MURRAY, 1970; S. BURNSTEIN, 1992. Pour les liens entre Artapan et ces traditions cf. *infra*, nn. 106–108.

<sup>7</sup> Un bref parcours historiographique aussi chez C. R. HOLLADAY, 1977, pp. 201–204; *Id.*, 1983, p. 195, n. 8a; H. JACOBSON, 2006, p. 213, n. 11.

<sup>8</sup> R. ESTIENNE, 1544–1545.

<sup>9</sup> S. BOCHART, 1681 (orig. 1646), I,2,XIV, p. 105. Sur Bochart, voir récemment G. G. STROUMSA, 2006.

*fuit apud Ægyptios admirabilitas, ut divinos ipsi honores sub Mercurii nomine tribuerent*<sup>10</sup>. Si Huet indique dans sa *Démonstration* qu'Eupolème et Démétrius (préservés également par le biais du livre IX de la *Préparation* d'Eusèbe) sont juifs, rien n'indique qu'il en ait pensé de même d'Artapan<sup>11</sup>. Une telle idée d'ailleurs, paraîtra encore saugrenue jusqu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle, comme le montre en 1808, l'allusion du comte de Volney au « persan Artapan », « homme savant, nourri de la lecture des livres égyptiens », dans ses *Recherches nouvelles sur l'histoire ancienne*<sup>12</sup>.

Vers la même époque néanmoins, paraît à titre posthume, la *Diatribes de Aristobulo* de l'helléniste hollandais Ludovic C. Valckenær<sup>13</sup>. Valckenær affirme sèchement, qu'Artapan est un « Juif alexandrin », « diseur de balivernes » (*nugator*) et « menteur » (*mendax*)<sup>14</sup>. Une opinion vite rejetée par Auguste-Ferdinand Dähne, qui consacra une monographie au judaïsme alexandrin en 1834<sup>15</sup>. Dähne propose de voir en Artapan un « néoplatonicien syncrétiste », un païen attiré par le judaïsme et « cherchant à concilier ce qui lui semblait digne d'approbation dans les doctrines opposées »<sup>16</sup>. Au moment de traduire en français la *Préparation évangélique*, Nicolas Séguier de Saint-Brisson s'en remet à l'opinion de Dähne<sup>17</sup>. Mentionnant également les arguments déjà anciens de Bochart, il conclut qu'« il est donc peu vraisemblable qu'Artapan eût été juif, comme le veut Valckenær, (...) il contredit trop souvent les livres saints, pour cela. ». De tels récits, ajoute-t-il, ne peuvent simplement pas « être sortis de la bouche d'un Juif »<sup>18</sup>. Dans le même ordre

<sup>10</sup> P. D. HUET, 1680, p. 97. Sur l'usage d'Artapan par Huet pour sa *Démonstration évangélique* cf. Ph. BORGEAUD, 2004a, pp. 197–198.

<sup>11</sup> P. D. HUET, 1680, p. 88.

<sup>12</sup> C.-F. DE CHASSEBOEUF DE VOLNEY, 1822 (orig. 1808), p. 375 ff.

<sup>13</sup> L. C. VALCKENÆR, 1806. J'utilise ici le texte réédité en 1843, paru en appendice à la nouvelle édition de la *Préparation évangélique* par Th. Gaisford (GAISFORD, 1843, pp. 339–451, avec la pagination originale en marge). Ici, p. 357 (p. 18 de la 1<sup>ère</sup> édition) : *Sed et Hecateus, Eupolemus, Artapanus, Demetrius, Aristetas, meo quidem arbitratu, fuerunt omnes religione Judæi, seu his nominibus inter populares fuerint noti, seu nomina mentiti*. Sur Valckenær (1715–1785) et la publication à titre posthume de la *Diatribes de Aristobulo* par J. Luzac, son beau-fils, cf. J. E. SANDYS, 1908, t. 2, p. 456. Sur l'essai de Valckenær, cf. C. R. HOLLADAY, 1995, pp. 54–56.

<sup>14</sup> L. C. VALCKENÆR, 1806, p. 26.

<sup>15</sup> A. F. DÄHNE, 1834, t. 2, pp. 201–203.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 202 (la traduction est empruntée à N. SÉQUIER SAINT-BRISSON, cf. *infra*, n. 17).

<sup>17</sup> N. M. S. SÉQUIER DE SAINT-BRISSON, 1846, t. 2, p. 559, n. 73.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 547–548, n. 39. Curieux renversement (peut-être dû à la lecture de Dähne) chez Séguier Saint-Brisson, qui s'était apparemment rangé, quelques années

d'idée, un certain M. Gainet, curé de Cormontreuil souhaitant lutter contre la « récente évolution de l'incrédulité », attaque Valkenær, qui a fort « maltraité » Artapan (entre autres)<sup>19</sup> : « Nous dirons à Valckenær, qui a voulu faire un Juif d'Artapan, que si, au milieu d'une nation qui savait son histoire de mémoire, qui la lisait à chaque sabbat et l'écrivait sur ses portes, quelqu'un s'était avisé de mettre Abraham, ce vénérable patriarche, au nombre des Titans foudroyés par les Dieux, celui-là aurait été lapidé sur place ou placé dans une maison d'aliénés. »<sup>20</sup> La « mixture » qui se rencontre chez Artapan ne pourrait qu'être l'œuvre d'un « païen »<sup>21</sup>. De même, du côté de l'Allemagne, Heinrich Ewald (le maître de Julius Wellhausen), devait écrire qu'Artapan était un témoignage du mélange de traditions païennes et bibliques chez certains « auteurs païens » (*heidnische Geschichtschreiber*)<sup>22</sup>.

### 1.2. De Valckenær à Freudenthal

L'idée qu'Artapan fut bel et bien un Juif se rencontre néanmoins chez E. W. Hengstenberger, qui proposa de résoudre le dilemme en suggérant qu'Artapan fut un « Juif masqué »<sup>23</sup> : sous les traits d'un auteur païen, Artapan attribue aux Égyptiens des traditions glorieuses sur Moïse, le défendant ainsi face à ses calomniateurs (notamment Manéthon). Relayée par Levi Herzfeld, cette idée aura peut-être, indirectement, une certaine influence sur les théories de Jacob Freudenthal (qui parlera de *Trugschrift*)<sup>24</sup>. Bien avant Freudenthal, un certain consensus nouveau semble s'être mis en place au sujet de la judaïté d'Artapan. Ainsi l'historien Heinrich Grätz reconnaît en celui-ci certaines « carac-

---

auparavant à l'opinion de Valckenær (sans le citer), dans un article sur les fragments de Sanchoniathon ; cf. N. SÉQUIER DE SAINT-BRISSON, 1840, p. 38.

<sup>19</sup> M. GAINET, 1846, pp. I, XIX.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 342. Remarquons que M. GAINET renvoie, à la p. 347, au commentaire de Séguier Saint-Brisson paru la même année, et qu'il a donc déjà lu, et de là aux mots de Dähne (« néoplatonicien syncrétiste »).

<sup>21</sup> L'expression est de C. R. HOLLADAY, 1977, p. 201.

<sup>22</sup> H. EWALD, 1865, 2. Band, p. 129.

<sup>23</sup> E. W. HENGSTENBERGER, 1841, p. 245 (dans un appendice sur Manéthon et les Hyksos). Remarquons avec JACOBSON, 2006, p. 213, n. 11, que Hengstenberger ne fait jamais référence à Valckenær.

<sup>24</sup> L. HERZFELD, 1857, t. 3, p. 574. Herzfeld y résume la proposition de Hengstenberger. Sur les liens entre ce dernier, Herzfeld et J. Freudenthal, qui cite Herzfeld (p. 146), et Valckenær (notes pp. 146, 167), cf. les remarques de H. JACOBSON, 2006, pp. 220–221, qui signale que malgré des similitudes frappantes, Freudenthal ne cite jamais Hengstenberger.

téristiques juives»<sup>25</sup>. Dans un ouvrage sur le judaïsme alexandrin, F. Joseph Biet affirme sans ambages que «l'examen de ce qui nous reste de cet historien [i.e. Artapan] ne laisse aucun doute sur son origine. Les critiques s'accordent tous à le ranger parmi les Juifs hellénistes d'Égypte»<sup>26</sup>. Biet appuie cette affirmation sur Valckenær, mais aussi sur une dissertation de V. Vaillant, parue en latin à Paris peu auparavant<sup>27</sup>.

Parue en 1875, l'étude de Jacob Freudenthal signe la fin des hésitations et consacre l'identification, en Artapan, d'un auteur juif<sup>28</sup>. Cet helléniste juif allemand, disciple de Jacob Bernays<sup>29</sup>, publie, dans le prolongement d'une conférence donnée quelques années plus tôt<sup>30</sup>, la première exégèse minutieuse des fragments d'Artapan<sup>31</sup>. Pour Freudenthal, l'origine des fragments est «évidente pour quiconque connaît la littérature hellénistique»: une telle apologie des ancêtres d'Israël, serait tout simplement impensable chez un auteur païen<sup>32</sup>. Il souligne combien les «fabulations aventureuses» (*abenteuerlichen Fabeleien*)

<sup>25</sup> *Apud* FREUDENTHAL, 1875, p. 146. Lors de réédition de l'œuvre à Leipzig en 1906, H. Grätz fera usage des recherches de Freudenthal; cf. p. 594, n. 8 et pp. 608–609, n. 3 de l'édition de 1906.

<sup>26</sup> F. J. BIET, 1854, p. 123. Pour Biet, pp. 124–125, non seulement Artapan est juif, mais le «faux-Polyhistor» qui le cite l'est également. Mentionnant les fragments du Polyhistor transmis par la Suda (F. JACOBY, *FGH* III.A, p. 107, fr. 70; à ce sujet cf. la contribution de Cl. Zamagni, «Alexandre Polyhistor et Artapan», dans le présent volume), il déclare: «le véritable Polyhistor, l'esclave de Sylla, ne connaissait en aucune façon ni Moïse, ni les Juifs». Notre «faussaire», lui, a «de propos délibéré, pris un nom célèbre parmi les païens, pour tromper avec plus de facilité, et tirer un plus grand profit de son artifice» (à l'instar, ajoute Biet, du ps.-Hécateé d'Abdère). Sur cette idée cf. J. FREUDENTHAL, 1875, p. 176ff.

<sup>27</sup> V. VAILLANT, 1851. Je n'ai malheureusement pas pu trouver cet ouvrage.

<sup>28</sup> J. FREUDENTHAL, 1875, pp. 143–174. Freudenthal, qui a lu Valckenær (notes pp. 167, 173), ne lui attribue pas cette identification. Sur ses prédécesseurs en ce sens, il renvoie sommairement à Grätz et Herzfeld (p. 146). Freudenthal a été suivi par la plupart des modernes s'étant intéressé à Artapan (déjà E. Schürer, 1886, t. 2, pp. 735–736). Ainsi G. E. STERLING, 1992, p. 167: «His [Artapan] Jewish identity was established by Freudenthal». Cf. aussi C. R. HOLLADAY, 1983, p. 195, n. 8a; J. M. G. BARCLAY, 1996, p. 127, n. 4; E. S. GRUEN, 1998, p. 150, n. 53; *Id.*, 2002, p. 332, n. 82; Ph. BORGEAUD, 2004a, p. 125. Discussion chez HOLLADAY, 1977, pp. 201–204. Une opinion différente déjà chez R. REIZENSTEIN et plus récemment chez H. JACOBSON; cf. *infra*, n. 39.

<sup>29</sup> À ce sujet cf. Ph. BORGEAUD, 2004a, p. 241, n. 45, qui renvoie sur Bernays à A. MOMGLIANO, 1983, pp. 441–474: la question qui se pose est celle de l'influence possible, de par leurs liens de parenté, de Bernays, qui édite le *Contre Apion* (et donc Manéthon), sur l'*Homme Moïse* de Freud (Freud a épousé M. Bernays, nièce de J. Bernays).

<sup>30</sup> J. FREUDENTHAL, 1869, cité par H. JACOBSON, 2006, p. 221, n. 39.

<sup>31</sup> J. FREUDENTHAL, 1875, pp. 143–174.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 143.

fabriquées par Artapan, présentent Abraham, Joseph et surtout Moïse, comme des bienfaiteurs de l'humanité (*die Wohltäter der Menschheit*), les protégeant ainsi des « calomnies » qui circulent à leur sujet. L'œuvre d'Artapan, nous dit Freudenthal, n'a de sens que si celui-ci est un Juif cherchant à projeter un halo de gloire sur le peuple d'Israël (*das israelitische Volk im glänzensten Lichte zu zeigen*)<sup>33</sup>. L'argument est également philologique. Freudenthal insiste sur la dépendance d'Artapan envers la Septante, une dépendance reflétée dans les termes par lesquels il décrit les plaies d'Égypte. Cette familiarité avec le texte biblique en grec trahit un auteur judéo-hellénistique<sup>34</sup>.

Reste à expliquer le nom étrange dont s'affuble l'auteur (Artapan) et les éléments « païens » qui encombrant son récit. Freudenthal propose de voir dans ce récit une ingénieuse imposture, une *Trugschrift*. Cette imposture permettrait au pseudépigraphe de glisser insidieusement des témoignages d'estime à l'égard des héros bibliques dans la bouche d'un « Perse habitant l'Égypte » ; ou plutôt, continue Freudenthal, d'un faux « prêtre égyptien » portant un nom perse<sup>35</sup>. Le pseudonyme « Artapan » serait ainsi un « masque », figurant un tel prêtre. Un masque païen qui permet à l'auteur de contrer les coups portés par Manéthon, mais aussi de présenter les rapports entre Juifs et Égyptiens sous un jour plus harmonieux et plus bénéfique<sup>36</sup>.

L'identification par Freudenthal d'Artapan comme auteur juif, sera reprise par la plupart des savants qui se sont penché sur celui-ci. Son idée de *Trugschrift* et de pseudo-prêtre égyptien, toutefois, devait être presque aussi unanimement rejetée<sup>37</sup>. Emil Schürer, qui prendra acte dès 1886, dans son œuvre maintes fois rééditée, des travaux de Freudenthal, écarte cette possibilité<sup>38</sup>. Peu de voix, depuis lors, sont cependant venues s'opposer à l'opinion de Freudenthal sur la judaïté

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 215–216. Sur l'usage de la LXX par Artapan cf. aussi G. E. STERLING, 1992, pp. 173–174.

<sup>35</sup> FREUDENTHAL, 1875, pp. 151–153. Il donne en ce sens quelques attestations littéraires où apparaissent des prêtres égyptiens portant des noms perses : Apulée, *Met.* XI,800 ; Eschyle, *Pers.* 37,38,308 (à ce sujet voir le commentaire de BORGEAUD, 2004a, p. 250, n. 125).

<sup>36</sup> FREUDENTHAL, 1875, pp. 148 ; cf. plus récemment, en ce sens, Th. RÖMER, 2007a, p. 182 ; voir également E. KOSKENNIEMI, 2002.

<sup>37</sup> Cf. JACOBSON, 2006, pp. 213–214.

<sup>38</sup> E. SCHÜRER, 1886, t. 2, p. 737.

d'Artapan<sup>39</sup>. L'«affaire Artapan» n'en est pas close pour autant: il convient encore d'essayer de comprendre comment situer cet auteur que l'on s'accorde à considérer comme juif et qui mêle sans complexe perspective et traditions judéennes à autant de motifs dits «païens».

## 2. ENQUÊTE SUR ARTAPAN

### 2.1. Histoire d'une tradition, d'Artapan à Eusèbe

Aucun témoignage extérieur ne nous est parvenu sur Artapan. Les trois fragments qui lui sont attribués dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée sont l'essentiel de ce qui reste pour tenter d'appréhender cet auteur et le contexte dans lequel il aurait écrit. Ces fragments nous parviennent en fait de troisième main, Eusèbe citant Alexandre Polyhistor, qui cite lui-même Artapan. De Cornelius Alexander de Milet, surnommé le «Curieux de tout» (*Polyhistor*)<sup>40</sup>, on sait qu'il fut emmené à Rome par Sulla, comme esclave de guerre. Affranchi vers 80 avant notre ère, il consacra sa vie à une œuvre historique, ethnographique et géographique immense, dont seuls des fragments épars subsistent aujourd'hui<sup>41</sup>. Dans son «Sur les Judéens» (Περὶ Ἰουδαίων), qu'Eusèbe a eu entre les mains, Alexandre avait compilé et cité un certain nombre d'auteurs judéo-hellénistiques, parmi lesquels Artapan<sup>42</sup>. Avant Eusèbe, Clément d'Alexandrie a lui aussi puisé certaines citations chez Alexandre (qui est cité en *Strom.* I,21,120,3). C'est sans doute à celui-ci qu'il doit ces quelques lignes où il évoque comment Artapan, dans un «Sur les Judéens»<sup>43</sup>, relate l'évasion de

<sup>39</sup> On relèvera R. REIZENSTEIN, 1904, p. 182, n. 5, et plus récemment H. JACOBSON, 2006, pp. 210–221.

<sup>40</sup> Ph. BORGEAUD, 2004a, p. 134.

<sup>41</sup> Ces fragments ont été rassemblés par F. JACOBY, *FGH* III.A, pp. 97–126. Sur Alexandre Polyhistor cf. *ibid.*, III.a, pp. 248–260; J. FREUDENTHAL, 1875, pp. 16–35; E. SCHWARTZ, 1894a; A.-M. DENIS, 2000, pp. 1108–1113; Ph. BORGEAUD, 2004a, pp. 133–134. A ce sujet, voir la contribution de Cl. Zamagni («Alexandre Polyhistor et Artapan...») dans le présent volume.

<sup>42</sup> Les fragments d'auteurs judéo-hellénistiques préservés par Alexandre Polyhistor ont été rassemblés en dernier lieu par C. R. HOLLADAY, 1983 et 1989. Voir la bibliographie proposée antérieurement par HOLLADAY, 1977, p. 199, n. 1.

<sup>43</sup> Dans le premier fragment transmis par Eusèbe, Polyhistor parle des «Judaiques» (τα Ἰουδαϊκά) d'Artapan, alors même que dans les deux autres fragments, il se réfère, comme le fera Clément, à un «Sur les Judéens» (Περὶ Ἰουδαίων). La possibilité de deux traités distincts a été suggérée, mais semble néanmoins peu probable; cf. A.-M.

Moïse des prisons du roi Chénéphrès (*Strom.* I,23,154,2). Un siècle plus tard – alors que se joue la victoire, encore incertaine, du christianisme –, l'évêque de Césarée se consacre pour sa part à une « grande apologie », l'*Apodeixis*, composée de la *Préparation évangélique* et de la *Démonstration évangélique*<sup>44</sup>. Au livre IX de la *Préparation*, qui vise à démontrer la supériorité de la « philosophie anciennement pratiquée » chez les Juifs (et dans laquelle bien-sûr s'enracine le christianisme), Eusèbe rassemble les témoignages d'auteurs grecs ayant mentionné les « faits hébraïques »<sup>45</sup>. Parmi ceux-ci Théophraste, Hécatee d'Abdère et Cléarque de Soles, qu'il cite *via* Josèphe ou Porphyre<sup>46</sup>. De même les auteurs aujourd'hui reconnus comme judéo-hellénistiques (Eupolème, Démétrius, Artapan, Aristée, Théodote, Philon le poète, Ézéchiël le tragique, le ps.-Eupolème, Théophile) sont-ils cités à travers le Polyhistor. La question demeure de savoir si Eusèbe avait conscience de citer, *via* Alexandre Polyhistor, des auteurs juifs. Il fait preuve d'une certaine ambiguïté à l'égard de ces « auteurs mineurs », sur l'identité desquels il n'indique rien<sup>47</sup>, alors que son usage généreux (et explicite) du « Sur les Judéens » d'Alexandre a permis de les sauver de l'oubli<sup>48</sup>.

Les citations d'Alexandre Polyhistor, qu'Eusèbe présente comme « un homme subtil, érudit et fort connu des Grecs »<sup>49</sup>, interviennent dès la section 17 du neuvième livre de la *Préparation*, dans le prolongement d'une discussion sur les auteurs ayant mentionné Abraham. C'est dans ce contexte que figure le très bref premier fragment d'Arta-

---

DENIS, 2000, pp. 1135–1136; discussion chez G. E. STERLING, 1992, p. 171, n. 186. L'occurrence d'un même intitulé chez Clément et chez Eusèbe incite à pencher en faveur de celui-ci; cf. C. R. HOLLADAY, 1983, p. 189; J. J. COLLINS, 1985a, p. 890. Dans le premier fragment tiré de la *Préparation*, l'intitulé se référerait peut-être de manière un peu générale à un « discours sur les Juifs ». Pour N. WALTER, 1976, p. 121, il serait également envisageable qu'Eusèbe (et Clément ?) reportent le titre du traité d'Alexandre sur des passages en fait dénués d'intitulé.

<sup>44</sup> Sur la composition de l'*Apodeixis*, cf. l'introduction de J. SIRINELLI au livre I de *La Préparation Évangélique* (Paris : Cerf, 1974), pp. 7–89; sur la citation d'auteurs juifs dans l'*Apodeixis* d'Eusèbe, cf. S. INOWLOCKI, 2006a.

<sup>45</sup> *Praep. Ev.* IX,1–2.

<sup>46</sup> Sur le ps.-Hécatee, cf. *infra*, n. 68.

<sup>47</sup> S. INOWLOCKI, 2006a, pp. 274–278. Cf. aussi la contribution de Cl. Zamagni (« Alexandre Polyhistor et Artapan... ») dans le présent volume.

<sup>48</sup> Après Eusèbe, tous les auteurs ayant cité ou mentionné Artapan l'ont fait, explicitement ou non, à partir de la *Préparation évangélique*; par ex. le ps.-Eustathe d'Antioche (*Commentaire sur l'Hexameron*, PG 18,781A-789C); cf. Cl. Zamagni, « Alexandre Polyhistor et Artapan... », § 1,1.

<sup>49</sup> Πολύνους ὄν καί πολυμαθῆς ἀνὴρ (trad. É. DES PLACES).

pan. Le second inaugure une section subséquente consacrée à Joseph. Le troisième enfin, de loin le plus étendu, est situé parmi les citations d'auteurs ayant rapporté les faits et gestes de Moïse. Ce découpage ne permet pas de savoir si l'œuvre originale d'Artapan suivait cette séquence Abraham-Joseph-Moïse telle qu'elle est constituée ici par Eusèbe (ou avant lui par Alexandre), bien que celle-ci paraisse a priori la plus logique. Le fait qu'Artapan ne soit pas mentionné à propos de Jacob, dont il est question entre la section ayant trait à Abraham et celle consacrée à Joseph, suggère qu'il n'en avait pas traité. Le texte d'Artapan a sans doute été élagué ci et là (peut-être par Eusèbe mais plus vraisemblablement déjà par Alexandre Polyhistor<sup>50</sup>), mais il n'est pas impossible de penser que les citations qui en sont faites sont belles et bien représentatives du contenu et de la structure de l'œuvre dont elles furent tirées<sup>51</sup>. Ainsi, l'espace dévolu aux trois personnages, qui va grandissant d'Abraham à Moïse, suggère que le propos de l'auteur était une sorte de *Vita Mosis* (dont les passages relatifs à Abraham et à Joseph ne seraient que les prolégomènes), plutôt qu'une relation « ethnographique » des origines et des coutumes judéennes, du type attendu dans un Περὶ Ἰουδαίων<sup>52</sup>. Aussi, nos fragments s'accordent à n'aborder que les épisodes égyptiens relatifs à Abraham, Joseph et Moïse. Le choix de trois personnages que la tradition judéenne unit au pays du Nil semble trahir, évidemment, un intérêt tout particulier, pour l'Égypte (qui explique aussi le manque d'intérêt porté à Jacob). Il a le plus souvent été suggéré, dès lors, de situer Artapan lui-même dans un contexte égyptien<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> Cf. P. M. FRASER, 1972, I, p. 706; J. M. G. BARCLAY, 1996, p. 127. H. JACOBSON, 2006, p. 217, n. 31, postule un travail éditorial d'Eusèbe, visant à ôter toute allusion négative à l'égard des ancêtres Juifs. Contre cette idée, cf. la contribution de Cl. Zamagni (« Alexandre Polyhistor et Artapan... ») dans le présent volume.

<sup>51</sup> Cf. C. R. HOLLADAY, 1977, p. 219; G. E. STERLING, 1992, pp. 171-172.

<sup>52</sup> N. WALTER, 1976, p. 121; A.-M. DENIS, 2000, p. 1140.

<sup>53</sup> Sur la localisation égyptienne d'Artapan cf. C. R. HOLLADAY, 1983, p. 190; J. J. COLLINS, 1985a, p. 891; G. E. STERLING, 1992, p. 169; E. S. GRUEN, 2002, p. 201. La localisation la plus fréquemment proposée est Alexandrie (cf. Collins, *ibid.*). La différence de ton entre Artapan et le reste du corpus judéen d'Alexandrie (cf. STERLING, 1992, p. 167; HOLLADAY, 1977, p. 217), a amené certains auteurs à suggérer d'autres localisations, par ex. Memphis (FRASER, 1972, I, p. 706), ou encore, peut-être, Héliopolis (BARCLAY, 1996, p. 127), ou Léontopolis (M. HENGEL, 1969, pp. 239, 241; aussi BORGEAUD, 2004a, p. 119ff.) en raison de l'allusion au temple bâti par la famille de Joseph à Héliopolis (cf. *infra*). STERLING, 1992, p. 169 et la n. 180: « On the whole, it is best to simply affirm that he wrote in Egypt ». Sur les Judéens en Égypte cf. l'ouvrage devenu classique de J. MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, 1997 (orig. 1991).

## 2.2. Derrière le nom d'Artapan

Sous sa forme grécisée Ἄρταβ/πανος, Ἄρταπανης le nom d'Artapan dérive du vieux perse \*Rta-bānuš (élamite Irdabanuš)<sup>54</sup>, largement attesté dans le monde iranien<sup>55</sup>. Composé sur la racine indo-iranienne *rta* («vérité», «harmonie», notion qui s'oppose au *druj*, «mensonge», «tromperie», ou encore «désaccord»<sup>56</sup>), il semble signifier quelque chose comme «éclat de la vérité»<sup>57</sup>. Chez Hérodote d'ailleurs, qui transmet parfois à son insu des éléments de mythologie perse, un personnage du nom d'Artabanos apparaît comme le sage conseiller du roi (Darius ou Xerxès); un porteur de «paroles de vérité», à l'opposé du fantôme qui, de nuit, parle à Xerxès (cf. *Hist.* IV,83; VII,10-18; 46-53).

Bien que les attestations en soient rares, certains Juifs ont effectivement pu porter des noms perses à l'époque ptolémaïque<sup>58</sup>. La *Lettre d'Aristée à Philocrate*, par exemple, mentionne un dénommé «Arsam» parmi les soixante-douze sages invités à Alexandrie pour traduire la Torah en Grec (*Ad Phil.* 50). À part celui dont il est question, toutefois, aucun «Artapan» n'est attesté en Égypte, bien que des formes proches, comme Ἄρταπάτης (Ἄρταπάτου), puissent être rencontrées<sup>59</sup>. Non loin, en Cyrénaïque, des épitaphes transmettent néanmoins une variante «Artáphan», qui a sans doute été portée par des Juifs<sup>60</sup>.

Quoi qu'il en soit il demeure difficile de tirer des conclusions précises du seul nom de l'auteur. Dès 1908, néanmoins, Meyer proposait

<sup>54</sup> A. KUERT, 1997.

<sup>55</sup> Cf. F. JUSTI, 1963, s.v. Ἄρταβάνος, p. 31; le numéro 8 est d'ailleurs le nôtre, «ayant écrit sur l'histoire juive».

<sup>56</sup> Sur la notion de *rta* dans le monde indo-iranien cf. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, 1962, p. 193ff. et, plus récemment, J. KELLENS, 1999.

<sup>57</sup> M. MAYRHOFER, 1973, 8.576 (*der Glanz der rta*).

<sup>58</sup> Cf. G. MUSSIES, 1982, p. 92. On trouve ainsi deux «Darius» dans les papyri (*CPJ* I, 31; 35). Mussies signale encore un «Arsamès, père de Simon» attesté épigraphiquement dans une liste de vingt-quatre noms dont six au moins sont de consonance vraisemblablement judéenne (*SB* I.2, 2103). Des noms égyptiens sont évidemment également attestés pour les Judéens d'Égypte; voir par ex. Horbury – Noy, N<sup>os</sup> 66, 72, 89, 90; *CPJ* I, 46; Cf. V. TCHERIKOVER, 1999 (orig. 1959), p. 524, n. 7; P. M. FRASER, 1972, II, p. 985, n. 199: «(...) the presence of Persians and Jews in the *chora* of Egypt throughout the Ptolemaic period opens the door to endless possibilities.»

<sup>59</sup> P. M. FRASER, 1972, II, p. 985, n. 199, qui relève ces témoignages et signale qu'«Ἄρταπάτου» est aussi le nom d'un village près d'Oxyrhynque attesté dès le III<sup>e</sup> s. de notre ère.

<sup>60</sup> *CJZC*, N<sup>o</sup> 69 (p. 145), Appendix N<sup>o</sup> 12 (pp. 193-196). On retrouve, plus tard (IV<sup>e</sup> s.), un «Jason fils d'Artáphan» en Sicile (*SEG* XXVI, 1077, *apud* G. MUSSIES, 1982, p. 92, n. 9).

de voir en Artapan un descendant de la garnison judéenne d'Éléphantine, en Haute-Égypte, dont les archives d'époque perse venaient d'être mises à jour<sup>61</sup>. D'Éléphantine et de sa fameuse garnison toutefois, nous perdons la trace dès la fin du V<sup>e</sup> siècle, et en l'état de la documentation, rien ne permet de confirmer une telle hypothèse<sup>62</sup>. L'existence, à l'époque hellénistique, d'un quartier syro-perse à Memphis<sup>63</sup> amena P. M. Fraser à suggérer qu'Artapan pourrait être un « Jew of mixed descent » localisable dans ce contexte où la présence juive, ajoutait-il, semble avoir été très tôt une source de conflit<sup>64</sup>. La proposition faisant d'Artapan une sorte de « métisse », devait avoir un certain écho<sup>65</sup>. Il n'est pas impossible en effet, que Perses, Juifs et Égyptiens aient parfois été plus mêlés qu'on ne le pense dans l'Égypte lagide, du moins dans la *chôra*<sup>66</sup>. Il convient cependant de constater qu'un certain nombre d'auteurs anciens attirent notre attention sur l'*amixia* des Juifs<sup>67</sup>. À la suite de Fraser toutefois, un certain consensus s'est établi tendant à considérer qu'Artapan est le nom véritable d'un Juif d'Égypte.

Freudenthal, on l'a vu, postulait au contraire que ce nom était un « masque ». Il rappelait en ce sens que la pseudépigraphie a été le choix d'au moins deux autres apologètes juifs d'Égypte : le pseudo-Aristée et le pseudo-Hécatee<sup>68</sup>. Schürer décelait là un point faible : si Artapan n'était qu'un pseudonyme, pourquoi l'auteur aurait-il choisi ce nom étrange et parfaitement inconnu, et non celui d'une figure d'autorité<sup>69</sup> ?

<sup>61</sup> Cf. E. MEYER, 1912, *apud* P. M. FRASER, 1972, t. 2, p. 985, n. 199.

<sup>62</sup> J. MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, 1997, p. 66.

<sup>63</sup> Cf. l'introduction de V. TCHERIKOVER in *CPJ* I, p. 5, n. 14.

<sup>64</sup> Cf. P. M. FRASER, 1972, I, p. 706. Cette hypothèse d'une situation tendue à Memphis est suggérée par un papyrus du début de I<sup>er</sup> siècle avant n.è. (*CPJ* I, 141).

<sup>65</sup> Cf. C. R. HOLLADAY, 1983, p. 195, n. 9 ; G. E. STERLING, 1992, p. 167.

<sup>66</sup> Cf. C. R. HOLLADAY, 1983, p. 193 ; J. M. G. BARCLAY, 1996, p. 132, n. 20 ; E. S. GRUEN, 2002, pp. 210–211 ; G. MUSSIES, 1982, pp. 102–103 ; cf. aussi J. MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, 1997, pp. 107–128.

<sup>67</sup> Hécatee, *apud* Diodore, XL,3,4 (cf. *infra*, n. 105) ; Apollonius Molon et Lysimaque, *apud* Josèphe, *C. Ap.* II,148 ; I,309 ; Philostrate, *Vit. Apo.* V,33 ; Trogue-Pompée, *Hist. Phil.* XXXVI,2,15 ; Tacite, *Hist.* V,5,1–2. À ce sujet voir P. SCHÄFER, 2003 (orig. 1997) ; K. BERTHELOT, 2003.

<sup>68</sup> J. FREUDENTHAL, 1875, pp. 162–169. Sur le pseudo-Aristée, cf. A.-M. DENIS *et al.*, 2000, pp. 911–946 ; R. J. H. SHUTT, 1985 ; A. PELLETIER, 1962, pp. 7–98 ; E. BICKERMAN, 2007 (orig. 1975), vol. I, pp. 108–133. Sur le pseudo-Hécatee (*apud* Josèphe, *C. Ap.* I,184–204), cf. B. BAR-KOCHVA, 1996, pp. 143–181 ; C. R. HOLLADAY, 1983, pp. 277–302 ; J. M. G. BARCLAY, 2007, pp. 338–340. L'attribution des fragments du ps.-Hécatee au véritable Hécatee d'Abdère a encore été récemment défendue par M. PUCCI BEN ZEEV, 1993.

<sup>69</sup> E. SCHÜRER, 1886, t. 2, p. 737 ; Schürer prend pour exemple le ps.-Aristée et la Sibylle.

Il faut reconnaître, en effet, que les pseudépigraphes juifs confirmés n'ont pas emprunté leur « nom de plume » à des auteurs (ou personnages) anonymes<sup>70</sup>. Plus récemment, Philippe Borgeaud, refusant de trancher suggérait néanmoins que si « Artapan » se révélait un pseudonyme, « la raison de ce choix pseudépigraphique pourrait être soit d'éviter le scandale dans la communauté juive, soit de conférer à cette apologie romanesque une autorité plus grande, en la présentant comme l'œuvre d'un Perse, c'est-à-dire d'un allié traditionnel des Juifs »<sup>71</sup>. L'idée est celle d'un *possible* nom d'emprunt visant à faire croire (à qui le veut bien) que l'auteur est un voyageur étranger et curieux, s'instruisant à la manière d'un Hérodote auprès des érudits locaux. « Artapan », en définitive, est un anthroponyme bien réel, mais dont la « saveur perse », pour reprendre l'expression d'Erich Gruen<sup>72</sup>, laisse songeur.

### 2.3. Datation

L'opinion courante situe le plus souvent notre auteur au II<sup>e</sup> siècle avant notre ère<sup>73</sup>. Sa familiarité avec un Pentateuque grec proche de la Septante que nous connaissons amenait Freudenthal, et plus récemment Gregory Sterling, à postuler que la traduction de la *Torah*, généralement attribuée au règne de Ptolémée II Philadelphe, marquerait un *terminus post quem* à partir duquel il serait possible de dater nos fragments<sup>74</sup>. On remarquera toutefois qu'Artapan ne mentionne que sept plaies d'Égypte (eau nauséabonde, « animal ailé », grenouilles, sauterelles, moustiques, grêle, séismes), dont une au moins qui n'apparaît

<sup>70</sup> Sur Hécateé d'Abdère cf. F. JACOBY, 1912; A.-M. DENIS, 2000, pp. 1162–1172; W. SPOERRI, 1988. Pour le ps.-Aristée, qui se présente lui-même comme un *Hellène* (*Ad. Phil.* 15), il a été proposé qu'il veuille se faire passer pour Aristée d'Argos; cf. A.-M. DENIS, 2000, p. 932, qui renvoie à J. E. STAMBAUGH, 1967.

<sup>71</sup> Ph. BORGEAUD, 2004a, p. 126.

<sup>72</sup> E. S. GRUEN, 1998, p. 150.

<sup>73</sup> Cf. déjà E. SCHWARTZ, 1894b; plus récemment cf. A. MOMIGLIANO, 1991 (orig. 1976), p. 130; Ph. BORGEAUD, 2004a, p. 119. Pour un compte-rendu des diverses datations proposées cf. G. E. STERLING, 1992, pp. 168–169, n. 175; J. J. COLLINS, 1985a, pp. 890–891; *Id.*, 2000, pp. 38–39; A.-M. DENIS, 2000, pp. 1145–1146 (Collins et Denis suggèrent tous deux la fin du III<sup>e</sup> siècle).

<sup>74</sup> FREUDENTHAL, 1875, pp. 152, 215–216; G. E. STERLING, 1992, pp. 173–175 (avec un tableau des correspondances entre Artapan et la LXX), et en particulier nn. 196, 197 pour les noms propres et les formes verbales. Sterling suggère également qu'il n'est pas impossible que l'étymologie liant le mot « Hébreux » à Abraham laisse en fait entrevoir une connaissance du texte hébreu (p. 175 et la n. 198 sur Gn. 14,3); cf. aussi HOLLADAY, 1983, p. 192. On consultera encore M. ALEXANDRE, 2001, p. 93.

pas dans le texte biblique (les séismes)<sup>75</sup>, et que, contrairement à la LXX, Artapan décline les noms des personnages bibliques<sup>76</sup>. Il convient également de rappeler que le pseudo-Aristée et Aristobule suggèrent que d'autres traductions grecques de la *Torah* ont pu exister avant la version « officielle » établie, selon la légende, par soixante-douze ou soixante-dix sages envoyés depuis Jérusalem<sup>77</sup>. Nous n'irons pas jusqu'à affirmer, toutefois, qu'Artapan ait pu précéder le III<sup>e</sup> siècle avant notre ère. *Le terminus ante quem*<sup>78</sup> est constitué par la composition du Περὶ Ἰουδαίων d'Alexandre Polyhistor, dans la seconde moitié du I<sup>er</sup> siècle avant notre ère. Pour que l'œuvre d'Artapan soit arrivée entre les mains de l'érudit milésien, celle-ci doit au moins avoir eu le temps de circuler, ce qui limite l'époque de sa rédaction au plus tard au 1<sup>er</sup> quart du 1<sup>er</sup> siècle avant notre ère<sup>79</sup>.

D'un marqueur l'autre, trois siècles sont possibles, en chacun desquels il a été proposé de situer notre auteur<sup>80</sup>. Le motif de l'éléphantiasis qui aurait emporté le roi Chénéphrès (*Praep. Ev.* IX,27,20) indiquerait ainsi, selon certains, que cette maladie aurait été récemment découverte, ou du moins récemment décrite sous ce nom en grec<sup>81</sup>. L'argument est cependant fragile, les défenseurs de cette hypothèse ne s'accordant pas sur la datation de cette « découverte »<sup>82</sup>. Aussi, la maladie de peau du « roi oppresseur », est sans doute d'abord un

<sup>75</sup> Cf. les nn. 72–74 à la traduction des fragments d'Artapan dans le présent volume.

<sup>76</sup> Je remercie Jed Wyrick, de l'Université de Chico (CSU), qui prépare une monographie sur Artapan, pour cette remarque.

<sup>77</sup> Cf. Aristobule, apud Eusèbe, *Praep. Ev.* XIII,12,2; ps.-Aristée, *Ad Phil.* 30. Sur le nombre de traducteurs cf. Josèphe, *Ant. Jud.* XII,56–57. Sur le développement de la légende des Septante cf. G. DORIVAL, 2001 et l'introduction d'A. PELLETIER à sa traduction de la *Lettre d'Aristée à Philocrate*, 1962, pp. 78–98.

<sup>78</sup> Notons qu'au *terminus post quem* généralement admis que constitue la LXX, vient s'ajouter, pour certains commentateurs, la connaissance qu'aurait Artapan de « récits anti-juifs », en premier lieu desquels figurerait Manéthon; cf. COLLINS, 1985a, p. 891. Pour les correspondances entre Artapan et Manéthon cf. G. E. STERLING, 1992, p. 183; A.-M. DENIS, 2000, pp. 1142–1143; *Id.*, 1987, p. 60ff. Sur cette question des « récits anti-juifs » cf., entre autres, Cl. AZIZA, 1987; G. Bohak, 2003; J. J. COLLINS, 2005a et la contribution de Y. Volokhine dans le présent volume.

<sup>79</sup> G. E. STERLING, 1992, pp. 168–169, n. 175.

<sup>80</sup> Cf. G. E. STERLING, 1992, pp. 168–169, n. 175; J. J. COLLINS, 1985a, pp. 890–891.

<sup>81</sup> N. WALTER, 1976, p. 133; B. Z. WACHOLDER, 1968, p. 460, n. 34.

<sup>82</sup> Walter, qui attribue la découverte de l'éléphantiasis à Asclépiade de Pruse (fin du II<sup>e</sup> s. avant n.è.; cf. Plutarque, *Quaest. Conv.* VIII,9,1), propose le début du I<sup>er</sup> siècle avant n.è.; Wacholder, s'appuyant quant à lui sur un fragment de Bôlos Démocritos (III<sup>e</sup> s. avant n.è.; pour ce fragment cf. H. DIELS, W. KRANZ [éds.], 1952, p. 216), propose le tournant des III<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> siècles avant n.è. Il ajoute: « His [Artapan] extreme syncretism (...) seems to place him during the first half of the second century B.C., before the Maccabean rebellion reaffirmed the monotheistic belief ». Ce postulat,

*topos* de la littérature juive d'époque hellénistique et au-delà<sup>83</sup>. Pour John Collins, l'allusion aux «laboureurs» (*georgoi*) qui forment, chez Artapan, l'armée de Moïse (*Praep. Ev.* IX,27,7), pourrait éventuellement renvoyer à la première (et récente) conscription des populations de la *chôra* égyptienne sous Ptolémée IV Philopator (lors de la bataille de Raphia, en 217 avant n.è.)<sup>84</sup>. Lucien Cerfaux proposait pour sa part de déceler en Artapan le souvenir du règne du même Ptolémée IV, qui aurait voulu, selon 3 Maccabées (2,28–30), assimiler les Juifs à des adeptes de Dionysos<sup>85</sup>. Le texte d'Artapan, affirmait Cerfaux, laisse affleurer des motifs «dionysiaques», comme l'évasion miraculeuse de Moïse évoquant les *Bacchantes* d'Euripide (*Praep. Ev.* IX,27,23–24)<sup>86</sup> et les suaires de lin au port desquels sont contraints les Juifs (*Praep. Ev.* IX,27,20) – un vêtement rapproché, de manière peut-être un peu hâtive, de celui des mystes bachiques<sup>87</sup>. Aussi, le motif de Moïse écrivant à l'attention du roi le nom de son dieu sur une tablette (*Praep. Ev.* IX,27,26) pourrait renvoyer à la prescription faite par Philopator aux adeptes de Dionysos de déposer auprès de l'administration royale leurs «saintes écritures» (*hieros logos*)<sup>88</sup>. Une hypothèse savante, mais trop fragile pour emporter la conviction<sup>89</sup>.

Dernièrement, Holger Zellentin a défendu une datation au dernier quart du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère en proposant de lire en filigrane du texte d'Artapan les angoisses suscitées chez certains dignitaires juifs

---

néanmoins, ne saurait être accepté sans nuances. Sur le «synchrétisme» d'Artapan cf. *infra* et S. INOWLOCKI, 2004.

<sup>83</sup> Cf. sur la lèpre du pharaon dans la tradition aggadique (par ex. Ex. Rabbah I,34) cf. L. GINZBERG, 1997–2006, vol. 3, pp. 212–214, et p. 328, n. 101. Le motif est également attesté iconographiquement au Moyen-âge, cf. D. J. MALKIEL, 1993. Dans la littérature d'époque hellénistique cf. 4QPrNab ar (4Q242) (qui s'inspire de Dan. 4–5); 2 Mac. 9,5–29; 1QapGen ar, cols. 19–20 (qui s'inspire de Gn. 12,17). Ici, le motif rappelle évidemment la furonculose des Égyptiens en Ex. 9,8–12. A ce sujet cf. la n. 65 à la traduction d'Artapan dans le présent volume.

<sup>84</sup> Cf. COLLINS, 1985a, p. 891 (qui renvoie, sur la conscription, à W. W. TARN, 1961<sup>3</sup>, p. 179). Sur les «laboureurs» comme *topos* littéraire, cf. Borgeaud, 2004a, pp. 130–131.

<sup>85</sup> L. CERFAUX, 1954, vol. I, pp. 81–85. Pour l'*interpretatio græca* du culte juif comme un culte à Dionysos cf. Tacite, *Hist.* V,5; Plutarque, *Quaest. Conv.* IV,6 (= 671C–672C); cf. aussi 2 Mac. 6,7 ff. À ce sujet cf. P. SHÄFER, 2003, pp. 91–97. Sur le dieu des Judéens et la «vigne d'or» au temple de Jérusalem cf. Borgeaud, 2004a, pp. 143–154, 264, n. 306, qui traduit à ce propos un passage de F. E. BRENK, 1996, p. 244; aussi M. SMITH, 1975.

<sup>86</sup> Cf. Euripide, *Bacc.* 443–448; à ce sujet C. R. HOLLADAY, 1977, pp. 205–209.

<sup>87</sup> Voir plutôt Borgeaud, 2004a, pp. 132–133.

<sup>88</sup> Cf. BGU VI, N° 1211. Discussion chez HOLLADAY, 1977, pp. 206–207; cf. aussi COLLINS, 1985a, p. 890.

<sup>89</sup> COLLINS, 1985a, p. 890.

ou militaires de haut-rang par le retour au pouvoir (à Alexandrie) de Ptolémée VIII Évergète II (Physcon) en 145, puis en 126 avant notre ère<sup>90</sup>. Comme le signale Zellentín, Sara Johnson avait déjà suggéré récemment que l'allusion d'Artapan au fait que «les foules étant indisciplinées, tantôt chassaient les rois, tantôt les mettaient en place, et souvent les mêmes, mais parfois aussi d'autres» (*Praep. Ev.* IX,27,5) «évoquait de façon frappante les années de la guerre civile entre Ptolémée VI [j'ajouterais: *puis sa veuve Cléopâtre II*] et Ptolémée VIII au milieu du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère»<sup>91</sup>. À en croire Josèphe, en effet, les «généraux» juifs Onias et Dosithéos auraient pris la défense de Cléopâtre II contre Physcon, qui prit alors en otage la population juive d'Alexandrie (*C. Ap.* II,49–55; un récit qui n'est évidemment pas sans rappeler celui de 3 Maccabées<sup>92</sup>). L'Onias en question a bien-sûr été rapproché d'Onias IV (le fils du grand-prêtre de Jérusalem Onias III assassiné en 170), qui se serait établi en Égypte avec un certain nombre de compagnons et qui aurait restauré, avec l'accord de Ptolémée VI Philométor, un ancien temple égyptien, le transformant «à l'image du temple de Jérusalem»<sup>93</sup>. Selon Joseph Méléze-Modrzejewski, une ère de prospérité semble s'ouvrir pour les Juifs d'Égypte avec Onias et ses hommes; ère de prospérité qui prendra précisément fin avec le retour au pouvoir de Ptolémée VIII Évergète II<sup>94</sup>. C'est dans ce contexte agité, et plus particulièrement à la suite de la défaite définitive de Cléopâtre II en 126, que Zellentín propose de situer Artapan, qui suggérerait aux élites déchues de «fuir l'Égypte», très précisément entre 118 et 116 avant notre ère<sup>95</sup>.

Au cœur de cette hypothèse, aux conclusions peut-être un peu extrêmes, le lien entre Artapan et les «oniades» de la région de Léontopolis; un lien qui avait déjà été suggéré par Martin Hengel<sup>96</sup>. Artapan il est vrai, évoque comment la famille de Joseph construisit des temples

<sup>90</sup> H. M. ZELLENTIN, 2008, pp. 27–39. Sur le contexte cf. G. HÖLBL, 2000, pp. 194–203.

<sup>91</sup> S. R. JOHNSON, 2004, p. 105 (je traduis de l'anglais).

<sup>92</sup> J. MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, 1997, pp. 199–214.

<sup>93</sup> Josèphe, *Ant. Jud.* XII,387–388; XIII,62–79; *Bell. Jud.* I,33; VII,420–436. Sur cette affaire cf. J. MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, 1997, pp. 171–188; G. BOHAK, 1996, pp. 19–40; A.-P. ZIVIE, 1982; *Id.*, 2004, pp. 205–226; J. J. COLLINS, 2000a, pp. 64–78.

<sup>94</sup> J. MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, 1997, p. 199ff.

<sup>95</sup> C'est-à-dire immédiatement à la suite d'un décret d'amnistie sanctionnant la réconciliation entre Ptolémée VIII et Cléopâtre II (cf. M.-Th. LENGER, 1980 [rééd. augmentée], pp. 133–142, 167–168). Cf. H. M. ZELLENTIN, 2008, pp. 34–39. Il est peut-être un peu exagéré de tirer des conclusions définitives aussi précises à partir de ce seul témoin.

<sup>96</sup> M. HENGEL, 1969, pp. 239, 241.

(juifs?) en Égypte, entre autre à Héliopolis (*Praep. Ev.* IX,23,4; mais aussi à Athos<sup>97</sup>). Ce motif pourrait indiquer un rapport à la colonie établie par Onias IV dans le nome héliopolitain (Léontopolis). Gidéon Bohak a récemment proposé que la figure de Joseph, et le récit de sa fulgurante ascension sociale égyptienne, ont servi de référence mythologique à l'établissement de cette colonie (sans oublier Is. 19,18–20); et que le récit de son mariage avec Aséneth, également évoqué par Artapan (*Praep. Ev.* IX,23,3), tel qu'on le lit dans *Joseph et Aséneth*, soit en fait une étymologie du « temple d'Onias »<sup>98</sup>. L'idée d'un éventuel rapport entre Artapan et ce temple juif d'Égypte (voire sa simple connaissance) suggérerait en définitive un *terminus post quem* au premier quart du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère; et *peut-être* une datation dans le contexte des guerres civiles qui caractérisent la seconde moitié de ce siècle, du moins jusqu'au décret d'amnistie de Ptolémée VIII édicté en 118 avant notre ère<sup>99</sup>.

#### 2.4. *Un certain contexte culturel?*

Jacob Freudenthal suggérerait de déceler, à la fois derrière son pseudo-Artapan et derrière le pseudo-Aristée ainsi que le pseudo-Hécatee, un seul et même « faussaire »<sup>100</sup>. Peter Dalbert opposa à cette idée le ton à priori conciliant d'Artapan à l'égard des polythéismes, et plus particulièrement de la « zoolâtrie » égyptienne (Artapan faisant de Moïse l'« inventeur » de celle-ci<sup>101</sup>). Un ton qui tranche vis-à-vis des opinions exprimées sans détour par le pseudo-Aristée (*Ad Phil.* 134–140), et de manière implicite chez le pseudo-Hécatee (*C. Ap.* I, 200–204)<sup>102</sup>. Un

<sup>97</sup> Sur ce nom par ailleurs inconnu cf. la note 25 à la traduction des fragments d'Artapan dans le présent volume.

<sup>98</sup> G. BOHAK, 1996; cf. aussi Ph. BORGEAUD, 2004a, pp. 119–125 et A.-P. ZIVIE, 2004, p. 239, n. 100.

<sup>99</sup> Cf. *supra*, n. 95.

<sup>100</sup> J. FREUDENTHAL, 1875, pp. 150, 162ff.

<sup>101</sup> Cf. *Praep. Ev.* IX,27,4, où Moïse assigne à chaque nome « un dieu à adorer; il confia aux prêtres les lettres sacrées; et il y avait aussi des chats, des chiens, des ibis ». Il n'est pas clair si l'institution de la zoolâtrie est explicite dans cette phrase (cf. la note 46 à la traduction des fragments d'Artapan dans le présent volume). Le texte fait néanmoins référence ailleurs eux « animaux consacrés par Moïse » (*Praep. Ev.* IX,27,12, peut être aussi *Praep. Ev.* IX,27,35) et la consécration par « Moïse et les siens » de l'ibis est explicitement mentionnée en *Praep. Ev.* IX,27,9.

<sup>102</sup> P. DALBERT, 1954, p. 44; cf. aussi STERLING, 1992, p. 167; HOLLADAY, 1977, p. 217. Sur la perception de la religion égyptienne dans l'antiquité cf. K. A. D. SMELIK, E. A. HEMELRIJK, 1984, pp. 1906–1920; K. BERTHELOT, 2000; G. BOHAK, 2003.

lien plus subtil entre ces trois auteurs pourrait toutefois être suggéré : leur connaissance explicite ou non de matériaux littéraires circulant en Égypte sous le nom d'Hécatee d'Abdère<sup>103</sup>. Dans sa fameuse *Lettre à Philocrate*, le pseudo-Aristée invoque l'autorité de cet historien et philosophe grec contemporain d'Alexandre et du premier Ptolémée qui aurait, dit-il, considéré la doctrine (θεωρία) contenue dans « les livres de la loi des Juifs » comme « auguste et sainte » (ἀγνήν καὶ σεμνήν; *Ad Phil.* 31–32). Quant aux fragments du pseudo-Hécatee, qui nous sont parvenus par Josèphe (*C. Ap.* I, 184–204), ils proviennent sans doute d'un Περὶ Ἰουδαίων rédigé par un Juif, mais qui ne s'arroge certainement pas sans raison l'autorité d'Hécatee<sup>104</sup>. Oswyn Murray était ainsi amené à penser que ce qui circulait des écrits d'Hécatee – auquel le long excursus sur les Juifs transmis par Photius *via* Diodore de Sicile, est généralement attribué<sup>105</sup> –, ait pu susciter un élan de popularité et d'intérêt auprès de certains intellectuels juifs de la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère<sup>106</sup>.

Artapan pour sa part s'inspire certainement de traditions grecques sur l'Égypte telles qu'on les rencontre déjà (pour certaines) chez Hérodote, mais telles qu'on les retrouvera surtout, au I<sup>er</sup> siècle avant notre ère, chez le mythographe Diodore de Sicile. Le regard grec sur l'Égypte immémoriale, ses prêtres et ses coutumes, paraît nourrir ses récits ; et les exploits des dieux et héros de cette même Égypte longuement décrite par Hérodote puis Hécatee d'Abdère, se trouvent projetés sur les héros judéens des temps reculés, en particulier Joseph<sup>107</sup> et Moïse.

<sup>103</sup> Sur Hécatee d'Abdère cf. *supra*, n. 70.

<sup>104</sup> Sur le ps-Hécatee cf. *supra*, n. 68. L'authenticité de ce Περὶ Ἰουδαίων attribué à Hécatee était déjà mise en doute dans l'antiquité par Herrenius Philon (*apud* Origène, *C. Cels.* I, 15). Une opinion généralement admise dès la naissance de la critique philologique vétérotestamentaire ; cf. déjà R. SIMON, 1971 (orig. 1678), II, 2. Cf. néanmoins M. PUCCI BEN ZEEV, 1993, pp. 217–224. Pour M. Stern, 1974, vol. I, pp. 22–24, le ps.-Hécatee est plus un interpolateur que l'auteur d'un traité indépendant.

<sup>105</sup> Diodore, XL, 3 (= Photius, *Bibl.* 244). Cf. néanmoins D. R. SCHWARTZ, 2003 et les remarques de Cl. Zamagni dans le présent volume.

<sup>106</sup> O. MURRAY, 1970, p. 144. Pour la datation du ps.-Aristée voir les arguments d'E. BICKERMAN, 2007 (orig. 1975 ; réédition A. TROPPEL), pp. 108–134, complétés par B. BAR-KOCHVA, 1996, pp. 271–288. Pour la datation du ps.-Hécatee, cf. B. BAR-KOCHVA, pp. 123–142.

<sup>107</sup> Ainsi sa réforme agraire (Osiris) et son invention de la mesure (Hermès) et, de manière générale, ses traits de *prôtos heuretés*. Sur l'usage de ce topos chez Artapan, en particulier dans le cas de Moïse, cf. C. R. HOLLADAY, 1977, pp. 209–212, 220–229 ; G. MUSSIES, 1982, p. 97ff. Voir aussi Ph. BERGEAUD, 2004a, pp. 111–112 (Joseph-Osiris). Sur Joseph chez Artapan cf. E. S. GRUEN, 1998, pp. 87–89.

Martin Braun a ainsi mis en évidence une série de lien entre le portrait de Moïse chez Artapan et les épisodes relatifs à Osiris, Isis, Hermès, mais aussi à Sésostris (Sésoosis) et Sémiramis, tels qu'on peut les lire dans le premier livre de la *Bibliothèque historique* de Diodore et dont il est généralement proposé que les *Aigyptiaka* d'Hécatée d'Abdère soient la source<sup>108</sup>. Dans le présent volume, Claudio Zamagni en appelle à ce sujet à une certaine prudence et met en doute l'idée que Diodore ait cité littéralement les *Aigyptiaka* d'Hécatée et puisse ainsi servir de base à une reconstruction de ce traité<sup>109</sup>. Quelle que soit la fiabilité des traditions hécatéennes dont Diodore est le supposé relai (ou réceptacle), les similitudes entre le texte d'Artapan et le premier livre de la *Bibliothèque historique* de Diodore incitent à penser que notre auteur a eu accès à des sources analogues, peut-être précisément ces *Aigyptiaka* dont auraient également eu connaissance les pseudo-Aristée et pseudo-Hécatée<sup>110</sup>. Le lien entre ces deux auteurs et Artapan relèverait dès lors d'une même curiosité intellectuelle, d'une *paideia* commune dont Hécatée d'Abdère est l'un des éléments.

#### 2.4. *Sitz im Leben?* «popular market» et «synchrétisme»

L'originalité de notre auteur par rapport à d'autres traditions juives relatives à Moïse, et son rapport apparemment décomplexé à l'Égypte, sa religion et ses traditions, ont parfois été désignés comme autant d'éléments relevant d'une sorte de «folklore» populaire, faisant feu de tout bois<sup>111</sup>. Dans le même esprit, il a été suggéré qu'Artapan témoigne d'une «synthèse», parmi les classes inférieures, des traditions issues des populations judéennes et égyptiennes<sup>112</sup>. Artapan, qui ne semble

<sup>108</sup> Le rapprochement entre les fragments d'Artapan et les récits relatifs à Sésostris (Sésoosis chez Diodore), Osiris, Isis et Hermès chez Hérodote, mais surtout Diodore de Sicile (et donc peut-être Hécatée d'Abdère), était déjà suggéré par J. FREUDENTHAL, 1875, pp. 160ff. et I. LÉVY, 1907, p. 207ff. Cf. surtout M. BRAUN, 1938, p. 26ff. Plus récemment cf. C. R. HOLLADAY, 1977, pp. 209–212; G. E. STERLING, 1992, pp. 177–178; H. M. ZELLENTIN, 2008, pp. 8–27, ainsi que la contribution de C. Moro dans le présent volume. Sur l'utilisation d'Hécatée d'Abdère par Diodore, cf. O. MURRAY, 1970; S. BURNSTEIN, 1992 et la contribution de Cl. Zamagni («La tradition sur Moïse...») dans le présent volume.

<sup>109</sup> En ce sens déjà W. SPOERRI, 1959; cf. Fr. CHAMOIX et P. BERTRAC, 1993, pp. XI–XII.

<sup>110</sup> Cf. COLLINS, 1985a, p. 894; DENIS, 2000, pp. 1143–1144.

<sup>111</sup> Par ex. HOLLADAY, 1983, p. 189; STERLING, 1992, p. 169; BARCLAY, 1996, pp. 127, 132.

<sup>112</sup> Cf. FRASER, 1972, I, p. 706; HOLLADAY, 1977, p. 217; BARCLAY, 1996, pp. 119–124, 128, 132.

guère s'intéresser aux spéculations philosophiques telles qu'on les rencontre dans la *Sagesse de Salomon* ou chez Philon d'Alexandrie, détonne en regard de cette rigoureuse «intelligentsia» alexandrine imaginée par les savants modernes, familiarisée avec la lecture de Platon. Il ne pouvait donc à priori qu'être rejeté d'un tel milieu d'élite<sup>113</sup>. Artapan, qui fait allusion à la «force magique» du nom du dieu de Moïse (*Praep. Ev.* IX,27,25) et donc sans doute à une pratique magique largement attestée dans le monde juif ancien<sup>114</sup>, serait plus proche de la «religion populaire»<sup>115</sup>. Contre cette relégation sociale, il convient de souligner que l'extravagance des récits d'Artapan n'est pas nécessairement le fruit d'une «oreille» attentive aux traditions juives, bibliques ou para-bibliques (par ex. les guerres de Moïse en Éthiopie<sup>116</sup>), et égyptiennes; elle semble plutôt provenir d'une connaissance «livresque» tant des traditions juives que de certains éléments de littérature grecque<sup>117</sup>. Hécatée d'Abdère, probablement, ainsi que les tragiques<sup>118</sup>, voire peut-être une certaine tradition philosophique qui depuis Platon précisément, propose une *interpretatio graeca* de la figure d'Hermès-Thot et débat pour déterminer si ce *πρώτος εὔρετής* est un «dieu ou un homme divin»<sup>119</sup>. Une érudition, quoi qu'il en soit, qui nous éloigne de ce «popular market» dans lequel on a voulu le reléguer<sup>120</sup>. Quant à l'idée que l'intérêt pour des pratiques dites magiques indiquerait un milieu «populaire», elle relève peut-être d'une certaine conception de la «magie» héritée des anthropologues anglo-saxons de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle, une conception qu'il convient sans doute de nuancer<sup>121</sup>.

<sup>113</sup> Cf. BARCLAY, 1996, p. 127.

<sup>114</sup> Cf. déjà Lev. 24,10-16. À ce sujet voir G. BOHAK, 2008, pp. 17-19, 117-119, 127, 305-307, 376-378; cf. aussi la n. 70 à la traduction d'Artapan dans le présent volume.

<sup>115</sup> Cf. par ex. J. M. G. BARCLAY, 1996, pp. 119-124, à partir des affirmations de Philon, *Spec. Leg.*, III,93-103.

<sup>116</sup> Cf. *supra*, n. 4.

<sup>117</sup> Cf. N. WALTER, 1976, p. 124; J. J. COLLINS, 1985a, p. 984. Discussion chez G. E. STERLING, 1992, p. 175 et nn. 200-201.

<sup>118</sup> Cf. *supra*, n. 86.

<sup>119</sup> *τις θεός εἴτε καὶ θεῖος ἄνθρωπος* (Platon, *Phil.* 18b; cf. aussi *Phèdre* 274); cf. M. HENGEL, 1974, pp. 92-93. Sur l'*interpretatio graeca* de Thot-Hermès cf. Y. VOLOKHINE, 2004. Dans le cas d'Artapan voir G. MUSSIES, 1992. Je remercie Sabrina Inowlocki de m'avoir communiqué ses remarques à ce propos.

<sup>120</sup> L'expression est de J. M. G. BARCLAY, 1996, p. 127.

<sup>121</sup> À ce sujet cf. BOHAK, 2008, pp. 36-51. Sur les théories relatives à la magie de Frazer à Lévi-Strauss, voir F. KECK, 2002; cf. aussi, récemment, BREMMER, 2008, pp. 347-452. Sur la magie chez Artapan cf. COLLINS, 2000a, p. 43 et la note 69.

De même la notion de « syncrétisme », qui a souvent été apposée à notre auteur, mérite-t-elle également d'être remise en question<sup>122</sup>. Les « fabulations aventureuses » d'Artapan, comme disait Freudenthal, ne suffisent pas à prouver une fusion, voire une confusion, entre des pratiques et des croyances polythéistes et le judaïsme ancien. D'ailleurs, chez Artapan, la suprématie du dieu de Moïse, au nom redoutable, seule puissance divine véritablement à l'œuvre dans son récit, est en fin de compte clairement affirmée<sup>123</sup>. Aussi, ces « animaux sacrés » que Moïse a institué pour l'usage propre des Égyptiens (et non des Juifs), seront-ils finalement emportés, à la fin du récit, avec les Égyptiens eux-mêmes, par ce déluge de feu et d'eau qui s'abat sur les poursuivants des Juifs (*Praep. Ev.* IX,27,35–37). Chez Artapan, qui joue le jeu jusqu'au bout, le jeune Moïse a véritablement été d'abord un Égyptien, qui plus est certainement le meilleur d'entre eux, porteur de bienfaits culturels immenses dont la gloire a aussitôt été reconnue par ceux-ci<sup>124</sup>. L'épisode du buisson ardent marque le passage vers une seconde carrière, au service d'une divinité bien réelle et agissante, au contraire des dieux humainement institués par le même Moïse (*Praep. Ev.* IX,27,4) ou reconnus en Moïse par les prêtres égyptiens (*Praep. Ev.* IX,27,6)<sup>125</sup>.

## CONCLUSIONS

Avec Artapan, nous sommes dans le registre du discours, un discours dont le ton parfois comique a été mis en évidence par Erich Gruen<sup>126</sup>, et non en présence d'une réalité religieuse d'une branche « populaire », voire « métissée », du judaïsme égyptien. Il s'agit d'une construction,

<sup>122</sup> Cf. par ex. B. Z. WACHOLDER, 1968, p. 460; A.-M. DENIS, 1987, p. 51; C. R. HOLLADAY, 1977, pp. 201, 204; *Id.*, 1983, p. 189 et surtout, récemment, J. M. G. BARCLAY, 1996, pp. 131–132: « even as a Jew he [Artapan] is both a monotheist and a polytheist. It is important to face such Jewish syncretism with candor. [...] Artapanus indicates that some Jews effected an important measure of synthesis with Egyptian culture, even Egyptian religion. » Contre cette idée E. S. GRUEN, 1998, p. 59; *Id.*, 2002, pp. 208, 211. Cf. surtout S. INOWLOCKI, 2004 et J. J. COLLINS, 2000a, p. 42.

<sup>123</sup> J. J. COLLINS, 2000a, p. 42–43 (et la n. 68); S. INOWLOCKI, 2004, p. 13. Déjà E. SCHÜRER, 1886, t.2, p. 736.

<sup>124</sup> Cf. Ph. BORGEAUD, 2004a, p. 128.

<sup>125</sup> Sur l'évhémérisme d'Artapan cf. par ex. COLLINS, 1985a, p. 893; BARCLAY, 1996, p. 131. Cet évhémérisme, on le retrouvera évidemment chez Diodore de Sicile et peut-être faut-il, avant lui, en postuler la présence dans les lectures d'Artapan; cf. Ph. BORGEAUD, 2004a, p. 125.

<sup>126</sup> Cf. E. S. GRUEN, 2002, p. 210.

d'une fiction en laquelle se mêlent des inspirations diverses, parmi lesquelles ces traditions grecques, ou gréco-égyptiennes dont Hécateé d'Abdère aura été l'une des voix les plus importantes. La question qui demeure est celle de la visée d'une telle construction, dont il a été dit qu'elle a pu servir de « sermon dans une synagogue »<sup>127</sup>, d'incitation à une « nouvelle sortie d'Égypte »<sup>128</sup>, voire d'une réponse circonstanciée aux « polémiques haineuses » des ennemis des Juifs, au rang desquels on range généralement en premier lieu le prêtre égyptien Manéthon<sup>129</sup>. Dans ce débat, John Collins a également suggéré qu'il faut situer Artapan dans le contexte d'historiographies « nationales » en compétition à l'époque hellénistique, et dont Manéthon (pour l'Égypte) et Bérose (pour la Babylonie) seraient les meilleurs exemples<sup>130</sup>. Erich Gruen, au contraire, rejette l'idée qu'Artapan soit un auteur polémique voire apologétique, pour en faire un dilettante créatif qui souhaite faire rire son monde et donner à la tradition juive des couleurs nouvelles<sup>131</sup>. Saura-t-on jamais à qui s'adressait Artapan, en fin de compte ? Aux Juifs, aux Grecs, aux deux ? Force est d'admettre que des Grecs ont du lire cet auteur pour qu'il aboutisse entre les mains d'Alexandre Polyhistor<sup>132</sup>. Quelle qu'ait été son intention initiale, Artapan, par un savant dosage de traditions judéennes et grecques (voire égyptiennes, ou gréco-égyptiennes), inséparable d'un contexte historique et culturel en lequel des motifs légendaires se heurtent et se rencontrent, parvint à produire un récit dont la saveur originale et sophistiquée demeure intacte aujourd'hui.

---

<sup>127</sup> C. R. HOLLADAY, 1977, p. 217.

<sup>128</sup> H. M. ZELLENTIN, 2008, pp. 42–48.

<sup>129</sup> Cf. entre autres, C. R. HOLLADAY, 1977, p. 217 ; J. J. COLLINS, 1985a, p. 892 ; G. E. STERLING, 1992, pp. 182 ; A.-M. DENIS, 2000, pp. 1141–1143 (et bien-sûr *Id.*, 1987). Voir néanmoins E. S. GRUEN, 1998, pp. 158–160 auquel répond J. J. COLLINS, 2000b, pp. 52–62.

<sup>130</sup> J. J. COLLINS, 1985a, p. 892 ; plus récemment *Id.*, 2000a, pp. 39–40 et *Id.*, 2000b, p. 56. Cf. aussi C. R. HOLLADAY, 1977, p. 215 et J. M. G. BARCLAY, 1996, p. 126.

<sup>131</sup> Cf. E. S. GRUEN, 1998, pp. 156–159 ; *Id.*, 2002, pp. 202–203. Sur la perspective de Gruen, cf. J. J. COLLINS, 2005b, pp. 970–972.

<sup>132</sup> G. E. STERLING, 1992, p. 184 ; H. JACOBSON, 2006, p. 217.



LES FRAGMENTS D'ARTAPAN  
CITÉS PAR ALEXANDRE POLYHISTOR DANS LA  
PRÉPARATION ÉVANGÉLIQUE D'EUSÈBE. TRADUCTION  
ET COMMENTAIRE

RENÉ BLOCH, PHILIPPE BORGEAUD, THOMAS RÖMER,  
MATTHIEU SMYTH, YOURI VOLOKHINE ET CLAUDIO ZAMAGNI

Le présent commentaire continu est le fruit d'un travail d'équipe. Notre traduction se base largement sur celle d'E. Des Places, 1991; cf. Mras, 1982. Nous avons pris la liberté de modifier la traduction de Des Places là où cela nous a paru nécessaire. Nous avons utilisé avec grand profit les notes documentaires de Carl R. Holladay, 1983, pp. 189–243, ainsi que celles de Niklaus Walter, 1976, pp. 121–136 et de John J. Collins, 1985a. Pour une présentation synthétique de la problématique, voir Joseph Méléze Modrzejewski, 1997, pp. 193–196, et Philippe Borgeaud, 2004, pp. 125–134. Cf. également J. M. G. Barclay, 1996, pp. 127–132; E. S. Gruen, 1998, pp. 155–160; J. J. Collins, 2000, pp. 37–46.

FR. 1 = *PRAEP. EV. IX,18,1*

18. D'Artapan sur le même<sup>1</sup>. Tiré du même ouvrage du Polyhistor.

1. « Or, Artapan dit dans les *Judaïques*, que les Judéens<sup>2</sup> sont appelés<sup>3</sup> Ermioth<sup>4</sup>, ce qui se traduit en langue grecque Judéens; mais ils

---

<sup>1</sup> Il s'agit d'Abraham (qui fait l'objet du paragraphe 17 d'Eusèbe).

<sup>2</sup> Nous traduisons le grec *loudaioi* par Judéens, plutôt que par Juifs. Pour ce choix lexical, voir dernièrement Steve MASON, 2007.

<sup>3</sup> Le verbe *ὀνομάζεσθαι* pourrait avoir un sens moyen (cf. la traduction de DES PLACES) ou passif; la suite de la phrase, et un passage dans le deuxième fragment (*Praep. Ev. IX,23,4*), nous orientent plutôt vers la seconde option.

<sup>4</sup> Il y a manifestement un jeu étymologique derrière « Ermioth ». Pour une oreille grecque, le nom peut apparaître comme composé avec le nom d'Hermès – identifié à Moïse par Artapan (cf. fr. 3 = *Praep. Ev., IX,27,6*) –, et complété par une terminaison évoquant le mot « loud(aios) » (voir Ph. BORGEAUD, 2004, p. 126). Ce nom propre est vraisemblablement forgé par Artapan; voir J. FREUDENTHAL, 1875, p. 153. Le nom est attesté aussi au fr. 2 d'Artapan (= *Praep. Ev., IX,23,4*). Cf. encore C. R. HOLLADAY, 1983, p. 226, n. 4, pour d'autres explications, cependant moins convaincantes.

s'appellent<sup>5</sup> Hébreux en souvenir d'Abraham<sup>6</sup>. Celui-ci, dit-il, était venu avec tout son clan en Égypte<sup>7</sup> auprès du roi des Égyptiens Pharethôthes<sup>8</sup> et lui avait enseigné l'astrologie; après être resté là vingt ans<sup>9</sup>, il était retourné à nouveau en terre syrienne<sup>10</sup>; mais de ceux qui l'avaient accompagné, beaucoup se fixèrent en Égypte<sup>11</sup>.»

FR. 2 = *PRAEP. EV. IX,23,1-4*

23. D'Artapan sur Joseph. Tiré du même ouvrage du Polyhistor.

1. «Artapan dit dans son livre *Des Judéens* qu'Abraham eut pour descendant Joseph, fils de Jacob; comme il l'emportait sur les autres en intelligence et en jugement<sup>12</sup>, ses frères complotèrent contre lui; mais

<sup>5</sup> Le verbe καλεῖσθαι pourrait avoir aussi un sens passif (cf. la traduction originale de DES PLACES) ou moyen; la phrase nous oriente vers cette deuxième option.

<sup>6</sup> Selon Gn. 14,13, Abram (Abraham) est appelé «l'Hébreu». On a depuis longtemps supposé que le terme 'ibrî (pluriel 'ibrîm) devait être rapproché de l'égyptien Āpirou, qui désigne une main d'œuvre mobile, mais la question demeure sujette à caution; cf. E. HOCH, 1994, pp. 61-63; M. B. ROWTON, 1976, pp. 13-20; N. NA'AMAN, 1986. De son côté, la tradition rabbinique (voir Midrash Bereshit Rabba et Rashi) fait un rapprochement avec la racine ' - b-r signifiant «de l'autre côté» ou encore «passer». L'auteur de Gn. 14 pense sans doute à l'ancêtre d'Abraham, 'Eber, mentionné en Gn. 10,24-25 et 11,14-17. La LXX traduit par le néologisme «pératès» (errant, émigrant), sans doute en interprétant le terme hébreu à partir de la racine «passer, traverser».

<sup>7</sup> Cf. Gn. 12,10-20.

<sup>8</sup> Selon HOLLADAY, 1983, pp. 226-227, n. 6, ce nom se résume à une variante graphique du nom pharaon, pris fautivement comme nom propre (cf. Gn. 12). Le caractère composite du nom est manifeste (MRAS, 1982, p. 504 in app.). Le nom Pharethôth n'est pas autrement attesté en tant que nom de pharaon. On pourrait décomposer ce nom fictif de la façon suivante: «Phare» peut provenir soit de «Pharaon» (issu de l'égyptien *per-aâ*, «roi»), soit, éventuellement, de Pa-Rê (le dieu Rê); en second membre on reconnaît le nom du dieu Thot. Pharethôth pourrait ainsi se résoudre étymologiquement en «Le-pharaon-Thot». Quoi qu'il en soit, ce nom forgé «à l'égyptienne» fonctionne dans ce contexte de façon plausible comme un nom royal; qui plus est, plusieurs souverains de la première moitié de la XVIII<sup>e</sup> dynastie portaient des noms précisément forgés avec le théonyme Thot (les Thoutmès I à III).

<sup>9</sup> Anecdote propre à Artapan. Le récit de Gn. 12,10-20 ne donne pas cette précision. Selon Jub. 13,11 son séjour avait duré cinq ans.

<sup>10</sup> Artapan appelle les Juifs «Syriens» dans le fr. 2 (= *Prep. Ev.*, IX,23,3); l'identification du pays de Canaan avec la Syrie est courante lors de la période hellénistique, voir Holladay, 1983, p. 227, n. 9.

<sup>11</sup> La diaspora en Égypte commencerait donc déjà avec Abraham. Selon L. BOMBELLI, 1986, p. 128, n. 6, en assignant une date si haute pour la présence des Juifs en Égypte, Artapan voudrait suggérer l'existence ancestrale de bons rapports entre les deux peuples. Cf. aussi n.16 ci-dessous.

<sup>12</sup> Détail absent du récit de Gn. 37,1-36 concernant l'arrivée de Joseph en Égypte; cf. HOLLADAY, 1983, p. 228, n. 13, qui renvoie justement à Gn. 41,33-39.

prévoyant leur attaque il pria les Arabes<sup>13</sup> du voisinage de l'emmener en Égypte<sup>14</sup>; ils firent ce qu'il avait demandé; car les rois des Arabes sont descendants d'Israël, des fils d'Abraham, des frères d'Isaac<sup>15</sup>. 2. Arrivé en Égypte et présenté au roi, il devint gouverneur de tout le pays (χώρα)<sup>16</sup>. Et alors qu'auparavant les Égyptiens cultivaient le sol en désordre, parce que le pays (χώρα) n'avait pas fait l'objet d'un partage et que les petits étaient opprimés par les grands, il fut le premier à partager la terre, et à la délimiter, à en rendre labourables une grande partie qui était desséchée et à attribuer des champs aux prêtres. 3. Ce fut lui aussi qui inventa les mesures et pour cela devint très cher aux Égyptiens<sup>17</sup>. Il épousa la fille du prêtre d'Héliopolis<sup>18</sup>,

<sup>13</sup> Les Ismaélites (Gn. 37,25) et les Madianites sont effectivement des noms donnés dans la Bible aux Arabes. Une telle appellation est courante à l'époque hellénistique (HOLLADAY, 1983, p. 228, n. 14).

<sup>14</sup> C'est donc, pour Artapan, à la suite d'un choix délibéré de Joseph, pour empêcher ses frères de commettre une injustice, qu'il serait arrivé en Égypte. L'épisode souligne à la fois la miséricorde de Joseph et l'aspect favorable de la vie en Égypte, une terre d'accueil délibérément choisie. Tout comme dans le fr. 1 (cf. n. 11), Artapan montre ainsi à quel point il est enviable pour un Juif de vivre en Égypte.

<sup>15</sup> Artapan se réfère ici soit à la descendance d'Ismaël, fils d'Abraham et de l'esclave égyptienne Hagar (Gn. 16,1-16) soit à celle d'Ésaü/Édom, frère de Jacob (Gn. 36,1-43). La mention d'Israël avant Abraham a fait penser à une corruption du texte (cf. notamment MRAS, 1982, p. 516 in app., et HOLLADAY, 1983, p. 228, n. 16); on peut en effet imaginer une erreur de copiste qui a lu « Israël » au lieu de « Ismaël ». Avec Ismaël, le texte donne parfaitement sens. Cf. aussi COLLINS, 1985a, p. 897 (note b).

<sup>16</sup> Comme le remarque BOMBELLI, 1986, p. 133, n. 2, en proposant un récit où Joseph connaît d'emblée une carrière glorieuse, Artapan souligne encore une fois les bons rapports entre Juifs et Égyptiens. Le titre hellénistique de diocète est spécifique, et recouvre, en Égypte, la fonction du « ministre de l'économie », le *senti* pharaonique (« le planificateur »), voir J. YOYOTTE, 1989, pp. 73-90.

<sup>17</sup> Cf. Gn. 41,46-49 et 47,13-26. Joseph joue ici un rôle de civilisateur que prend habituellement chez les historiens grecs Dionysos (Osiris), enseignant l'agriculture aux hommes (Diodore), et simultanément celui de Hermès/Thot, dieu de la connaissance.

<sup>18</sup> Héliopolis correspond à la biblique On, laquelle tire certainement son nom de l'égyptien *Iounou*. Cette identification est d'ailleurs soutenue par la LXX: « Et il leur assigna des chefs de travaux chargés de les maltraiter par des travaux. Ils bâtirent des villes fortes du Pharaon, celle de Pithôm, celle de Ramessê et celle d'Ôn, qui est la ville du soleil » (trad. LE BOULLUEC, SANDEVOIR, pp. 76-77, Ex. 1,11). La ville d'Héliopolis (*Iounou*) fut dès l'Ancien Empire une véritable capitale théologique, liée à la doctrine solaire, une part essentielle de l'idéologie royale. Voir D. RAUE, 1999; J. YOYOTTE, 1954. Dès Hérodote (II,3), la « ville du soleil » est réputée pour ses prêtres savants. Héliopolis entre dans la conscience hellénique comme la ville où Eudoxe et Platon vécurent, en compagnie des sages prêtres locaux, pour s'instruire d'un savoir secret (Strabon XVII,29). Alexandre la visita. Dès l'époque ptolémaïque, la ville est sur le déclin, et commence à être exploitée comme carrière; elle est progressivement désertée. Un nombre importants de monuments (statues, obélisques) d'Héliopolis sont transportés à destination d'Alexandrie puis de Rome. Strabon la visita encore, n'y

Aséneth<sup>19</sup>, dont il eut des enfants<sup>20</sup>. Après quoi, son père et ses frères, porteurs de beaucoup de biens, se rendirent auprès de lui<sup>21</sup>; ils s'établirent à Héliopolis et à Saïs<sup>22</sup>, et les Syriens<sup>23</sup> se multiplièrent en Égypte<sup>24</sup>. 4. Ce sont eux, dit-il, qui bâtirent le temple d'Atos<sup>25</sup> et celui

---

trouve plus les prêtres savants que la tradition y associe, mais y constate néanmoins une certaine activité rituelle et sacrificielle. Il faut dire que la ville conserve la réputation de « centre rayonnant de la magie égyptienne » (expression due à F. GRAF, 1994, p. 110). Notons enfin que l'Osarseph/Moïse de Manéthon est un prêtre d'Héliopolis (fr. 54), et que Manéthon, lui-même, y fut prêtre (cf. WADDELL, 1948, pp. 209–211, « pseudo-Manéthon » chez Syncelle). À ce sujet, voir la contribution de Youri Volokhine dans le présent volume.

<sup>19</sup> On a souvent voulu trouver dans le nom « Aséneth » (fille de Potiphar, prêtre de On, Gn. 41,46) un prototype égyptien formé avec le théonyme Neith (*Nt*), la déesse tutélaire de Saïs, que ce soit *Ns-Nt* « Celle-qui-appartient-à-Neith » (solution peu probable phonétiquement), voire un hypothétique prototype \**jw.s-n-Nt* (J. VERGOTE, 1959, pp. 148–150), ou encore une « Isis-Neith » (*3st-Nt*). Mais comme l'a fait remarquer D. B. REDFORD, 1992, p. 424, « Celle-qui-appartient-à-la-déesse » (*Ns-nttrt*) serait aussi un prototype formellement probable. En l'absence d'une solution qui s'impose, on restera prudent. L'histoire de Joseph et d'Aséneth, sur laquelle la Genèse est quasi muette, a suscité néanmoins une importante tradition littéraire; voir en dernier lieu: Ch. BURCHARD, 2003; R. S. KRAMER, 1998; G. BOHAK, 1996. Cf. M. PHILONENKO, 1968.

<sup>20</sup> Cf. Gn. 41,45–50 et Josèphe, *Ant. Jud.* II,91–92.

<sup>21</sup> Cf. Gn. 46,1–47,12, etc.

<sup>22</sup> Selon Gn. 45,10; 47,1–27, etc., les Israélites s'établirent dans la région de Goshen; plusieurs interprètes ont supposé ici une corruption de ce toponyme mythique (cf. le commentaire de HOLLADAY, 1983, p. 229, n. 24 à ce propos), mais en réalité aucune correction ne s'impose. Chez Manéthon (WADDELL, 1948, fr. 43, d'après Syncelle, fr. 48, version arménienne d'Eusèbe, et fr. 49) le premier des rois Pasteurs (= les Hyksos), Saïtès (= Salitis) a donné son nom au nome saïte, et fondé Avaris comme chef lieu de ce nome (cf. chez Flavius Josèphe, WADDELL, *ibid.*, p. 81). L'association entre le nom du roi (Salitis, version hellénisée qui recouvre soit le nom du roi Shelek, soit le titre sémitique *shallît* « chef », cf. A. LOPRIENO, 2001, p. 101) et celui de la ville de Saïs repose sans doute sur une confusion phonétique. Saïs, capitale du 5<sup>e</sup> nome de Basse Égypte, n'est pas citée autrement en relation au séjour des Hébreux en Égypte; de son nom égyptien Zâou est issu le toponyme arabe Sâ (el-Hagar). Mais il est possible d'envisager aussi une confusion avec le nom de Tanis (Djanet en ancien égyptien), dont le nom hébreux Tso'an est proche (assyrien Sa'nu; arabe Sâ el-Hagar) de celui de Saïs (voir encore note 33 ci-dessous). Notons enfin que Flavius Josèphe situe la présence de Joseph en Égypte sous les rois Pasteurs (*C. Ap.* I,92).

<sup>23</sup> La phrase τῶν ἐπιπορευόντων ὀνομαζομένων, pourrait être une glose établie à partir du texte du fragment précédant (*Prep. Ev.*, IX,18,1). Cf. fr. 2.

<sup>24</sup> Cf. Ex. 1,7.

<sup>25</sup> Ce nom de ville est inconnu, à moins qu'il ne recouvre celui de la bible Pithôm (*Pr-Itm* « Demeure d'Atoum ») (lieu de la servitude des Hébreux, tout comme la ville de « Ramsès », Ex. 1,11).

d'Héliopolis<sup>26</sup>. On les appelle Ermiouth<sup>27</sup>. Après quoi Joseph mourut ainsi que le roi des Égyptiens. Ce Joseph, pendant qu'il gouvernait l'Égypte, avait stocké le blé de sept années, fruit abondant de la récolte, et il devint maître (δεσπότης) de l'Égypte<sup>28</sup> ».

FR. 3 = *PRAEP. EV. IX,27,1-37*

27. D'Artapan sur Moïse, de la même manière<sup>29</sup>.

1. « Artapan dans son livre *Des Judéens* dit que, quand Abraham fut mort ainsi que son fils Mempsthénoth<sup>30</sup>, et de même le roi des Égyptiens, son fils Palmanothis prit le pouvoir<sup>31</sup>. 2. Celui-ci était mal disposé pour les Judéens<sup>32</sup>; et en premier il construisit Tessian<sup>33</sup> et édifia le sanctuaire voisin, ensuite il érigea le temple d'Héliopolis<sup>34</sup>. 3. Il eut une

<sup>26</sup> Pour HOLLADAY, 1983, p. 230, n. 28, le nom d'Héliopolis signifierait en fait la « Léontopolis de l'Héliopolite » (dans le même nome, à la lisière du Delta, à environ 20 km au nord-est d'Héliopolis), où Onias bâtit son fameux temple sous Ptolémée VI, vers la moitié du II<sup>e</sup> siècle av. J.C. Voir à ce sujet A.-P. ZIVIE, 2004, pp. 205-226; *Id.*, 1982 et 1986. Mais il est difficile de dire si une allusion directe à l'histoire d'Onias est suggérée ici. En effet, on attendrait une référence plus précise à Léontopolis, et non pas seulement au « chef-lieu » du nome.

<sup>27</sup> Cf. fr. 1 (*supra*, n. 4).

<sup>28</sup> Cf. Gn. 41,33-49. Selon WALTER, 1976, 128, n. 4c, cette reprise n'est pas d'Artapan, mais il s'agirait d'un ajout que Alexandre Polyhistor tire de Démetrius, ce qui ne peut évidemment pas être démontré. Il est pourtant vrai que cette remarque est très mal placée, après la notice sur la mort de Joseph.

<sup>29</sup> L'adverbe ὁμοίως employé ici peut signaler qu'Artapan mentionne à propos de Moïse des traditions proches de celles rapportées dans le paragraphe précédent de la *Praep. Ev.* (attribuées à Eupolème; *Praep. Ev.*, IX,26), ou renvoie aux récits d'Artapan sur Joseph (fr. 2 = *Praep. Ev.*, IX,23,1-4).

<sup>30</sup> Mempsthénoth est sans doute un nom forgé de toutes pièces, dans l'intention d'évoquer celui d'un ancien pharaon (voir les noms Memphres, Mispshragmuthôsis, Méphramuthosis, bâtis sur les Menkhéperré de la XVIII<sup>e</sup> dynastie, attestés chez Manéthon).

<sup>31</sup> À l'instar de Mempsthénoth (voir note précédente), ce nom fictif évoque plausiblement celui d'un pharaon.

<sup>32</sup> Cf. Ex. 1,10.

<sup>33</sup> « Tessian » désigne probablement Tanis. Une lecture « Saïs » avait été proposée par MRAS, 1982, p. 519, qui corrige la leçon des manuscrits « tessian » en « τεσσάιν »; cf. aussi Robert Estienne, qui corrigeait quant à lui en « kessan » (à lire Goshen, cf. FREUDENTHAL, 1875, p. 158). Ces corrections sont sans doute inutiles, si l'on considère le grec « tessian » comme une transcription de *Tanis* (en hébreu *tso'an*, dans la LXX *tanés*, cf. Nb. 13,22; Es. 19,11.13; 30,4; Ez. 30,14; Ps. 78(77),12.43).

<sup>34</sup> Selon BOMBELLI, 1986, p. 145, n. 4, il est sous-entendu que ces constructions sont bâties par les Hébreux dont il est question en Ex. 1,11; mais cette idée s'impose seulement si l'on veut faire coïncider le récit d'Artapan avec le récit biblique. Il est cependant vrai que la LXX mentionne Héliopolis (en Ex. 1,11) comme troisième ville

filles, Merris<sup>35</sup>, qu'il promet en mariage à un certain Chénéphrès<sup>36</sup>, lequel régnait sur la région au dessus de Memphis<sup>37</sup> (car il y avait alors beaucoup de rois en Égypte)<sup>38</sup>; cette femme, qui était stérile<sup>39</sup>, adopta un

---

également, contrairement à la Bible hébraïque qui, quant à elle, ne mentionne que Ramsès et Pithom.

<sup>35</sup> Le nom «Merris» rappelle d'une part celui de Mèred auquel, selon 1 Ch. 4,18, la fille du Pharaon aurait été mariée; d'autres sources la nomment Tharmouth (Jub. 47,5) ou Thermouthis (Josèphe, *Ant. Jud.*, II,224-43). Syncellus 1,227 la connaît sous deux noms: Thermoutis et Pharia, épicleses communes d'Isis. Dans le Talmud elle s'appelle Bithiah (bMegillah 13a; voir également 1 Ch. 4,18). Cf. aussi HOLLADAY, 1983, p. 231, n. 37. Le nom grec Thermouthis est dérivé du théonyme égyptien Ta-Rénénet, la divinité-serpent de la fertilité; cf. Ch. SEEBER, 1984; Isis-Thermouthis est bien connue, notamment dans le Fayoum où plusieurs sanctuaires lui sont consacrés, cf. Fr. DUNAND, 1969. D'autre part, le nom de Merris pourrait aussi évoquer l'égyptien *Mrt*, «l'Aimée», «l'Amie», tout à la fois épiclese divine et nom propre. En outre, Artapan établit un lien étymologique entre Merris et Méroé: c'est de Merris que le fleuve Méroé tire son nom (il y a évidemment lieu de supposer le contraire). Le nom Méroé vient, par l'égyptien, du kouchite *mrwa*; en revanche, la tradition antique lui invente différentes origines, que l'on comparera à celle évoquée par Artapan. Pour Diodore (I,XXXIII), «l'île» de Méroé en Éthiopie a été nommée par Cambyse en l'honneur de sa mère, Méroé. Strabon transmet une tradition légèrement différente, mais toujours en relation avec le roi Perse: «Cambyse, après s'être rendu maître de l'Égypte, s'est avancé avec les Égyptiens jusqu'à Méroé. Il donna ce nom, dit-on, à la fois à l'île et à la cité, parce que sa sœur, certains disent sa femme, vint mourir dans ce lieu. Il accorda, en tout cas, la faveur de ce nom à ce lieu pour honorer cette femme» (Strabon XVII,1.5; trad. CHARVET). Flavius Josèphe, enfin, affirme que Méroé est le nouveau nom de l'ancienne Saba, donné par Cambyse en l'honneur de sa sœur (*Ant. Jud.*, II,249). Pour l'ensemble de ces auteurs, Méroé tire donc son nom d'une princesse, perse ou égyptienne, qui serait enterrée dans cette lointaine Éthiopie.

<sup>36</sup> Chénéphrès suggère vaguement le lointain Chéphrèn (IV<sup>e</sup> dynastie). Plusieurs noms de la XVIII<sup>e</sup> dynastie de Manéthon sont plus ou moins comparables: Achencherès – sous le règne duquel Manéthon situe (fr. 53) l'exode de Moïse – Acherrès, Cherrès, noms derrière lesquels il faudrait, peut-être, reconnaître le nom d'intronisation d'un Thoutmosis (soit *Āakhéperkarê*, *Āakhéperenrê*, et *Āakhéperourê*) (cf. aussi HOLLADAY, 1983, 231, n. 38). Nous préférons renoncer à identifier l'énigmatique Chénéphrès d'Artapan avec un roi historique; cf. pour une opinion différente la contribution de C. MORO dans le présent volume, ou J. GUTMAN, 1963, vol. 2, p. 135, cité par COLLINS, 1985a, p. 891, n. 20.

<sup>37</sup> Memphis est traditionnellement le point de repère séparant la Haute de la Basse Égypte. La région «au-dessus» de Memphis correspond donc à la Haute Égypte. La référence à une période où plusieurs rois se partagent le trône signale clairement une époque troublée. Le motif d'une Égypte partagée se rencontre aussi chez les auteurs grecs, ainsi la «dodécarchie» d'Hérodote (II,147) se partageant l'Égypte en 12 lots (voir aussi Diodore I,LXVI). Les troubles de la Troisième Période Intermédiaire sont pour beaucoup dans la constitution de cette image d'une Égypte morcelée.

<sup>38</sup> Cette dernière phrase est, semble-t-il, une glose rédactionnelle ajoutée par Polyhistor.

<sup>39</sup> Dans le récit biblique de la naissance et de l'adoption de Moïse il n'est nullement question de la stérilité de la fille du Pharaon. Le texte d'Artapan ignore ou tait le motif de l'enfant exposé qui est présent dans le texte biblique. Selon Ex. 2, Moïse naît dans le contexte de l'oppression des Hébreux par les Égyptiens, thème également absent chez

petit enfant d'un Judéen qu'elle nomma Moïse; une fois adulte, celui-ci fut appelé Musée par les Grecs. 4. Ce Moïse fut le maître d'Orphée<sup>40</sup>. Une fois adulte<sup>41</sup>, il transmet aux hommes beaucoup de connaissances utiles<sup>42</sup>; il inventa, en effet, des bateaux, des machines à placer les pierres, les armes égyptiennes, les instruments hydrauliques et guerriers et la philosophie; de plus, il divisa l'état<sup>43</sup> en 36 nomes<sup>44</sup>, à chacun desquels il assigna le dieu<sup>45</sup> à adorer; il confia aux prêtres les lettres sacrées; et il y avait aussi des chats, des chiens, des ibis<sup>46</sup>; il attribua

---

Artapan. Artapan et le texte biblique concordent dans l'idée que le nom de Moïse ne lui pas été donné par ses parents, mais par la princesse égyptienne.

<sup>40</sup> Moïse serait donc Musée, maître de la poésie grecque, ainsi que le pédagogue d'Orphée, maître de la sagesse et de la religion grecque. Traditionnellement, c'est cependant toujours l'inverse, car Musée est le disciple (ou même le fils) d'Orphée (cf. HOLLADAY, 1983, p. 232, n. 45). Chez Artapan, Moïse devient donc l'initiateur (et non pas seulement l'élève) de la poésie orphique. Le nom de Musée (Mousaios) est attesté également dans l'épigraphie juive: cf. *CPJ* II,20; D. NOY, 1995, No. 74; G. LÜDERITZ, 1983, No. 67b.e. Jusqu'à l'antiquité tardive, les Juifs hésitaient à nommer leurs garçons Moïse, à cause du caractère quasi divin de celui-ci. Le nom de Musée aurait-il pu leur servir d'alternative? Moïse comme chanteur apparaît en Dt. 32 et aussi chez Josèphe, *Ant. Jud.* II,346 («Moïse composa en hexamètres un chant à Dieu (...)»). La tradition juive connaît aussi un Moïse inventeur de la trompette: cf. *Jos. Ant. Jud.* III,291 et la note de NODET, 1992: «Moïse musicien est ainsi comparable à Hermès, inventeur de la lyre». Quant aux rapports entre Moïse et Orphée, ils sont bien autrement attestés par des textes apologétiques comme le *Testament d'Orphée*, d'après lesquels Orphée n'apprend pas la sagesse chez les Égyptiens, mais chez Moïse, avant de la transmettre aux Grecs (cf. HOLLADAY, *ibid.*).

<sup>41</sup> Il y a ici une reprise (*Wiederaufnahme*), probablement due à Polyhistor, du mot ἀνδρωθέντα («une fois adulte», cf. IX,27,3), qui pourrait signaler l'insertion postérieure de la phrase «celui-ci fut appelé Musée par les Grecs. Ce Moïse fut le maître d'Orphée».

<sup>42</sup> Plus encore que Joseph, Moïse est représenté dans le portrait qui suit comme le civilisateur non seulement de l'Égypte, mais encore de la Grèce. Sur ce portrait, largement stéréotypé, cf. les parallèles cités par HOLLADAY, 1983, pp. 233–234, n. 46–52. À signaler aussi, avec BOMBELLI, 1986, p. 146, n. 10–11, les hapax λιθοθεσία (littéralement «le placement des pierres») et ὑδρευτικός (adjectif de ὑδρεύω, puiser de l'eau).

<sup>43</sup> πόλις (sur ce sens, cf. LSJ, 1434, et surtout LAMPE, 1113).

<sup>44</sup> La division de l'Égypte en 36 nomes est attestée également chez Diodore (I,LIV: la division en 36 nomes serait dûe au roi légendaire Sésososis), et Strabon (voir J. YOYOTTE et P. CHARVET, 1997, pp. 66–67). Selon la géographie sacerdotale égyptienne tardive, le nombre canonique de nomes est fixé à 42 (une division qui ne recoupe pas celles opérées par l'administration ptolémaïque, où l'on dénombre, selon les cas, de 30 à 40 nomes).

<sup>45</sup> Littéralement τὸν θεόν, «le dieu». La phrase est ambiguë en grec, et pourrait signifier soit que chaque région avait son dieu spécifique, soit qu'elles honoraient toutes le même. Il n'est pas impossible qu'Artapan use d'une certaine ambiguïté confondant quelque peu monothéisme juif et polythéisme égyptien. Cf. E. KOSKENNIEMI, 2002, pp. 27–28.

<sup>46</sup> Phrase avec infinitif *pendens*. Selon HOLLADAY, 1983, p. 234, n. 51, la syntaxe de cette phrase n'est pas claire: il conviendrait de voir là une phrase finale dépendante

également aux prêtres un territoire réservé<sup>47</sup>. 5. Tout cela il le fit afin de garder assurée la monarchie à Chénéphrès. Auparavant, en effet, les foules étant indisciplinées, tantôt chassaient les rois, tantôt les mettaient en place, et souvent les mêmes, mais parfois aussi d'autres. 6. C'est donc pourquoi Moïse fut aimé des foules et, par les prêtres, qui le jugeaient digne d'un culte à l'égal d'un dieu, appelé Hermès, à cause de l'interprétation des lettres sacrées<sup>48</sup>. 7. Mais à la vue de la valeur de Moïse, Chénéphrès le jalouisa et chercha à le tuer sous quelque prétexte convaincant. Et alors que les Éthiopiens avaient marché contre l'Égypte<sup>49</sup>, Chénéphrès pensa avoir trouvé là une bonne occasion et

---

de ἀποτάξιαι. La mention « des chats, des chiens et des ibis » pourrait faire référence à l'institution de leur culte par Moïse. Une autre solution est de penser que ces animaux renvoient de façon générale aux « lettres sacrées » idéographiques dont Moïse/Hermès est l'inventeur (cf. BORGEAUD, 2004, p. 250, n. 135). Il convient néanmoins de remarquer que le texte mentionne plus loin « les animaux consacrés par Moïse », ce qui tend à renforcer la première option.

<sup>47</sup> Le thème du territoire réservé et de la réclusion dans celui-ci des suivants d'Osarsaph/Moïse est central chez Manéthon (*apud* Flavius Josèphe, *C. Ap.* I,237). Chez Manéthon, ce lieu est identifié à Avaris, l'ancienne citadelle des Hyksos. Toutefois, le terme *exaireton* « réservé », peut aussi être compris dans le sens de « excellent, choisi ».

<sup>48</sup> Litt. « l'herméneute des caractères sacrés » (jeu de mot probable entre Hermès/herméneute). Le dieu égyptien Thot (Hermès selon l'*interpretatio graeca*) préside à la connaissance en général, et à l'écriture en particulier. Dieu de l'éloquence et de la parole (voir à ce propos Y. VOLOKHINE, 2004), il est aussi démiurge et civilisateur ; pour G. FOWDEN, 2000, p. 66, l'identification de Thot/Hermès à Moïse par Artapan est l'un des nombreux signes des contacts réciproques entre Juifs et Égyptiens.

<sup>49</sup> Les motifs de la guerre avec l'Éthiopie, et celui, corollaire, de l'Éthiopie comme terre de refuge, ne sont pas sans liens mémoriaux avec l'histoire mouvementée du 1<sup>er</sup> millénaire. La dynastie éthiopienne (XXV<sup>e</sup> dynastie manéthonienne), originaire de Napata, au Soudan, avait conquis l'Égypte, au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C., par l'action militaire de Pi(ankh)y, en lutte contre les rois Saïtes, et leurs alliés. Les troupes du pharaon saïte Tefnakht avaient été défaites en Haute Égypte ; à Hermopolis, assiégée, le roi Nimlot livre sa ville au conquérant éthiopien, qui poursuit de là sa campagne victorieuse jusqu'à Memphis, puis Héliopolis (pour ces événements voir N. GRIMAL, 1981). Tefnakht s'enfuit alors dans le Delta oriental. La génération suivante poursuit la guerre. Le fils de Tefnakht, Bakenrenef, est le Bocchoris qui, selon Manéthon, aurait été brûlé vif par Chabaka (fr. 66–67), fils de Pi(ankh)y. Finalement, la XXV<sup>e</sup> dynastie éthiopienne avait été écrasée par les Assyriens, aidés par leurs vassaux saïtes. Le dernier souverain éthiopien, Taharqa, avait dû fuir vers Napata, après avoir perdu non seulement l'Égypte, mais aussi une partie de sa famille (vers 669 av. J.-C.). La défaite de Taharqa, et l'invasion de l'Égypte par les Assyriens – première armée « étrangère » à s'emparer de l'Égypte, depuis les Hyksos – constituèrent certainement un traumatisme important. Le successeur de Taharqa, Tanoutamon, tenta de reconquérir l'Égypte (664), mais fut lui aussi écrasé par les Assyriens ; la ville de Thèbes fut pillée, et ne s'en releva vraiment jamais. Pour le cadre historique de cette période, voir K. KITCHEN, 1986 (2<sup>e</sup> éd.), pp. 362–416. Chez Hérodote (II,137–140), c'est le brutal roi éthiopien Sabakôs (Chabaka) – dont la figure synthétise toutes celles des souverains de cette dynastie –, qui, après avoir gouverné 50 ans l'Égypte, s'enfuit à la suite d'un rêve oraculaire. Quelque trois siècles après ces luttes entre Saïtes, Assyriens et Éthiopiens, un schéma

envoya Moïse contre eux comme stratège avec des troupes. Il lui recruta pour lui une troupe de laboureurs<sup>50</sup>, pensant que la faiblesse de ses soldats le laisserait facilement tuer par les ennemis. 8. Mais Moïse, arrivé au nome dit d'Hermopolis avec quelque dix myriades<sup>51</sup> de laboureurs, y établit son camp; il envoya des stratèges surveiller la région (χώρα), et ceux-ci l'emportèrent brillamment dans les combats; or les Héliopolitains affirment, dit-il, que cette guerre dura dix ans. 9. Alors, vu la grandeur de l'armée, Moïse et les siens fondèrent en ce lieu une ville<sup>52</sup> et y consacrèrent l'ibis<sup>53</sup>, parce que cet oiseau tue les animaux nuisibles à l'homme; et ils l'appelèrent Hermopolis<sup>54</sup>. 10.

---

quelque peu analogue se met en place (invasion étrangère, défaite, fuite en Éthiopie): Artaxerxès III conquiert l'Égypte (343), défait Nectanébo II, le dernier pharaon égyptien. Selon une tradition rapportée par Diodore (XVI,47-48), ce Nectanébo aurait finalement été contraint de fuir et de se réfugier en Éthiopie. De l'histoire on passe directement au roman mythologique avec Manéthon: en effet, chez ce dernier, (fr. 54; Flavius Josèphe, *C. Ap.* I,246-247), le roi Aménophis avait fui en Éthiopie, devant les Hiérosolymites qui ravageaient l'Égypte, sous les ordres d'Osarseph/Moïse. Après avoir passé 13 ans en exil, Aménophis parvient finalement à chasser les « Pasteurs » et les « Impurs ». Il est vraisemblable que le destin de l'Aménophis de Manéthon se modèle, en partie du moins, sur le déjà légendaire (au début de l'époque ptolémaïque) Nectanébo II, voir S. BURSTEIN, 1994. Chez Flavius Josèphe, l'aventure éthiopienne de Moïse (*Ant. Jud.* II,238-254) est encore amplifiée. Il est vraisemblable qu'Artapan et Josèphe reprennent chacun différemment une tradition orale sur la guerre de Moïse contre les Éthiopiens, qui est probablement née à l'époque perse dans la diaspora juive d'Égypte. Cette histoire populaire s'inspire d'un certain nombre de motifs dont plusieurs sont énumérés ci-dessous; pour plus de détails voir D. J. SILVER, 1973; T. RAJAK, 1978; D. RUNNALLS, 1993; voir également Th. RÖMER, 2007a.

<sup>50</sup> Sur les laboureurs (γεωργοί), en tant que classe sociale, voir Ph. BORGEAUD, 2004, pp. 130-131.

<sup>51</sup> Ce sont également « dix myriades » de travailleurs qui, chez Hérodote (II,124), construisent la pyramide de Chéops.

<sup>52</sup> Moïse fonde donc en Égypte une cité « hermopolitaine »; notons que l'ancienne capitale d'Akhénaton, Akhetaton (Tell el-Amarna) est située justement dans la région de l'hermopolite de Haute Égypte. On pensera, à ce propos, au dossier d'ASSMANN, 2001, sur la rencontre mémorielle entre Moïse et Akhénaton.

<sup>53</sup> Cette observation naturaliste est transmise par les Grecs: Diodore I,87,6 (trad. CASEVITZ) « Parmi les oiseaux, l'ibis se trouve utile contre les serpents, les sauterelles, les chenilles »; Plutarque, *Isis et Osiris*, 381A (trad. FROIDEFOND, p. 244): « L'ibis tue les reptiles dont la morsure est mortelle ». Chez Hérodote (II,75), on lit la curieuse anecdote rapportant que les ibis protègent l'Égypte contre les serpents ailés venant d'Arabie. Voir aussi, par exemple, Pline, *Hist. Nat.* X,40; Élien II,35; VII,45, Pomponius Mela 3,82-83; cf. Ph. BORGEAUD, 2004, p. 129. Chez Flavius Josèphe (*Ant. Jud.* II,245-246), Moïse utilise les ibis pour éliminer les serpents qui infestent l'Éthiopie. On trouve peut-être un écho de cette tradition dans la Bible hébraïque. En Nb. 21, les Israélites, qui s'étaient révoltés contre Yahvé, sont attaqués dans le désert par des serpents volants.

<sup>54</sup> Il y a plusieurs villes « d'Hermès » en Égypte, une en Haute Égypte (Hermopolis Magna/Khéménou, dans le 15<sup>e</sup> nome de Haute Égypte) et trois en Basse Égypte, dont

C'est ainsi que les Éthiopiens, ses ennemis pourtant, chérissent Moïse au point d'apprendre de lui la circoncision des parties honteuses<sup>55</sup> ; et non pas eux seulement, mais encore tous les prêtres. 11. La guerre finie, Chénéphrès l'accueillit par des paroles, mais en fait il conspirait contre lui. Lui retirant ses troupes, il envoya les unes vers les confins éthiopiens pour la garde, et ordonna aux autres de détruire le temple de Diospolis<sup>56</sup>, qui était bâti en briques cuites, et d'en bâtir un autre de pierre en exploitant la montagne voisine ; il préposa à la construction Nachérot<sup>57</sup>. 12. Celui-ci, venu avec Moïse à Memphis, lui demanda s'il y avait autre chose d'utile aux hommes ; Moïse répondit : l'espèce des bœufs, parce que la terre est labourée par eux. Mais Chénéphrès nomma un taureau « Apis »<sup>58</sup> et ordonna aux foules de lui construire un temple et d'y apporter les animaux consacrés par Moïse pour les y ensevelir, voulant ainsi enterrer les projets de Moïse<sup>59</sup>. 13. Quand les Égyptiens commencèrent à se séparer de lui, (Chénéphrès) fit jurer à ses fidèles de ne pas révéler à Moïse le complot tramé contre lui et

---

Hermopolis Parva (Bakliyé), dans le nome de l'ibis (15<sup>e</sup> nome de Basse Égypte). Cf. J. YOYOTTE, 1969–1970 et 1971–1972 ; A.-P. ZIVIE, 1975.

<sup>55</sup> Cette périphrase provenant de la LXX ne véhicule pas de sens moral. L'usage de la circoncision est attesté en Égypte dès l'Ancien Empire. Pour Hérodote (II,104), les Phéniciens et les « Syriens de Palestine » pratiquent le rite par imitation des Égyptiens et des Éthiopiens ; Hérodote ignore qui des Éthiopiens ou des Égyptiens l'a appris à l'autre. Selon Flavius Josèphe, *C. Ap.* I,168–171, Hérodote parlant des Syriens aurait pensé aux Juifs. Il précise encore que « les prêtres se font circoncire par mesure de propreté » (II,37). Pour Diodore, la coutume a été importée d'Égypte et transmises aux « Colchidiens et aux Juifs » (I,28,2–3 ; 55,4–5). Chez Strabon (XVII,2–5) « un des usages que les Égyptiens observent avec le plus grand soin est d'élever tous les enfants qui leur naissent, et de circoncire les garçons et d'exciser les filles, coutume que l'on retrouve chez les Juifs, qui sont aussi égyptiens d'origine, ainsi que je l'ai dit à l'endroit où il a été question d'eux » (trad. CHARVET, pp. 202–204). Pour le passage de Strabon cf. S. J. D. COHEN, 1998. Pour le dossier égyptien de la circoncision, pratique sacerdotale, en tous cas, mais qui n'a jamais été une règle absolue dans la population, cf. W. WESTENDORF, 1975 ; M. PILLET, 1952, pp. 77–104 ; E. FEUCHT, 1995 ; D. MEEKS, 1979, pp. 441–442 ; C. DERRICKS, 1998, pp. 98–99.

<sup>56</sup> La « Ville de Zeus » (Diospolis) est vraisemblablement Thèbes (Louxor), fief d'Amon.

<sup>57</sup> Le titre attribué à Nachérot, ἐπιστάτης, « superviseur », est typique de l'administration lagide en Égypte (voir FREUDENTHAL, *Polyhistor*, p. 216)

<sup>58</sup> Chénéphrès est donc considéré ici comme le créateur du culte du taureau Apis.

<sup>59</sup> Cette interprétation par Artapan des nécropoles égyptiennes des animaux est remarquable. Le « temple de l'Apis » renvoie certainement aux catacombes du Sérapeum de Memphis. Or, dans la nécropole de Memphis (Saqqara), on trouvait non seulement les catacombes du taureau Apis, mais aussi quantité de nécropoles animales, dont l'ibis, ou le chat. Les animaux momifiés deviennent ici des animaux défunts « enterrés », autant de témoins de la malignité d'un roi contre les projets du pieux Moïse, qui, au contraire, avait consacré des animaux vivants.

désigna ceux qui devaient le tuer. 14. Aucun n'accepta; alors Chénéphrès insulta Chanéthothes, auquel il s'adressait en particulier, et celui-ci après avoir été insulté, promit l'attaque au moment propice 15. Merris étant morte vers cette époque, Chénéphrès demanda<sup>60</sup> à Moïse et Chanéthothes de transporter le corps dans les régions au dessus de l'Égypte et de l'y ensevelir, escomptant que Moïse serait exécuté par Chanéthothes. 16. Au cours du voyage un des complices révéla le complot à Moïse; celui-ci se mit sur ses gardes et ensevelit Merris; il appela Méroé le fleuve et la ville située sur ses rives; et cette Merris n'est pas moins honorée des indigènes qu'Isis. 17. Aaron, frère de Moïse<sup>61</sup>, eut vent du complot et conseilla à son frère de fuir en Arabie; Moïse se laissa convaincre, traversa le Nil à la hauteur de Memphis et passa en Arabie. 18. Quand il apprit de la fuite de Moïse, Chanéthothes lui tendit une piège pour le faire mourir; le voyant venir, il dégaina son glaive contre lui, mais Moïse le prévint, retint sa main et, tirant l'épée, tua Chanéthothes. 19. Il s'enfuit en Arabie et partagea la vie de Raguel, souverain de ces lieux, dont il prit la fille. Comme Raguel voulait faire la guerre aux Égyptiens, il désira y emmener Moïse et assurer l'empire à sa fille et à son gendre; Moïse s'y opposa, en pensant à ses compatriotes<sup>62</sup>: Raguel n'ayant pas la possibilité<sup>63</sup> d'entrer en guerre, demanda aux Arabes de piller l'Égypte<sup>64</sup>. 20. Vers la même époque aussi Chénéphrès, ayant le premier de tous les hommes contracté l'éléphantiasis, quitta ce monde; or il était tombé ainsi malade pour avoir obligé les Judéens à se vêtir de suaires, sans porter de vêtements de laine, afin de

<sup>60</sup> Le verbe ὑποσχέσθαι qui figure dans tous les manuscrits pose problème (cf. HOLLADAY, 1983, p. 237, qui conserve cependant cette forme). Nous suivons la proposition de WALTER, 1976, p. 132, n. 15b, qui lit ὑποθέσθαι. En gardant la forme ὑποσχέσθαι on pourrait traduire «Chénéphrès confia son corps à Moïse et à Chanéthothes».

<sup>61</sup> Dans le récit biblique, Aaron est introduit comme frère de Moïse au moment où Moïse reçoit l'ordre de Yahvé de retourner en Égypte pour libérer son peuple. Aaron est présenté en Ex. 4 comme le « porte-parole » de Moïse, puisque ce dernier prétend ne pas savoir bien s'exprimer. Artapan, en revanche, fait intervenir Aaron avant la fuite de Moïse en Madian.

<sup>62</sup> Il est remarquable qu'ici Artapan appelle les Égyptiens ὁμόφυλοι (litt.: « ceux de la même tribu »). C'est un terme qui, dans la littérature juive hellénistique, désigne normalement les Juifs: cf. 2 M 4,10; 3 M 3,21 et, plus tard, Flavius Josèphe *passim*.

<sup>63</sup> Nous suivons (avec HOLLADAY, 1983, p. 238, n. 77), la proposition de JACOBY, en lisant διακωλυθέντα à la place de διακωλύοντα; la forme active ne donne pas de sens.

<sup>64</sup> La notice curieuse selon laquelle Moïse suggère à son beau-père de piller les Égyptiens est sans doute en rapport avec la tradition biblique selon laquelle les Hébreux, au moment de sortir d'Égypte, « dépouillent » les Égyptiens (Ex. 3,22).

pouvoir les reconnaître et les châtier<sup>65</sup>. 21. Moïse pria Dieu de mettre fin au malheur du peuple. Pendant ses supplications, un feu, dit-il, jaillit soudain du sol, et brûlait sans qu'il y eût sur place des arbres ou quelque autre sorte de bois<sup>66</sup>. Effrayé de ce qui s'était passé, Moïse voulut fuir; mais une voix divine lui dit de marcher contre les Égyptiens et de sauver les Judéens en les ramenant dans leur ancienne patrie. 22. Enhardi, il décida de jeter des forces guerrières sur les Égyptiens; et tout d'abord il se rendit chez son frère Aaron. Ayant appris l'arrivée de Moïse, le roi des Égyptiens le convoqua et lui demanda le motif de sa venue<sup>67</sup>; parce que, répondit Moïse, le maître de la terre lui ordonnait de délivrer les Judéens. 23. À cette nouvelle, il l'enferma en prison<sup>68</sup>; mais la nuit venue toutes les portes de la prison s'ouvrirent d'elles-mêmes<sup>69</sup>; et parmi les gardes les uns moururent, d'autres furent abattus par le sommeil et leur armes brisées. 24. À sa sortie, Moïse se rendit à la résidence royale; trouvant les portes ouvertes, il entra et, comme à cet endroit les gardes étaient immobilisés, il réveilla le roi; sidéré par ce qui s'est passé, celui-ci ordonna à Moïse de lui révéler le nom du dieu qui l'avait envoyé; il le raillait; 25. mais Moïse se pencha à son oreille, le lui dit et dès qu'il l'eut entendu le roi tomba sans voix; revigoré par Moïse, il reprit vie<sup>70</sup>; 26. il écrivit le nom sur

<sup>65</sup> L'« éléphantiasis », maladie de peau effroyablement mutilante, frappe ici le roi d'Égypte à l'instar de la furonculose infligée aux Égyptiens dans Ex. 9,8–12. Le motif de la maladie de peau fonctionne ici comme ailleurs comme le signe par excellence de l'impureté et du châtement divin, frappant Judéens ou Égyptiens selon les cas. En corollaire les Judéens « porteurs de lin » – vêtement sacerdotal par excellence chez les Égyptiens – deviennent un peuple « pur ». Sur cette question, voir Ph. BORGEAUD, 2004, pp. 132–133.

<sup>66</sup> Cette remarque va délibérément à l'encontre du récit biblique qui fait mention d'un « buisson ardent » (Ex. 3,1–5); c'est une manière de renforcer le caractère miraculeux de la théophanie. Dans la Bible, Moïse n'est nullement en prière, mais en train de faire paître le troupeau de son beau-père.

<sup>67</sup> Dans la Bible, c'est Moïse qui va trouver le Pharaon pour lui demander de laisser partir les Hébreux.

<sup>68</sup> Le texte des paragraphes 23–25 a un parallèle chez Clément d'Alexandrie, *Strom.* I,154,2–3. Le texte de Clément résume le contenu du paragraphe 23 et d'une partie du paragraphe 24; par la suite, son texte est très proche de celui d'Eusèbe, sauf pour quelques variantes mineures (par ex. l'interversion de εἰπεῖν ὄνομα θεοῦ ou celle de πεσεῖν ἄφρονον), et par quelques autres détails qui sont vraisemblablement dû à un choix de Clément (la variation ἐκπλαγέντα καταπλαγέντα, l'élimination de διαχλευάσαντα αὐτόν ou la formule μὲν προσκύψαντα... ἀκούσαντα δέ).

<sup>69</sup> Ce motif rappelle quelque peu la manière dont les Bacchantes s'échappent de leur prison, cf. Euripide, *Bacchantes* 443–448.

<sup>70</sup> L'épisode où Moïse chuchote à l'oreille du roi le nom secret de son dieu, évoque irrésistiblement le mythe égyptien dit de la « ruse d'Isis », connu par plusieurs versions

une tablette, qu'il marqua de son sceau; celui des prêtres qui méprisa l'inscription de la planchette quitta la vie dans des convulsions. 27. Le roi dit à Moïse de faire pour lui un prodige; il jeta le bâton<sup>71</sup> qu'il tenait et produisit un serpent; à la stupeur générale, il prit le serpent par la queue, le tua et refit le bâton. 28. S'avançant vers le Nil qui était bas, il le frappa de son bâton et le fleuve, se mettant à couler à grands flots, inonda toute l'Égypte; et c'est à partir de ce moment-là qu'il y eut sa décrue; l'eau, stagnante, se mit à empester; elle fit périr les animaux aquatiques et les gens mouraient de soif. 29. Devant ces prodiges, le roi s'engagea à délivrer le peuple après un mois s'il rétablissait le fleuve dans son premier état; alors Moïse frappa de nouveau l'eau de son bâton et contint le flot. 30. Après ces faits, le roi convoqua les prêtres d'au dessus de Memphis et les menaça de les tuer et de renverser leurs temples s'ils ne produisaient eux aussi quelque prodige; et eux alors, par des sortilèges et des incantations, firent un serpent et colorèrent l'eau du fleuve. 31. Exalté par ce résultat, le roi affligea les Judéens de toute sorte de châtiments et de peines; ce que voyant, Moïse accomplit d'autres miracles: en frappant la terre de son bâton, il fit apparaître une espèce d'animal ailé<sup>72</sup> pour tourmenter les Égyptiens, qui furent tous blessés dans leurs corps<sup>73</sup>. Comme les médecins

---

du Nouvel Empire (voir J. F. BORGHOUTS, 1978, n° 84, pp. 51–55; cf. Y. KOENIG, 1994, pp. 158–162). Isis, désirant connaître le nom secret de Rê, créa à partir de la salive du dieu lui-même un scorpion. Une fois piqué, Rê se trouve au plus mal, et Isis, pour le guérir, lui réclame de connaître son nom caché. Le dieu lui récite alors tout un programme théologique, mais sans que ce nom secret n'y figure; toujours sous le coup du venin, Rê s'exécute enfin, et murmure à l'oreille d'Isis son nom secret, que personne ne peut et doit entendre «Approche tes oreilles, ma fille Isis, que mon nom passe de mon ventre dans ton ventre (...)». Le concept du *verum nomen* tout porteur d'efficience magique demeure un *topos* jusque dans la littérature magique gréco-égyptienne, cf. J. DIELEMAN, 2005, pp. 167–170. Plus largement, tout l'épisode évoque les «romans» de l'époque hellénistique, attestés tant en grec qu'en démotique (cf. dernièrement J. F. QUACK, 2005.), qui mettent volontiers en scène le souverain, et souvent dans un rôle défavorable. On pensera particulièrement au conte démotique de Setné II, où le roi est enlevé en pleine nuit par un magicien nubien. Enfin, pour ce qui concerne la question de la prononciation du nom de dieu, cf. G. H. VAN KOOTEN (éd.), 2006.

<sup>71</sup> Le mot ῥάβδος désigne l'attribut d'Hermès ou du magicien, tout comme la crosse du berger; ce même mot est utilisé dans la LXX à propos du bâton de Moïse. Ce paragraphe résume le récit biblique dit des plaies (Ex. 7–11).

<sup>72</sup> Cet «animal ailé» ne se retrouve pas dans le récit biblique des plaies. Il s'agit peut-être d'un résumé de certaines plaies provoquées par des insectes et des sauterelles; ou alors nous avons à faire à un développement midrashique, voir HOLLADAY, 1983, p. 242.

<sup>73</sup> Si, comme on l'admet souvent (déjà depuis FREUDENTHAL, 1875, p. 216), Artapan connaît la LXX, on peut se demander pourquoi il ne suit pas l'ordre des plaies

n'arrivaient pas à soigner les malades, les Judéens obtinrent un nouveau répit. 32. Moïse fit encore par son bâton surgir des grenouilles, et en outre des sauterelles et des moustiques. À cause de cela, les Égyptiens aussi consacèrent le bâton dans chaque temple, et à Isis également, parce qu'Isis est la terre, qui, frappée du bâton, engendrait les prodiges. 33. Comme le roi restait insensible, Moïse produisit pendant la nuit de la grêle et des tremblements de terre<sup>74</sup>, de sorte que ceux qui fuyaient le séisme périssaient par la grêle et que ceux qui échappaient à la grêle mouraient des séismes. Alors s'effondrèrent toutes les maisons et la plupart des temples. 34. Finalement, sous le coup de telles calamités, le roi libéra les Judéens; ceux-ci, après avoir emprunté aux Égyptiens des coupes en grand nombre, une quantité de vêtements et une foule d'autres richesses<sup>75</sup>, traversèrent le fleuve d'Arabie<sup>76</sup> et, après avoir traversé des espaces considérables, arrivèrent le troisième jour à la mer Rouge. 35. Sur quoi, d'après les Memphites<sup>77</sup>, Moïse, qui connais-

---

bibliques, et pour quelle raison il n'en relate que sept (au lieu de dix). L'énumération d'Artapan se rapproche des sept plaies du Ps. 78,43–51 (voir aussi avec quelques différences Ps. 105,28–35), mais il ne relate pas la mort des premiers-nés égyptiens, ce qui s'explique très bien par la visée générale de son récit. La formulation grecque (ἐξελεκοῦσθαι τὰ σώματα) est très proche de celle de Flavius Josèphe dans le même contexte (*Ant. Jud.*, II,304: ἐξηλεκούντο τὰ σώματα). Le fait que Josèphe connaisse Artapan demeure néanmoins une question controversée. FREUDENTHAL, *ibid.*, p. 169, y fut favorable, mais cf. par exemple T. RAJAK, 2001, p. 267 (« All we can say is that some of Josephus' material is the same as some of Artapanus' material »).

<sup>74</sup> La nuit évoque la plaie biblique des ténèbres sur l'ensemble du pays. Le récit d'Ex. 7–12 ne mentionne pas de tremblement de terre. Artapan a peut-être introduit ce motif pour remplacer la mort des premiers-nés égyptiens. Les tremblements de terre sont pour associés dans le Proche-Orient ancien à des théophanies.

<sup>75</sup> Artapan reprend ici le motif biblique du dépouillement des Égyptiens, non sans l'adoucir quelque peu (voir Ex. 3,22; 12,36).

<sup>76</sup> Cette remarque est très curieuse. On ne voit pas très bien de quel fleuve il pourrait s'agir. La première traversée dans le récit biblique est celle de la mer des Joncs (LXX: mer rouge). Notons que la traversée d'un fleuve avant des batailles décisives est un motif littéraire fréquent, et qu'il apparaît dans la Bible hébraïque dans le récit de la traversée du Jourdain (voir J. VAN SETERS, 1999).

<sup>77</sup> Le fait de livrer deux versions d'un même événement fait partie du style littéraire des historiens grecs (voir par exemple Hérodote II,3–4 qui consulte les prêtres de Memphis et d'Héliopolis). Il est également à souligner que selon un consensus de l'exégèse historico-critique, le récit biblique de la traversée de la mer des Joncs en Ex. 13,17–14,31 est une compilation de deux récits originellement autonomes. Le récit le plus ancien décrit le miracle de la mer par un phénomène de marée haute et de marée basse et se rapproche de la « version memphite » d'Artapan. Le récit plus récent, de facture sacerdotale, insiste sur la traversée et la division des eaux par Moïse. Ce récit est assez proche de la version qu'Artapan attribue aux Héliopolitains. Pour plus de détails voir Th. RÖMER, 1996; T. KRÜGER, 1996; J. C. GERTZ, 1999.

sait la région, observa la marée pour faire passer la mer au peuple à pied sec. D'après les Héliopolitains, le roi les poursuivit avec des forces importantes, en même temps<sup>78</sup> qu'avec les animaux consacrés, parce que les Judéens emportaient les biens qu'ils avaient empruntés aux Égyptiens. 36. Moïse fut invité par une voix divine à frapper la mer de son bâton pour la diviser. Obéissant, il toucha l'eau de son bâton et de la sorte le flot resta divisé; et la troupe fit route à pied sec. 37. Quand les Égyptiens, dit-il, furent à leur tour entrés dans la mer à leur poursuite, un feu jaillit devant eux<sup>79</sup> et la mer reflua sur la route; les Égyptiens périrent tous du feu et des grandes eaux; quant aux Judéens, après avoir échappé à ce danger, ils passèrent quarante ans dans le désert, ou Dieu leur fit pleuvoir une farine semblable à celle du mil, voisine de la neige pour la couleur. Moïse était, dit-il, grand<sup>80</sup>, roux<sup>81</sup>, gris, chevelu<sup>82</sup> et avec beaucoup de dignité; et il fit tout cela à l'âge d'environ 89 ans<sup>83</sup>. »

<sup>78</sup> L'ajout du mot ἄμα, proposé par R. ESTIENNE, 1544-1545, permet de donner sens à la phrase.

<sup>79</sup> Le texte biblique de la traversée des Israélites et de l'extermination de l'armée égyptienne (Ex. 14,27-28) ne mentionne pas de feu jaillissant; c'est une idée que connaissent aussi Ézéchiel le Tragique (*Exagoge* 234-235) et Flavius Josèphe (*Ant. Jud.* II,343) et qui est répandue dans la littérature rabbinique: cf. la discussion chez L. FELDMAN, 2000, p. 229. Ce motif trouve sans doute son origine dans « la colonne de feu et de nuée » qui accompagne les Hébreux lors de la sortie d'Égypte (Ex. 13,21 et 14,19-20).

<sup>80</sup> La grande taille de Moïse est aussi mentionnée dans le midrash Exode Rabbah 2,11.

<sup>81</sup> La mention de la « rousseur » de Moïse est tout-à-fait originale, et ne connaît semble-t-il aucun parallèle. En revanche, nous noterons qu'Ésaü est précisément décrit comme « roux » (*purakès*) dans la LXX. En outre, dans une grille de lecture égyptienne, la mention de la « rousseur » oriente nettement vers un personnage de type « séthien/typhonien », le rouge étant une couleur signalant cette divinité (voir la contribution de Youri Volokhine dans le présent volume). Selon cette perspective, cette précision serait discriminatoire (voir note suivante).

<sup>82</sup> Litt. « roux gris chevelu ». Il est possible que le mot « gris » (*polion*) ait été ajouté par un correcteur gêné par la mention de la rousseur de Moïse, potentiellement négativement connotée. La traduction de DES PLACES « grand, roux, avec une longue chevelure blanche » est harmonisante.

<sup>83</sup> L'indication de l'âge de Moïse ne correspond pas au récit biblique, selon lequel au moment où commencent les plaies Moïse a 80 ans (voir Ex. 7,7). Faut-il en déduire qu'Artapan a pensé que les plaies aient duré neuf ans ? Selon Dt. 34, Moïse meurt à l'âge de 120 ans.



AUTOUR D'ARTAPAN



# L'HISTORIEN ARTAPAN ET LE PASSÉ MULTIETHNIQUE<sup>1</sup>

CATERINA MORO  
Sapienza Università di Roma

Toute étude historique portant sur les traditions narratives hébraïques visant à rechercher le contexte idéologique dans lequel celles-ci sont nées, tout comme le sens qu'elles avaient pour leurs auteurs et leur public, ne doit pas établir de distinctions entre le matériel biblique et les données extérieures à la Bible. En effet, ce qui a été réuni dans la Bible ne représente qu'une part sélectionnée (et harmonisée) du patrimoine des récits traditionnels et des versions qui devaient exister dans l'antiquité. Nous ne connaissons une partie de ces élaborations que sous forme d'allusions (ainsi ce qui concernent les mythes à propos de la suprématie de Yahvé); une autre partie émerge de l'étude des apocryphes, de la littérature hellénistique et juive de l'antiquité tardive<sup>2</sup>. Ce phénomène est particulièrement évident dans un ensemble de récits que j'étudie actuellement, et qui est centré sur la figure de Moïse, et spécialement sur son enfance, sur la période « égyptienne » de sa vie. L'intérêt pour cette figure fondatrice, dont témoignent tant des Juifs que des païens ou encore des chrétiens, a eu pour conséquence que l'on a conservé un vaste patrimoine de récits. Un patrimoine que l'on ne peut absolument pas faire remonter à une racine commune; tout laisse à penser que dès la première rédaction de l'*Exode*, il a dû exister plusieurs images de Moïse, et plusieurs versions de son histoire.<sup>3</sup> Les idées communes à toutes les versions, mais exprimées

---

<sup>1</sup> Une version italienne de ce texte (« Lo storico Artapano e il passato multiethnico »), doit paraître dans *Traduzione di tradizioni e tradizione di traduzione. Atti del 4<sup>o</sup> incontro "Orientalisti" – Università di Pavia, 19–21 aprile 2007*. Je remercie P. VINCENT P. M. LAISNEY OSB, qui ont eu l'amabilité de traduire mon texte en français.

<sup>2</sup> Voir par exemple C. PERI, 2003, pp. 18sq., 38–47.

<sup>3</sup> Les notices sur Moïse en dehors du Pentateuque nous renseignent sur la parenté de Moïse avec les Kénites (Jg. 1,16; 4,11) et sur un serpent de bronze construit par lui qui se trouvait dans le temple de Jérusalem (2R 18,4; voir G. GARBINI, 1982). C'est seulement dans les textes post-exiliques qu'il est mis en relation avec la Loi révélée (G. GARBINI, 2003, pp. 87–109). En dehors de la Bible hébraïque, le récit le plus ancien sur Moïse est celui rapporté par Hécatée d'Abdère, qui dépend probablement

sous des formes narratives variées, sont au nombre de deux : la figure royale de Moïse<sup>4</sup>, et le fait qu'il ait été (pendant sa vie ou après sa mort) un intermédiaire entre les hommes et dieu<sup>5</sup>. À mon avis, ces deux thèmes sont, dans les sources à notre disposition, étroitement liés avec le fait qu'il incarne la Loi.

Parmi les nombreux récits extra-bibliques exaltant la figure de Moïse, celui de l'historien judéo-hellénistique Artapan<sup>6</sup> est considéré comme le plus étrange. Dès lors, la recherche de l'origine de ses informations a pu sembler à certains une pure perte de temps. Pour autant que l'on puisse en déduire à travers les fragments qui nous sont parvenus, l'œuvre d'Artapan consistait en une sorte de *Roman de Moïse*, dans lequel Moïse était présenté dans sa jeunesse comme un bienfaiteur de l'Égypte, fondateur de cultes et d'institutions civiles, jouant un rôle similaire à celui de Joseph dans la Genèse, néanmoins nettement supérieur et possédant des caractéristiques propres. Dans son apologie de Moïse, Artapan va jusqu'à lui attribuer des actions en opposition avec les normes religieuses juives telles que nous les connaissons, comme le culte des animaux sacrés<sup>7</sup>, en particulier de l'ibis d'Hermo-

---

d'informateurs juifs, dans laquelle Moïse entre en Canaan et fonde Jérusalem (voir plus bas, n. 53).

<sup>4</sup> Sur les traits royaux de Moïse (entre lesquels l'«histoire du héros exposé à la naissance» en Ex. 2) voir C. MORO, «I bambini seminati: connotati osiriani di una leggenda ebraica», in *Aegyptus* 87 (2007) (à paraître); *Ead.*, «Mosè fondatore di Gerusalemme», à paraître dans *Atti del convegno "Città pagana – città cristiana: tradizioni di fondazione" (Roma 2–3 luglio 2007)*, SMSR 75 (2009).

<sup>5</sup> Moïse est nommé «dieu» dans la Bible hébraïque également (Ex. 4,16;7,1). Il apparaît aussi dans plusieurs sources comme un plénipotentiaire de Dieu, un rôle analogue à celui de Métatron dans la tradition juive postérieure. Pour un regard d'ensemble sur le thème et sur les témoignages, voir W. A. MEEKS, 1968; P. W. VAN DER HORST, 1983; C. HOUTMAN, 1995; P. W. VAN DER HORST, 1999, pp. 190–192.

<sup>6</sup> Le lecteur pourra se référer à la traduction et aux commentaires des fragments d'Artapan dans le présent volume; sur Artapan cf. également les contributions de Daniel BARBU et Claudio ZAMAGNI. Voir aussi, récemment, R. KUGLER, 2005. Une datation courante est celle qui fait d'Artapan un contemporain de Ptolémée VI Philomètor (180–145), le roi sous lequel fut construit le temple d'Onias à Léontopolis et qui aurait été très favorable aux Juifs (FRASER, 1972, I, p. 704; selon J. J. COLLINS, 1972, pp. 40–44, c'est lui le «roi qui vient du soleil» dont il est question dans les *Oracles Sibyllins*).

<sup>7</sup> Sur le culte des animaux en Égypte, voir par ex. H. TE VELDE, 1980; S. IKRAM (éd.), 2005. Sur la condamnation du culte des animaux par les sources juives (rabbiniques et judéo-hellénistiques), voir K. A. D. SMELIK & E. A. HEMELRIJK, 1984, notamment pp. 1906–1920. Parmi les sources citées, la plus importante pour cette étude est la traduction grecque de Lev. 11,17 et Dt. 14,16, où l'ibis, qui joue un rôle important chez Artapan, est classé parmi les animaux impurs (cf. pp. 1917, n. 406; voir aussi G. MUSSIES, 1982, notamment p. 105). La critique du culte des animaux chez les

polis et du taureau Apis de Memphis, et le fait d'être adoré par les Égyptiens en tant que Hermès (c'est-à-dire Thot)<sup>8</sup>. En outre, il aurait également inventé des machines pour la guerre et l'irrigation, divisé l'Égypte en trente-six nomes, vaincu les Éthiopiens – récit qui rencontrera un grand succès dans la tradition hébraïque – et, enfin, causé la première crue du Nil. Pour comprendre qui l'auteur pouvait bien vouloir impressionner avec ces affirmations singulières, il peut être utile de rechercher les sources possibles de ce récit. Dans cette contribution, nous nous limiterons à la première période égyptienne de Moïse, celle qui précède sa fuite auprès de Jéthro-Raguel, qui correspond aux dix-neuf premiers paragraphes du troisième fragment d'Artapan. À l'instar de la majorité des historiens judéo-hellénistiques, Artapan doit avoir écrit son œuvre entre le moment où a été établie la traduction grecque de la Torah (selon la tradition la rédaction de la LXX a eu lieu à Alexandrie au IIIe s. av. J.-C.<sup>9</sup>), et la rédaction du *Peri Ioudaïon* d'Alexandre Polyhistor (milieu du Ier s. av. J.-C.), qui est la compilation qui nous a transmis ces fragments, et dont nous avons des extraits par Clément d'Alexandrie (IIe–IIIe s. ap. J.-C.) et Eusèbe de Césarée (IIIe s. ap. J.-C.)<sup>10</sup>. Toutefois, nous n'avons pas de preuves directes qu'Artapan dépende littérairement de la LXX : l'unique coïncidence lexicale précise concerne les noms de certaines plaies d'Égypte (chez lui au nombre de six, seulement, et dont l'une, le tremblement de terre, est d'ailleurs absente de l'Exode)<sup>11</sup>.

En outre, certaines de ses notices laissent entendre qu'il avait une idée bien particulière de « l'histoire sainte » ; ainsi, pour lui, l'histoire

---

auteurs judéo-hellénistiques correspond à la faible estime dont il jouissait auprès des Grecs, et était probablement le genre de critique du paganisme qui pouvait avoir le plus d'audience auprès des non-Juifs (SMELIK – HEMERLIJK, *ibid.*, p. 1919).

<sup>8</sup> Sur Moïse comme instaurateur du culte de l'ibis et son identification avec Hermès (le Thot égyptien, dont l'animal sacré était l'ibis), voir D. J. SILVER, 1973–743 ; G. MUSSIES, 1982.

<sup>9</sup> Cf. la *Lettre d'Aristée*, qui est pourtant postérieure aux événements racontés d'au moins un siècle, et contient plusieurs erreurs historiques. Le premier historien juif de langue grecque dont on peut démontrer qu'il connaît la LXX est Démétrius, qui écrit à l'époque de Ptolémée IV Philopator (221–204) ; voir L. BOMBELLI, 1986, pp. 14–15, 26.

<sup>10</sup> Respectivement dans les *Stromates* et dans le livre IX de la *Praeparatio Evangelica* ; sur les auteurs judéo-hellénistiques et sur Polyhistor, voir C. MORO, 2005, p. 73, n. 13 ; Cf. Cl. ZAMAGNI, « Alexandre Polyhistor et Artapan », dans le présent volume.

<sup>11</sup> A.-M. DENIS, 1987, p. 64 ; voir aussi plus haut (n. 7) : la présence de l'ibis parmi les animaux impurs dans la version grecque du Pentateuque est peu compatible avec Artapan.

de Joseph (Gn. 37–50) – qui, dans la Bible hébraïque, relie l’histoire des patriarches à l’esclavage en Égypte exposé dans l’Exode – n’existait pas, ou ne consistait qu’en une des explications possibles de la présence des Juifs en Égypte<sup>12</sup>.

**Fragment 1 (*Praep. Ev. IX,18,1*)<sup>13</sup>**

[Abraham] après être resté là [en Égypte] vingt ans, était retourné en terre syrienne; mais de ceux qui étaient arrivés avec lui en Égypte, beaucoup se fixèrent en raison de la prospérité du pays.

**Fragment 3 (*Praep. Ev. IX,27, 1–3*)**

1. Quand Abraham fut mort ainsi que son fils Mempsasthénouth, et de même le roi d’Égypte, le pouvoir échut à son fils Palmanoeth. 2. Celui-ci était mal disposé envers les Juifs (...). 3. Il eut une fille, Merris, qu’il maria à Chénéphrès, lequel régnait sur la région au-dessus de Memphis (car il y avait alors beaucoup de rois en Égypte); cette femme, qui était stérile, adopta l’enfant d’un Juif qu’elle nomma Moïse (*Mōysos*).

Cette idée voulant que le séjour des Hébreux en Égypte commence avec les compagnons d’Abraham s’oppose apparemment tant au récit biblique qu’à ce que dit Artapan lui-même, lequel, dans le second fragment, traite également de Joseph et de Jacob en Égypte<sup>14</sup>. Toutefois, dans la Bible hébraïque, il est fait allusion à une tradition comparable (Ex. 12,41), où il est question de 430 ans d’esclavage en Égypte: pour obtenir 430 ans de séjour en Égypte, il faut commencer avec Abraham, alors que les données de Genèse-Exode donnent environ 220 ans de séjour en Égypte<sup>15</sup>. En plus de cela, par rapport à l’histoire biblique, Artapan omet plusieurs éléments présentant les Égyptiens sous un mauvais jour. Dans son récit, les Hébreux ne sont pas esclaves, ils sont seulement « maltraités »; on n’y trouve pas non plus mention du meurtre des nouveau-nés, et, par conséquence, l’enfant Moïse n’est pas exposé<sup>16</sup>. Dans le même temps, Artapan ajoute un élément d’unique au

<sup>12</sup> Voir C. MORO, 2005, p. 82.

<sup>13</sup> J’utilise la traduction d’É. DES PLACES. **Note de l’éditeur:** voir la traduction des fragments d’Artapan dans le présent volume pour une traduction légèrement différente de ces passages.

<sup>14</sup> *Praep. Ev. IX,23,1–4*.

<sup>15</sup> Dans Gn. 15,13, on prédit à Abraham 400 ans d’esclavage pour ses descendants. Dans les *Chroniques de Moïse notre maître*, il est question de 130 ans entre l’entrée en Égypte des Hébreux et la naissance de Moïse (sur ce texte hébreu, qui remonte peut-être du II<sup>e</sup> s. ap. J.-C., voir C. MORO, « I bambini seminati », (à paraître) et la bibliographie.

<sup>16</sup> L’absence de l’exposition rapproche l’histoire de Moïse chez Artapan de celle de David (voir plus bas) et, en dehors de la Bible, à la légende akkadienne de Sargon et à l’histoire de Cyrus chez Ctésias de Cnide (voir C. MORO, « I bambini seminati »).

sein des traditions sur Moïse : il donne au roi, d'ordinaire appelé « Pharaon » de façon générique, le nom de Chenéphrès, et précise que ce dernier régnait « de l'autre côté de Memphis » en un temps où « beaucoup régnaient sur l'Égypte ». Weill et Waddell<sup>17</sup> avaient déjà identifié le Chenéphrès d'Artapan avec Kha-nefer-Ra, nom de couronnement (*nswbity*) de Sobekhotep IV, de la XIII<sup>e</sup> dynastie, c'est-à-dire de la première partie de la Seconde Période Intermédiaire (XVII<sup>e</sup> s. av. J.-C.). Les rois de cette dynastie, dite « thébaine » par Manéthon (qui ne donne pas de nom), résidaient en fait à Lisht, près de Memphis<sup>18</sup>. Parler d'un roi d'« au-delà de Memphis », suppose quelqu'un qui régnait « en deçà de Memphis », c'est-à-dire dans le Delta. D'un point de vue historique, nous savons qu'au temps de Sobekhotep IV il y avait déjà en Égypte des asiatiques, c'est-à-dire des Hyksos, qui par la suite conquièrent aussi la zone de Memphis et prétendirent pour eux-mêmes au titre de « roi de Haute et Basse Égypte »<sup>19</sup>. Artapan pourtant, ne les nomme pas<sup>20</sup> et place dans le Delta les Hébreux, appelés *Syroi* ou *Hermiouth* (désignation d'étymologie inconnue)<sup>21</sup>. Cette identification de Chenéphrès est généralement ignorée ou rejetée<sup>22</sup> par les commentateurs d'Artapan<sup>23</sup>. La raison en est peut-être qu'au XX<sup>e</sup> siècle, ceux qui ont considéré l'exode des Hébreux comme un événement en quelque manière historique – et je ne suis pas d'entre eux – l'ont placé sous la XIX<sup>e</sup> dynastie, parce l'Exode fait allusion à une ville nommée Ramsès,

<sup>17</sup> Cf. W. G. WADDELL, 1964, pp. 72–73, n. 3.

<sup>18</sup> W. C. HAYES, 1947, pp. 10–11 ; A. GARDINER, 1961, p. 154 ; cf. WADDELL, 1964, frag. 38 et 39. Sur la famille de Sobekhotep IV, voir L. HABACHI, 1987, pp. 279–287 ; W. GRAJETZKI, 2006, pp. 71–75.

<sup>19</sup> Sur les Hyksos dans l'histoire et dans la tradition égyptienne, voir C. MORO, 2005, pp. 75–76, et la bibliographie.

<sup>20</sup> W. GRAJETZKI, 2006, pp. 72–73 soutient qu'Artapan, qui aurait tiré ses notices de Manéthon, affirme que sous Sobekhotep IV une partie du Delta était occupé par les Asiatiques. Comme il est dit plus haut, les fragments de Manéthon qui nous sont parvenus ne contiennent pas le nom de ce roi, et la notice d'Artapan sur les Hermiout dans le Delta (*Praep. Ev. IX,23,4*) ne fait certainement pas penser ni à une occupation militaire, ni à une forme de gouvernement dans le Delta.

<sup>21</sup> *Praep. Ev. IX,23,4* ; cf. *Praep. Ev. IX,18,1*. Dans le *Chronicon Paschale* (PG 92,199 ss.) qui résume Artapan (voir HOLLADAY, 1983, p. 194, n. 1), c'est le roi Palmanothis, père de Merris et beau-père de Chenéphrès, donc un Égyptien, qui aurait régné « sur les alentours d'Héliopolis ».

<sup>22</sup> Cf. B. Z. WACHOLDER, 1968, p. 460 (qui se réfère à l'ouvrage en hébreu de Y. GUTMAN, 1963, qui considérerait ce synchronisme entre Moïse et Sobekhotep IV comme une donnée historique).

<sup>23</sup> **NdÉ** : pour cette question, voir la note 36 de notre commentaire des fragments d'Artapan.

identifiée à Pi-Ramesse<sup>24</sup>. Quelle que soit l'opinion personnelle que l'on puisse avoir, on conçoit difficilement pourquoi Artapan devrait être en harmonie avec les théories du XX<sup>e</sup> siècle. Sobekhotep IV fut effectivement un roi assez important pour son époque; il régna peut-être neuf ans sur toute l'Égypte, fit une expédition en Nubie<sup>25</sup> et bâtit un temple « de million d'années » à Karnak<sup>26</sup>, dont il dota aussi le grand temple du Moyen Empire de nouvelles portes<sup>27</sup>. À part sa mention chez Artapan, toutes les informations que nous avons sur lui proviennent de monuments contemporains. Comme je l'ai exposé ailleurs<sup>28</sup>, je m'accorde avec ceux qui soutiennent qu'Artapan polémique contre Manéthon, et plus précisément contre son *Histoire* (qui nous est parvenue grâce à Flavius Josèphe), dans laquelle les Hébreux de l'Exode sont identifiés avec les Hyksos envahisseurs<sup>29</sup>. Dans le récit d'Artapan, Moïse n'est pas le chef d'une bande d'envahisseurs mais un bienfaiteur de l'Égypte, et il se révolte contre sa patrie d'adoption surtout à cause de la perfidie de son père adoptif, qui, par envie, complotait contre lui. Placer ces faits sous Sobekhotep IV semble être une partie intégrante de cette stratégie polémique: l'auteur pourrait avoir situé à dessein l'histoire de Moïse dans une période lors de laquelle le conflit entre les Égyptiens et les asiatiques n'existait pas encore<sup>30</sup>. Dans son récit, il fait

<sup>24</sup> L'identification entre « Ramsès » dans la Bible et Pi-Ramesse n'est pas évidente du tout (voir D. B. REDFORD, 1992, p. 259) et la notice, pour des motifs linguistiques (tenant à la *Lautverschiebung* de la lettre *samekh* vers la lettre *šin*, ayant eu lieu dans le nom *Moïse*), ne peut être antérieure au V<sup>e</sup> s. av. J.-C.; voir MORO, 2005, p. 74, nn. 16–17, et la bibliographie.

<sup>25</sup> D. FRANKE, 1994, p. 75.

<sup>26</sup> C'est ce qui ressort de la statue du vizir Iymerou Nefer-ka-Rê trouvée à Karnak; voir Labib HABACHI, 1987, pp. 263–265; le temple « d'un million d'années » était généralement en relation avec le couronnement ou la cérémonie du jubilé (L. GABOLDE, 1998, p. 148).

<sup>27</sup> Inscription Caire E 51911; texte et traduction dans W. HELCK, 1969; F. T. MIOSI, 1981, pp. 4–11; traduction et commentaire dans S. GRALLERT, 2001, p. 246. De manière générale, sur le règne de Sobekhotep IV, voir aussi A. GARDINER, 1961, p. 155; W. GRAJETZKI, 2006, pp. 71–75.

<sup>28</sup> C. MORO, 2005, pp. 81–82.

<sup>29</sup> Par ex. HOLLADAY, 1977, pp. 213–214; A.-M. DENIS, 1987 et 2000, pp. 1141–1143; J. J. COLLINS, 2000b, pp. 54–56.

<sup>30</sup> Certains ont déduit, à partir de documents de la XIII<sup>e</sup> dynastie, comme le papyrus de Brooklyn, qu'à l'époque, Égyptiens et asiatiques vivaient les uns à côté des autres sans conflits. La question est controversée: ce qu'il nous importe de savoir est quelle connaissance a pu en avoir Artapan. Selon Grajetzki l'occupation du Delta de la part des asiatiques a commencé dès le début de la XIII<sup>e</sup> dynastie (c'est ce qui ressort des fouilles de Tell el-Dab'a et de la stèle des quatre-cents ans), mais la naissance d'un état indépendant a dû se produire à un moment pour nous incertain (nous n'avons ni

seulement une brève allusion aux razzias des « arabes », comme il nomme les gens de Raguel, qui, néanmoins, n'ont pas l'approbation de Moïse<sup>31</sup>. Nous devons imaginer qu'Artapan avait eu connaissance de ce roi par une source égyptienne qui ne nous est pas parvenue, peut-être traduite en grec, semblable aux œuvres de propagande diffusées à la Basse Époque<sup>32</sup>. Plus bas, nous tenterons d'identifier quelques éléments de cette source, en ayant à l'esprit que nous faisons exactement le contraire de ce que font certains biblistes (reconstruire l'histoire à partir d'un récit, la Bible) : nous reconstruirons un récit traditionnel à partir de l'histoire, en comparant les notices d'Artapan avec les maigres renseignements que nous avons sur Sobekhotep IV et sur son époque.

À l'objectif apologétique d'Artapan s'en mêle un autre, commun à beaucoup d'écrivains juifs de langue grecque, celui de démontrer la supériorité et la priorité chronologique de la pensée hébraïque sur celle des Grecs<sup>33</sup>. Ce second but ressort avec clarté sur le fond d'une source plus facile à identifier, qui se trouve être la même que celle du I<sup>er</sup> livre de la *Bibliothèque historique* de Diodore de Sicile. Cette source a été identifiée il y a longtemps déjà comme étant, sans aucun doute, les *Aigyptiakà* de l'historien alexandrin Hécatee d'Abdère, de la fin du IV<sup>e</sup> s. av. J.-C., le même auquel nous devons un récit particulier des origines hébraïques<sup>34</sup>. Spoerri a soutenu que les idées du I<sup>er</sup> livre sont typiques du stoïcisme du I<sup>er</sup> s. ap. J.-C., et que, par conséquent,

---

monuments ni témoignages littéraires), durant la XIII<sup>e</sup> dyn., peut-être sous les successeurs de Sobekhotep IV (pour préciser, après Menneferre Iy, quand les objets portant les noms des souverains commencèrent à se trouver seulement dans le sud, cf. GRAJETZKI, 2006, pp. 73–75). Bien évidemment, il n'y a aucun élément qui indiquerait la place qu'Artapan donnait aux événements en termes de chronologie absolue (*contra* MORO, 2005, p. 82, où je soutenais une affinité entre la chronologie d'Artapan et celle d'Eupolème et de l'Africain).

<sup>31</sup> *Praep. Ev.* IX,27,19.

<sup>32</sup> Voir en général A. B. LLOYD, 1982; J. J. COLLINS, 2001, pp. 40–44, a comparé ces œuvres polémiques en contexte égyptien (en particulier l'*Oracle du potier*) avec le troisième livre des *Oracles Sibyllins* juifs (cf. aussi COLLINS, 1972, pp. 40–44).

<sup>33</sup> Le premier auteur à écrire quelque chose du genre est probablement Eupolème, qui dans le premier fragment attribué à Moïse la création de l'alphabet hébraïque qui fut ensuite à l'origine du phénicien et enfin du grec (frag. 1 = *Praep. Ev.* IX,26,1; l'origine phénicienne de l'alphabet grec était déjà connu d'Hérodote, *Hist.* V,58). Voir WACHOLDER, 1968, pp. 461–462; G. L. PRATO, 1986, pp. 151–160.

<sup>34</sup> Voir C. MORO, 2005, pp. 71–73; Sur cette dépendance d'Artapan vis-à-vis d'Hécatee, voir H. WILLRICH, 1900, pp. 111–112; J. GEFFCKEN, 1907 (reprint 1970), p. xiii; P. DALBERT, 1954, p. 44; BOMBELLI, 1986. TIEDE, 1972, p. 147, n. 73, parle d'une possible source commune entre Artapan et Diodore de Sicile, mais hésite entre Hécatee d'Abdère et des sources égyptiennes.

celles-ci ne peuvent pas être attribuées à Hécatee d'Abdère<sup>35</sup>. Sans entrer dans les détails à propos de cette « théorie des sources », force est de constater que chez Artapan, qui doit avoir écrit avant le I<sup>er</sup> s. pour pouvoir être cité par Polyhistor, apparaissent certaines des idées signalées par Spoerri (par exemple en ce qui concerne la divinisation), et que les allusions que j'ai reconnues correspondent à des passages tirés de toutes les sections du I<sup>er</sup> livre<sup>36</sup>. Toutefois, les citations d'« Hécatee » dans Artapan ne sont pas textuelles, mais nous devons tenir compte que les deux auteurs nous sont parvenus indirectement. C'est une question que je cherche, ailleurs, à tirer au clair afin de préciser plus exactement la nature des parallèles. Ici, je me contenterai de dire que les actions en faveur de l'Égypte accomplies par le Moïse d'Artapan (de même que sa divinisation) sont, dans le premier livre de Diodore, attribuées en partie à Osiris, lors sa vie terrestre, et en partie à Sésostris (lequel dans la *Bibliothèque historique* s'appelle Sésosisis), le grand roi idéal de l'Égypte qui apparaît déjà dans le II<sup>e</sup> livre des *Histoires* d'Hérodote<sup>37</sup>. L'expédition en Éthiopie est attribuée à Sésostris chez Diodore, à Moïse chez Artapan, mais la version d'Artapan est bien plus « réaliste » (elle ne s'étend pas jusqu'à l'Asie occidentale et encore moins jusqu'à l'Inde), et je soupçonne qu'elle faisait partie de l'histoire de Moïse telle qu'elle se formait chez les premiers Juifs résidant en Égypte<sup>38</sup>. De plus, Artapan soutient que Moïse fut le maître

<sup>35</sup> W. SPOERRI, 1959 (voir la recension de J. GWYN GRIFFITH, 1962). L'argumentation de Spoerri se concentre sur la première partie de la *Bibl. hist.* (I, 7–13), mais, selon lui, ses observations restent valides pour tout le premier livre; dans la même ligne sceptique: A. BURTON, 1972, pp. 15–34. Pour une évaluation plus positive de la présence de l'œuvre d'Hécatee d'Abdère dans le livre I de la *Bibliothèque Historique*, voir O. MURRAY, 1970, pp. 141–171; FRASER, 1972, vol. I, pp. 496–505; S. M. BURSTEIN, 1992; D'AMBAGLIO, 1995, p. 72, n. 60. SMELIK-HEMERLIJK, 1984, pp. 1896–1897, quoique faisant partie des sceptiques, notent pourtant une cohérence entre les idées exprimées dans le livre I, p. ex. l'évaluation positive de l'Égypte en général, et en particulier du culte des animaux. Pour la chronologie d'Hécatee d'Abdère, voir aussi M. STERN et O. MURRAY, 1973.

<sup>36</sup> Voir HOLLADAY, 1977, pp. 209–212 et les notes au texte d'Artapan dans *Id.*, 1983. Ces allusions renvoient aussi à des passages que MURRAY, 1970, p. 147, attribue à Diodore, comme *Bibl. hist.* I,96.5 (sur Orphée et l'Égypte; voir plus bas, n. 40).

<sup>37</sup> Sur la légende de Sésostris, voir par ex. M. MALAISE, 1966; A. B. LLOYD, 1982, pp. 37–40; Cl. OBSOMER, 1989 (cet auteur distingue le « Sésostris » d'Hérodote, inspiré de la figure de Sésostris III, et le « Sésostris-Sésosisis » de la tradition post-hérodotéenne, surtout Diodore, inspiré de l'activité de Sésostris I).

<sup>38</sup> Sur les hypothèses d'une origine commune de cette légende de l'expédition en Éthiopie, voir C. MORO, 2005, p. 81, n.60. Sur la fonction de ce récit dans l'histoire de Moïse, voir plus bas.

d'Orphée<sup>39</sup>, qui est présenté dans plusieurs passages du premier livre de la *Bibliothèque* comme celui qui apporta les cultes et la culture égyptienne aux Grecs<sup>40</sup>. Mais au-delà des détails, l'impression demeure que la source du premier livre de la *Bibliothèque*, avec son idéalisation de la culture égyptienne et l'insistance sur son influence sur le monde grec, est sous-jacent au texte d'Artapan ; par conséquent, pour ce dernier, présenter Moïse comme l'auteur de la culture égyptienne signifiait surtout le placer à l'origine de la culture grecque<sup>41</sup>. De même, dans les notices tirées de cette source, Artapan ne perd pas de vue la polémique contre Manéthon : la fondation des cultes de l'ibis et du taureau Apis, pour lesquels l'auteur donne la même motivation que celle présentée dans la *Bibliothèque historique*, à savoir leur utilité pour l'homme<sup>42</sup>, est en même temps un renversement des accusations contre les Hyksos, chez Manéthon, d'avoir tué et mangé les animaux sacrés.<sup>43</sup>

Je donnerai un seul exemple pour montrer comment les deux objectifs polémiques et les deux sources se mêlent étroitement. Dans le paragraphe 4, il est dit que Moïse divisa l'Égypte en 36 nomes (le même nombre se retrouve dans la division attribuée à Sesoosis dans *Bibl. hist.* I,54,3)<sup>44</sup>, et assigna à chacun une divinité animale à adorer<sup>45</sup> :

<sup>39</sup> *Praep. Ev.* IX,27,3-4 : « Quand il devint adulte, il fut appelé Musée, mais (dè) ce Moïse fut maître [et non disciple] d'Orphée ». Cette affirmation coïncide avec la recension C d'un hymne pseudo-orphique dans lequel il est affirmé que Moïse (qui n'est pas nommé explicitement) aurait enseigné à Orphée l'existence d'un dieu unique (texte et traduction dans HOLLADAY, 1996, pp. 128-133, notamment pp. 132-133 ; commentaire pp. 196-218, notamment pp. 207, 214-216).

<sup>40</sup> Voir surtout *Bibl. hist.* I 96,2,4-5. Sur l'orphisme et ses relations avec l'Égypte, voir W. BURKERT, 2004, pp. 71-98 (texte), pp. 156-163 (notes).

<sup>41</sup> Cf. Ps.-Justin *Cohortatio ad Graecos* 14,2, selon lequel beaucoup de personnages comme Solon, Pythagore et Platon lui-même, auraient reçu l'enseignement de Moïse à travers des prêtres égyptiens. Clément d'Alexandrie, quoiqu'il cite Artapan pour raconter la première entrevue dramatique entre Moïse et le Pharaon après le retour en Égypte du premier (*Strom.* I,23,154), affirme au contraire que Moïse eu des maîtres grecs à la cour du Pharaon, en plus des Égyptiens (conformément à *Actes* 7,22) et des Chaldéens (*Strom.* I,23,153). Sur *Actes* 7,22 cf. T. HILHORST, 2005.

<sup>42</sup> *Bibl. hist.* I,21,10-11 ; I,87,1,6 ; en général sur le culte des animaux dans le premier livre de Diodore, voir SMELIK - HEMELRIJK, 1984, pp. 1898-1903.

<sup>43</sup> L'accusation de manger des animaux sacrés se trouve dans le second récit de Manéthon sur l'origine des Hébreux (*C. Ap.* I,237-250, notamment 239 et 250).

<sup>44</sup> Le nombre coïncide avec celui d'une liste de nomes de l'époque de Sésostri I (à l'époque gréco-romaine ils étaient 42) ; voir OBSOMER, 1989, p. 43.

<sup>45</sup> Pour cette interprétation de la phrase, voir HOLLADAY, 1983, p. 211, n. 51. La mention des « chats, chiens et ibis », jointe à celle du taureau Apis un peu plus loin, fait penser qu'Artapan avait à l'esprit la nécropole des animaux sacrés de Memphis, très fréquentée à l'époque ptolémaïque (cf. IKRAM, 2005). En faveur d'une origine memphite d'Artapan, cf. FRASER, 1972, I, p. 706.

*Praep. Ev.* IX,27,5

Tout cela il le fit afin de garder assurée la monarchie à Chenéphrès. Comme auparavant les foules étant indisciplinées, tantôt elles chassaient des rois, tantôt elles en établissaient, souvent les mêmes, parfois aussi d'autres.

Il y a là une ressemblance remarquable avec *Bibl. hist.* I,89,5, où il est affirmé que la diversité des animaux adorés et des tabous alimentaires dans les diverses régions de l'Égypte fut décrétée par un roi qui voulait que le peuple ne pût se mettre d'accord pour se révolter contre le pouvoir :

Certains donnent d'autres raisons et disent que souvent, au temps des anciens rois, le peuple se révoltait et conspirait contre ses chefs. Aussi l'un de ces rois, particulièrement avisé, divisa le pays en plusieurs régions et, dans chacune d'elles, prescrivit aux habitants de vénérer un animal ou de ne pas manger de certains aliments, afin que chaque groupe vénérant l'objet de son propre culte et méprisant ce qui était sacré chez les autres, tous les habitants de l'Égypte ne pussent jamais s'accorder entre eux.<sup>46</sup>

La notice paraît la même, mais dans sa motivation Artapan semble parler de rois qui, pour ainsi dire, sont « élus » puis « reconfirmés » dans leur fonction après un certain temps. C'est exactement ce que certains égyptologues ont proposé pour les rois de la XIII<sup>e</sup> dynastie : une grande part d'entre eux n'avaient pas de liens de parenté et ont régné très peu de temps, mais certains, parmi lesquels Sobekhotep IV, auraient pu régner plus longtemps que les autres parce qu'ils ont été justement reconfirmés dans leur charge – non pas par les foules, mais plus vraisemblablement par les fonctionnaires<sup>47</sup>. Weill, qui a été le premier à faire l'hypothèse d'une source égyptienne sur Sobekhotep IV, pensait que ce souverain aurait pu avoir été le protagoniste d'une histoire militaire contre les Hyksos<sup>48</sup>. Personnellement, je suis plutôt encline à penser que, dans une certaine tradition, il a été idéalisé comme le dernier grand roi indigène avant la catastrophe, un peu comme Bocchoris, qui fut roi avant l'invasion assyrienne et apparaît

<sup>46</sup> *Bibl. hist.*, I,88,4; trad. P. BERTRAC. Une telle diversité d'usages religieux et les conflits qu'elle pouvait provoquer sont confirmés par les sources égyptiennes, par ex. dans la stèle de Piankhy : le roi, d'origine nubienne, admet en sa présence un vassal seulement s'il « était pur et ne mangeait pas de poisson », contrairement aux autres (GARDINER, 1961, pp. 339–340; E. BRESCIANI, 1999, p. 528). Sur les conflits religieux voir aussi Cl. TRAUNECKER, 1984.

<sup>47</sup> W. C. HAYES, 1955, p. 148; HABACHI, 1987, p. 271.

<sup>48</sup> Raymond WEILL, 1918, pp. 722–728.

comme protagoniste de la *Prophétie de l'agneau*<sup>49</sup>, ainsi que dans une des versions de l'histoire de l'expulsion des Hébreux, celle de Lysimaque<sup>50</sup>. Artapan atteste de cette idéalisation de Sobekhotep IV, par exemple lorsqu'il raconte, dans l'une des sections plus « indigènes » du fragment, comment celui-ci fit démolir le vieux temple de brique d'Amon-Rê à Thèbes (Diospolis) et le fit reconstruire en pierre :

*Praep. Ev. IX,27,11*

La guerre finie, Chénéphrès feignit de l'accueillir, mais en fait il conspira contre lui. Morcelant ses troupes, il envoya les unes garder les confins éthiopiens et ordonna aux autres de détruire le temple de la ville de Zeus, qui était bâti en briques cuites, et d'en bâtir un autre de pierre en exploitant les montagnes voisines ; il préposa à la construction Nachérot (Nacherôs).

Une telle entreprise, sur laquelle, autant que je le sache, nous ne possédons pas de source grecque, fut accomplie en réalité par Sésostri I, au Moyen Empire<sup>51</sup>. Un autre élément qui fait penser au Moyen Empire est le fait que les soldats emmenés avec Moïse en Éthiopie soient appelés des « paysans », c'est-à-dire ainsi qu'ils devaient apparaître à des yeux plus « modernes » comme les conscrits (*nfrw*) qui constituaient le gros des armées avant le changement de l'organisation militaire pendant le Nouvel Empire<sup>52</sup>. Dans l'histoire d'Artapan, l'expédition a la fonction d'une entreprise impossible dans laquelle Moïse est envoyé à une mort certaine par envie, mais, en comparant ceci avec les documents historiques égyptiens, elle devient l'entreprise typique par laquelle l'héritier à la couronne se montre digne de son rôle : nous possédons une stèle datée de la seizième année de Sésostri III et placée à la frontière sud de l'Égypte qui contient ces mots : « (15) Ainsi donc, tout mien fils qui maintiendra cette frontière, (16) établie par ma Majesté, c'est mon fils, et il a été engendré par ma Majesté (...). (17) Celui qui la perdra et ne se battra pas (18) pour elle, ce n'est certes pas

<sup>49</sup> Ce texte démotique d'âge ptolémaïque raconte comment un agneau avait prophétisé au roi les désastres et les destructions qui suivirent la conquête assyrienne de l'Égypte (traduction dans BRESCIANI, 1999, pp. 815–818).

<sup>50</sup> Texte dans *C. Ap.* I,304–311.

<sup>51</sup> GABOLDE, 1998, p. 111 : le temple de la onzième dynastie (peut-être datant d'Antef II) avait déjà remplacé un temple plus ancien, en brique crues. Le temple de Sésostri I, fait « de belles pierres blanches de calcaire » (p. 31) fut démonté par Hatshepsout (pp. 25–26). Selon GRALLERT, 2001, p. 241, le temple d'Antef II devait lui aussi être en briques.

<sup>52</sup> Sur l'organisation militaire égyptienne, voir l'étude classique de R. O. FAULKNER, 1953, pp. 32–47.

mon fils et il n'a certes pas été engendré par moi»<sup>53</sup>. À part la propagande, la recherche d'une continuité avec la grande tradition du Moyen Empire fut effectivement une constante des souverains de la XIII<sup>e</sup> dynastie, surtout dans la période relativement stable de Sobekhotep IV et de ses deux prédécesseurs (tous deux ses frères)<sup>54</sup>. Il n'est pas improbable que, déjà dans l'histoire de Sobekhotep, il ait été question d'un fonctionnaire particulièrement utile, car à son époque, les fonctionnaires avaient une grande importance et étaient un élément de continuité politique (le vizir Ankhou, par exemple, resta en charge pendant le règne de cinq rois différents)<sup>55</sup>. Dans le texte d'Artapan, deux fonctionnaires sont nommés : l'un, Nacherôs, qui fit construire le temple de Thèbes, et que l'on pourrait identifier avec un vizir de Sobekhotep IV, nommé (Iymerou) Nefer-ka-rê et connu par d'autres monuments<sup>56</sup>; l'autre, Chanethothès, qui est chargé par le roi de tuer Moïse, mais qui est mis à mort par celui-ci<sup>57</sup>, et qui semble être Kha-hotep-Rê, c'est-à-dire le successeur (et selon certains le fils, mais ce n'est qu'une conjecture)<sup>58</sup> de Sobekhotep IV, Sobekhotep V.

Artapan fut une étape importante dans la construction de cette figure apologétique et œcuménique qu'Assmann nomme « Moïse l'égyptien », qui, comme j'ai tenté de le démontrer, se nourrit à parts

---

<sup>53</sup> Commentaire et traduction de la stèle dans OBSOMER, 1989, pp. 65–68; texte et bibliographie pp. 181–183. Le contrôle sur les frontières sud était encore exercé rigoureusement au temps de la XIII<sup>e</sup> dynastie, comme en témoignent une série de dépêches conservées dans un papyrus du British Museum (GARDINER, 1961, pp. 135–136). Du point de vue de la tradition juive, il n'est pas impossible que l'histoire de l'expédition de Moïse en Éthiopie soit née soit comme corollaire de sa conquête de Canaan comme telle que racontée par Hécatée d'Abdère, ou comme une compensation lorsque cette conquête perdit son statut d'histoire sacrée avec l'affirmation que Moïse n'était jamais entré lui-même en Canaan (voir à ce sujet C. MORO, « Mosè fondatore di Gerusalemme »).

<sup>54</sup> D. FRANKE, 1984, p. 55 (dossier n. 26) et 1994, p. 69; W. GRAJETZKI, 2006, p. 74. Le père de Sobekhotep et de ses prédécesseurs était un citoyen privé (FRANKE, 1984, pp. 260–261, dossier n. 410).

<sup>55</sup> HAYES, 1955, pp. 146–147.

<sup>56</sup> Voir, *supra*, n. 26. Ce nom ressemble beaucoup aussi à *Nenchoreus*, transcription latine de Neb-ka-u-Ra, c'est-à-dire Amenemhat II (dans Plin *Hist. Nat.* 36,74; BURTON, 1972, p. 179; BURSTEIN, 1991, p. 48, n. 12).

<sup>57</sup> Chez Artapan, cet homicide en légitime défense remplace celui du surveillant d'Ex. 2,11–12.

<sup>58</sup> GRAJETZKI, 2006, p. 74. Dans le récit d'Artapan, il n'est pas présenté comme un fils de Chenéphrès, mais son rôle est toutefois semblable à celui de Jonathan dans l'histoire de Saül et de David (le reproche de Chenéphrès à Chanethothès de ne rien faire pour éliminer Moïse rappelle de fait 1 Sam. 20,30, où Saül reproche durement à son fils de se mettre du côté de David).

égales de traditions grecques et égyptiennes et suggère un public pour lequel l'Égypte était un lieu de vie réel et aussi une image culturelle prestigieuse filtrée par des siècles d'*interpretatio Graeca*<sup>59</sup>. Il faut toutefois bien distinguer: le Moïse d'Artapan n'est pas le Moïse d'*Actes* 7,22 qui « fut instruit dans toute la sagesse des Égyptiens ». Le Moïse d'Artapan *instruisit* les Égyptiens en créant les éléments de cette culture que l'on tenait pour la maîtresse de la culture grecque.

En un mot, l'égyptophile Artapan polémique contre l'identification des Juifs avec les ennemis historiques des Égyptiens, mais se garde bien de reconnaître à ces derniers une quelconque suprématie spirituelle ou culturelle sur Moïse. Dans la seconde partie du récit, dans lequel explose le conflit entre Moïse et Pharaon, qui sera tué puis réanimé, et où Dieu, dans le buisson ardent, intime à Moïse l'ordre de « faire la guerre à l'Égypte », on voit clairement que l'égyptophilie d'Artapan est au niveau du langage et non d'une sympathie politique. Ainsi, suis-je tentée d'établir le parallèle suivant: si les auteurs juifs (y compris Artapan) utilisaient des modèles littéraires et idéologiques grecs, surtout afin de convaincre les Juifs hellénisés de la supériorité de la religion juive, l'utilisation de modèles littéraires et idéologiques égyptiens et gréco-égyptiens pouvait servir à convaincre non pas tant, ou non seulement, les Égyptiens que les Juifs « égyptianisés »<sup>60</sup>. De plus, ce second phénomène, comme le premier, n'est ni étranger ni postérieur à la rédaction de la Bible hébraïque mais, comme en témoignent le roman de Joseph et certains traits de l'histoire de Moïse, est à constater dans la Bible elle-même.

---

<sup>59</sup> On ne peut pas non plus exclure qu'il ait existé des hiéroglyphes d'ascendance juive ou mixte, comme il en existait d'ascendance grecque ou mixte (voir le matériel réuni dans Philippe DERCHAIN, 2000, comme la stèle d'Horemheb, pp. 20–21, 42–43, 69–74, 107).

<sup>60</sup> Je corrige ici en partie C. MORO, 2005, p. 84.



ALEXANDRE POLYHISTOR ET ARTAPAN:  
UNE MISE EN PERSPECTIVE À PARTIR DES EXTRAITS  
D'EUSÈBE DE CÉSARÉE\*

CLAUDIO ZAMAGNI  
Université de Genève

1. EUSÈBE DE CÉSARÉE ET SES SOURCES

1.1. *Les citations eusébiennes et le livre IX de la  
Préparation évangélique*

Le livre IX de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée rassemble une série de témoignages concernant l'histoire du peuple juif, tirés notamment d'auteurs grecs de l'époque hellénistique<sup>1</sup>. Ce volume de la *Préparation* se situe au cœur d'une section plus ample, qui va du livre VII au livre X, et qui a pour but de présenter la supériorité morale et religieuse du judaïsme<sup>2</sup>, en même temps que, selon l'expression d'Eusèbe lui-même, la supériorité de la « philosophie » hébraïque<sup>3</sup>. Les extraits cités par Eusèbe dans ce livre IX sont nombreux et comprennent des passages tirés de plusieurs savants, historiens, poètes et philosophes; certains sont célèbres, mais pour la plupart il s'agit d'auteurs peu connus s'étant exprimés sur le peuple juif. On trouve dans ce livre eusébien des citations de Théophraste, Porphyre, Hécatee d'Abdère, Cléarque, Aristobule, Numénus, Choerilos de Samos,

---

\* Je remercie Monsieur Benjamin Bertho (Université de Lausanne) qui a amicalement relu mon texte.

<sup>1</sup> C'est en ces termes qu'Eusèbe expose ses propos dans l'exorde du livre, *Praep. Ev.* IX,1,1. On pourra vérifier aussi le plan du livre tel qu'il est dressé et commenté par A.-M. Denis, *et al.*, 2000, pp. 1114–1118, ainsi que le plan dressé par Guy Schroeder et Edouard DES PLACES, 1991, pp. 14–20. L'édition de référence est celle de Karl Mras, 1954 (réédition par É. DES PLACES, 1982).

<sup>2</sup> Eusèbe poursuit ici évidemment un objectif apologétique. C'est un usage que l'on peut repérer dans toute l'œuvre d'Eusèbe, et en tout cas dans la *Préparation* et dans la *Démonstration évangélique*, comme l'a justement remarqué Sabrina INOWLOCKI, 2006a, pp. 233–235.

<sup>3</sup> Le mot est utilisé par Eusèbe à plusieurs reprises, par exemple en *Praep. Ev.* IX,1,2. Il ne s'agit pas seulement d'un emploi apologétique du terme, car les philosophes d'origine grecque aussi pouvaient l'utiliser en référence aux Juifs, cf. par exemple Théophraste, cité *ibid.* IX,2,1.

Bérose, Nicolas de Damas et Abydène, sans oublier évidemment les extraits tirés d'Alexandre Polyhistor, qui contiennent eux-mêmes nombre de passages d'autres auteurs<sup>4</sup>.

Ce chapitre est certes un témoin des vastes lectures d'Eusèbe et des richesses extraordinaires de la bibliothèque chrétienne fondée par Pamphile à Césarée, mais il contient néanmoins beaucoup de citations de seconde main. À l'instar de ce que l'on constate dans l'ensemble de l'œuvre d'Eusèbe, les extraits cités ici n'ont en effet pas tous été choisis directement par l'évêque de Césarée, mais ont été utilisés quelques fois à partir d'autres sources, telles que Flavius Josèphe ou Clément d'Alexandrie<sup>5</sup>. Il importe donc de toujours bien évaluer les citations eusébiennes, qui, bien que de deuxième main, représentent en général la seule opportunité qui nous est donnée de lire ces extraits d'auteurs autrement mal connus<sup>6</sup>. C'est précisément le cas du texte d'Artapan rapporté dans la *Préparation évangélique* IX,26–29 (cité *via* Alexandre Polyhistor), pour lequel Eusèbe est la seule source connue, et cela dès une époque très reculée. On constate en effet que les auteurs lisant Artapan chez Eusèbe ne sont jamais en mesure d'avoir accès à la source de l'évêque de Césarée, même lorsqu'ils veulent, avec toute évidence, se référer à ce texte. Ainsi le pseudo-Eustathe d'Antioche qui, citant directement et explicitement Artapan dans son *Commentaire sur l'Hexameron*, PG 18,781A–789C, ne fait pas référence à Eusèbe, lequel constitue pourtant certainement sa seule source<sup>7</sup>.

Les extraits rapportés par Eusèbe laissent certes beaucoup des doutes au lecteur, surtout lorsqu'il est notre seul témoin et qu'il est impossible de vérifier les textes dont il disposait pour juger de la qualité de son travail. Néanmoins, Eusèbe semble d'habitude avoir sélectionné très attentivement les textes qu'il transmet et, même lorsqu'il rapporte des citations de seconde main, son travail de lecteur intelligent se révèle souvent heureux dans le choix des passages transmis. Sans Eusèbe,

---

<sup>4</sup> Pour une description analytique et complète des citations de ce livre dans le contexte général de la *Préparation évangélique*, cf. A.-M. Denis, *et al.*, 2000, pp. 1114–1116.

<sup>5</sup> Cf. dans le même sens aussi Des Places, 1991, pp. 14–15. Cf. aussi, sur la méthode d'Eusèbe, les remarques de A. Carriker, 2003, pp. 45–49 et pp. 139–141 (à propos d'Alexandre Polyhistor).

<sup>6</sup> Sur l'usage des citations de la part d'Eusèbe, cf. S. INOWLOCKI, 2006a, notamment pp. 11–73.

<sup>7</sup> Cf. aussi les notes à ce passage par l'éditeur, L. Allatius, PG 18,1049D–1061C.

on aurait sans doute perdu une large partie de ce qui nous reste des auteurs hellénistiques et judéo-hellénistiques. Bon nombre des extraits qu'il cite sont autrement peu ou pas attestés, mais sont très intéressants dans la presque totalité des cas. De plus, il cite toujours ses sources plutôt littéralement, pour autant qu'il lui soit possible de le faire, parfois même au prix d'une certaine incohérence en regard de ses propres idées ou de ses interprétations. En effet, même dans les cas où la volonté d'imposer son interprétation aux textes est évidente, Eusèbe ne parvient généralement pas à modifier fondamentalement ses sources, ce qui rend possible de reconstituer les nuances des auteurs cités, malgré une intervention lourde de la part d'Eusèbe<sup>8</sup>.

Parmi la vaste moisson d'extraits qui occupent ce livre IX de la *Préparation évangélique*, la plupart proviennent d'un seul auteur, Alexandre de Milet, dit le Polyhistor<sup>9</sup>, né et formé en Asie Mineure. Autour de la première moitié du I<sup>er</sup> siècle av. J.C., Alexandre écrivit à Rome un ouvrage historique *Sur les Juifs*, le *περὶ ἰουδαίων*, en utilisant surtout des sources judéo-hellénistiques. Ce traité nous est connu essentiellement par l'intermédiaire d'Eusèbe, qui en cite de larges extraits<sup>10</sup>. C'est ainsi que nous savons qu'Alexandre avait lui-même cité plusieurs historiens (parmi lesquels figurent notamment Démétrios, Eupolème, Artapan, Aristée l'historien, Cléodème-Malchâs, Théophile et un historien anonyme) ainsi que trois poètes (Philon l'ancien, Théodote et Ézékiel le tragique). Les extraits rapportés par Eusèbe dans la *Préparation évangélique*, attestent donc qu'Alexandre Polyhistor avait également coutume de reproduire de longs passages tirés de ses sources<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> Eusèbe a souvent été accusé de modifier ses sources, mais il intervient plutôt en leur donnant des interprétations tendancieuses; cf. par exemple le cas de la mention de l'*Évangile de Pierre* chez Eusèbe dans l'étude d'E. Junod, 1988, pp. 5–8.

<sup>9</sup> À son propos cf. par exemple J. Freudenthal, 1875, pp. 16–35, 174–198, 204, ainsi que F. JACOBY, *FGH* III.a, pp. 248–260, et R. Goulet, J.-P. Mahé, 1989.

<sup>10</sup> Concernant la manière de citer Alexandre utilisée par Eusèbe, il faudra remarquer, avec Freudenthal, 1875, pp. 4–16, que dans ce cas le texte rapporté par Eusèbe ne semble pas trop s'éloigner de l'original d'Alexandre.

<sup>11</sup> Sur les sources et le travail d'Alexandre cf. par exemple la présentation détaillée de A.-M. DENIS, *et al.*, 2000, pp. 1108–1113. Selon Denis il est vraisemblable qu'Alexandre ait pu utiliser des recueils déjà existants d'extraits de différents auteurs concernant les juifs (pp. 1111–1112).

1.2. *Les textes d'Alexandre Polyhistor connus et utilisés par Eusèbe dans la Préparation évangélique IX,17,1–37,3.39*

Dans le livre IX de la *Préparation évangélique* (IX,20,2–4), Eusèbe cite au moins une fois Alexandre Polyhistor de seconde main, à partir de Flavius Josèphe (cf. *Ant. Jud.* I,239–241<sup>12</sup>), comme il le déclare lui-même. On peut néanmoins affirmer avec certitude qu'Eusèbe connaissait directement le *Sur les Juifs* d'Alexandre Polyhistor et qu'il s'en est servi lors de l'écriture de la *Préparation évangélique*. Il est en effet plus que probable que la plus grande quantité d'extraits qu'Eusèbe en donne et qui occupe une grande partie du livre IX provienne directement du livre d'Alexandre, comme nous le verrons plus bas.

Pourquoi donc Eusèbe n'utilise-t-il qu'une seule fois un extrait tiré de Flavius Josèphe (sans différences significatives), alors qu'il avait à sa disposition l'original d'Alexandre? L'une des hypothèses avancées, et qui a rencontré le plus de succès, propose que la source de l'extrait de la *Préparation évangélique* IX,20,2–4 et des *Antiquités Juives*, I,239–241 n'était pas le *Sur les Juifs* d'Alexandre Polyhistor. C'est pourquoi Eusèbe, n'ayant pu repérer ce passage dans le livre, l'aurait cité en utilisant Flavius Josèphe, en signalant avec scrupule sa source précise. Cette interprétation amène à croire que ce texte d'Alexandre Polyhistor ne provient pas du *Sur les Juifs*, mais plutôt de l'une de ses autres œuvres, à laquelle Eusèbe n'a pas eu d'accès direct. Cet ouvrage devrait alors être identifié comme le traité sur la Libye d'Alexandre, les *λιβυκά*. C'est une opinion défendue par de nombreux savants, et notamment par Gabriella Ottone dans son édition des fragments des *λιβυκά* d'Alexandre<sup>13</sup>. À part la mention eusébiennne de Flavius Josèphe, l'argument principal en faveur de cette thèse est que ce dernier ne semble pas connaître le *περὶ ἰουδαίων* d'Alexandre lorsqu'il dresse un catalogue des auteurs grecs ayant traité des antiquités juives (*Contre Apion* I,22,161–23,218). Les *λιβυκά* d'Alexandre seraient ainsi l'ouvrage d'où Flavius Josèphe aurait très probablement tiré cet

<sup>12</sup> Ce texte est connu aussi par Jérôme, *Quaest. hebr. in Gen.* 25,1–6, mais Jérôme n'as pas non plus connu directement le texte d'Alexandre. Cf. sur ce passage, cf. le commentaire de Hayward dans son édition des *Questions sur la genèse* (HAYWARD, 1995, pp. 188–191).

<sup>13</sup> G. OTTONE, 2002, pp. 530–541 et notamment pp. 532–534. À sa vaste bibliographie sur le sujet, il faut encore ajouter au moins aussi A.-M. DENIS, *et al.*, 2000, pp. 1150–1151, qui partage le même avis qu'elle.

extrait, puisqu'il ne semble pas avoir eu accès au *περὶ ἰουδαίων*, alors qu'Eusèbe, qui lisait cette œuvre, ne connaissait pas l'extrait attesté par Flavius<sup>14</sup>.

Certes, cette hypothèse est plausible, mais elle ne peut pas être formellement confirmée; en effet, rien ne nous permet d'affirmer qu'Eusèbe avait une connaissance complète du *περὶ ἰουδαίων*, car il aurait pu n'en avoir qu'une copie partielle. Eusèbe aurait aussi pu avoir à l'esprit le passage de Flavius, et ne pas avoir pris le temps de retrouver le texte original chez Alexandre (ce qui n'est pas impossible chez lui). Si tel était le cas, on peut imaginer que, lors de la rédaction, Eusèbe avait sous la main l'extrait de Flavius déjà prêt, sous la forme d'une fiche qu'il avait préparé lors de la lecture des *Antiquités Juives* (on remarquera en tout cas l'honnêteté intellectuelle de l'historien citant sa source de seconde main, ce qui n'est pas toujours le cas chez Eusèbe). Une autre possibilité serait qu'il ait simplement voulu indiquer que le texte d'Alexandre était également connu par Flavius Josèphe. On ne peut définir avec certitude les raisons qui ont poussé Eusèbe à utiliser Flavius, si ce texte provient réellement du *περὶ ἰουδαίων*. Mais les mêmes doutes s'appliquent aussi à l'hypothèse suggérant de rattacher cet extrait aux *λιβυκά*. C'est pourquoi Felix Jacoby a judicieusement classé ce fragment parmi ceux qui, chez d'Alexandre, sont considérés comme « ohne Buchtitel »<sup>15</sup>.

La présence de la citation tirée de Flavius Josèphe amène cependant une autre question: Eusèbe n'aurait-il pas pu se servir d'autres sources non mentionnées d'où il aurait pu tirer les extraits d'Alexandre? C'est une question à ne pas sous-estimer, surtout en raison du fait qu'Eusèbe propose un dossier de citations pour Alexandre comparable à celui utilisé par Clément d'Alexandrie dans plusieurs passages de ses *Stromates*<sup>16</sup>. Si c'est le cas, on peut cependant exclure que Clément soit la source d'Eusèbe, car Eusèbe donne un texte incomparablement plus riche par rapport au dossier de Clément, comme l'avait remarqué Jacob

<sup>14</sup> Cf. G. OTTONE, 2002, p. 533.

<sup>15</sup> Fr. 102: F. JACOBY, *FGH* III.A, p. 120. Contrairement à ce qu'affirme OTTONE, 2002, p. 534, n. 174, Jacoby n'est pas convaincu d'une dérivation des *λιβυκά* (cf. aussi *FGH*, III.a, pp. 269,301).

<sup>16</sup> Parmi les passages de Clément, cf. notamment *Strom.* I,21,130,3 et I,23,154,2–3. Sur le témoignage de Clément, voir maintenant l'étude de Sabrina Inowlocki dans le présent volume.

Freudenthal, suivi par exemple par Albert-Marie Denis<sup>17</sup>. Cependant, contrairement à l'opinion de ce dernier<sup>18</sup>, le même argument ne peut pas s'appliquer aux rapports entre Eusèbe et Flavius Josèphe, car son texte des *Antiquités juives* (I,15,240–241) est sans aucun doute la source de *Préparation évangélique* IX,20,2–4, alors que les passages du *Contre Apion*, I,22,185–205 et II,4,43, ne contiennent pas de référence à Alexandre Polyhistor. Denis propose pour ces passages du *Contre Apion* une dérivation d'Alexandre qui ne repose donc pas sur des arguments bien établis. Denis lui-même sait en effet très bien qu'il s'agit là de deux citations du pseudo-Hécatee d'Abdère, même si la deuxième est peut-être mal rapportée, comme le pense Menahem Stern<sup>19</sup> (qui attribue à tort le texte à Hécatee)<sup>20</sup>.

Le dossier des *Stromates* montre que tant Clément d'Alexandrie qu'Eusèbe ont eu accès indépendamment à la même source. De plus, il faut signaler que Clément d'Alexandrie présente aussi deux citations qui lui sont propres en *Stromates* I,21,141,1–5, contenant deux passages de Démétrios et d'Eupolème, vraisemblablement eux aussi tirés d'Alexandre Polyhistor, qui ne sont pas repris chez Eusèbe. Donc, à moins de supposer l'existence de sources intermédiaires – pour lesquelles il n'existe aucun indice – il faut conclure que les citations d'Alexandre Polyhistor dans le livre IX de la *Préparation évangélique* sont tirées directement du *περὶ ἰουδαίων* d'Alexandre Polyhistor, et sont le fruit du choix personnel d'Eusèbe, qui a sélectionné ces passages. Ceci est vrai à une exception près: le passage qu'Eusèbe avait lu chez Flavius Josèphe, et qui pourrait provenir d'une autre œuvre d'Alexandre.

Les extraits eusébiens tirés du *Sur les Juifs* d'Alexandre Polyhistor commencent au chapitre 17 du livre IX de la *Préparation évangélique* et se poursuivent jusqu'à la partie finale du livre. Alexandre est présenté comme « un homme subtil, érudit et fort connu des Grecs, qui n'ont pas superficiellement profité de sa culture »<sup>21</sup>. À l'intérieur du livre IX, le groupe de ces extraits constitue la section la plus importante et la plus longue, le cœur même du livre (de IX,17,1 à IX,37,3). Le chapitre 39 constitue pour sa part un dernier appendice, toujours

<sup>17</sup> Cf. FREUDENTHAL, 1875, pp. 12–13; A.-M. DENIS, *et al.*, 2000, pp. 1113,1118–1161,1191–1216.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 1113,1120–1121.

<sup>19</sup> Cf. M. STERN, 1974, vol. I, p. 44.

<sup>20</sup> Cf. par exemple Th. REINACH dans son édition du *Contre Apion*, p. 66, n. 1 (1930, réimpression 1972), et surtout *infra*, paragraphe 2,4.

<sup>21</sup> *Praep. Ev.* IX,17,1 (j'utilise la traduction de DES PLACES).

tiré d'Alexandre, après un paragraphe rapportant une citation de la Lettre d'Aristée à Philocrate (*Praep. ev.* IX,38,1-3 = *Ad Phil.* 88-90).

Cette section constitue un seul et unique fragment d'après Jacoby (le fr. 19a<sup>22</sup>), selon lequel il n'y aurait pas de séparation entre les chapitres 37 et 39 (Lettre d'Aristée). Selon Pierre Bonnechère la section se terminerait plutôt en IX,40,1<sup>23</sup>, mais cela est évidemment une mauvaise compréhension. Le texte de Jacoby contient plusieurs *omissis*, qui correspondent aux textes cités par Alexandre et dont la publication est prévue ailleurs dans la même œuvre. Par exemple, les trois fragments d'Artapan tirés de ce passage d'Alexandre Polyhistor cité par Eusèbe sont reproduits (avec le parallèle de Clément d'Alexandrie, *Stromates* I,154,2-3) comme fr. 1-3 dans le troisième tome de l'œuvre de Jacoby<sup>24</sup>. M. Stern partage aussi cette approche, en considérant le texte cité par Eusèbe (jusqu'au paragraphe 39), comme un seul fragment, le n. 51a de son dossier, avec les dites omissions, qui correspondent néanmoins pour certaines à d'autres textes de son dossier<sup>25</sup>.

En réalité, rien ne prouve qu'Eusèbe cite un seul passage continu d'Alexandre Polyhistor. Au contraire, les interruptions constituées par les ch. 20,2-4 et 38,1-3 indiquent plutôt le contraire, tout comme les remarques de la main de l'évêque de Césarée qui se trouvent éparpillées dans le texte d'Alexandre. Ceci ne signifie pas forcément qu'il faille revenir à la numérotation de Karl Müller (lequel avait divisé cette section eusébiennne en 21 fragments différents tirés d'Alexandre)<sup>26</sup>, mais plus simplement qu'il n'y a strictement aucune preuve que l'extrait d'Alexandre soit un texte continu, alors que le contraire semble plus plausible. On pourrait même se demander si la séquence des extraits tirés d'Alexandre reflète réellement celle du *περὶ ἰουδαίων*, ou si l'ordre actuel n'est pas plutôt le fruit du travail d'Eusèbe.

Les interventions d'Eusèbe sont souvent très courtes et servent exclusivement à encadrer, en guise d'introduction ou de conclusion, les extraits d'autres auteurs cités par Alexandre. C'est le cas de *Préparation évangélique* IX,17,1; 19,4; 20,2; 21,1; 21,19; 22,11; 24,1; 25,4; 37,3 et 39,1 (le même traitement est évidemment réservé aux autres

<sup>22</sup> FGH III.A, pp. 100-102; FGH III.a, pp. 268-270.

<sup>23</sup> Cf. P. BONNECHÈRE, 1999, p. 114.

<sup>24</sup> FGH III.C.2, pp. 680-686. La même chose se produit par exemple avec Deme-trius ou avec Eupolème, *ibid.*, pp. 666-671 et 672-677.

<sup>25</sup> M. STERN, 1974, vol. I, pp. 152-161 (cf. aussi les fr. n. 37, 41, 42 et 46, tirés des *omissis* de ce texte, *ibid.*, pp. 127, 135, 138 et 150).

<sup>26</sup> C. MÜLLER, 1849, pp. 211-230 (fr. 3-24, auxquels il faut ajouter le 24a).

auteurs cités par Eusèbe tout au long du livre). Fait exception à cet usage le passage de *Préparation évangélique* IX,20,2-4, où Alexandre est cité par le biais de Flavius Josèphe (*Ant. Jud.* I,239-241).

L'ensemble de *Préparation évangélique* IX,17-37,39 apparaît donc pour la plus grande part comme une section rapportant des extraits d'Alexandre; le travail direct d'Eusèbe se limitant pour l'essentiel au simple *choix* des textes qu'il rapporte. Les extraits cités contiennent à leur tour de très brèves introductions de la main d'Alexandre Polyhistor lui-même, et réservent la plupart de l'espace aux auteurs qu'Alexandre a sélectionnés et reproduits.

## 2. QUE SAIT-ON RÉELLEMENT D'ALEXANDRE POLYHISTOR ?

### 2.1. *Alexandre Polyhistor est-il vraiment un simple compilateur ?*

Les savants ont tiré des conclusions assez unanimement partagées à propos du *περὶ ἰουδαίων* et de sa composition. Alexandre y aurait travaillé en simple compilateur, écrivant un texte que l'on ne craint pas de comparer à un centon: c'était déjà l'opinion de Karl Müller en 1849<sup>27</sup>. Alexandre Polyhistor est depuis lors considéré comme un simple compilateur, non seulement en ce qui concerne son traité *Sur les Juifs*, mais aussi de manière générale pour l'ensemble de son œuvre, laquelle ne compte pas moins de 25 ouvrages, d'après l'édition de Jacoby<sup>28</sup>. Selon celui-ci, Alexandre se limite dans ses nombreuses œuvres à rapporter fidèlement les opinions et les écrits d'autrui, de manière neutre et, sauf dans des cas vraiment exceptionnels, sans les discuter; son intervention se limiterait éventuellement à transposer ses sources au discours indirect<sup>29</sup>. Ce jugement fait autorité parmi les savants qui se sont occupés d'Alexandre (par exemple chez Menahem Stern ou Gabriella Ottone)<sup>30</sup>. Ces conclusions sur l'usage des sources par Alexandre Polyhistor peuvent sans doute être déduites du choix des passages rapportés par Eusèbe dans le neuvième livre de la *Prépa-*

<sup>27</sup> Il s'exprime ainsi à propos du *περὶ ἰουδαίων*: « *Omnium autem luculentissime sedulitatem excerptoris ostendit liber De Judeaëis, qui totus, ut videtur, ex centonibus auctorum diversissimorum consarcinatus erat* », *ibid.*, p. 207.

<sup>28</sup> Cf. *infra*, n. 32. Sans compter les fragments ne se rattachant pas avec certitude à des œuvres connues.

<sup>29</sup> FGH III.a, pp. 252-255. Cf. J. FREUDENTHAL, 1875, pp. 14-35.

<sup>30</sup> Cf. M. STERN, 1974, vol. I, p. 157 et G. OTTONE, 2002, pp. 478-479.

*ration évangélique*. En effet, hormis les quelques fragments de Clément et celui d'attribution incertaine cité d'après Flavius Josèphe, c'est seulement à cette longue section d'Eusèbe que nous devons l'essentiel de nos connaissances du *περὶ ἰουδαίων* d'Alexandre.

Néanmoins, il est nécessaire de considérer aussi d'autres arguments, qui peuvent mettre en doute une telle interprétation. D'une part, il est bien possible qu'Alexandre ait abrégé les textes qu'il rapporte. Il suffit pour cela de vérifier l'extrait majeur d'Artapan en *Préparation évangélique* IX,27,1,37, pour comprendre que le texte cité contient des inconséquences qui semblent bien avoir été introduites par Alexandre, car elles auraient difficilement pu être introduites par Eusèbe<sup>31</sup>.

Si nous prenons pour examen les fragments des autres œuvres écrites par Alexandre, du moins celles qui nous sont connues, nous constatons que nous sommes très rarement devant des extraits d'une ampleur comparable à l'ensemble offert par Eusèbe. En effet, non seulement il n'y a aucune œuvre d'Alexandre qui nous soit conservée intégralement, mais dans la plupart des cas nous nous n'en possédons que des fragments très courts, qui nous permettent difficilement de nous faire une idée précise de la méthode de travail d'Alexandre.

Certes, Alexandre était un écrivain érudit et cultivé, comme le montrent les intérêts éclectiques dont témoignent ses livres. Dans ses œuvres, il choisit le champ des arguments géographiques ou, pour mieux dire, historico-géographiques et ethniques, avec des incursions aussi dans les domaines de la grammaire, de la philosophie et de l'histoire de la philosophie<sup>32</sup>. Étant donnés ses intérêts, ce n'est pas un hasard si la majorité des fragments connus d'Alexandre provient d'un

<sup>31</sup> Cf. par exemple J. M. G. BARCLAY, 1996, p. 127, ainsi que le commentaire sur les fragments d'Artapan dans le présent recueil.

<sup>32</sup> Voici la liste des œuvres d'Alexandre selon la classification de Jacoby, *FGH* IIIA, pp. 97–125: 1. αἰγυπτιακά, 2. περὶ βιθυνίας, 3. περὶ εὐξείνου, 4. *De Illyrico tractu*, 5. ἰνδικά, 6. περὶ ἰουδαίων, 7. ἰταλικά, 8. περὶ καρίας (καρικά), 9. περὶ κιλικίας, 10. κρητικά, 11. περὶ κύπρου, 12. λιβυκά, 13. λυκιακά (περὶ λυκίας), 14. λυκίας περίπλους, 15. περὶ παφλαγονίας, 16. περὶ ῥώμης, 17. περὶ συρίας, 18. συναγωγή τῶν περὶ συρίας, 19. χαλδαϊκά, 20. θαυμασίον συναγωγή, 21. περὶ τοῦ ἐν δελφοῖς χρηστηρίου, 22. φιλοσόφων διαδοχαί, 23. περὶ πυθαγορικῶν, 24. περὶ τῶν παρ' ἀλκμάνι τοπικῶς εἰρημένων, 25. κορίννης ὑπομνήματα, 26. *fragments d'œuvres au titre inconnu*, 27. *fragments d'attribution douteuse*. Comme on le voit clairement, le catalogue de Jacoby est organisé implicitement selon les arguments des différentes œuvres. Par contre Müller, dans son édition, avait classifié explicitement les œuvres d'Alexandre entre *historica*, *geographica vel periegetica*, *grammatica* et *philosophica* (MÜLLER, 1848, p. 207).

lexique des noms géographiques, celui d'Étienne de Byzance (VI<sup>e</sup> siècle apr. J.C.)<sup>33</sup>. Cet ensemble témoigne du goût d'Alexandre prononcé pour l'érudition, mais peut difficilement servir à tirer des conclusions plus poussées quant à sa manière de travailler. En effet, il s'agit de morceaux choisis qui sont vraisemblablement peu significatifs par rapport aux ouvrages desquels ils sont extraits. Comme on peut aisément le présumer, ceci est dû au fait que ces fragments ont été choisis en fonction des visées du lexique, et sans intention de donner une idée précise du texte d'Alexandre duquel ils proviennent. La plupart des fragments d'Alexandre issus de ce lexique se limitent à quelques lignes, et ne rapportent qu'exceptionnellement des textes plus articulés<sup>34</sup>.

Il suffit pour le vérifier de considérer les deux premiers fragments de l'édition Jacoby, tous les deux provenant du lexique d'Étienne de Byzance<sup>35</sup>:

1. Euonymitai: peuple égyptien proche de l'Éthiopie; premier livre des *Aegyptiaka* d'Alexandre<sup>36</sup>.
2. This: ville égyptienne proche de Abydos, la ville Thinites; premier livre des *Aegyptiaka* d'Alexandre<sup>37</sup>.

Les fragments d'Étienne de Byzance se comptent par dizaines, mais son lexique n'est évidemment pas la seule source nous rapportant des textes si brefs et, somme toute, peu significatifs quant à la teneur des œuvres d'Alexandre et sa manière de travailler. On le voit par exemple dans l'extrait suivant, tiré de l'*Etymologicon magnum*<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> Ce lexique nous reste dans une forme abrégée. J'utilise l'édition de référence de A. ΜΕΙΝΕΚΕ, 1849; je n'ai pas eu accès au premier tome de la nouvelle édition critique préparée par Mme Margarethe Billerbeck (2006).

<sup>34</sup> Dans la totalité des fragments d'Étienne (fr. 3–11; 13–16; 21–29; 31–63; 65–69; 71–75; 78; 83–84; 95–96 et 112–140), c'est seulement le cas des n° 14; 61; 68; 72; 74 et 131.

<sup>35</sup> FGH III.A p. 97; III.a, pp. 264–265; A. ΜΕΙΝΕΚΕ, 1849, pp. 288.314.

<sup>36</sup> 1. εὐονυμίται · ἔθνος αἰγύπτιον πρὸς τῇ αἰθιοπία · ἀλέξανδρος αἰγυπτιακῶν ᾱ. Traductions personnelles, sauf si autrement signalé.

<sup>37</sup> 2. θίς · πόλις αἰγυπτία πλησίον ἀβύδου. ὁ πολίτης · θινίτης · ἀλέξανδρος αἰγυπτιακῶν ᾱ.

<sup>38</sup> FGH III.A, p. 98; III.a, p. 267. F. Sylburg, 1816<sup>2</sup>, col. 492; T. GAISFORD, 1848 (réimpr., Amsterdam, 1967), col. 1547. Dans l'*Etymologicon* la définition s'enchaîne avec l'explication de la double hache: ἴσως δὲ καὶ κύβηλις ὁ πέλεκυς. ἐκ τούτου κύβηλη, ἡ ὅπη τοῦ ὠτὸς, καὶ μέλος σώματος.

12. Kubelon: mont en Phrygie, où est le lieu sacré de la mère Cybèle ; Alexandre Polyhistor le dit dans son livre sur la Bithynie: « il semble donc que Cybèle tire son nom d'un mont »<sup>39</sup>.

Parmi les fragments les plus courts, il en existe un dernier qui mérite d'être mentionné. C'est le célèbre fragment qui affirme que ce fut une femme juive nommée *Moso* qui, en premier, mit par écrit la loi des Juifs<sup>40</sup>.

70. Alexandre de Milet a composé (...) aussi cinq livres *Sur Rome*, dans lesquels il dit qu'il y avait une femme juive, *Moso*, à qui on doit l'écriture qui est loi chez les Juifs<sup>41</sup>.

Jacoby rapporte en apparat la conjecture, ou plutôt l'interprétation de Rauch d'après laquelle il faut attribuer ce texte au traité *Sur les Juifs*, mais il ne la suit pas, en attribuant le fragment à un véritable ouvrage *περὶ ῥώμης* (mentionné dans le texte, mais autrement inconnu)<sup>42</sup>. La même conjecture avait été proposée par Rumpf d'après l'édition de Karl Müller, qui s'était exprimé encore plus ouvertement contre cette correction ; Müller attribua ce fragment à un ouvrage au titre incertain, les *ιταλικά* ou le *περὶ ῥώμης*<sup>43</sup>, en rassemblant quatre autres témoignages intéressants à propos de ce texte d'Alexandre<sup>44</sup>. Cette leçon représente évidemment un texte *facilior* et n'a aucun argument philologique en sa faveur. Selon Müller, on peut l'expliquer par une corruption concernant la tradition de la Sibylle juive: l'auteur qu'Alexandre est en train

<sup>39</sup> 12. κύβελον · ὄρος ἐν φρυψία, ἔνθα τῆς μητρὸς τῆς κυβέλης ἱερὸνάγιόν ἐστίν. ἀλέξανδρος δὲ ὁ πολυῖστωρ ἐν τῷ περὶ βιτυνίας · ἔοικεν οὖν κυβέλη ἀπὸ τοῦ ὄρους κληθῆαι.

<sup>40</sup> Fr. 70 Jacoby (*FGH* III.A, p. 107, et III.a, pp. 281–284) = *Suda*, A,1129 Adler, 1928–1938 (réimpr., 1971), I, p. 104. À relever que, comme le signale MÜLLER, 1849, p. 230, le même lexique offre une autre version de cette notice, c'est le M,1349 ADLER: μωσῶ · ψυὴ ἑβραία, ἧς ἐστὶ σύγγραμμα ὁ παρ' ἑβραίοις νόμος · ὡς φησὶν ἀλέξανδρος ὁ μιλήσιος, ὁ πολυῖστωρ (Adler, 1928–1938 [réimpr., 1971], III, p. 420). Ce texte n'est pas mentionné par Jacoby, vraisemblablement car il est à considérer simplement comme le fruit d'un travail de révision (il est attesté dans la marge et par un seul manuscrit).

<sup>41</sup> 70. ἀλέξανδρος ὁ μιλήσιος · ... καὶ περὶ ῥώμης βιβλία ἔ. ἐν τούτοις λέγει ὡς γυνὴ γέγονεν ἑβραία μωσῶ, ἧς ἐστὶ σύγγραμμα ὁ παρ' ἑβραίοις νόμος.

<sup>42</sup> *FGH* III.A, p. 107. Le titre autrement proposé, *Sur les choses juives*, *ιουδαϊκά*, ne pourrait que renvoyer au traité *Sur les Juifs*. Cf. *FGH* III.a, p. 282.

<sup>43</sup> K. MÜLLER, 1849, p. 230.

<sup>44</sup> K. MÜLLER, 1849, pp. 230–231; ces sont les passages du pseudo-Plutarque, *Parallela minora* 315e-f; Servius, *In Verg. Aeneidos* VIII,330 et X,388; Pline, *Nat. hist.* III,124.

de rapporter aurait mêlé inopinément cette tradition à celle du législateur Moïse. Ceci pourrait bien se produire dans une source de provenance occidentale à laquelle Alexandre pourrait avoir eu recours pour écrire un *περὶ ῥώμης*, alors qu'une telle assertion aurait paru étonnante dans un *περὶ ἰουδαίων*, surtout que des auteurs judéo-hellénistiques sont à la base de cette œuvre, auteurs qui auraient difficilement pu rapporter une telle tradition<sup>45</sup>. Jacoby, auteur d'un commentaire méticuleux, est du même avis; selon lui l'hypothèse de Müller concernant une référence corrompue à la Sibylle juive resterait à vérifier, alors qu'il convient de laisser ouverte la question de la source de cette tradition<sup>46</sup>.

Il faut cependant remarquer que rien n'oblige à conclure qu'Alexandre Polyhistor n'aurait pas utilisé aussi des sources non juives pour son traité *περὶ ἰουδαίων*, puisqu'il travaillait à Rome et qu'il avait visiblement connaissance de ce témoignage. À moins de supposer qu'il ne cherchait pas à écrire une compilation aussi complète et riche que possible, mais à broser un portrait du peuple Juif selon un point de vue bien défini. On reviendra plus bas sur les objectifs d'Alexandre dans le *περὶ ἰουδαίων*, mais en tout cas, rien ne permet d'exclure l'idée que la tradition concernant « Moso » ait été utilisée aussi dans le *περὶ ἰουδαίων* (c'est cependant un argument *e silentio*).

Pour revenir à la question principale de ce paragraphe, il faut signaler que, comme les exemples mentionnés ici, la plupart des fragments d'Alexandre dont nous disposons sont très courts, ils n'excèdent que rarement les quatre ou cinq lignes, et ne peuvent évidemment pas nous révéler grand chose à propos de la manière de travailler d'Alexandre. Ils démontrent tout au plus, encore une fois, ses intérêts érudits.

Parmi les quelques fragments de plus grande ampleur, nous en analyserons trois à titre d'exemple, qui ne sont pas les plus longs. Deux extraits proviennent d'Étienne de Byzance<sup>47</sup> et le troisième est attesté chez le pseudo-Plutarque<sup>48</sup>.

68. Gangra: ville de la Paphlagonie, genre féminin; Alexandre dans le livre *Sur la Paphlagonie* la mentionne en ces termes: « Nikostratos

<sup>45</sup> Ainsi K. MÜLLER, 1849, p. 230; cf. aussi J. G. Gager, 1972, p. 20.

<sup>46</sup> *FGH* III.a, pp. 282–284.

<sup>47</sup> *FGH* III.A, pp. 107–108; III.a, pp. 281,284–285; A. MEINEKE, 1849, pp. 192 (la définition d'Étienne de Byzance est plus longue que l'extrait citant Alexandre qui nous intéresse ici) et 198.

<sup>48</sup> *FGH* III.A, p. 107; III.a, p. 287; Pseudo-Plutarque, *De musica* 1132e-f.

dit qu'un chevrier menait paître des chèvres dans les alentours. L'une d'elles, qui avait l'habitude de s'éloigner, fut trouvée vide à la maison, alors que sur le pâturage elle était pleine; le chevrier, intrigué, la rapporta au maître. Il lui dit d'observer celle qui s'était séparée, et, en l'observant, il vit donc qu'elle montait sur une haute colline, se dirigeant vers un rocher inaccessible, et écoutait les bêlements des chevrettes d'en bas; là, il se trouva que la chèvre avait engendré. Donc, voyant que ce lieu était approprié, il y fonda une ville, qu'il appela « Gangra », car c'était le nom de la chèvre ». Ératosthène dit « Gangra » au genre neutre<sup>49</sup>.

74. Gallos : fleuve de la Phrygie. Les habitants des alentours sont les Potamogallites selon Timothée, mais Potamogallènes selon Promathidas. C'est Alexandre Polyhistor qui les mentionne dans le troisième livre de *Sur la Phrygie*; et il dit aussi qu'Attis coupa les testicules de Gallos, et qu'alors Gallos se rendit au fleuve Terias, qu'il y habita et qu'il appela le fleuve « Gallos ». C'est d'après lui en effet qu'on appelle « Galles » ceux qui se coupent les parties honteuses (*aidoîa*)<sup>50</sup>.
77. Alexandre, dans son recueil *Sur la Phrygie*, dit qu'Olympos fut le premier à avoir apporté les instruments à vent aux Grecs, de même que les Dactyles idéens; il dit aussi que Uagnis fut le premier à jouer de l'*aulos*, suivi par son fils Marsyas, et par Olympos; et ensuite que Terpandre a calqué les vers d'Homère et la musique d'Orphée. Il semble qu'Orphée n'ait pas imité quelqu'un: en effet, il n'y avait encore personne, sauf les compositeurs de musique pour *aulos*; l'œuvre orphique ne ressemble en rien à la leur<sup>51</sup>.

Dans les deux premiers fragments nous constatons qu'Alexandre utilise ses sources de la manière que nous relevons aussi dans l'extrait d'Eusèbe :

<sup>49</sup> γάγγρα · πόλις παφλαγονίας, θελυκῶς, ἦν ἀλέξανδρος ἐν τῷ παφλαγονίας ἀναγράφει λέγων οὕτως ὅτι νικόστρατός φησιν αἰπόλον νέμειν περὶ τοὺς τόπους αἴγας · μίαν δὲ χωριζομένην, ἀπορῶν ὁ αἰπόλος, ὅτι ἐν μὲν τῷ οἴκῳ ἐνδεᾶ ἠύρισκεν, ἐπὶ τῆς νομῆς δὲ πλήρη, ὡμολόγησε τῷ δεσπότη. ὁ δὲ ἔφη ἐπιτηρῆσαι τὴν χωριζομένην ἐπιτηρήσας οὖν εἶδεν ἐπὶ τινα ὑψηλὸν ὄχθον ἀναβιβαίνουσιν καὶ πρὸς τιν' ἀπρόσβατον πέτραν πορευομένην, καὶ κάτωθεν ἐρίφων βληχὴν ἦκουσεν · ἐκεῖ συμβέβηκεν ἐντετοκέαι τὴν αἴγα. ἰδὼν οὖν ἐπιτηδεῖον τόπον πόλιν ἔκτισε καὶ γάγγραν ὠνόμασεν, ὅτι τοῦτο ἦν ὄνομα τῆ αἰγί. ἐρατοσθένης δὲ οὐδετέρως τὰ γάγγρα φησίν.

<sup>50</sup> γάλλος · ποταμὸς φρυγίας · οἱ σεμβλέοικοι κατὰ μὲν τιμόθεον ποταμογαλλίται, κατὰ δὲ προμαθίδαν ποταμογαλληνοί, οὗς παρατίθεται ὁ πολυίστιωρ ἐν τῷ περὶ φρυγίας γ. καὶ ὅτι τὸν γάλλον καὶ τὸν ἄτιν ἀποκόφαι τὰ αἰδοῖα, καὶ τὸν μὲν γάλλον ἔλθειν ἐπὶ τὸν τηρίαν ποταμὸν καὶ οἰκῆσαι καὶ τὸν ποταμὸν γάλλον καλέσαι · ἀπ' ἐκείνου γὰρ τοὺς τεμνομένους τὰ αἰδοῖα γάλλους καλοῦσιν.

<sup>51</sup> ἀλέξανδρος δ' ἐν τῇ τῶν περὶ φρυγίας κρούματα ὄλυμπον ἔφη πρῶτον εἰς τοὺς ἔλληνας κομίσει, εἰ δὲ καὶ τοὺς ἰδαίους δακτύλους · ὕαγνιν δὲ πρῶτον ἀύλησαι, εἴτα τὸν τοῦτου υἱὸν μαρσάν, εἴτ' ὄλυμπον. ἐζηλωκένας δὲ τὸν τέρπανδρον ὁμήρου μὲν τὰ ἔπη, ὀρφῶς δὲ τὰ μέλη. ὁ δ' ὀρφεὺς οὐδένας φαίνεται μεμιμημένος · οὐδεὶς γάρ πω γεγένητο, εἰ μὴ οἱ τῶν αὐλωιδικῶν ποιηταί · τούτοις δὲ κατ' οὐδὲν τὸ ὀρφικὸν ἔργον ἔοικε.

Alexandre agit en collecteur, en citant clairement et ouvertement ses sources. Cela se vérifie par la citation littérale du fr. 68, mais il en va de même pour le fr. 74, où les sources sont clairement mentionnées, même s'il n'y a pas de référence à un texte précis (ceci pourrait être par ailleurs un résultat de l'œuvre d'Étienne de Byzance). La même chose aurait pu facilement se produire dans le cas du fragment 77, où cependant le pseudo-Plutarque ne mentionne pas le fait qu'Alexandre ait pu avoir à sa disposition une source précise.

On constate de toute manière que, dans tous ces cas, le type d'ouvrage privilégié par Alexandre est éminemment érudit. Cette attitude est naturellement confirmée dans les fragments les plus longs d'Alexandre, qui nous subsistent en nombre très réduit. Un de ces textes est formé par l'ensemble de la *Préparation évangélique*, livre IX. Parmi les fragments majeurs, on en analysera ici quatre (en les rapportant par des courts extraits), à savoir le groupe provenant des *Chroniques* d'Eusèbe (fr. 79), le fragment rapporté par les *Histoires* d'Agathias (fr. 81), celui tiré du dossier de citations de Diogène Laërce (fr. 93), et un fragment un peu plus court tiré des *Antiquité juives* de Flavius Josèphe (fr. 102, à savoir le passage utilisé par Eusèbe en *Préparation évangélique* IX, 20,2-4).

Le fragment 79 est attesté dans les *Chroniques* d'Eusèbe<sup>52</sup>, qui nous sont conservées par une version arménienne et seulement par quelques morceaux en Grec<sup>53</sup>. Il contient une série d'extraits provenant vraisemblablement du traité *Sur les choses Chaldéennes*<sup>54</sup>. Comme pour le texte de la *Préparation évangélique*, l'ensemble de ce fragment 79 est peut-être être une composition disparate de textes réunis par Alexandre. Rien ne démontre en effet la cohérence interne de ce dossier, ni donc la nécessité d'y attribuer un seul numéro. Comme il le fait pour le texte de la *Préparation évangélique*, Jacoby considère les textes d'Alexandre comme une véritable suite d'extraits attribuables à d'autres auteurs, n'en offrant donc qu'un extrait censé rapporter les

<sup>52</sup> FGH III.A, pp. 109-112; III.a, pp. 287-289. Cf. A. SCHOENE, 1875, cols. 7-32 et J. KARST, 1911, pp. 4-15.

<sup>53</sup> Pour lesquels il faut toujours avoir recours à l'édition de Schoene (cf. n. précédente), car Jacoby en rapporte seulement des extraits.

<sup>54</sup> Le texte de SCHOENE, 1875, col. 7, l.12, laisse entendre qu'Eusèbe a utilisé comme source Alexandre Polyhistor ainsi que des écrits chaldéens (même si les deux points après Polyhistor dans le texte ne concordent pas vraiment avec une telle lecture). Or, tant les autres témoins manuscrits (voir *ibid.*, apparat, n. 1) que les autres témoignages indirects, permettent sans doute d'exclure cette variante.

parties du texte attribuables à Alexandre<sup>55</sup>. Ce qui est quoi qu'il en soit intéressant de remarquer ici, c'est qu'encore une fois Eusèbe choisit un passage où Alexandre rapporte, parfois littéralement et parfois en résumé, des extraits d'autres auteurs, dans ce cas pour la plupart tirés de Bérose (IV<sup>e</sup> siècle av. J.C.). Signalons aussi que tant Eusèbe qu'Alexandre mentionnent ouvertement leurs sources.

Le fragment 81, tiré des *Histoires* d'Agathias le scholastique<sup>56</sup>, montre quant à lui un caractère très indirect (mais Agathias est un auteur du VI<sup>e</sup> siècle apr. J.C.). Dans ce long texte, dont on présente ici un extrait, Alexandre est mentionné à deux reprises. Le passage contient presque exclusivement des listes de succession, pour lesquelles l'autorité d'Alexandre est invoquée contre d'autres sources anonymes.

81. [...] comme il est écrit quelque part dans Bion et Alexandre Polyhistor<sup>57</sup> [...] il faut en effet croire au Polyhistor pour ces choses aussi [...]<sup>58</sup>.

Selon l'étude d'Averil Cameron, Agathias utilise le texte de Polyhistor indirectement, et sa référence n'est pas aussi solide qu'il voudrait le faire croire<sup>59</sup>. Cameron exprime ainsi sans doute une certaine réticence à mieux définir les sources qu'Agathias montre dans le passage. Même s'il n'y a pas des véritables arguments pour démontrer ces hypothèses<sup>60</sup>, on peut estimer que ce passage n'est que peu représentatif de l'original d'Alexandre, lequel, pour cette fois au moins, ne mentionnerait pas ses sources. Même si Agathias avait eu un accès direct au texte d'Alexandre, ce qui est loin d'être certain en considérant l'analyse de Cameron,

<sup>55</sup> Cf. *FGH* III.a, p. 268 et 287. Entre autres, le texte original d'Alexandre traite aussi de Moïse en qualité de rédacteur du Pentateuque, dont on discute la chronologie (SCHOENE, 1875, col. 19; KARST, 1911, pp. 9–10) et peut être le récit de la tour de Babel, où en effet la mention de Moïse me semble secondaire par rapport à celle de la Sibylle (cf. SCHOENE, *ibid.*, cols. 23–24; Karst, *ibid.*, p. 12). Autrefois, les comparaisons entre Bérose et l'Écriture Juive ne faisaient pas référence à Moïse (cf. aussi A.-M. DENIS, *et al.*, 2000, pp. 971–972).

<sup>56</sup> Agathias, *Hist.* II, 25,3–10 (26,1), R. KEYDELL, 1967, pp. 73–74,75; *FGH* III.A, pp. 112–114; *FGH* III.a, p. 289.

<sup>57</sup> [...] ὡς που βίῳνι γέγραπται καὶ ἀλεξάνδρῳ τῷ πολυῖστορι [...]; *FGH* III.A, p. 112 (= Agathias, *Hist.* II,25,4, KEYDELL, 1967, pp. 73–74). Le texte est aussi repris dans la *Chronographie* de Georges le Syncelle (cf. *FGH*, *ibid.*).

<sup>58</sup> [...] πειστέον γὰρ κἀναυῖθα τῷ πολυῖστορι [...]; *FGH* III.A, p. 113 (= Agathias, *Hist.*, II,25,7, KEYDELL, p. 74). Le passage est commenté chez K. MÜLLER, 1849, III., p. 211.

<sup>59</sup> A. CAMERON, 1970, pp. 96,112.

<sup>60</sup> Cf. la prudence de Jacoby, *FGH* III.a, p. 289.

il reste toutefois qu'il a rapporté le texte d'Alexandre de manière très indirecte.

Le fragment 93 provient de Diogène Laërce<sup>61</sup> et concerne le philosophe Pythagore. Le texte présente un résumé de doctrines pythagoriciennes, peut-être un développement tardif<sup>62</sup>, qu'Alexandre aurait tiré des *Notes pythagoriciennes*<sup>63</sup>. Le début du fragment laisse clairement entendre qu'Alexandre a utilisé ce traité, dans ce cas aussi, comme une simple source.

93. Alexandre dans les *Successions des philosophes* dit d'avoir trouvé aussi ces choses dans les *Notes pythagoriciennes* [...] (VIII,1,24<sup>64</sup>).

Le texte de Diogène mentionne aussi des informations tirées du livre *Sur les pythagoriciens* d'Aristote, qui ne font pas partie du fragment du Polyhistor d'après Jacoby<sup>65</sup>.

En dernier lieu, le fragment 102 tiré de Flavius Josèphe<sup>66</sup> présente Alexandre Polyhistor en train de citer un passage de l'*Histoire des juifs* de Cléodème.

<sup>61</sup> Diogène Laërce, *Vies des philosophes* VIII,1,24–36; FGH III.A, pp. 115–118.

<sup>62</sup> On ne peut pas dire avec certitude si ces contenus sont rattachables au pythagorisme originel ou pas, mais c'est une problématique qui ne concerne que la source d'Alexandre; les savants tendent cependant à exclure l'ancienneté de ces doctrines. À ce propos cf. les remarques de A.-J. FESTUGIÈRE, 1945, repris avec corrections dans A.-J. FESTUGIÈRE, 1971, pp. 371–435; A. DELATTE, 1922, pp. 198 et 232–327; FGH III.a, pp. 293–294. Pour plus de bibliographie, cf. R. GOULET, J.-P. MAHÉ, 1989, p. 145 (Goulet).

<sup>63</sup> Le titre πυθαγορικὰ ὑπομνήματα est usuellement traduit par *Mémoires pythagoriciennes* : cf. à ce propos les remarques de L. Brisson, in GOULET-CAZÉ, 1999, p. 961, n. 3. Il ne faut cependant pas confondre les ὑπομνήματα avec le genre moins articulé des ἀπομνημονεύματα ; on verra à ce propos N. HYLDAHL, 1960, pp. 75–84, ainsi que E. NORELLI, 2004, p. 173, n. 39 (je remercie Enrico Norelli pour ses remarques à ce sujet).

<sup>64</sup> φησὶ δὲ ὁ ἀλέξανδρος ἐν ταῖς τῶν φιλοσόφων διαδοχαῖς καὶ ταῦτα εὐρηκέναι ἐν πυθαγορικοῖς ὑπομνήμασιν [...]; FGH III.A, p. 115 (= R. GIANNATTASIO ANDRIA, 1989, fr. 9).

<sup>65</sup> Cf. FGH III.A, p. 118. C'était déjà l'interprétation que Delatte sous-entendait clairement (DELATTE, 1922, pp. 237–239). C'est donc Diogène qui rapporte les informations données par Aristote (indirectement d'après BRISSON, 1999, p. 925), qui se serait inspiré d'une source pythagoricienne de la même manière qu'Alexandre. C'est alors dans ce sens qu'il faut entendre la remarque finale de Diogène Laërce, *Vies des philosophes* VIII,1,36 à propos des sources d'Alexandre et d'Aristote : « Alexandre dit en effet avoir trouvé ces choses dans les *Notes pythagoriciennes* et Aristote des choses semblables à celles-ci ».

<sup>66</sup> Flavius Josèphe, *Ant. Jud.* I,238–241; FGH III.a, p. 301 et III.A, pp. 95–97.

102. [...] Alexandre Polyhistor confirme mes dires en disant ainsi : « Cléodème le prophète, appelé aussi Malchos, raconte ces choses-là dans son *Sur les Juifs*, selon le récit fait par Moïse leur législateur, que de Qetura sont nés à Abraham des fils vigoureux [...] » (I,240)<sup>67</sup>.

Comme on le voit, on retrouve dans ces deux derniers extraits la même manière de travailler en collectant des sources. On peut donc conclure que l'ensemble des fragments d'Alexandre, formés par une majorité d'extraits très brefs et d'une petite quantité de plus ample taille, restituée d'Alexandre Polyhistor le portrait d'un auteur érudit, qui travaille évidemment dans une bibliothèque bien fournie, et qui utilise, connaît et cite ouvertement une grande quantité de sources antiques de provenance disparate. Il n'est donc pas si éloigné de la manière de travailler d'Eusèbe de Césarée.

Pendant, il est difficile d'aller au-delà de ces considérations en lisant les quelques fragments d'Alexandre examinés ici et qui représentent assez bien l'ensemble qui nous est parvenu. En effet, les extraits d'Alexandre dont nous disposons constituent des portions peu significatives en regard de la taille des œuvres perdues dont ils proviennent, souvent composées en plusieurs livres.

L'analyse de tous ces passages nous permet aussi une autre considération : Alexandre était un savant évidemment reconnu en tant que mine presque inépuisable d'extraits d'auteurs anciens, d'accès probablement difficile, et il semble dès lors être cité simplement comme source pour remonter le plus haut possible dans le passé.

## 2.2. *Peut-on réellement définir les buts du περιῖουδίων?*

Dans le paragraphe précédant, nous avons fait état de la manière de travailler d'Alexandre Polyhistor en général, et dans le περιῖουδαίων en particulier, selon les interprétations des savants qui l'ont étudié ; nous avons ensuite pu mettre à l'épreuve cette interprétation dans ses aspects fondamentaux, en analysant un échantillon représentatif de l'ensemble des fragments d'Alexandre qui nous sont parvenus. Alexandre compose ses œuvres en rapportant de nombreux passages

<sup>67</sup> [...] μαρτυρεῖ δέ μου τῷ λόγῳ ἀλέξανδρος ὁ πολυῖστος λέγων οὕτως · κλεόδημος δέ φησιν ὁ προφήτης, ὁ καὶ μάλχος, ἱστορῶν τὰ περιῖουδαίων, καθὼς καὶ μουσῆς ἱστόρησεν ὁ νομοθέτης αὐτῶν, ὅτι ἐκ τῆς καπούρας ἀβράμῳ ἐγένοντο παῖδες ἱκανοὶ [...]; FGH III.A, p. 120.

d'autres auteurs, et c'est d'ailleurs pour cela qu'il intéresse ses successeurs. Mais rien ne nous permet encore d'argumenter quant à sa valeur d'historien, sa manière d'interpréter les sources, ou de les choisir. Il est maintenant temps de revenir au passages cités par Eusèbe qui nous intéressent plus particulièrement.

Nous avons déjà signalé que l'ensemble des extraits cités dans la *Préparation évangélique*, le numéro 19 dans la série des fragments de Jacoby, ne représente pas un unique passage continu du  $\pi\epsilon\rho\iota$   $\iota\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\omicron\nu\omega\nu$ . En raison de cela, il faudra admettre que ce fragment ne peut rien nous apprendre sur la structure de l'œuvre citée. Ceci est d'autant plus vrai si nous nous plaçons dans la perspective d'Eusèbe, vu que nous connaissons son œuvre et que nous pouvons juger de ses objectifs. De fait, on peut bien comprendre pourquoi Eusèbe a préféré sélectionner différents extraits d'Alexandre, plutôt que d'en citer un seul passage continu; et les quelques interruptions d'Eusèbe dans le discours laissent bien penser que l'évêque de Césarée a justement accompli ce travail de sélection de passages précis. On peut facilement imaginer quels étaient ses buts si l'on s'interroge sur les raisons qu'il pouvait avoir d'inclure l'œuvre d'Alexandre dans son écrit.

En effet, il est à mon sens plausible, sinon évident, qu'Eusèbe s'intéresse au *Sur les Juifs* d'Alexandre Polyhistor en premier lieu à cause des extraits anciens dont cette œuvre témoigne, que pour la synthèse historique qu'Alexandre aurait pu en tirer. De plus, par le biais des citations d'Alexandre, Eusèbe arrive à inclure dans ce livre IX une grande quantité d'extraits d'origine juive, alors que ce livre est voué aux récits d'origine grecque reconnaissant la supériorité du peuple juif, si l'on s'en tient à ses déclarations en *Préparation évangélique* IX,1,1-4. C'est donc ainsi, puisqu'Alexandre est un historien « grec », que les auteurs d'origine judéo-hellénistique vont *de facto* occuper la plupart de l'espace de ce livre IX « réservé » aux Grecs, avec une force apologétique absolument indiscutable.

De la même manière, ce n'est pas un hasard si, dans l'une de citations eusébiennes de Porphyre, celle de IX,3,1-21, Eusèbe se garde bien de signaler que le philosophe tire ses informations sur les Esséniens de Flavius Josèphe (cf. *Guerre* II,119-161), en se contentant simplement de montrer au lecteur averti qu'il en a reconnu la source<sup>68</sup>; il ne le dit toutefois pas ouvertement et ne mentionne pas celle-ci: cette attitude

<sup>68</sup> Eusèbe, *Praep. Ev.* IX,3,22: « Voilà le témoignage que Porphyre, d'après sans doute d'anciennes lectures, rend à la piété ainsi qu'à la philosophie de ces hommes ».

donne évidemment une plus grande force apologétique à l'extrait de Porphyre<sup>69</sup>. De même, ce n'est pas non plus un hasard si Eusèbe cite ici bien souvent des historiens grecs par le biais, évidemment orienté, de Flavius Josèphe (cf. *Praep. ev.* IX,11,1-4; IX,13,1-5, etc.), voire même d'un auteur chrétien comme Clément d'Alexandrie (*ibid.*, IX,6,1-9)<sup>70</sup>.

Il paraît hors de doute qu'Eusèbe s'applique bien à construire son portrait « grec » du peuple juif en privilégiant des sources présentant un aspect positif, ou en tout cas non négatif, du peuple juif, de ses coutumes, de sa morale, de la « philosophie anciennement pratiquée chez eux »<sup>71</sup>. Plutôt qu'à la variété des sources ou à l'exhaustivité de son recueil, Eusèbe vise certainement à donner un portrait qui puisse entrer dans le cadre de sa perspective apologétique<sup>72</sup>. Le texte de Flavius Josèphe repris par Porphyre fait donc bien l'affaire, tout comme les extraits juifs-hellénistiques du recueil d'Alexandre Polyhistor.

Ces considérations amènent à un autre ordre de questions, concernant la place que des éventuels passages d'Alexandre Polyhistor rapportant des jugements négatifs envers le judaïsme auraient occupée dans le projet eusébien de la *Préparation évangélique*. À s'en tenir à ce qu'Eusèbe rapporte, le texte d'Alexandre ne contient que des opinions positives sur les Juifs. Cependant, si cet état de fait représente réellement l'ouvrage d'Alexandre, il faudrait en conclure qu'Alexandre n'avait connaissance d'aucune source rapportant un jugement négatif sur le peuple juif. Si tel était le cas, comment peut-on soutenir que le *Sur les Juifs* est un ouvrage véritablement neutre dans ses visées, sans aucune volonté personnelle (pour ou contre son objet) de la part d'Alexandre ? Il est peu vraisemblable qu'Alexandre, qui est par ailleurs très bien informé, n'ait pas eu accès à quelque tradition plus critique à l'égard du judaïsme que celles qu'Eusèbe rapporte. Il faut donc

<sup>69</sup> Ce qui a déjà été remarqué par N. Séguier de St. BRISSON (*PG* 21,1557, ad *Praep. Ev.* IX,3,22), suivi par MRAS, 1982, p. 486 et par DES PLACES, 1991, p. 193, n. 2.

<sup>70</sup> Dans le même sens aussi INOWLOCKI, 2006a, pp. 274-278, d'après qui cette attitude d'Eusèbe de masquer les origines juives de ces auteurs pourrait s'expliquer par des raisons apologétiques dans le contexte du livre IX de la *Préparation Évangélique*. Je suis entièrement d'accord, si ce n'est que pour moi il s'agit d'une certitude plutôt que d'une hypothèse. Par contre, il n'y a selon moi aucune raison de chercher d'autres explications, comme elle le fait en supposant qu'Eusèbe ait suivi ainsi l'usage de Flavius Josèphe (qui faisait semblant de ne pas savoir qu'il s'agit d'auteurs Juifs), ou encore de supposer qu'Eusèbe ait voulu citer ces auteurs à travers Alexandre parce qu'ils étaient peu connus autrement (ce qui est sans doute vrai, mais qui n'est pas la raison du choix eusébien).

<sup>71</sup> Eusèbe, *Praep. Ev.* IX,1,2.

<sup>72</sup> Cf. dans le même sens aussi Inowlocki, 2006a, p. 277.

admettre qu'il n'y a aucun moyen de définir exactement de quelle manière Alexandre avait choisi, agencé et éventuellement commenté ses sources, puisqu'Eusèbe de Césarée est le seul témoin digne de foi sur le *περὶ ἰουδαίων* et que son témoignage ne nous permet de tirer aucune conclusion précise sur ce point<sup>73</sup>.

Plusieurs arguments amènent à ces conclusions. D'une part, Eusèbe aurait facilement pu laisser de côté des passages d'Alexandre qui ne s'intégraient pas dans son projet pour le livre IX, destiné à présenter des témoignages positifs sur le peuple Juif, comme on l'a montré. D'autre part, si on admet qu'Eusèbe a donné une sélection réellement significative de l'œuvre d'Alexandre, il faut aussi conclure que l'œuvre d'Alexandre n'avait sans aucun doute pas une visée totalement neutre à l'égard des Juifs, et qu'Alexandre y aurait inclus un choix de textes orientés pour donner un portrait résolument positif des Juifs. Ou alors il faudrait admettre qu'il n'était pas très bien documenté sur le sujet, ce qui semble étrange, vu la quantité et la qualité des auteurs qu'il connaît et mentionne, et pas uniquement dans le *περὶ ἰουδαίων*. En effet, il n'est pas invraisemblable qu'Alexandre ait pu proposer un portrait positif des Juifs pour des raisons politiques, ce qui expliquerait aussi son succès auprès d'Eusèbe. Quoiqu'il en soit, puisqu'on ne peut évidemment pas démontrer cette hypothèse, il faudra de toute manière abandonner l'interprétation du *περὶ ἰουδαίων* défendue par Müller, Jacoby et d'autres, selon laquelle Alexandre aurait produit un travail neutre en recopiant ses sources.

Ce qui reste certain, c'est le fait qu'en parcourant l'œuvre d'Alexandre, Eusèbe a choisi les passages qui servaient le mieux ses objectifs: les fragments du *Sur les Juifs* qu'il cite ne peuvent donc pas être pris comme des passages paradigmatiques de cette œuvre et on se gardera d'en tirer des conclusions hâtives. Les extraits d'Eusèbe peuvent montrer la méthode de travail d'Alexandre, consistant à reprendre des extraits d'autres auteurs d'une manière relativement littérale, mais ils ne peuvent permettre une compréhension des visées précises que son œuvre cherchait à exprimer.

Le fait qu'Eusèbe ait orienté son choix d'après ses buts propres n'aurait rien de surprenant. Bien au contraire, c'est le comportement auquel on peut raisonnablement s'attendre de la part de l'évêque de

---

<sup>73</sup> Sur les plus anciennes traditions anti-juives, cf. par exemple les références à la n. 79.

Césarée, non seulement parce qu'il est logique d'agir ainsi dans ces conditions, mais aussi parce qu'on le voit faire la même chose dans d'autres cas<sup>74</sup>. Dans le contexte du livre IX de la *Préparation*, il se comporte à l'égard de Porphyre exactement de la même manière, en choisissant des textes qui ne sont pas hostiles envers les Juifs (*Praep. ev.* IX,3,1–21 et 10,1–5), mais en se gardant bien de mentionner quelques-uns des autres passages du philosophe de Tyr, beaucoup moins flatteurs envers le peuple de Moïse.

L'usage de certains textes d'autres auteurs mentionnés dans ce chapitre va dans le même sens, puisqu'en utilisant des récits d'auteurs grecs qui relatent des versions parallèles des épisodes bibliques, Eusèbe les transforme *ipso facto* en des arguments en faveur du bien fondé de l'Écriture juive. C'est le cas, par exemple, à propos des narrations concernant la longévité des anciens (*Praep. ev.* IX,13,1–5), l'épisode de la tour de Babel (*ibid.* IX,14,1–15), et ainsi de suite. Et pourtant, le fait que des auteurs grecs connaissent le contenu de la Septante ne démontre pas qu'ils en acceptent les récits, comme le laisse supposer Eusèbe, car il ne rapporte pas un seul mot des importantes critiques adressées à l'Écriture juive (et/ou chrétienne) par les auteurs grecs. Il suffirait de mentionner par exemple celle de Porphyre sur le livre de Daniel pour mettre en cause tout l'édifice d'Eusèbe, car d'après le témoignage de Jérôme (*Sur Daniel*, Prologue), Porphyre avait consacré un livre entier de son *Contre les chrétiens* à démontrer que Daniel contenait des prophéties *ex eventis*<sup>75</sup>.

Même si les auteurs cités par Alexandre dans l'extrait d'Eusèbe sont pratiquement toujours des Juifs, les textes grecs témoignant d'une grande considération envers le peuple juif ne manquent pas, surtout en référence à un certain éclectisme spirituel de la période hellénistique et aux larges intérêts historiques et savants qui se polarisaient notamment sur les cultures orientales. Célèbre, parmi d'autres textes

<sup>74</sup> Un autre exemple de ce phénomène se trouve dans l'étude d'E. JUNOD, 1988.

<sup>75</sup> Fr. 43 Harnack (l'édition, datant de 1915, est réimprimée dans A. von HARNACK, 1980, pp. 362–474, pp. 426–432, et notamment le texte 43A). Le travail critique de Porphyre synthétise des critiques précédentes, comme le signale déjà Harnack, qui propose de voir en Julius Africanus, auteur chrétien contemporain d'Origène, le premier noyau de ces remarques; sur ce fragment porphyrien cf. notamment G. RINALDI, 1998, pp. 211–214, ainsi que GAGER, 1972, pp. 69–73. Inutile de remarquer qu'Eusèbe connaissait très bien ce dossier, comme en témoigne le texte de Jérôme lui-même, selon lequel Eusèbe consacra trois livres à la réfutation des thèses de Porphyre sur Daniel.

rapportés par Eusèbe, est à ce propos la phrase de Numénios concernant l'ancienne sagesse hébraïque, lorsqu'il définit Platon comme « un Moïse qui parle attique »<sup>76</sup>, ainsi que le fait qu'il considérait que l'interprétation allégorique pouvait s'appliquer aux textes bibliques<sup>77</sup>, témoignant ainsi de la valeur qu'il leur dévouait<sup>78</sup>. Cela va cependant de pair avec une attitude très critique envers la religiosité juive qu'Eusèbe – tout comme Alexandre Polyhistor – n'ignorait certainement pas<sup>79</sup>.

Il faut en conclusion affirmer que la structure de l'œuvre d'Alexandre telle qu'elle a été dessinée jusqu'ici ne tient pas vraiment la route, souligner la prépondérance des extraits anciens chez Alexandre, et aussi remettre en doute sa prétendue neutralité à l'égard de ses sources; celle-ci pourrait n'être rien d'autre que le résultat des choix d'extraits opérés par Eusèbe selon ses visées apologetiques propres.

### 3. LA TRADITION D'ARTAPAN SUR MOÏSE

Parmi les extraits rapportés par Eusèbe et cités indirectement grâce à Alexandre Polyhistor, une partie considérable concerne la figure de Moïse, mentionnée à différentes reprises, notamment pour son rôle de législateur. C'est par exemple le cas en *Praep. ev.* IX,6,1–9; IX,8,1–3; IX,10,7; X,11,1–4; IX,13,1; IX,14,1; IX,16,1; IX,30,1 et IX,34,7.14. Mais, en plus de ces attestations, une section précise sur Moïse est agencée par Eusèbe à partir du seul livre d'Alexandre Polyhistor, au cœur même de la section tirée de ce dernier : le passage de *Préparation évangélique* IX,26–29,16.

Il s'agit d'une section sur Moïse marquée de l'introduction explicite : « sur Moïse aussi le même auteur [Polyhistor] apporte une foule de rensei-

<sup>76</sup> Fr. 8,13 (DES PLACES, 1973, p. 51); texte tiré d'Eusèbe, *Praep. Ev.* XI,10,14 mais déjà cité par Clément d'Alexandrie, *Strom.* I,22,150). Ce texte est lié à la querelle juive et chrétienne à propos de l'ancienneté des textes hébraïques par rapport aux textes grecs. À ce propos, cf. par exemple A. J. DROGE, 1989 (contexte juif et chrétien) et D. RIDINGS, 1995 (contexte chrétien exclusivement).

<sup>77</sup> Fr. 1c (DES PLACES, 1973, p. 43); cf. à ce propos G. RINALDI, 1998, pp. 51–52.

<sup>78</sup> Ces textes étaient donc prévus pour la lecture allégorique dès leur rédaction. Sur ces bases, Celse et Porphyre refusaient la lecture allégorique des textes bibliques, comme déjà Aristarque l'avait refusée aux récits d'Homère. Des traces d'un débat polémique à propos de l'interprétation allégorique se trouvent aussi dans le commentaire au *Gorgias* de Platon d'Olympiodoros, comme l'a montré E. GRITTI, 2004, pp. 233–237.

<sup>79</sup> On pourra faire référence à J. J. GAGER, 1983 (réimpr., 1985), notamment pp. 39–54; K. BERTHELOT, 2003, pp. 79–184; B. ISAAC, 2004 et J. J. COLLINS, 2005a.

gnements, qu'il vaut la peine d'entendre »<sup>80</sup>. Nous sommes ici devant une série de textes provenant d'Eupolème (IX,26), d'Artapan (IX,27,1-37), d'Ézékiel le tragique (IX,28,1-4; IX,29,4-14 et IX,29,15-16), ainsi que de Démétrius (IX,29,1-3 et IX,29,15)<sup>81</sup>. Cette longue section mosaïque est composée presque intégralement d'extraits d'Alexandre, qui cite les autres auteurs, ou qui les introduit et les commente. Ses mots ne sont interrompus que par les titres signalant les différents fragments et par quelques petites notations qui, comme celle de IX,29,15<sup>82</sup>, semblent bien avoir la fonction d'indiquer qu'Eusèbe ne rapporte pas l'intégralité du texte, mais qu'il en sélectionne des extraits.

Le texte d'Eupolème (IX,26) est très court et ne semble rien dire de singulier sur Moïse, car il revendique de manière apologétique le fait qu'il fût le premier à acquérir la sagesse et à transmettre l'écriture : c'est une attitude normale puisqu'Eupolème est probablement un juif du II<sup>e</sup> siècle av. J.C. qui essaie de mettre en avant l'autorité de son peuple; il peut donc simplement avoir tiré ces convictions du Pentateuque (même si selon Eusèbe il s'agit d'un auteur païen)<sup>83</sup>. Le texte d'Ézékiel (IX,28,1-4; IX,29,4-14 et IX,29,15-16), est une version théâtrale du récit biblique de l'Exode. Le texte biblique en est la source principale, sinon la seule, et le récit d'Ézékiel se présente, du moins pour ce qu'il est possible de reconstituer, comme une sorte de paraphrase en vers de la Septante. Ézékiel est un auteur juif, vraisemblablement égyptien, de la fin du III<sup>e</sup> siècle av. J.C.<sup>84</sup>. Viennent en dernier lieux les passages de Démétrius (IX,29,1-3 et IX,29,15); Eusèbe le considère comme un païen, par confusion avec Démétrius de Phalère, bibliothécaire à Alexandrie, mais le Démétrius historien de ces fragments est en réalité un chroniqueur juif qui a vécu en Égypte au III<sup>e</sup> siècle av. J.C. Ses fragments couvrent plusieurs épisodes de l'histoire du peuple Juif mais puisent encore une fois surtout aux récits bibliques, à travers la Septante<sup>85</sup>. À propos des passages de Démétrius, Freudenthal avait remarqué que les citations d'Alexandre Polyhistor étaient très soignées, puisque le texte biblique de Démétrius est particulièrement proche de

<sup>80</sup> *Praep. Ev.* IX,25,4.

<sup>81</sup> Cf. l'aperçu offert par A.-M. DENIS, *et al.*, 2000, pp. 1115-1116.

<sup>82</sup> καὶ πάλιν μετ' ὀλίγα.

<sup>83</sup> Sur Eupolème et sur ce fragment, cf. B. Z. WACHOLDER, 1974 et A.-M. DENIS, *et al.*, 2000, pp. 1127-1135.

<sup>84</sup> Sur Ézékiel, cf. par exemple L. J. FELDMAN, M. REINHOLD (éds.), 1996, pp. 40-41, ou A.-M. DENIS, *et al.*, 2000, pp. 1202-1216, ainsi que R. BLOCH, 2005 et 2007, en particulier pp. 200-205.

<sup>85</sup> Sur Démétrius, cf. par exemple A.-M. DENIS, *et al.*, 2000, pp. 1122-1127.

la Septante<sup>86</sup>, mais ceci n'est pas un argument probant, car le texte nous est tout de même parvenu à travers la tradition de la *Préparation évangélique* et les normalisations du texte biblique auraient pu être introduites dans le *scriptorium* d'Eusèbe.

Parmi les textes cités par Alexandre, celui qui nous intéresse particulièrement est celui d'Artapan, lui aussi Juif de culture grecque, vivant en Égypte entre le II<sup>e</sup> et le début du I<sup>er</sup> siècle av. J.C<sup>87</sup>. En plus de deux courts passages sur Abraham et Joseph, Artapan propose des traditions sur Moïse qui n'ont pas toujours des points de contact avec celles que l'on peut tirer de l'Exode. L'interprétation des trois fragments d'Artapan subsistants n'a jamais fait l'unanimité sur tous les points et ceci est en partie dû au fait que le texte tel qu'il est rapporté par Alexandre et Eusèbe contient plusieurs passages difficiles à interpréter. C'est pourquoi une analyse ponctuelle a été préparée pour ces textes ailleurs dans ce volume, et il faudra s'y référer pour l'interprétation du témoignage d'Artapan<sup>88</sup>.

En dehors des textes bibliques, le récit d'Artapan représente l'une des traditions majeures dont on dispose sur Moïse, avec le récit de Manéthon<sup>89</sup>. Artapan y témoigne d'une admiration sans réserve pour le législateur des Juifs, qu'il présente apologétiquement comme un grand civilisateur de l'Égypte. Moïse est l'administrateur inspiré qui divise le pays en nomes, celui qui règle les crues du Nil, ainsi que le fondateur de cultes voués aux animaux sacrés. Il est assimilé à Hermès, le Thot égyptien, dans un contexte égyptien très hellénisé<sup>90</sup>.

<sup>86</sup> Cf. FREUDENTHAL, 1875, pp. 77–81.

<sup>87</sup> Cf. à son sujet notamment FREUDENTHAL, 1875, pp. 143–174 (et 215–218); *HJP*, pp. 521–525; K. I. MERENTITIS (ΜΕΡΕΝΤΙΤΗΣ), 1961 (le texte a paru d'abord sous forme d'une série d'articles, entre 1957 et 1961), pp. 5–12; A. J. Droge, 1989, pp. 25–32; J. M. G. BARCLAY, 1996, pp. 127–132; A.-M. DENIS, *et al.*, 2000, pp. 1135–1146; E. KOSKENNIEMI, 200; H. JACOBSON, 2006 (revenant sur l'hypothèse qu'Artapan n'était pas Juif).

<sup>88</sup> Voir le texte commenté dans le présent volume. Parmi les autres commentaires au texte d'Artapan, il faut signaler notamment celui de C. R. HOLLADAY, 1983, pp. 189–243. Il vaut aussi la peine de mentionner les commentaires de K. I. MERENTITIS (ΜΕΡΕΝΤΙΤΗΣ) 1961, pp. 13–165; N. WALTER, 1976 (réimpr., 1980), pp. 89–164, pp. 121–136; L. BOMBELLI, 1986, pp. 43–48, 127–149; Ph. BORGEAUD, 2004, pp. 126–133, ainsi que T. RÖMER, 2003, pp. 28–30 et *Id.*, « Forgotten Sources for a Better Understanding of the biblical Traditions on Moses », à paraître.

<sup>89</sup> Les liens entre Artapan et Manéthon ont fait l'objet de plusieurs études; cf. notamment C. MORO, 2005, notamment pp. 81–84, ainsi que sa contribution et celle de Youri Volokhine au présent volume.

<sup>90</sup> Cf. par exemple *HJP*, p. 523; G. MUSSIES, 1982; A.-M. DENIS, *et al.*, 2000, pp. 1142–1143; D. RUNNALLS, 1983, pp. 141–143, 149–150.

Les détails propres au récit d'Artapan peuvent se repérer facilement en lisant son texte ou l'une des différentes présentations qui en existent<sup>91</sup>. Ce qu'il faut noter ici, c'est qu'Artapan a sans aucun doute eu à sa disposition des sources préexistantes et que son récit n'est pas le fruit d'un travail romanesque qu'il aurait produit par simple réécriture du texte biblique. Il faut donc abandonner toute perspective de lecture tendant à lire son récit exclusivement comme un développement légendaire<sup>92</sup>. Certes, plusieurs détails peuvent se comprendre dans la perspective apologétique d'Artapan et ont été probablement introduits par ce dernier dans la tradition qu'il avait à sa disposition. Le but de cette opération était sans doute de créer un cadre cohérent permettant d'inclure Moïse parmi les pères fondateurs de l'Égypte; cela se faisant, bien entendu, en construisant un récit contenant des caractères évidemment romanesques, qui ont été souvent signalés à juste titre<sup>93</sup>. Ceci n'implique cependant pas que le texte ne contienne pas de traditions plus anciennes. Au contraire, l'existence d'une des sources d'Artapan peut être reconstruite assez facilement, comme c'est le cas pour ce qui concerne la guerre en Éthiopie. Cette tradition a en effet aussi été connue et utilisée de manière indépendante par Flavius Josèphe (cf. notamment *Ant. Jud.* II,239–256)<sup>94</sup>. On peut démontrer que l'hypothèse de faire remonter à Artapan les informations données par Flavius Josèphe<sup>95</sup> ne s'appuie sur aucun argument valable, ces deux traditions divergeant considérablement. Surtout, leurs différences s'expliquent parfaitement en supposant une source commune plutôt qu'une dérivation d'Artapan à Flavius Josèphe<sup>96</sup>. Selon cette tradition, Moïse

<sup>91</sup> On renverra par exemple à G. VERMÈS, 1950, pp. 68–74; D. RUNNALLS, 1983, pp. 137–140; L. J. FELDMAN, M. REINHOLD, 1996, pp. 39–40, et A.-M. DENIS, *et al.*, 2000, pp. 1135–1139.

<sup>92</sup> Cf. WALTER, 1976, pp. 121–125; J. M. G. BARCLAY, 1992, pp. 31–34. En ce sens, cf. déjà les remarques de J. FREUDENTHAL, 1875, pp. 145–169 (Artapan est un Juif qui veut passer pour un prêtre égyptien) et de K. I. MERENTITIS (ΜΕΡΕΝΤΙΤΗΣ), 1961, pp. 9–121, 65–186 (hypothèse évidemment à écarter, cf. BORGEAUD, 2004, pp. 125–126).

<sup>93</sup> Cf. par exemple H. W. ATTRIDGE, 1984, pp. 166–168; R. DORAN, 1987, pp. 262–263; BORGEAUD, 2004, pp. 119–122, 125–134.

<sup>94</sup> Sur la figure de Moïse chez Flavius Josèphe, cf. la contribution de R. Bloch dans le présent recueil.

<sup>95</sup> Cf. en ce sens notamment FREUDENTHAL, 1875, pp. 169–174, qui était amené à supposer l'existence d'une source intermédiaire entre Artapan et Flavius Josèphe pour expliquer ces différences. Cf. aussi K. I. MERENTITIS (ΜΕΡΕΝΤΙΤΗΣ), 1961, pp. 188–190; N. WALTER, 1966 et *Id.*, 1976, p. 121.

<sup>96</sup> Cf. à ce sujet notamment D. RUNNALLS, 1983, pp. 140–147, J. J. COLLINS, 2000b et T. RÖMER, 2007a, notamment pp. 181–192.

était le chef de l'armée égyptienne dans une guerre contre l'Éthiopie. Il s'agit d'une tradition évidemment égyptienne<sup>97</sup>, vraisemblablement connue aussi par Julius Africanus vers la première moitié du III<sup>e</sup> siècle, comme j'ai tenté de le démontrer ailleurs<sup>98</sup>. Le témoignage de Flavius Josèphe suffit en tout cas pour confirmer qu'Artapan avait sans aucun doute accès à des traditions préexistantes, qui circulaient en Égypte et étaient vraisemblablement, et même nécessairement, d'origine juive<sup>99</sup>.

Puisque les traditions qu'Artapan rapporte sont insérées dans un cadre visant à présenter les ancêtres des Juifs d'une manière très positive vis-à-vis du monde égyptien, il faut prendre en compte le fait que certains détails ont sans doute été modifiés pour éliminer toute friction. C'est ainsi qu'il faut par exemple comprendre la variante d'Artapan relative aux plaies d'Égypte, et notamment l'absence du motif de la mort des premiers-nés<sup>100</sup>. Mais ce genre de détails, tout comme le goût du romanesque et la tendance à enfler le rôle d'un Moïse civilisateur de l'Égypte, sont des traits de l'Artapan écrivain et ne suffisent pas à mettre en question le fait qu'il ait utilisé des traditions préexistantes.

---

<sup>97</sup> Et non palestinienne comme le croyait S. RAPPAPORT, 1930, pp. 28–29 (cf. à ce propos aussi RUNNALLS, 1983, pp. 142–143, 149–150).

<sup>98</sup> C. ZAMAGNI, 2007. Julius Africanus, dans un passage de la *Chronographie* (ap. Eusèbe, *Praep. Ev.* X,10,1–23) semble faire référence à la tradition d'Artapan et de Flavius Josèphe, qu'il identifie vraisemblablement avec la tradition de Sésostriis rapportée par Hérodote (II,104) et plus clairement avec celle de la guerre civile d'Amôsis (II,161–169). Je n'ai pas eu accès à la nouvelle édition de ce texte par Martin WALLRAFF et Umberto ROBERTO (2007).

<sup>99</sup> Il n'y a aucune raison de faire remonter ces traditions particulières d'Artapan à des sources païennes, comme le pensent plusieurs auteurs, notamment A. SHINAN, 1978, p. 68 (cité par RUNNALLS, 1983, pp. 141–142) et BOMBELLI, 1986, p. 47.

<sup>100</sup> Cf. les remarques de BOMBELLI, 1986, pp. 148–149 sur l'épisode. Artapan a connu la Septante (cf. par exemple RÖMER, 2007a, pp. 182–183).

LITTÉRATURE HELLÉNISTIQUE SUR MOÏSE



# MOÏSE CHEZ FLAVIUS JOSÈPHE: UN EXEMPLE JUIF DE LITTÉRATURE HÉROÏQUE<sup>1</sup>

RENÉ BLOCH  
Université de Berne

Il est bien connu que l'histoire biblique de Moïse présente par plusieurs aspects des traits communs avec des récits héroïques issus d'autres cultures<sup>2</sup>. Il n'est pas surprenant que dans la paraphrase – ou plutôt la réinvention – de l'histoire biblique de Moïse chez les auteurs juifs de l'époque gréco-romaine, cette figure primordiale de la culture juive devienne tout spécialement porteuse de traits caractéristiques propres à un véritable personnage héroïque. Tandis que la Bible ne donne que peu d'informations sur la vie de Moïse<sup>3</sup>, plusieurs auteurs juifs hellénistiques, comme Artapan, Philon d'Alexandrie ou Flavius Josèphe, ont créé de véritables biographies de Moïse<sup>4</sup>.

Dans la version livrée par Flavius Josèphe de cette biographie se laissent remarquer des traits caractéristiques analogues à ceux de héros issus de la mythologie gréco-romaine, tels que Romulus, Œdipe ou Persée: ainsi l'annonce de la naissance de Moïse, son abandon, ses exploits militaires et, enfin, sa disparition<sup>5</sup>. En regard de ces quatre motifs, on pourrait soupçonner (et certains ne se sont pas abstenus de le faire), que la version de Josèphe (en ce qui concerne ses divergences avec la version biblique) témoigne de l'adaptation de motifs proprement païens de mythe héroïque. Mais les choses sont, hélas, plus complexes: nous aimerions ici démontrer que même s'il est probable que

---

<sup>1</sup> La présente contribution est la traduction française d'un chapitre de mon livre *Moses und der Mythos: Die Auseinandersetzung mit der griechischen Mythologie bei jüdisch-hellenistischen Autoren*, à paraître chez Brill dans la série *Journal for the Study of Judaism Supplements*. Je remercie la maison d'édition Brill de m'avoir autorisé à publier ici cet extrait en français.

<sup>2</sup> Les sources les plus importantes sont réunies chez Otto RANK, 1922, dont les interprétations psychanalytiques sont influencées par les travaux de Sigmund Freud; cf. aussi l'étude de Ludwig BIELER, 1967.

<sup>3</sup> Brian BRITT, 2004, p. 5.

<sup>4</sup> Dans les *Antiquités Juives* de Flavius Josèphe, Moïse est présent dès le début de l'œuvre: Josèphe se sent contraint (*anangkē moi*) de commencer par dire quelques mots sur Moïse (*Ant. Jud.* I,18).

<sup>5</sup> Sur la structure typique d'une biographie de tels héros, cf. BIELER, 1967, pp. 22–48.

Josèphe se soit parfois inspiré de motifs héroïques issus de la mythologie grecque ou romaine, on rencontre néanmoins également, pour presque chaque aspect de la vie héroïque de Moïse chez Josèphe, des parallèles dans les sources juives. Les mythologèmes que l'on retrouve dans la version joséphienne (et qui sont absents en partie dans l'original biblique) existent donc autant dans la tradition juive tardive, rabbinique, voire médiévale<sup>6</sup>, que dans la tradition gréco-romaine. Ces variantes juives se sont développées dans le même espace culturel que les récits païens comparables. Il n'est donc pas surprenant que l'on y trouve des parallèles. L'histoire de Moïse chez Flavius Josèphe est un exemple typique d'un ancien mythe héroïque. La question consistant à savoir dans quelle mesure la version de Josèphe aurait été *influencée* par des traditions païennes, se heurte à des limites.

#### L'ANNONCE DE LA NAISSANCE DE MOÏSE

L'oracle annonciateur de la naissance d'un héros est un motif bien répandu dans la mythologie grecque (on le rencontre par exemple dans les mythes de Cyrus, Œdipe, Persée ou Paris); en revanche, il est inconnu dans l'histoire biblique de Moïse<sup>7</sup>. Ce motif rencontre cependant une place importante dans la version chez Josèphe. Par un tel oracle, on confère au héros *in spe*, avant même qu'il ne naisse, une grande importance, laquelle va de pair avec un certain danger. Les modalités de la prophétie (reçue en rêve ou non), la nature de celui qui la révèle, sont variables, de même que la teneur de la prophétie, et

<sup>6</sup> Il existe un consensus dans les études joséphiennes pour considérer que la tradition rabbinique, bien que transmise dans des textes postérieurs à Josèphe, doit être incluse dans la « Quellenforschung »; cf. la discussion de cette question chez Louis H. FELDMAN, 1998, pp. 42–43 et Howard JACOBSON, 1983, pp. 22–23 qui renvoie à Géza VERMÈS, 1973, p. 95: « (...) the present inquiry clearly shows how unwise and unscholarly it is to neglect, in the study of early Jewish exegesis, the testimony of a midrashic collection merely on the grounds of its late appearance. » Des réserves chez Silvia CASTELLI, 2002, p. 88 (« tuttavia, l'uso delle fonti rabbiniche per chiarire le opere di Giuseppe è metodologicamente problematico, data la receniorità di tali opere rispetto agli scritti del nostro autore. »), mais cf. *ibid.*, p.46: « (...) Giuseppe non intenda soltanto le Scritture (...) ma la tradizione giudaica nella sua globalità. » Cf. aussi ci-dessous n. 23.

<sup>7</sup> Cf. Hérodote I,108 (Astyage, le dernier roi des Mèdes, rêve de son détronement par Cyrus); Eschyle, *Sept.* 745–749 (trois fois un oracle avertit Laïos, le père d'Œdipe, d'une paternité); Apollodore 2,4,1–5 (Acrisios est averti par un oracle que le fils de sa fille Danaé (Persée) le tuerait); Cicéron, *Div.* I,21 (Priam rêve de la naissance de Paris). Cf. FELDMAN, 1998, p. 88.

l'insistance qu'elle place soit sur la grandeur de l'enfant à naître, soit sur le danger immédiat qui pourrait découler de cette naissance<sup>8</sup>. On trouve chez Josèphe, dans ces additions extrabibliques référant à Moïse, les deux variantes : « l'un des scribes, qui sont experts à prédire exactement l'avenir, annonça au roi que viendrait à naître vers cette époque quelqu'un qui abaisserait la souveraineté des Égyptiens et exalterait les Israélites, une fois devenu grand ; il surpasserait tout homme en vertu et obtiendrait un renom impérissable. »<sup>9</sup> Un peu plus tard, cette prophétie est complétée par un rêve d'Amram, le père de Moïse, dans lequel Dieu annonce les exploits héroïques de Moïse<sup>10</sup>.

On peut se demander d'où proviennent ces additions extrabibliques selon lesquelles la naissance de Moïse et ses exploits auraient été prophétisés dans des oracles. Josèphe essaie-t-il d'adapter la version biblique à des motifs narratifs liés à d'autres héros populaires ? C'est surtout L. Feldman, le doyen des études joséphiennes, qui a supposé que, dans sa paraphrase de l'histoire biblique, Josèphe aurait ajouté à la figure de Moïse des caractéristiques typiques d'un héros populaire. Ainsi, c'est à ses lecteurs non-juifs que Josèphe aurait voulu présenter, comme guide des Juifs, un personnage qui serait de cette manière beaucoup plus convaincant que celui décrit par la version biblique. Ainsi s'expliquerait, par exemple, l'accent mis sur les vertus de Moïse<sup>11</sup>, sa désignation comme législateur (*nomothetēs*, appellation frappante en comparaison avec la version biblique<sup>12</sup>), de même que la mise en évidence de ses talents militaires, en qualité de commandant de l'armée juive (*stratēgos* ou *hēgemōn*)<sup>13</sup>. Ces différences par rapport au texte biblique sautent également aux yeux si l'on compare la version de Josèphe avec celle de

<sup>8</sup> Cf. RANK, 1922, p. 77 : « Während der Schwangerschaft oder schon früher erfolgt eine vor seiner Geburt warnende *Verkündigung* (Traum, Orakel), die meist dem Vater Gefahr droht. »

<sup>9</sup> Josèphe, *Ant. Jud.* II,205 (j'utilise la traduction d'Étienne NODÉT).

<sup>10</sup> Josèphe, *Ant. Jud.* II,212–216. Sur ce rêve d'Amram cf. Robert K. GNUSE, 1996, pp. 206–225.

<sup>11</sup> FELDMAN, 1998, p. 377 : « Josephus's treatment of Moses is a veritable aretology such as would have been appreciated especially by a Roman society that admired the Stoic portrait of the ideal sage. In fact, he uses the word *aretē* on no fewer than twenty-one occasions with reference to Moses. »

<sup>12</sup> FELDMAN, 1998, p. 399 : « On only five occasions do we hear of the laws given by G-d through Moses, whereas Josephus speaks of the laws of Moses twenty-three times. »

<sup>13</sup> FELDMAN, 1998, p. 401.

la Septante. En effet, dans la Septante, Moïse n'est jamais un *nomothetēs*, ni un *stratēgos*, encore moins un *hēgemōn*<sup>14</sup>.

On ne devrait pas *a priori* exclure la possibilité que de telles additions soient liées au désir d'adapter la figure de Moïse à un schéma païen répandu. Mais les conclusions hâtives sont à éviter. En effet, la tradition juive, elle aussi, connaît des versions analogues, qui figurent dans des textes extrabibliques<sup>15</sup>. Là aussi, ce sont des prophètes ou astrologues égyptiens qui prédisent la venue de Moïse<sup>16</sup>. Dans d'autres sources, c'est au Pharaon lui-même que Moïse est annoncé dans un rêve<sup>17</sup>. Ou encore est-ce Myriam, la sœur de Moïse, qui prévoit les exploits de son frère<sup>18</sup>. Cette dernière variante est aussi connue, d'ailleurs, par le pseudo-Philon<sup>19</sup>. La tradition samaritaine connaît en outre une version tout à fait comparable à celle que l'on rencontre chez Josèphe (*Ant. Jud.* II,205). Ainsi, dans l'*Asatir* (qui est difficile à dater), c'est un « magicien » égyptien qui prophétise au Pharaon la fin de l'Égypte en même temps que la future grandeur d'Israël<sup>20</sup>. En revanche, pour le rêve d'Amram, le père de Moïse, il semble bien qu'il n'y ait pas de textes parallèles juifs<sup>21</sup>.

<sup>14</sup> FELDMAN, 1998, p. 401. Dans la LXX, en Ex. 24,12 *nomothetēsai* se réfère tout d'abord à Dieu, pas à Moïse.

<sup>15</sup> Cf. Heinrich BLOCH, 1879, p. 35; Salomon RAPPAPORT, 1930, p. 25 et pp. 113–114, n. 126; Renée BLOCH, 1955 (qui fournit une traduction des passages les plus importants); Jonathan COHEN, 1993, pp. 95–104; cf. aussi Louis H. FELDMAN, 2000, pp. 188–189; *Id.*, 1998, p. 379; *Id.*, 2005.

<sup>16</sup> Pirke de-R. Éliezer 48; bSanhédrin 101b; bSota 12b; Exode Rabbah 1,18.

<sup>17</sup> Targum Ps.-Jonathan Ex. 1,15: Les magiciens Jannès et Jambres interprètent le rêve du pharaon; cf. aussi la mention de ces deux magiciens chez Numénius (Eusèbe, *Praep. Ev.* IX,8,1). Dans le Sefer ha-Yashar, texte beaucoup plus tardif (11–16<sup>ème</sup> s.), Shemot (GOLDSCHMIDT, 1923, p. 239), les serviteurs interprètent un rêve du pharaon de telle manière qu'il annoncerait la naissance d'un garçon israélite apportant du mal à l'Égypte.

<sup>18</sup> Exode Rabbah 1,22; bMeguila 14a; bSota 12b–13a; Mekhilta de-R. Yishmaël, Schirata 10,58–67 (LAUTERBACH, 1933 [reprint 2004]).

<sup>19</sup> Ps.-Philon, *Ant. bibl.* IX,10.

<sup>20</sup> *Asatir* 8,24–29 (Gaster); Moses GASTER, 1927, p. 160 proposait le III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. pour l'origine de ce livre, mais la recherche récente préfère une date plus tardive: cf. Nikolaus WALTER, 1982, p. 139, n. 12; cf. aussi COHEN, 1993, pp. 137–142 (avec appendice C); John MACDONALD, 1963, p. 151; FELDMAN, 2005, p. 327 et NODET, *Antiquités Juives, cit.*, sur Josèphe, *Ant. Jud.* II,205. Pour les nombreux parallèles entre l'*Asatir* et Josèphe (qui s'expliquent plus par une source commune que par une influence directe), cf. GASTER, 1927, pp. 61–80.

<sup>21</sup> *Contra* NODET, 1992, sur Josèphe, *Ant. Jud.* II,212 et BLOCH, 1879, p. 35 qui renvoient à la Mekhilta de-Rabbi Yishmaël; mais là, Schirata 10,58–67 (Lauterbach), il ne s'agit que de la prophétie de Myriam. Cf. aussi RAPPAPORT, 1930, p. xxix. Ce rêve d'Amram est d'ailleurs le seul dans les *Antiquités Juives* pour lequel il n'y a pas de parallèles dans la Bible hébraïque: cf. GNUSE, 1996, p. 206.

Quoi qu'il en soit, il apparaît donc que Josèphe a complété le texte biblique originel en ayant recours à des motifs pour lesquels on trouve des analogies non seulement dans les mythes païens, mais aussi dans la tradition juive. Il est peu probable que Josèphe ait composé sa propre version de la naissance de Moïse indépendamment de la aggada et uniquement comme une imitation du schéma traditionnel du mythe héroïque païen<sup>22</sup>. Il est plus probable (quoique cela ne soit tout à fait sûr) que Josèphe s'appuie ici sur une tradition aggadique. Le fait que le pseudo-Philon semble suivre également de son côté une source aggadique pourrait être un indice supplémentaire d'un tel usage chez Josèphe<sup>23</sup>. En ajoutant une double scène d'oracle, Josèphe complète l'histoire de Moïse par un élément qui manque à la version biblique, mais qui joue un rôle important dans les récits des héros païens. Bien qu'il semble construire un récit plus « païen », pour ainsi dire, Josèphe ne s'en réfère certainement pas moins à des traditions juives.

#### L'ABANDON DE MOÏSE ET SA JEUNESSE

L'histoire biblique de l'abandon du jeune Moïse (Ex. 2,1–10) évoque toute une série de mythes héroïques analogues. Ainsi le mythe de Romulus, qui propose, tout particulièrement au niveau de la structure du récit, des parallèles frappants: la colère d'un roi (Pharaon, Amulius), suivie par l'abandon de l'enfant dans une rivière, puis le sauvetage de l'enfant par des personnages qui ne soupçonnent rien de sa nature véritable (la fille du pharaon, Faustulus)<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> BIELER, 1967, p. 31, écrit à tort que Josèphe, en laissant un prêtre égyptien avertir le pharaon de la naissance menaçante de Moïse, aurait quitté la tradition juive (« Gedankenkreis jüdischer Vorstellungen »); les parallèles dans la tradition juive existent bel et bien. Tout aussi peu concluant serait une adaptation au mythe païen de la aggada (d'autant plus que la tradition juive connaît le motif d'un oracle prédisant la naissance de futurs protagonistes, comme c'est le cas avec l'histoire de la naissance d'Abraham, annoncée par des sages au roi Nimrod dans le midrash *Maase Abraham* (A. JELLINEK, 1938 [orig. 1853–1855], vol. I,25; II,118).

<sup>23</sup> Cf. les notes 18–19 et FELDMAN, 2005, p. 332: « The many instances (...) where Josephus parallels Rabbinic midrashim would seem to confirm that the latter, even though they were not committed to writing until later, often much later, were current in the first century. This is especially likely in those instances (...) where the same or similar midrashic comment is to be found in the works of Philo, Pseudo-Philo's *Biblical Antiquities*, the New Testament, the Dead Sea Scrolls, the Samaritan texts, and/or Pseudepigraphic writings. »

<sup>24</sup> Tite-Live I,4,1–9; Denys d'Halicarnasse, *Ant. Rom.* I,79,4–7; cf. Steve MASON, 2003, p. 572 et, pour le mythe de Romulus, Gerhard BINDER, 1964, pp. 170–171 (sur

Josèphe reprend l'histoire biblique de l'abandon de Moïse, tout en la développant considérablement<sup>25</sup>. Dans la version de Josèphe, tout comme dans une tragédie grecque, l'histoire de la naissance et de la jeunesse de Moïse se déroule sans qu'une quelconque influence humaine puisse jouer un rôle. Après avoir décrit l'ordre du pharaon d'abandonner les premier-nés mâles, et la situation cruelle pour les parents de Moïse qui s'ensuit, Josèphe commente ce destin inéluctable dicté par Dieu: «mais nul ne peut contraindre la volonté de Dieu, même en concevant mille ruses contre lui.»<sup>26</sup> Dans le passage qui précède immédiatement l'épisode où Moïse est sauvé du fleuve, Josèphe souligne encore une fois le destin inexorable voulu par Dieu: «Là encore, Dieu montra que l'intelligence humaine n'est rien»<sup>27</sup>. Chez Josèphe, l'histoire de Moïse est prédéterminée. Lorsqu'il écrit «Là encore, Dieu montra (...)», Josèphe se réfère, bien entendu, uniquement à sa première constatation sur l'aspect inexorable de l'histoire et non pas à des mythes parallèles de la tradition païenne<sup>28</sup>. Mais il semble pourtant que Josèphe développe l'histoire d'une manière qui rappelle, en partie du moins, la tragédie grecque.

Tandis que la Torah ne dit rien de la jeunesse du Moïse, Josèphe présente un jeune héros qui démontre d'emblée ses qualités, ressemblant ainsi sur plusieurs points à des héros païens: tout comme Cyrus, par exemple, le jeune Moïse se fait remarquer en jouant avec d'autres enfants<sup>29</sup>. D'autres parallèles de ce motif se laissent encore rencontrer dans la littérature ancienne: M. Hadas et M. Smith ont rassemblé ces biographies d'enfants prodiges et examiné la structure de ces contes<sup>30</sup>.

---

Moïse chez Flavius Josèphe); cf. aussi Jan BREMMER, 1987, pp. 26–27, qui traite aussi de la structure du *bios* mythique.

<sup>25</sup> Josèphe, *Ant. Jud.* II,217–227.

<sup>26</sup> Josèphe, *Ant. Jud.* II,209 (NODET): *kratêseie d'an oudeis tês tou theou gnômês* (...). Cf. FELDMAN, 2000: «This is a common theme also in Greek mythology, where fate takes the place of the will of God (...).» Feldman renvoie, entre autres, au mythe d'Édipe.

<sup>27</sup> Josèphe, *Ant. Jud.* II,222 (NODET): *entha kai edeixen ho theos mêden men tèn anthrôpinên sunesin* (...).

<sup>28</sup> *Contra* FELDMAN, 1998, p. 380: «Then once again [i.e., presumably in addition to the cases of Perseus, Oedipus, Romulus, Cyrus, and other such instances] did G-d plainly show that human intelligence is nothing worth (...).» Cf. aussi FELDMAN, 2000, sur Josèphe, *Ant. Jud.* II,222.

<sup>29</sup> Josèphe, *Ant. Jud.* II,230; cf. Hérodote I,114 (Cyrus).

<sup>30</sup> Moses HADAS, Morton SMITH, 1965, pp. 101–258; cf. aussi BIELER, 1967, pp. 34–40. Dans son autobiographie, Josèphe s'inclut dans ce groupe d'enfants précoces: cf. Josèphe, *Vita* 9. Il serait d'ailleurs intéressant d'examiner de plus près dans

L. Feldman a lui aussi attiré l'attention sur les parallèles entre le jeune héros Moïse chez Josèphe et la jeunesse d'autres « grands hommes »<sup>31</sup>. On est, de nouveau, tenté de croire à une adaptation du récit de Josèphe au schéma païen : Chez Josèphe, Thermutis, la fille du pharaon, décrit la beauté (*morphē te theion*) et l'intelligence (*phronēmati genaion*) du petit Moïse avec des mots similaires à ceux qu'emploie Denys d'Halicarnasse dans ses descriptions de Romulus et Remus<sup>32</sup>.

Ici encore, néanmoins, une éventuelle *interpretatio iudaica* du schéma païen n'est pas la seule explication possible pour ces additions extrabibliques. La tradition rabbinique elle aussi, sûrement motivée par le silence de la Torah concernant la jeunesse de Moïse, reconnaît des qualités extraordinaires au jeune Moïse. Le passage d'Ex. 2,10–11, où il est simplement dit que Moïse « aurait grandi » ferait allusion à la grandeur exceptionnelle du jeune Moïse : « Et Moïse grandit – n'est-ce pas le cas pour tout le monde ? Pour te dire qu'il ne grandit pas comme tous les autres. »<sup>33</sup> À l'âge de cinq ans déjà, Moïse aurait été adulte, du moins en ce qui concerne sa taille et son intelligence<sup>34</sup>.

Autant chez Flavius Josèphe que dans la littérature rabbinique, on trouve un Moïse dont, au-delà du texte biblique, les qualités de guide et de législateur du peuple juif se manifestent depuis (ou même avant) sa naissance. Les descriptions juives de Moïse comme enfant prodige vont certes de pair avec des récits païens similaires et il est tout à fait envisageable que Josèphe, lors de la rédaction de sa *vita* de Moïse, se souvenait d'histoires païennes portant sur la naissance et la jeunesse de certains héros. Mais il est tout autant envisageable que la version de Josèphe soit formée à partir de traditions juives. Josèphe n'avait pas à choisir entre culture juive et culture hellénistique-romaine<sup>35</sup>. Les récits sur la jeunesse de Moïse chez Josèphe et dans la littérature rabbinique

---

quelle mesure Josèphe projette ses propres expériences au moment d'écrire sa biographie de Moïse : la manière dont le Moïse de Josèphe calme les Israélites mécontents (le discours de Moïse dans *Ant. Jud.* III,13–21) rappelle la tentative pénétrante de Josèphe d'apaiser les Juifs rebelles contre Rome (Josèphe, *Bell. Jud.* V,362–374).

<sup>31</sup> FELDMAN, 1998, pp. 374–442.

<sup>32</sup> Louis H. FELDMAN, 1988, p. 487 compare Josèphe, *Ant. Jud.* II,232 avec Denys d'Halicarnasse, *Ant. Rom.* I,79,10 (*morphēs kai phronēmatos*); cf. aussi FELDMAN, 2000, sur ce passage.

<sup>33</sup> Exode Rabbah sur Ex. 2,11.

<sup>34</sup> Cf. Exode Rabbah 1,27 (la croissance de Moïse) et d'autres passages de la littérature rabbinique chez Louis GINZBERG, 1997–2006, vol. 3, pp. 194–196 et FELDMAN, 2000, pp. 197–198.

<sup>35</sup> Cf. FELDMAN, 1998, p. 397 (« Josephus wished to have it both ways »).

d'un côté, et ceux d'héros païens de l'autre côté, s'enracinent dans une même culture méditerranéenne, dans laquelle les histoires héroïques sont évidemment racontées de manière similaire.

### MOÏSE ET THARBIS

Une différence frappante entre le Moïse biblique et celui de Josèphe concerne les facultés militaires de Moïse. Dans la version biblique, un Moïse hésitant et rempli de doutes, chez Josèphe (mais aussi déjà chez Artapan<sup>36</sup>), il est un stratège prudent et couronné de succès. Josèphe raconte en détail la première grande entreprise militaire de Moïse, celle contre les Éthiopiens, lors de laquelle il aurait été commandant des Égyptiens<sup>37</sup>. Dans ce récit joséphien, lorsque Moïse approche, avec ses soldats égyptiens, de la forteresse des Éthiopiens, Tharbis, la princesse éthiopienne, tombe amoureuse de lui. Moïse lui promet de l'épouser à condition qu'elle s'engage pour la chute de la ville<sup>38</sup>. La Bible ne parle pas d'une telle expédition militaire; elle ne fait mention que de la critique de Myriam et d'Aaron envers le mariage de Moïse avec une femme éthiopienne<sup>39</sup>. Artapan, quant à lui, parle également d'une expédition militaire contre les Éthiopiens<sup>40</sup>, mais l'épisode de Moïse et de sa camarade de combat, Tharbis, ne se trouve ni chez Artapan ni chez les autres auteurs de la littérature juive-hellénistique. Le motif de la jeune princesse tombant amoureuse de l'envahisseur de sa propre ville et soutenant l'attaque est cependant bien répandu dans la mythologie païenne: Scylla aida Minos, son amour, à conquérir la

<sup>36</sup> Cf. notre commentaire sur Artapan dans ce volume.

<sup>37</sup> Josèphe, *Ant. Jud.* II,238–253. Il s'agit, comme l'a noté Donna RUNNALLS, 1983, p. 135, de l'addition extra-biblique la plus longue des *Antiquités Juives*.

<sup>38</sup> Josèphe, *Ant. Jud.* II,252–253.

<sup>39</sup> Nb. 12,1: «Miryam, ainsi qu'Aaron, parla contre Moïse à cause de la femme koushite qu'il avait prise. Car il avait épousé une femme koushite.» L'histoire de la recherche concernant l'épisode de Tharbis et Moïse chez Josèphe est bien résumée chez FELDMAN, 1998, pp. 402–404; cf. aussi RAPPAPORT, 1930, p. 116. Les omissions ainsi que les additions dans la version de Josèphe ne devraient pas être interprétées précipitamment comme des messages «secrets», comme le démontre le commentaire de NODET, 1992, p. xxiii (à propos du fait que, d'un côté, on ne retrouve pas chez Josèphe de renvoi au mariage de Moïse avec une femme «koushite», mais que, de l'autre côté, il inclut une longue digression sur l'Éthiopie: «la vie familiale de Moïse est irréprochable, d'où l'omission de l'épisode de sa femme koushite-éthiopienne (III,300), pourtant Josèphe raconte longuement un épisode éthiopien, d'où Moïse ramène une femme (II,238–253).»

<sup>40</sup> Eusèbe, *Praep. Ev.* IX,18,1; cf. notre commentaire sur Artapan.

ville de Mégare en abusant de la bonne foi de son père<sup>41</sup>, l'amazone Antiope facilitait à Thésée la prise de Themiscyra et Titus Tatius, le roi des Sabines, pouvait compter sur l'aide bienveillante de la Romaine Tarpeia pour conquérir le Capitole<sup>42</sup>.

On pourrait donc de nouveau être tenté de présumer que Josèphe ait suivi de près un modèle païen, à savoir le mythologème de la femme aidant le héros à conquérir une ville, ou qu'au moins il ait été influencé par de récits païens. Il n'existe pas de parallèle exacte dans la littérature rabbinique pour l'épisode de Moïse et Tharbis tel que Josèphe le présente. Mais il se trouve quand même dans la littérature aggadique une tradition juive – transmise, il est vrai, au travers de textes postérieurs à Josèphe<sup>43</sup> – qui connaît le sujet « Moïse en Éthiopie » : nous en entendons parler dans le Sefer HaYashar<sup>44</sup>, dans les Dibre HaYamim shel Moshe<sup>45</sup> et dans la Chronique de Yerahmeel<sup>46</sup>. Dans ces textes, pourtant, là où il est question d'un Moïse combattant, celui-ci ne se bat pas du côté des Égyptiens, mais du côté des Éthiopiens – et par conséquent ce sont les Éthiopiens qui l'emportent<sup>47</sup>. Il est difficile de découvrir les origines de ces traditions : elles pourraient en partie – malgré la transmission tardive – être antérieures à Flavius Josèphe. Mais leur période de naissance ainsi que leur origine géographique restent obscures<sup>48</sup>. Aussi un targum plus ancien et d'origine palestinienne, le targum du

<sup>41</sup> Apollodore 3,15,8 ; Ovide, *Mét.* 8, 81–151.

<sup>42</sup> Pausanias I,2,1 ; Tite-Live I, 11. D'autres exemples païens pour ce mythologème sont rassemblés chez FELDMAN, 1998, p. 404, n. 60.

<sup>43</sup> Cf., *supra*, n. 6.

<sup>44</sup> Sefer HaYashar, Shemot (GOLDSCHMIDT, p. 249–259).

<sup>45</sup> Adolph JELLINEK, 1938, vol. I,25 ; II, 6–7.

<sup>46</sup> Chronique de Yerahmeel (GASTER), chap. 45 ; en ce qui concerne les problèmes textuels de ce traité cf. Howard JACOBSON, 1997, pp. 239–263. Selon la recherche plus récente, il s'agirait d'un texte du XII<sup>e</sup> siècle ; cf. aussi Tessa RAJAK, 2001, p. 258.

<sup>47</sup> Cf. BLOCH, 1879, p. 61 ; RAPPAPORT, 1930, pp. 28–29.

<sup>48</sup> RAPPAPORT, 1930, pp. 28–29 préfère une origine palestinienne de la légende (p. 29 : « Mir scheint die Annahme, die ganze Moses-Erzählung sei palästinensisch und Josephus gehe auf eine palästinensische Quelle zurück, die wahrscheinlichere zu sein. ») ; Rappaport est suivi par Géza VERMÈS, 1955, p. 69, n. 27 ; mais cf. aussi, plus récemment, RAJAK, 2001, p. 261 préférant une origine judéo-égyptienne ; ainsi aussi Avigdor SHINAN, 1978, pp. 66–78, qui voit dans cette histoire une adaptation juive d'un mythe héroïque égyptien. Cf. aussi la proposition de RUNNALLS, 1983, p. 155 : « While its origins probably lie with the Jews of Egypt of the Persian period, by the Hellenistic period it would have been known both in Palestine and in Alexandria. »

pseudo-Jonathan, semble avoir eu connaissance de cette légende. Dans ce texte en effet, la femme koushite de Moïse est la reine d'Éthiopie<sup>49</sup>.

Quoi qu'il en soit, dans ce cas non plus, on ne peut simplement dire que Josèphe ait été « influencé » par un mythologème païen. Pour son épisode « éthiopien » dans les *Antiquités Juives*, Flavius Josèphe pouvait également s'appuyer sur des sources juives (Artapan; des midrashim qui ne sont connus à nous que d'une période ultérieure). Mais ici encore, il est tout à fait possible que Josèphe, lors de la rédaction de sa version, se soit rendu compte des parallèles mentionnés avec des récits similaires provenant de la tradition païenne. Et ici encore, il se peut que ces parallèles lui soient arrivés fort à propos.

#### L'ENLÈVEMENT DE MOÏSE

Selon la Bible, Moïse mourut au pays de Moab. Dieu lui-même l'enterra dans la vallée, vis-à-vis de Beth Peor. Personne n'aurait connu son sépulcre jusqu'à ce jour<sup>50</sup>. Chez Flavius Josèphe, la mort de Moïse est décrite d'une manière tout à fait différente: Lorsque les Israélites arrivèrent près de la montagne Abarim, Moïse, conscient que le moment de sa mort approchait, congédia les Anciens. Il embrassa Éléazar et Josué; et tout en parlant avec eux, « une nuée se posa soudain sur lui, et il disparut dans un ravin. »<sup>51</sup>

Dans ses livres sacrés, Moïse aurait écrit, ajoute Josèphe tout de suite après, qu'il serait décédé pour prévenir l'opinion qu'il « était allé rejoindre la divinité » (*pros to theion auton anachōrēsai*)<sup>52</sup>. Cette dernière phrase a amené plusieurs chercheurs à penser que dans la version de Josèphe, Moïse n'aurait pas été enlevé et que Josèphe critiquerait même une telle idée<sup>53</sup>. Mais ceci n'est pas le cas. Ce que

<sup>49</sup> Pseudo-Jonathan sur Nb. 12,1; cf. Tessa RAJAK, 2002, pp. 257–272 (= RAJAK, 1978), ici p. 269. Pour le sujet de Moïse en Éthiopie cf. aussi Isidore LÉVY, 1907; Hans LEWI, 1937, pp. 65–71.

<sup>50</sup> Dt. 34,5–6.

<sup>51</sup> Josèphe, *Ant. Jud.* IV,326: (...) *kai prosomilountos eti, nephous aiphnidion huper auton stantos aphanizetai kata tinos pharangos.*

<sup>52</sup> *Ibid.*: *gegraphe d'hauton en tais hierais biblois tethneōta, deisas mē di'huperbolēn tēs peri auton aretēs pros to theion auton anachōrēsai tolmēsōsin eipein.*

<sup>53</sup> Cf. Klaus HAACKER, P. SCHÄFER, 1974, p. 150; Charles H. TALBERT, 1975, p. 425; James D. TABOR, 1989; FELDMAN, 2000, sur Josèphe, *Ant. Jud.* III,96; Gottfried SCHIMANOWSKI, 2003, p. 140: « Es ist deutlich: Der Tod des Mose steht für Josephus ganz außer Frage und ist kaum als versteckter Hinweis auf eine wie auch immer geartete Himmelfahrt zu deuten. »

Josèphe dit, c'est que Moïse, afin de prévenir des récits d'enlèvement, aurait affirmé lui-même qu'il était décédé. Mais *en réalité*, Moïse a été enlevé par Dieu. Moïse préféra – c'est ce que Josèphe veut dire – ne pas présenter l'enlèvement comme un tel<sup>54</sup>.

Que selon Josèphe, Moïse ait été enlevé par Dieu est explicite, avant même la scène de l'enlèvement à proprement parler. Dans *Ant. Jud.* IV,323, Josèphe décrit comment Moïse allait vers l'endroit où plus tard il devait disparaître (*aphanisthēsesthai*). Et au début du livre V des *Antiquités Juives*, on peut lire: «Après que Moïse a été enlevé d'entre les hommes (*ex anthrōpōn apogegonotos*) de la façon qu'il a été dit (...)»<sup>55</sup>. Si, dans la littérature grecque le verbe *apogignomai* ou *apoginomai* signifie souvent «mourir», Josèphe ne semble pas l'utiliser dans ce sens<sup>56</sup>. Dans *Ant. Jud.* V,1, le verbe (au parfait) signifie «être enlevé» (ce qui d'ailleurs va bien avec *ex anthrōpōn*)<sup>57</sup>. Il convient encore d'ajouter que, déjà dans le contexte de son rapport sur la législation du Sinaï et la longue absence de Moïse, Josèphe appelle «prudents» (*sōphrones*) ceux qui – évidemment pour le moment à tort – présument que Moïse, grâce à sa vertu (*aretē*), aurait été enlevé par Dieu<sup>58</sup>.

<sup>54</sup> Cf. déjà Bernhard BRÜNE, 1913, p. 2: «Jos lässt den Moses in einer Wolke entrückt werden, aber nicht gen Himmel, sondern in eine Talschlucht; nur zu dem Zwecke habe Moses (im 5. Mose) geschrieben, er sei gestorben, damit keiner sich auf Grund seiner alles überragenden Vortrefflichkeit „erfreche“ zu sagen, er sei zu Gott aufgeföhren (a IV, 32).» Cf. aussi VERMÈS, 1955, p. 90: «Cependant Josèphe [contrairement à Pseudo-Philon et aux targoumim] se fait le porte-parole d'une autre tradition: celle de l'ascension de Moïse, tradition qui doit être à la base de l'attente de son retour », et Christopher BEGG, 1990, p. 692: «(...) I suggest that Josephus's presentation can be understood to mean that although Moses actually did undergo an *Entrückung*, he chose to describe what happened to him simply as his dying.»

<sup>55</sup> Josèphe, *Ant. Jud.* V,1.

<sup>56</sup> À part notre passage, il n'y a qu'un seul autre passage où Josèphe utilise ce verbe, là dans le sens «être libre de»: cf. *Ant. Jud.* XIX,178 (*toioutēn dē kakōn apogegonotes*). Cf. LSJ et Karl H. RENGSTORF, 1973–1983, s.v. pour *Ant. Jud.* V,1. Rengstorf laisse la traduction ouverte: «entrückt sein, tot sein».

<sup>57</sup> La traduction de Heinrich CLEMENTZ, 2004 [1899] est bonne: «Als nun Moyses, wie gesagt, den Menschen entrückt war (...).»

<sup>58</sup> Josèphe, *Ant. Jud.* III,97: *tous de sōphronas kai mēdeteron tōn legomenōn eis hēdonēn lambanontas idian, kai to thēriōis peripesonta apothanein anthrōpinon hēgoumenous kai to hupo tou theou pros auton metastēnai dia tēn prosousan aretēn eikos nomizontas, praōis echein houtos ho logismos epoiei*. FELDMAN, 1998, p. 396 interprète cette phrase – à tort, il me semble – comme une critique de la version d'enlèvement: «He (Josephus) is careful to dispel the view held by some that when Moses tarried on Mount Sinai for forty days, it was because he had been taken back to the Divinity (*Ant.* 3.95–96).» Il est vrai, cependant, que dans *Ant. Jud.* IV,327, résumant la vie de Moïse et employant une formule qu'il utilise aussi ailleurs, Josèphe dit que Moïse serait décédé (*eteleutēse*), cf. la formule similaire dans *Ant. Jud.* I,256 (la

À la fin de sa vie, le Moïse joséphien est donc enlevé d'une manière similaire à Hénoch et Élie<sup>59</sup>. Comme pour Philon d'Alexandrie, il semble que pour Josèphe aussi, la fin de ces trois figures bibliques forme une unité<sup>60</sup>. Ce qui est inhabituel dans la version joséphienne de l'enlèvement de Moïse, c'est que celui-ci est enlevé « dans un ravin » (*kata tinous pharangos*)<sup>61</sup>. Il semble que Josèphe se souvienne ici du passage biblique selon lequel Moïse est justement enterré dans la *vallée* vis-à-vis de Beth-Peor<sup>62</sup>.

Mais qu'est-il advenu du Moïse enlevé? Josèphe ne s'exprime pas apologétiquement contre une divinisation de Moïse. La beauté du jeune Moïse est décrite comme « divine »<sup>63</sup>. Peut-être Josèphe insinue-t-il même que Moïse, pendant les 40 jours sur la montagne de Sinaï, se nourrissait d'aliments divins – du moins pas d'aliments propres aux hommes<sup>64</sup>. Mais il n'y a pas d'apothéose de Moïse chez Josèphe. Au contraire, il semble que Josèphe cherche à éviter les passages bibliques où il est mentionné de Moïse comme d'un Dieu. Du moins, Josèphe ne les inclut-il pas dans sa paraphrase: c'est le cas pour Ex. 4,16 (Moïse tient pour Aaron la place de Dieu) et Ex. 7,1 (Dieu dit à Moïse qu'il le ferait Dieu pour Pharaon)<sup>65</sup>. Le Moïse de Josèphe est sa vie durant un « homme de Dieu », un *theios anēr*, qui à la fin de sa vie ne meurt pas,

---

mort d'Abraham). Dans C. Ap. I,39–40, *teleutē* peut signifier soit « la fin », soit « la mort » de Moïse.

<sup>59</sup> Cf. Josèphe, *Ant. Jud.* I,85 (Hénoch); IX,28 (Élie: *ex anthrōpōn ēphanisthē*; cf. *aphanizetai* dans *Ant. Jud.* IV,326 (Moïse).

<sup>60</sup> Cf. Philon, *Quaestiones in Genesim* I,86, où Hénoch, Moïse et Élie sont mentionnés comme trois exemples d'une fin de vie insolite. Selon Mat. 17,3, Moïse et Élie apparaissent à Jésus (ainsi qu'à Pierre, Jacques et Jean). D'un autre côté, dans Josèphe, *Ant. Jud.* IX,28 il n'est fait mention que d'Hénoch et d'Élie comme exemples d'un enlèvement.

<sup>61</sup> Josèphe, *Ant. Jud.* IV,326. *Pharānx* se rencontre chez les tragédiens grecs (cf. LSJ s.v.), mais aussi et très souvent chez Josèphe (cf. RENGSTORF, 1973–1983, s.v.).

<sup>62</sup> Dt. 34,5–6.

<sup>63</sup> *Ant. Jud.* II,232 (*paida morphē te theion*). Pour la qualification de Moïse comme *theios anēr* cf. BIELER, 1967, pp. 5–8; TALBERT, 1975, p. 430, n. 52; HOLLADAY, 1977, pp. 47–102 et DU TOIT, 1999, pp. 53–93. Salomon excelle chez Josèphe (*Ant. Jud.* VIII,34) par son « intelligence divine » (*theian echonti dianoian*); Ésaïe est un « prophète divin » (*Ant. Jud.* X,35: *prophētēs homologoumenōs theios*). Cf. TALBERT, *ibid.*

<sup>64</sup> Cf. Josèphe, *Ant. Jud.* III,99. FELDMAN, 1998, p. 395 ainsi que NODET, 1992, dans son commentaire sur ce passage présumant qu'on devrait penser aux aliments divins, à savoir l'ambrosie et le nectar.

<sup>65</sup> FELDMAN, 1998, p. 396.

mais rejoint à Dieu. Le Moïse joséphien est immortel, mais il n'est pas un dieu<sup>66</sup>.

Depuis longtemps on a renvoyé à des parallèles entre la scène d'enlèvement chez Josèphe et de scènes similaires dans des mythes païens : surtout les récits des enlèvements d'Énée, de Romulus et d'Héraclès<sup>67</sup>. Il existe, il est vrai, des parallèles remarquables entre le récit de l'enlèvement d'Énée chez Denys d'Halicarnasse et l'enlèvement de Moïse chez Josèphe (ou plutôt la discussion à propos d'un tel enlèvement) : Josèphe décrit les conjectures des Israélites concernant le séjour de Moïse sur le Sinaï avec des mots similaires à ceux de Denys d'Halicarnasse dans le contexte de l'absence d'Énée<sup>68</sup>. Dans le cas de Romulus, c'est aussi un nuage ou une tempête (*nimbus*, *tempestas*, *heimōn*) qui dissimule l'enlèvement<sup>69</sup>. Dans le cas de l'enlèvement d'Héraclès, on a remarqué des parallèles linguistiques<sup>70</sup>. Le motif d'une nuée, envoyée par un dieu et qui rend un héros invisible est généralement, depuis Homère, un motif bien répandu dans la littérature gréco-romaine<sup>71</sup>. Un autre parallèle païen pour la version joséphienne de la fin de Moïse

<sup>66</sup> Chez Philon d'Alexandrie, Moïse est un « prophète divin » (Philon, *Vit. Mos.* II,188 : *theios prophētēs*), mais par ceci Philon comprend (comme Flavius Josèphe dans *Ant. Jud.* X,35) le prophète envoyé par Dieu : cf. Gerhard DELLING, 1956–1957, p. 714 ; cf. tout de même Philon, *Vit. Mos.* I,27 (les gens se demandent si Moïse est humain ou divin). Dans C. Ap. I,279, Josèphe écrit que les *Égyptiens* pensent que Moïse serait un homme divin (*andra thaumaston men Aiguptioi kai theion nomizousi*). Artapan attribue aux Égyptiens l'idée que Moïse est digne d'un honneur divin (Eusèbe, *Praep. Ev.* IX,27,6 : *isotheou timēs*). Pour le sujet de la divinité de Moïse dans la littérature juive cf. aussi Wayne A. MEEKS, 1968, pp. 354–371.

<sup>67</sup> Henry St. J. THACKERAY, 1929, p. 57 : « This seems clearly reminiscent of the passing of the two founders of the Roman race, Aeneas and Romulus, as described by Dionysius. » Cf. aussi, plus récemment, Philippe BORGEAUD, 2004, p. 66.

<sup>68</sup> Cf. Josèphe, *Ant. Jud.* III,97 : *tous de sōphronas (...) to hupo tou theou pros auton metastēnai dia tēn prosousan aretēn eikos nomizontas* avec Denys d'Halicarnasse, *Ant. Rom.* I,64,4 : (...) *to de Aineiou sōma phaneron oudamēi genomenon hoi men eis theous metastēna eikazon, hoi d'en tōi potamōi, par hon hē machē egeneto, diaphtharēnai*.

<sup>69</sup> Cf. Tite-Live I,16,1 : (...) *subito coorta tempestas cum magno fragore tonitribusque tam denso regem operuit nimbo ut conspectum eius contioni abstulerit; nec deinde in terris Romulus fuit et Denys d'Halicarnasse, Ant. Rom.* II,56,1–2 : (...) *polloi paradodontai logoi kai diaphoroi. hoi men oun muthōdestera ta peri autou poiountes ekklēsiazonta phasin auton epi stratopedou zōphou kataskēpsantos ex aithrias kai cheimōnos megalou katarragentos aphanē genesthai kai pepisteukasin hupo tou patros Areos ton andra anērpasthai hoi de ta pithanōtera graphontes pros tōn idiōn politōn legousin auton apothanein*.

<sup>70</sup> Cf. Josèphe, *Ant. Jud.* IV,326 (*nephous aiphnidion huper auton stantos*) avec Apollodore 2,7,7 (*nephos hupostan*). Cf. HAACKER-SCHÄFER, 1975, p. 149.

<sup>71</sup> Cf. le résumé des passages chez Erwin ROHDE, 1991 (orig. 1898), p. 70, n. 2.

est la description de la mort d'Œdipe dans la tragédie *Œdipe à Colone* de Sophocle : dans ces vers, il est fait mention d'une manière similaire des adieux du héros, de sa disparition soudaine et de l'impossibilité de savoir exactement ce qui s'est passé<sup>72</sup>.

On est donc de nouveau tenté de croire qu'on ait à faire à un recours de la part de Josèphe à un mythogème bien répandu dans la mythologie gréco-romaine, à savoir celui de l'enlèvement d'un héros<sup>73</sup>. En accord avec d'autres adaptations de la figure biblique de Moïse par Josèphe, il s'agirait d'une fin du héros juif qui ne devrait pas craindre la comparaison avec d'autres héros populaires. Mais ici encore, la reprise d'un élément de la mythologie païenne n'est pas la seule possibilité. La tradition juive connaît toute une série d'interprétations concernant la fin de Moïse.<sup>74</sup> Dans la littérature rabbinique, on trouve, à part la tradition selon laquelle Moïse serait décédé et aurait été enterré par Dieu, une autre tradition qui connaît un Moïse survivant, enlevé. Ainsi, lit-on dans Sifre Deuteronome : « Il y a quelques-uns qui disent que Moïse ne serait pas mort, mais qu'il existerait là-haut comme serviteur »<sup>75</sup>. Pour sa version, Josèphe pouvait se réclamer non seulement des analogies bibliques (Hénoch, Élie), mais probablement également des parallèles aggadiques. Philon d'Alexandrie, d'ailleurs, traite lui aussi de l'enlèvement de Moïse<sup>76</sup>. Que Moïse, avant son enlèvement aurait été entouré par un nuage, trouve son parallèle dans le midrash samaritain Memar Marqah<sup>77</sup>. Ce motif d'un nuage comme

<sup>72</sup> Sophocle, *Œd. K.* 1645–1666. Arthur S. PEASE, 1942, p. 27, avait déjà renvoyé à ces parallèles ; cf. aussi FELDMAN, 1998, p. 395.

<sup>73</sup> Cf. Lewis R. FARNELL, 1921, pp. 280–342 ; BIELER, 1967, pp. 44–49.

<sup>74</sup> Cf. HAACKER – SCHÄFER, 1975, p. 150.

<sup>75</sup> Sifre Dt. 357 ; cf. aussi bSota 13b.

<sup>76</sup> Philon traite d'une manière plus explicite de l'enlèvement de Moïse, *Vit. Mos.* II,288 : Là, il est mention de l'ascension de Moïse et de son immortalité (*apathanatizesthai*) ; le Moïse philonien devient, tout à fait en accord avec la philosophie de Philon, incorporel et entièrement esprit (*nous*). Philon va généralement plus loin dans sa version d'« apothéose » de Moïse que Josèphe : chez Philon, Moïse a un statut divin, il est dieu et roi (*Vit. Mos.* I,158 ; cf. Maren R. NIEHOFF, 2001, p. 84). Il me semble cependant invraisemblable que Josèphe dans sa présentation de Moïse aurait voulu s'opposer à l'approche philonienne (comme l'avait proposé FELDMAN, 1998, p. 376). Différente encore est la version de la fin de Moïse chez le pseudo-Philon (*Bibl. Ant.* XIX,16) où (comme aussi dans l'*Assumptio Mosis* I,15) Moïse meurt et est enterré par Dieu.

<sup>77</sup> Memar Marqah 5,3 (MACDONALD, p. 124). Ce texte, difficile à dater, aussi chez GASTER, 1927, pp. 302–321 (la « scène du nuage », p. 319 ; pour la date de ce texte cf. p. 178) ; cf. aussi la discussion chez HAACKER – SCHÄFER, 1975, pp. 160–164.

phénomène concomitant d'une intervention divine est évidemment aussi bien répandu en Israël qu'en Grèce et à Rome<sup>78</sup>.

S. Rappaport, dans son étude toujours importante *Agada und Exegese bei Flavius Josephus*, avait critiqué l'interprétation de G. Hölscher selon laquelle Josèphe aurait donné à la scène de l'enlèvement de Moïse un flair «hellénique». N'est-il pas plus probable, demande Rappaport dans sa critique, que Josèphe s'appuyait sur les récits bibliques relatifs à Hénoch et Élie?<sup>79</sup> Il est le plus souvent impossible (et pas nécessaire!), devrait-on répondre, de démontrer de telles lignes d'influence. Il est tout à fait possible que Josèphe ait adapté certains aspects de son récit sur l'enlèvement de Moïse au schéma païen. Mais cette version de la fin de Moïse faisait aussi partie de la tradition rabbinique. Avec son Moïse, Josèphe appartient autant à la tradition juive-rabbinique qu'au schéma du mythe païen héroïque. Les deux traditions parlent un langage très similaire.

#### UN RÉCIT MYTHIQUE NON VOULU

Josèphe a créé une version de la fin de Moïse que d'autres auteurs anciens auraient interprété comme «mythique»: lorsque Denys d'Halicarnasse parle de l'enlèvement de Romulus, il définit les auteurs qui acceptent une telle version de la fin de Romulus comme étant plus «mythiques»<sup>80</sup>, tandis que Josèphe appelle «judicieux» (*sōphrones*) ceux qui s'imaginent que Moïse ait été enlevé! Avec sa version, Josèphe – involontairement! – prend ses distances par rapport aux auteurs «éclairés» qui critiquent les récits d'enlèvement, le début de l'Apocoloquinthose de Sénèque étant le *locus classicus* d'une telle critique<sup>81</sup>. Josèphe, grand critique de la mythologie grecque<sup>82</sup>, use ici, comme ailleurs, de la langue des mythes païens. Cela lui arrive aussi, par

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 149, n. 8.

<sup>79</sup> RAPPAPORT, 1930, p. xxvi: «Was aber Hölscher veranlaßt, die Angabe von der «Entrückung zur Gottheit» (III, 96) als hellenisch zu bezeichnen, da doch Gen. 5,24, II Kön. 2,1 diese Vorstellungen kennen, ist mir nicht klar.»

<sup>80</sup> Denys d'Halicarnasse, *Ant. Rom.* II,56,1–2 (cf. ci-dessus n. 69): (...) *hoi men oun muthōdestera ta peri autou poiountes* (...). Denys accepte la version de l'assassinat de Romulus par ses concitoyens: cf. Jürgen VON UNGERN-STERNBERG, 1993, pp. 101–102.

<sup>81</sup> Sénèque, *Apocol.* 1. Pour d'autres exemples d'une telle critique envers des récits d'enlèvement cf. Pease, 1942, pp. 6–21.

<sup>82</sup> Josèphe, *Ant. Jud.* I,15–23; *C. Ap.* II,236–256.

exemple, à propos du fleuve mythique Océan<sup>83</sup>: là encore, Josèphe recourt à un motif de la mythologie grecque que la critique païenne (Hérodote!) considérait comme impropre<sup>84</sup>.

À en croire un passage dans le *Contre Celse* d'Origène, il y avait aussi des Juifs qui critiquaient les « mythes » de disparition et de réapparition d'Orphée, de Protésilas, d'Héraclès et de Thésée<sup>85</sup>. Pourtant Josèphe présente un Moïse qui disparaît. La tradition juive niant la mort de Moïse ainsi que l'idéal païen d'un héros enlevé (comme Énée, Romulus) empêche Josèphe de parler avec la voix éclairée avec laquelle ailleurs il aime critiquer les mythes des Grecs<sup>86</sup>. Les deux approches apologétiques que Josèphe poursuit entrent en conflit: d'un côté, Josèphe essaie d'assimiler son Moïse à d'autres héros populaires, de l'autre côté, il veut présenter un Moïse qui n'a rien à voir avec la « mythologie impure » des autres<sup>87</sup>.

En conclusion on peut donc dire que Josèphe, dans sa version de l'histoire de Moïse, pouvait recourir à des sources bibliques ainsi que aggadiques et qu'il tournait ses regards probablement aussi vers le mythe païen. De cet amalgame Josèphe a créé une version qui est plus proche du modèle « classique » du mythe héroïque que de l'original biblique: de l'annonce (non-biblique) de la naissance de Moïse jusqu'à son enlèvement (également non biblique). Josèphe adaptait ses sources (en partie probablement aggadiques) de telle manière qu'il en résultait un récit héroïque qui ne devait pas craindre la comparaison avec les mythes héroïques de la mythologie gréco-romaine.

Une question, qui va néanmoins au-delà de ce que nous voulons démontrer ici, demeure sans réponse: comment expliquer les parallèles structurels entre l'histoire biblique de Moïse et d'autres mythes

<sup>83</sup> Josèphe, *Ant. Jud.* I,38 (Le Paradis): «Ce jardin était arrosé par un fleuve unique, courant tout autour de la terre» avec le commentaire de NODÉ, 1992: «Ce fleuve unique évoque l'Océan entourant toute la terre, bien connu de la mythologie grecque.» Cf. aussi *Ant. Jud.* III,185 (la ceinture du grand prêtre symbolise l'Océan). Josèphe n'est pas une exception à cet égard. L'océan est mentionné par plusieurs auteurs juifs-hellénistiques: cf. *Poetae epici Graeci* fr. 377 (Bernabé), v. 19.31 (poème juif pseudo-orphique).

<sup>84</sup> Pour Hérodote, l'Océan fait partie de la mythologie: Hérodote II,19–23, cf. Marcel DETIENNE, 1981, pp. 102–103.

<sup>85</sup> Cf. Origène, *C. Cels.* II,56 (dans le contexte d'une discussion d'une polémique juive contre la résurrection de Jésus).

<sup>86</sup> Cf. ci-dessus n. 82 et René BLOCH, *Moses und der Mythos: Die Auseinandersetzung mit der griechischen Mythologie bei jüdisch-hellenistischen Autoren* (à paraître).

<sup>87</sup> Josèphe, *Ant. Jud.* I,15.

héroïques. La constatation d'Otto Rank, dans son étude classique *Der Mythos von der Geburt des Helden* (1922<sup>2</sup>), n'a rien perdu de son actualité :

Die Frage nach dem Grunde solcher weitgehenden Analogien in den wesentlichen Grundzügen der mythischen Erzählungen, die durch die Übereinstimmung gewisser Details und durch deren Auftreten in fast allen Mythengruppen noch rätselhafter erscheinen, ist ein Hauptproblem der Mythenforschung geworden und auch noch bis heute Problem geblieben.<sup>88</sup>

Quoi qu'il en soit, ce que notre brève étude sur le Moïse de Flavius Josèphe démontre, c'est que l'on simplifierait souvent les choses si l'on parlait simplement d'« influences ». La version de Josèphe de l'histoire de Moïse est un amalgame de motifs bibliques, aggadiques et gréco-romains qui ne peut pas vraiment être « démêlé ». Déjà S. Rappaport constate à juste titre :

Mit voller Bestimmtheit lassen sich aber die Erweiterungen und Ausschmückungen des Jos. nicht auf ihre Quellen zurückführen, und es ist schwer festzustellen, ob eine Angabe überhaupt aus dem jüdischen oder hellenistischen Quellenkreis stammt, seiner griechischen oder rabbinischen Bildung entspringt. Josephus hat durch seine unzweifelhaft vorhandene griechisch-jüdische Doppelbildung seinen Werken einen zwiespältigen Charakter gegeben, der durch seine Tendenz, die Heilige Schrift zu hellenisieren, noch verschärft wird. So kommt es, daß es bei manchen Vorstellungen, die sowohl das rabbinische als auch das hellenistische Schrifttum kennt, nicht mit Bestimmtheit zu erkennen ist, ob sie dem jüdischen oder griechischen Bildungskreis des Jos. entstammen.<sup>89</sup>

C'est moins la question de savoir par quelles traditions Josèphe a été « influencé » qui importe que le fait qu'il faille envisager l'espace méditerranéen comme un ensemble, incluant la Palestine<sup>90</sup>. Nous ne voulons, bien évidemment, pas exclure la possibilité d'influences (mutuelles), bien au contraire : elles étaient si naturelles et si intenses qu'une distinction « chirurgicale » des influences qu'a subies Josèphe dans sa version de l'histoire de Moïse est impossible. Ce que D. Biale

<sup>88</sup> RANK, 1922, p. 11. L'interprétation psychanalytique de telles analogies, proposée par Rank, présume une sorte de pensée transculturelle (par opposition à des théories de diffusion qui proposent un « point de départ » spécifique pour un mythe).

<sup>89</sup> RAPPAPORT, 1930, pp. xxv-xxvi.

<sup>90</sup> Pour ceci cf. récemment Fritz GRAF, 2004.

écrit sur le judaïsme de la Renaissance italienne vaut également pour le judaïsme de l'époque hellénistique et romaine :

The Jews were not so much «influenced» by the Italians as they were one organ in a larger cultural organism, a subculture that established its identity in a complex process of adaptation and resistance. Jewish «difference» was an integral part of the larger mosaic of Renaissance Italy. Expanding beyond Renaissance Italy to Jewish history as a whole, we may find it more productive to use this organic model of culture than to chase after who influenced whom.<sup>91</sup>

---

<sup>91</sup> David BIALE, 2002, p. xix.

# LE MOÏSE DES AUTEURS JUIFS HELLÉNISTIQUES ET SA RÉAPPROPRIATION DANS LA LITTÉRATURE APOLOGÉTIQUE CHRÉTIENNE: LE CAS DE CLÉMENT D'ALEXANDRIE

SABRINA INOWLOCKI-MEISTER  
Université de Lausanne

Philippe Borgeaud a bien montré dans son ouvrage sur la naissance de l'histoire des religions comment la figure de Moïse se situe, à l'époque hellénistique, au cœur d'un «triangle théologique» formé par la Grèce, l'Égypte et la Judée, autrement dit, au carrefour formé par Athènes, Alexandrie et Jérusalem, les traditions grecques, égyptiennes, et juives<sup>1</sup>.

La naissance et le développement du christianisme a modifié cette géographie du sacré, et par conséquent, elle a aussi transformé le rôle et l'image de Moïse<sup>2</sup>. On sait que la figure de Moïse, pour les anciens, est loin de se limiter à l'image que nous en donne la Bible. Un nombre considérable de traditions juives et non-juives ont contribué à forger une image hétéroclite parfois inattendue du législateur<sup>3</sup>.

Du portrait judéo-hellénistique de Moïse, nous avons notamment préservé quelques fragments<sup>4</sup>, qui nous sont parvenus sous la forme de citations dans des ouvrages chrétiens. Nous sommes à cet égard particulièrement redevables à Clément d'Alexandrie et Eusèbe de Césarée, sans lesquels cette littérature aurait totalement disparu<sup>5</sup>.

Cette étude est consacrée à l'image de Moïse chez Clément d'Alexandrie à travers son utilisation de cette littérature juive de langue grecque. De façon assez surprenante, la recherche moderne s'est peu intéressée à la façon dont il avait réinterprété ces textes, s'y attardant le plus souvent seulement pour les besoins de la philologie. Pourtant, on ne

---

<sup>1</sup> Ph. BORGEAUD, 2004.

<sup>2</sup> La bibliographie sur Moïse et le Nouveau Testament est considérable. Voir, par exemple, T. FRANCIS GLASSON, 1963; M. R. D'ANGELO, 1979; D. C. ALLISON, JR., 1993; J. DANIELOU, 1955; J. LIERMAN, 2004.

<sup>3</sup> Voir, par ex., J. G. GAGER, 1972.

<sup>4</sup> Pour les textes, leur traductions et commentaires, voir principalement C. R. HOLLADAY, 1989; *Id.*, 1983.

<sup>5</sup> Pour plus de détails, voir, par exemple, l'étude, toujours valide, de J. FREUDENTHAL, 1875; cf. aussi G. E. STERLING, 1992; S. INOWLOCKI, 2006.

saurait assez répéter combien il est important d'étudier en détail le contexte théologique, historiographique, philosophique et littéraire dans lequel ces fragments nous sont parvenus afin de les analyser<sup>6</sup>.

Dans ce cadre, l'étude de ces textes et de leur réception dans la littérature chrétienne, et dans la littérature apologétique en particulier, pose un certain nombre de problèmes méthodologiques non-négligeables.

D'un point de vue philologique, l'état du texte est parfois problématique en raison du caractère pour le moins indirect de sa transmission : des citations de textes de ces auteurs juifs ont, dans un premier temps, été collectées par Alexandre Polyhistor<sup>7</sup>, un fameux polygraphe de langue grecque de la 2<sup>e</sup> moitié du I<sup>er</sup> s. av. n.è. Ensuite, son ouvrage intitulé *Sur les Juifs* fut à son tour cité par Clément d'Alexandrie, et, à sa suite, par Eusèbe de Césarée. Les textes dont nous disposons ne sont donc pas de deuxième main, mais de troisième main.

D'un point de vue interprétatif et exégétique, la nature fragmentaire de ces textes fait que, isolés de leur contexte de production, le sens à leur donner demeure incertain. D'autant que l'on ignore presque tout des auteurs en question, et que la réappropriation de ces extraits par des auteurs d'un autre temps et d'une autre culture brouille encore davantage les pistes. J'y reviendrai.

En outre, ce n'est pas seulement le sens, pour ainsi dire, original de ces textes – on sait bien ce que ce genre de termes a d'illusoire, un texte ne faisant sens que dans un contexte de réception donné – qui se dérobe à nous. La manière dont ils étaient reçus, compris, et interprétés par le Polyhistor et ses lecteurs (encore que cela aussi soit sans doute deux choses différentes) nous échappe. La simple question de savoir pourquoi cet éminent érudit prit la peine de récolter tous ces textes juifs n'est pas résolue de manière satisfaisante<sup>8</sup>.

Dans cette contribution, il ne saurait être question de traiter en détail de ces textes sur Moïse dans leur contexte initial. Je m'intéresserai plutôt, dans un premier temps, à quelques problèmes méthodolo-

---

<sup>6</sup> A ce sujet, on consultera les différentes études de l'ouvrage collectif de G. MOST (éd.), 1997, dans lequel figure, par exemple, P. SCHÄFER «Die Manetho-Fragmente bei Josephus und die Anfänge des antiken "Antisemitismus"», pp. 186–206; D. LENFANT, 1999; S. INOWLOCKI, 2005.

<sup>7</sup> Sur ce polygraphe, les références sont FGH 273; E. SCHWARTZ, 1894a. Sur son ouvrage *Sur les Juifs*, voir FREUDENTHAL, 1875; J. STRUGNELL, 1985, 777–778; E. SCHÜRER, 1973–1987, III.1, pp. 510–513; G. E. STERLING, 1992, pp. 144–152; L. TROIANI, 1988; F. W. WALBANK, 2003.

<sup>8</sup> Voir *infra*.

giques posés par ces textes, et, dans un second temps, à leur réception, voire leur récupération, dans l'univers chrétien de Clément. Au fil de l'exposé, j'essaierai, sinon d'offrir des réponses définitives, au moins d'ouvrir quelques pistes de réflexion.

## 1. LES AUTEURS JUIFS HELLÉNISTIQUES

Outre les portraits de Moïse légués par Philon d'Alexandrie<sup>9</sup> et Flavius Josèphe<sup>10</sup>, qui sont bien connus, on possède un corpus relativement limité de traditions juives hellénistiques concernant Moïse. Ce corpus inclut notamment des passages d'Artapan, du Pseudo-Eupolème, d'Ézéchiel dit « le tragique », et de Démétrius, dit « le chronographe »<sup>11</sup>. Leurs ouvrages, difficiles à dater, sont généralement situés entre le III<sup>e</sup> siècle avant n.è., à cause de leur familiarité avec la LXX, et le I<sup>er</sup> siècle avant n.è., l'acmé du Polyhistor étant prise comme *terminus ante quem*<sup>12</sup>.

D'Artapan, qui est, à en voir l'abondance de la bibliographie, le plus « problématique », il ne nous reste qu'un fragment sur Abraham, un autre sur Joseph, et un dernier, le plus long, sur Moïse<sup>13</sup>. Ses *Judaïka* constituent une sorte de roman historique qui mêle étroitement traditions mythologiques bibliques, grecques et égyptiennes. Le but de l'auteur serait de glorifier la tradition dans laquelle il s'inscrit, à savoir la tradition juive. Il serait natif d'Égypte et on le situe généralement à Alexandrie. Il faut toutefois se méfier de cette « alexandrinocentrie » qui tend à situer tout auteur juif de langue grecque dans cette ville.

<sup>9</sup> Voir, par ex., S. PEARCE, 2004; B. L. MACK, 1995; W. MEEKS, 1967, pp. 100–130.

<sup>10</sup> Voir, par ex., MEEKS, 1967, pp. 131–144; L. H. FELDMAN, 1992–1993.

<sup>11</sup> La bibliographie concernant ces auteurs, qui sont souvent traités ensemble, est importante. On notera entre autres, outre les études et éditions déjà citées, les éditions/traductions de: C. MÜLLER, 1841–1872; DALBERT, 1954; B. Z. WACHOLDER, 1974; A.-M. DENIS, 1970; N. WALTER, 1975; *Id.*, 1976; *Id.*, 1983; H. LLOYD-JONES, P. PARSONS, 1983; J. H. CHARLESWORTH, 1983–1985; L. BOMBELLI, 1986.

Les études de: M. FRASER, 1972, I, pp. 687–716; H. JACOBSON, 1983; H. W. ATTRIDGE, 1984; N. WALTER, 1987; *Id.*, 1989; R. DORAN, 1987; A.-M. DENIS, 1970; *Id.*, 2000; E. GRUEN, 1998; *Id.*, 2002; J. J. COLLINS, 2000a; G. W. NICKELSBURG, 2005; LANFRANCHI, 2006.

<sup>12</sup> Cf., par exemple, M. GOODMAN, in *HJP* III.1.

<sup>13</sup> Artapan Fr.1–3 HOLLADAY = Eusèbe, *Praep. Ev.* IX,24;25;27. Pour plus de détails, voir la bibliographie citée *supra*, et, ex. *Praep. Ev.* IX,8,1. Sur Artapan, voir *HJP* III.1, pp. 521–524, et, récemment, H. JACOBSON, 2006. Pour une bibliographie plus complète, voir les contributions de D. Barbu, Cl. Zamagni, et C. Moro dans ce volume.

Pseudo-Eupolème, lui, est sans doute judéen, et peut-être un compagnon de Judas Maccabée, dans la deuxième moitié du II<sup>e</sup> siècle avant n.è.<sup>14</sup> Son extrait sur Moïse est bref mais livre des informations cruciales : « d'après Eupolème, Moïse a été le premier à acquérir la sagesse et à transmettre l'écriture aux Juifs ; les Phéniciens la reçurent, puis des Phéniciens, les Hellènes, et Moïse a le premier mis par écrit des lois pour les Juifs »<sup>15</sup>. L'extrait doit certainement être situé dans le contexte de l'intérêt des anciens pour les *prôtoi heuretai*, ainsi que d'une volonté de faire dépendre la sagesse des Grecs de celle des Hébreux en passant par les Phéniciens.

Démétrius, qui vécut sans doute en territoire ptolémaïque, rédigea, selon Clément, un *Sur les rois de Judée*<sup>16</sup>. Il s'agit d'une discussion de différents problèmes de chronologie biblique<sup>17</sup>. En outre, l'auteur discute des figures de Moïse et de Salomon.

Enfin, Ézéchiel nous présente, sous forme de tragédie, un récit de la vie de Moïse assez fidèle au récit biblique<sup>18</sup>, à l'exception d'une scène décrivant un rêve de Moïse sur le trône divin<sup>19</sup>. On considère généralement qu'Ézéchiel vivait en Égypte, à Alexandrie.

Parce qu'ils ont été rédigés en grec, dans des genres littéraires apparemment helléniques, mais pour parler de sujets bibliques, on s'interroge depuis longtemps sur le public, la portée, et les buts recherchés par ces auteurs. La question est d'autant plus brûlante qu'elle concerne la figure fondatrice de Moïse. En effet, comment concilier la représentation « canonique » d'une telle figure, que se partagent judaïsme et christianisme, et celle dite « hellénisée », de certains auteurs apparemment juifs de l'époque hellénistique ?

Après l'ouvrage de P. Dalbert, qui défendait l'hypothèse selon laquelle ces écrits poursuivaient un but missionnaire auprès des « nations »<sup>20</sup>, on a beaucoup discuté de la possibilité d'existence d'une telle littérature juive. Il apparaît aujourd'hui qu'accepter le Moïse hellénisé des auteurs

<sup>14</sup> Pour la bibliographie, voir *supra* et, p.ex., *HJP* III.1, pp. 517–520.

<sup>15</sup> Ps.-Eupolème fr. 1 HOLLADAY = Eusèbe, *Praep. Ev.* IX,26.

<sup>16</sup> *Strom.* I,23,153,4.

<sup>17</sup> Voir ex. M. GOODMAN, in *HJP* III.1, pp. 513–516.

<sup>18</sup> Ézéchiel Fr. 1–17 HOLLADAY = Eusèbe, *Praep. Ev.* IX,29. Sur son portrait de Moïse, voir C. R. HOLLADAY, 1976, pp. 447–452.

<sup>19</sup> Sur Ézéchiel, voir, p.ex., M. GOODMAN dans *HJP* III.1, pp. 563–566, et surtout H. JACOBSON, 1983, et tout récemment P. L. LANFRANCHI, 2006, pp. 171–200. Sur le rêve de Moïse, voir aussi W. VAN DER HORST, 1990.

<sup>20</sup> DALBERT, 1954.

juifs en question ne fut pas chose aisée<sup>21</sup> ; il était donc confortable, pour ainsi dire, d'attribuer ses caractéristiques non-canoniques au fait que son portrait était destiné à un public non-juif, sorte de concession faite au lectorat à conquérir. Cet obstacle épistémologique, motivé par des considérations théologiques, fut néanmoins levé, et on a renoncé, depuis plusieurs décennies déjà, à parler de littérature missionnaire, en proposant des interprétations plus nuancées.

L'idée de littérature juive apologétique et de propagande, qui sous-entendait un lectorat non-juif, elle, demeurait<sup>22</sup>. Cependant, V. Tcherikover<sup>23</sup>, dans un article important sur la littérature apologétique judéo-hellénistique, a rejeté la possibilité d'une telle littérature avant Philon ou Flavius Josèphe, c'est à dire avant le I<sup>er</sup> siècle de n.è., entre autre à cause de l'absence des conditions matérielles nécessaires pour que la littérature juive puisse circuler et être lue par des non-Juifs. Le commerce des livres, par exemple, n'est pas suffisamment attesté à cette époque pour permettre de penser que des non-Juifs aient eu accès à ces ouvrages.

L'opinion de Tcherikover a largement influencé la recherche ultérieure. Ainsi a-t-on commencé à douter sérieusement de ce que cette littérature puisse avoir concrètement atteint, voire visé, un public d'*outsiders*. On l'a progressivement envisagée davantage comme une littérature visant un lectorat d'*insiders*<sup>24</sup>.

Ces textes auraient eu comme objectif de permettre à la communauté à laquelle ils étaient destinés de réévaluer sa définition propre, de renforcer son image et les contours de son identité, sous la poussée de l'hellénisme comme force culturelle dominante. L'*interpretatio graeca* à laquelle est soumise le Moïse d'Ézéchiël, d'Artapan, du Ps.-Eupolème et de Démétrius, aurait ainsi permis aux communautés concernées de se réapproprier les forces de l'hellénisme et de les intégrer au judaïsme. Dans cette optique, l'idée de littérature « apologétique » reste présente mais est néanmoins nuancée : il y aurait certainement dans cette littérature des visées apologétiques (c'est-à-dire de défense contre des attaques), mais pas pour autant de lectorat non-juif, si ce n'est fictif. Dans une certaine mesure, si on pousse le raisonnement jusqu'au bout, ces ouvrages donnaient peut-être aussi à croire à leur lectorat juif qu'ils

<sup>21</sup> Voir la contribution de D. Barbu dans ce volume.

<sup>22</sup> Depuis les travaux de M. FRIEDLÄNDER, 1903 et de K. AXENFELD, 1904.

<sup>23</sup> V. TCHERIKOVER, 1956.

<sup>24</sup> Cf. G. E. STERLING, 1992 ; T. PENNER, 2004, pp. 223–229.

étaient également lus par des non-juifs, afin de renforcer aux yeux de la communauté juive l'image du législateur et celle de la communauté en question.

E. S. Gruen, lui, emprunte une voie quelque peu différente, en prenant en considération un certain nombre de ces écrits, et en particulier ceux d'Artapan<sup>25</sup>. Selon lui, cette littérature doit être comprise comme une relecture, une réappropriation, et une réécriture parfois ironique et même humoristique de traditions juives par des auteurs juifs pour un public juif. Cette interprétation n'a pas fait l'unanimité auprès des spécialistes, surtout en raison de la difficulté d'évaluer les codes de l'humour dans des cultures et à des époques différentes de la nôtre. En outre, elle présente le désavantage de ne pas prendre certains auteurs « au sérieux » à cause de leur prétendue marginalité par rapport au reste de la littérature juive de cette époque. C'est notamment le cas d'Artapan.

S'il est incontestable, comme l'avait déjà bien vu Tcherikover, que ces écrits visaient avant tout la communauté de l'auteur elle-même, il me paraît cependant délicat d'écarter la possibilité d'un lectorat non-juif<sup>26</sup>. À cet égard, certains des fondements du raisonnement de Tcherikover me semblent fragiles. Par exemple, il s'appuie sur le fait que l'on n'ait pratiquement pas de preuves indiquant que des non-juifs aient lu des ouvrages juifs ou aient eu connaissance de la Bible, avant la fameuse référence de Ps.-Longin à la Genèse<sup>27</sup>. Pourtant le cas même d'Alexandre Polyhistor montre clairement que ces ouvrages étaient accessibles et intéressaient des non-Juifs. N'est-il pas frappant que ce dernier ait eu accès à une telle variété et une telle abondance de matériel juif?

Un autre problème majeur posé par ces auteurs, qui est lié à la question précédente, réside dans la question de leur identité « religieuse ». Par souci de brièveté, je ne prendrai que l'exemple, le plus significatif, celui d'Artapan. Voilà un auteur au nom énigmatique<sup>28</sup> qui semble présenter Moïse comme l'inventeur de la zoolâtrie égyptienne : Moïse a divisé l'Égypte en nomes et apposé à chacun d'eux une divinité animale ; il a créé des sanctuaires et établi des cultes en Égypte ; il a

<sup>25</sup> E. GRUEN, 1998, pp. 87–89 ; 150–151 ; 155–160 ; *Id.*, 2002, pp. 201–212 (qui développent les pages de l'ouvrage précédent).

<sup>26</sup> Voir aussi BARCLAY, 2002.

<sup>27</sup> Ps.-Longin, *Du sublime* IX,9.

<sup>28</sup> Voir, à ce sujet, la contribution de D. Barbu dans ce volume.

reçu des prêtres le nom d'Hermès, et des Grecs celui de Musée<sup>29</sup>. Sans m'étendre sur ce problème, je me contenterai de mettre brièvement en évidence la manière dont nos préjugés affectent, à cet égard, nos recherches en matière de religion.

Les savants et chercheurs proposent à un rythme régulier de nouvelles hypothèses – pour ne pas dire de justifications – pour résoudre l'énigme de ce Juif presque qualifié d'«hérétique», fier de présenter un Moïse «idolâtre». On a interprété ce passage de toutes sortes de façon, en y voyant tantôt une forme de syncrétisme<sup>30</sup> (la tendance la plus répandue), tantôt un passage à message politique<sup>31</sup>, et enfin, un texte humoristique<sup>32</sup>. À lire cette littérature secondaire, on constate un malaise dans la communauté des chercheurs<sup>33</sup>. Ce malaise culmine dans le tout récent article d'Howard Jacobson, étrangement intitulé *Artapanus Judaeus* – alors qu'il met précisément le judaïsme de l'auteur en doute –, remettant en question une hypothèse de travail unanimement adoptée depuis les recherches de Freudenthal: il y réexamine «le cas Artapan» pour suggérer que ce Juif étrange ne l'est peut-être simplement que parce qu'il n'est pas juif<sup>34</sup> !

Cette argumentation est profondément erronée parce qu'elle ne tient absolument pas compte de la nature perméable et multiforme du phénomène religieux antique en général, et du judaïsme en particulier, à l'époque gréco-romaine<sup>35</sup>. Cette perspective est cependant révélatrice d'un problème récurrent. Elle reflète l'application anachronique de catégories religieuses actuelles à l'antiquité: Artapan, vu ce qu'il écrit sur Moïse, ne serait pas un bon juif, et du même coup, il ne serait peut-être tout simplement pas juif du tout !

Cependant, Jacobson a raison de remettre en question un préjugé récurrent selon lequel quiconque dans l'antiquité pré-chrétienne

<sup>29</sup> Eusèbe, *Praep. Ev.* IX,27,1–37.

<sup>30</sup> Cf. G. MUSSIES, 1982.

<sup>31</sup> D. FLUSSER, S. AMORAI-STARK, 1993–1994, pp. 225–231. Selon ces derniers, si Moïse est l'instigateur de la zoolâtrie, c'est uniquement pour assurer la stabilité politique du pharaon, comme le dit clairement Artapan dans le fragment. Cette hypothèse me semble convaincante bien qu'elle n'ait pas remporté l'adhésion des spécialistes.

<sup>32</sup> GRUEN, cf. n. 25.

<sup>33</sup> L'analyse, brève, mais, à mon avis, la plus équilibrée est celle de J. M. G. BARCLAY, 1996, pp. 131–132.

<sup>34</sup> À rebours du consensus; cf. H. JACOBSON, 2006; voir aussi Y. GUTMAN, 1963, pp. 133–134.

<sup>35</sup> Pour un bon résumé des différentes théories sur la nature du judaïsme ancien, voir, par exemple, J. DAVILA, 2005, chapitre I et la bibliographie qu'il présente.

évoque Moïse, les Juifs ou la Bible est juif. Une fois encore, que penser alors d'Alexandre Polyhistor ?

On se trouve donc dans une aporie, coincés, pour ainsi dire, entre une tendance à « déjudaïser » un auteur parce qu'il ne serait pas assez proche de la « norme », et la tendance à « judaïser » quiconque s'intéresse à Moïse ou au judaïsme. Quoi qu'il en soit, le zèle mis par Artapan pour glorifier ou défendre les grands héros de la tradition juive (car Artapan évoque aussi Joseph et Abraham) doivent laisser entendre qu'il s'agit bien d'un auteur qui se perçoit comme appartenant à la tradition juive. Artapan a définitivement sa place parmi les judaïsmes antiques qu'on évoque aujourd'hui<sup>36</sup>.

## 2. ALEXANDRE POLYHISTOR (80–40?/105–35?)

Ramené par Sylla de ses campagnes en Orient, Lucius Cornelius Alexander écrit tant d'ouvrages de philosophie, de géographie, et d'histoire, qu'il reçut le surnom de Polyhistor. À cause du grand nombre de ses écrits ethnographiques, plusieurs savants estiment que son *Sur les Juifs* visait, comme ses autres ouvrages, à renseigner les Romains sur les peuples nouvellement conquis, que ce soit à un niveau politique<sup>37</sup> ou culturel et individuel<sup>38</sup>. D'autres considèrent que l'ouvrage du Polyhistor constituait en réalité un recueil paradoxographique<sup>39</sup>.

La plupart des chercheurs, étant donné l'étendue de la bibliographie de Polyhistor, le voient comme un compilateur, dénué d'esprit critique vis-à-vis de ses sources<sup>40</sup>. L'état fragmentaire de son œuvre ne permet pas de trancher. Il faut souligner, dans le cas du *Sur les Juifs*, que nous sommes presque complètement dépendants d'Eusèbe, qui le cite explicitement<sup>41</sup>. Pourtant, il est indéniable qu'une certaine opacité discursive réalisée par Eusèbe, intentionnellement ou non, nous empêche de déterminer avec certitude si les notes éditoriales qui séparent

<sup>36</sup> Comme le montrent les nombreux travaux de J. Neusner : voir, p. ex., NEUSNER, 1986.

<sup>37</sup> B. Z. WACHOLDER, 1974, pp. 44–52.

<sup>38</sup> G. E. STERLING, 1992, pp. 144–152.

<sup>39</sup> L. TROIANI, 1988, pp. 7–39.

<sup>40</sup> A ce sujet, voir l'article de W. ADLER, « Alexander Polyhistor's *Peri Ioudaiôn* and Literary Culture in Republican Rome », à paraître.

<sup>41</sup> Eusèbe, *Praep. Ev.* IX,17–39.

les extraits, par exemple, d'Ézéchiel le tragique, sont d'Eusèbe ou de Polyhistor<sup>42</sup>.

Les extraits cités par Polyhistor semblent avoir été ordonnés chronologiquement depuis Abraham jusqu'à la chute de Jérusalem (oracle de Jérémie) ce qui a fait supposer, avec d'autres éléments, qu'il avait suivi l'ordre de la LXX. Pourtant rien ne permet de corroborer formellement cette hypothèse. En effet, rien n'interdit de penser qu'Eusèbe a lui-même rangé les textes dans cet ordre. Le fait qu'Eusèbe ne cite pas le texte du *Sur les Juifs* d'un bloc – les citations du Polyhistor sont entrecoupées d'une citation de Flavius Josèphe en IX,20,2–4, et d'une citation de la *Lettre d'Aristée à Philocrate* en IX,38,2–3 – incite à penser qu'Eusèbe peut être responsable de cet arrangement.

Quoi qu'il en soit, il paraît vraisemblable que c'est dans une perspective ethnographique que le savant rassembla ces témoignages. Il est impossible, dans l'état actuel des choses, de préciser son attitude vis-à-vis de ces textes. La seule chose dont on puisse être sûr, c'est qu'il les trouvait assez intéressants pour copier d'un nombre important d'entre eux de larges passages.

En ce qui concerne Moïse, il semble difficile de déterminer si la somme des extraits présentés par Eusèbe est quantitativement plus importante par rapport aux autres thèmes abordés parce que Polyhistor s'est davantage intéressé au législateur, ou si c'est Eusèbe qui cite davantage de textes en raison de l'importance de la figure mosaïque dans le christianisme<sup>43</sup>.

### 3. CLÉMENT

Eusèbe, même s'il offre les plus larges extraits des auteurs juifs hellénistiques sur Moïse, n'innove pas en recourant au Polyhistor comme source de ces extraits<sup>44</sup>. Avant lui, Clément d'Alexandrie, l'un de ses précurseurs en bien des domaines<sup>45</sup>, les exploita dans ses *Stromates*<sup>46</sup>.

L'analyse de la réception de passages d'auteurs juifs sur Moïse chez Clément est particulièrement intéressante dans la mesure où il s'agit

<sup>42</sup> Eusèbe, *Praep. Ev.* IX,29.

<sup>43</sup> Sur la figure de Moïse chez Eusèbe, voir S. INOWLOCKI, 2007.

<sup>44</sup> Voir la contribution de Cl. Zamagni dans ce volume.

<sup>45</sup> J'ai suggéré ailleurs l'importance de l'influence de Clément sur Eusèbe en matière de citations d'auteurs juifs (INOWLOCKI, 2006a, pp. 139–142).

<sup>46</sup> Le meilleur texte de Clément est celui de O. STÄHLIN, 1905–1936.

d'un auteur chrétien dont l'érudition dépasse largement la sphère judéo-chrétienne. Philosophe et chrétien, Clément vécut, en outre, dans l'éminente cité d'Alexandrie, où l'avait précédé le grand Philon, et maints autres auteurs juifs dont il ne reste aujourd'hui que des bribes ou des écrits isolés<sup>47</sup>.

C'est au livre I, chapitre 23, que Clément nous offre une vie de Moïse miniature, sur fond de citations d'auteurs juifs<sup>48</sup>. La totalité du chapitre est construite autour du *De vita Mosis* de Philon<sup>49</sup>, auquel s'ajoute, comme des broderies sur une toile de fond, les extraits des autres auteurs juifs hellénistiques. Dans cette analyse, j'essaierai de montrer que la constitution de cette *vita* « miniature » n'est pas, comme l'a défendu A. van den Hoek<sup>50</sup>, « a narrative passage, extended with explanations and embellishments drawn from other sources, which, in view of Clement's own way of thinking, seem to be of no fundamental importance », mais qu'elle répond à des exigences apologétiques précises. En outre, je suggérerai que cette apologie de Moïse doit être comprise comme un prélude à la connaissance intime du Christ par le gnostique selon Clément.

La partie des *Stromates* dans laquelle se situe la vie de Moïse est incontestablement apologétique. Après avoir présenté la chronologie de Moïse et défendu sa très haute antiquité (thème apologétique s'il en est)<sup>51</sup>, Clément évoque la transmission de la sagesse hébraïque aux Grecs en narrant la légende de la rédaction de la LXX<sup>52</sup>. Il fait appel à Aristobule, selon lequel une traduction antérieure existait, à laquelle aurait puisé Platon. Numénios et son fameux « qu'est-ce que Platon sinon Moïse atticisant » y est également cité<sup>53</sup>.

La vie de Moïse est suivie d'un exposé sur Moïse comme chef militaire<sup>54</sup> et législateur, qui ressort, selon Clément, de l'art royal et de

---

<sup>47</sup> Je pense notamment à l'auteur de la Lettre d'Aristée à Philocrate et à Aristobule le philosophe. Sur ces deux auteurs, voir récemment, par ex., S. HONIGMAN, 2003; dans un article, j'ai suggéré que la littérature juive perdue est sans doute plus abondante qu'on ne l'imagine (INOWLOCKI, 2006b).

<sup>48</sup> Sur les citations dans les *Stromates*, voir l'article d'A. VAN DEN HOEK, 1996.

<sup>49</sup> L'étude de référence à ce sujet demeure A. VAN DEN HOEK, 1988. On pourra la compléter à l'aide de D. T. RUNIA, 1993.

<sup>50</sup> Voir VAN DEN HOEK, 1988, pp. 62-63.

<sup>51</sup> *Strom.* I,21,101-147.

<sup>52</sup> *Strom.* I,22,150.

<sup>53</sup> *Strom.* I,22,150,4.

<sup>54</sup> *Strom.* I,24,158-164.

la philosophie<sup>55</sup>. L'ensemble des chapitres vise clairement à établir la supériorité de la tradition mosaïque sur la tradition grecque, qui n'a fait qu'imiter la première<sup>56</sup>. Ce raisonnement n'est évidemment pas nouveau. Philon et Flavius Josèphe avaient défendu les mêmes idées<sup>57</sup>.

Le chapitre 23, sur lequel nous nous concentrons, présente la structure suivante :

- I,23,151–154.  
Sources: Philon, Ps.-Eupolème, Artapan.  
Thèmes: naissance de Moïse; éducation de Moïse; meurtre de l'Égyptien;
- I,23,155–156.  
Source: Ézéchiël le tragique.  
Thèmes: naissance de Moïse; éducation de Moïse; meurtre de l'Égyptien;
- I,23,157.  
Source: Philon.  
Thèmes: apprentissage de l'art pastoral; plaies d'Égypte; sortie d'Égypte (apologie du vol des Hébreux).

On constate immédiatement l'accent que met Clément sur la jeunesse de Moïse, qui est, dans un premier temps, narrée sur base des récits juifs hellénistiques de Philon, Ps.-Eupolème, et Artapan, et, dans un second temps, confirmée par le poème d'Ézéchiël. Au contraire, c'est en quelques lignes seulement que Clément évoque le séjour en Madian, qu'il interprète comme un apprentissage du métier de berger de peuple<sup>58</sup>. Le récit de la sortie d'Égypte, qui est plus long, est clairement abordé sur le mode apologétique<sup>59</sup>.

Cette structure particulière appelle plusieurs remarques: Clément restreint clairement sa vie de Moïse à la période pré-sinaïte, et ce n'est que dans les chapitres suivants qu'il traitera du caractère de législateur de son personnage. Sa qualité de prophète, nous dit-il<sup>60</sup>, sera abordée ailleurs. Et pour cause: ce que nous propose Clément dans ce chapitre

<sup>55</sup> *Strom.* I,25,165–28,179.

<sup>56</sup> *Strom.* I,29,180–182. Sur le thème du larcin des Grecs, voir D. RIDINGS, 1995.

<sup>57</sup> Sur ce concept culturel d'antiquité et d'antériorité, voir A. J. DROGE, 1989 et PILHOFER, 1990.

<sup>58</sup> *Strom.* I,23,156,3.

<sup>59</sup> *Strom.* I,23,157.

<sup>60</sup> *Strom.* I,24,158,1.

n'est que la première étape sur le chemin qui mène le gnostique à la connaissance du Christ. La deuxième étape, qui touche au Moïse-prophète, n'est abordée que plus tard dans les *Stromates*<sup>61</sup>. Dans ce contexte, il n'est guère surprenant que Clément ne fasse qu'effleurer, dans sa propre *vita Mosis*, les aspects spirituels, voire mystiques, de la vie de Moïse, dont il limite ici la biographie à ses premiers éléments. C'est pour cette raison aussi qu'il ne fait appel qu'à la partie narrative et indéniablement apologétique du *De vita Mosis* de Philon, préférant exploiter ses interprétations spiritualisantes et allégoriques dans d'autres contextes<sup>62</sup>.

Cependant, comme il nous en avait prévenu dans son introduction, les enseignements secrets transmis oralement ne seront pas dévoilés, mais les *Stromates* y feront occasionnellement allusion, car «les mystères se transmettent de façon mystérieuse, pour qu'ils soient tout juste sur les lèvres de l'initiateur et de l'initié.»<sup>63</sup> Sans doute est-ce dans ce contexte qu'il faut considérer les deux références aux *mystai*, les «initiés», que comporte le texte: en I,23,153,1, où il est question des noms de Moïse, et en I,23,154,1, où Clément évoque le meurtre de l'Égyptien par Moïse.

Ces allusions sont importantes dans la mesure où elles mettent en évidence la méthodologie «gnostique» de Clément et le rôle d'une littérature juive dite «apocryphe» dans ce cadre: dans un chapitre abordé sur le mode apologétique, Clément n'hésite pas à «semer», pour reprendre ses termes, des allusions à une connaissance ésotérique de Moïse et de son histoire, qui passe, elle aussi, par des écrits d'origine juive. L'identité des mystes de Clément demeure énigmatique, mais leur présence, dans le contexte narratif et, en apparence, exotérique des *Stromates* I,23, mérite d'être relevée.

Le récit de la vie de Moïse se fonde principalement, et assez littéralement, sur Philon et la LXX. Je ne ferai pas de comparaison détaillée entre le passage des *Stromates* et le *De vita Mosis*, puisque ce travail a déjà été réalisé par A. Van den Hoek<sup>64</sup>. Je m'attacherai néanmoins à tenter d'élucider les raisons pour lesquelles Clément a retenu certains

<sup>61</sup> Voir, par ex., *Strom.* V,12,78; VI,19,4; 12,103,5.

<sup>62</sup> Voir VAN DEN HOEK, 1988, pp. 23-47; 69-176, sur les fameuses interprétations de Sarah et Hagar, et du Temple et des vêtements du grand-prêtre.

<sup>63</sup> *Strom.* I,13,5 (préface). À ce sujet, voir, par ex., G. STROUMSA, 1996; A. MÉHAT, 1966, pp. 492-499; C. RIEDWEG, 1987, pp. 116-161.

<sup>64</sup> Voir VAN DEN HOEK, 1988, pp. 48-68.

passages des auteurs juifs, plutôt que d'autres, puisque cette question n'est pas résolue<sup>65</sup>.

a) *Naissance et petite enfance de Moïse: Str. I,23,151,1-153,1*

Clément, bien qu'il se fonde largement sur Philon pour narrer la naissance de Moïse, abandonne néanmoins un grand nombre de détails romanesques et parfois baroques présents chez son prédécesseur. Il se contente en fait de résumer le récit de l'adoption de Moïse l'Hébreu par la princesse égyptienne<sup>66</sup>.

On notera cependant que Clément ajoute des détails absents chez Philon: c'est notamment le cas de l'étymologie du nom Moïse et des autres noms qui lui furent apparemment attribués (I. 23. 151. 1). Le passage mérite d'être cité dans sa totalité:

Ensuite, la princesse donne au bambin le nom de Moïse, étymologiquement à cause du fait qu'il avait été tiré de l'eau. En effet, les Égyptiens nomment l'eau *Môy*, (eau) sur laquelle, sur le point de mourir, il a été exposé. Et en effet, ils appellent Moïse qui a expiré par l'eau. Il est donc évident qu'auparavant, ses parents avaient donné au bambin, lors de sa circoncision, un certain nom, et il avait été appelé Yoakim. Et il reçut encore un troisième nom après son enlèvement dans le ciel, comme le disent les initiés, (à savoir) Melchi.<sup>67</sup>

À peu de choses près, la première phrase (jusqu'à Αιγύπτιοι), est empruntée assez littéralement à Philon (*Vit. Mos.* I,17), qui se fonde sur l'étymologie proposée en LXX Ex. 2,10 (ἐπωνόμασεν δὲ τὸ ὄνομα αὐτοῦ Μωϋσῆν λέγουσα ἐκ τοῦ ὕδατος αὐτὸν ἀνειλόμην), elle-même fondée sur « tirer » (*m.š.h.*) dans le texte massorétique.

Cependant, loin de s'arrêter là, Clément y ajoute d'autres traditions, qui ne nous sont pas connues par ailleurs. Ainsi la suite de l'étymologie égyptienne du nom Moïse<sup>68</sup>: Clément affirme que le

<sup>65</sup> VAN DEN HOEK, 1988, pp. 62-63.

<sup>66</sup> VAN DEN HOEK, 1988, pp. 52-53.

<sup>67</sup> Ma traduction; εἶτα τίθεται τῷ παιδίῳ ὄνομα ἢ βασιλῆς Μωϋσῆν ἐτύμως διὰ τὸ ἐξ ὕδατος ἀνελέσθαι αὐτό (τὸ γὰρ ὕδωρ μῶυ ὀνομάζουσιν Αἰγύπτιοι), εἰς ὃ ἐκτέθειται τεθνηζόμενος. καὶ γὰρ τοὶ Μωϋσῆν τὸν ἀποπνεύσαντα τῷ ὕδατι προσαγορεύουσι. δῆλον οὖν ὡς ἐν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ περιτμηθέντι τῷ παιδίῳ οἱ γονεῖς ἔθεντο ὄνομά τι, ἐκαλεῖτο δὲ Ἰωακεὶμ. ἔσχεν δὲ καὶ τρίτον ὄνομα ἐν οὐρανῷ μετὰ τὴν ἀνάληψιν, ὡς φασιν οἱ μύσται, Μελχί.

<sup>68</sup> Sur le nom de Moïse, voir Y. KOENIG, 1998, particulièrement pp. 223-226. La forme grecque du nom de Moïse dans la Septante (*Môïses*) dérive non pas de la forme hébraïque, mais bien de deux mots égyptiens « *mw* » (eau) et « *hsy* », qualité liée à un état « glorifié » pouvant être obtenu par immersion rituelle. Cette étymologie peut être

nom Moïse est associé par les Égyptiens à une mort par l'eau. L'idée de mort est présente à la fois dans le terme *τεθνηξόμενος* et dans le terme *ἀποπνεύσαντα*, un verbe qui, intransitif, désigne le fait de mourir, c'est-à-dire, plus littéralement, expirer, rendre son dernier souffle. Cette mystérieuse étymologie égyptienne n'apparaît pas dans les sources juives. Josèphe, par exemple, ajoute simplement que la racine *ysès* signifie en égyptien «sauvé»<sup>69</sup>. Clément suit donc une tradition différente, mais laquelle ?

Il me semble possible d'y voir une référence à une tradition égyptienne (ou judéo-égyptienne ?) sur le Moïse osirien de Manéthon évoqué dans ce volume par Y. Volokhine. Ce dernier, dans sa contribution à ce volume, évoque le parallèle qui a pu être noté dans des cercles aussi bien juifs qu'égyptiens entre Moïse nouveau-né dérivant dans son coffret sur l'eau et Osiris mort dérivant, lui aussi, dans un coffre sur l'eau. À la lumière d'un tel parallèle, on peut imaginer que c'est à cet Osiris mort, dérivant sur l'eau, qu'il est fait allusion. Après tout, Clément vit à Alexandrie et a pu connaître des traditions égyptiennes aujourd'hui perdues.

En outre, Clément ajoute que Moïse avait reçu de ses parents un nom lorsqu'il fut circoncis, à savoir Joachim<sup>70</sup>. Dans les sources rabbiniques, ce nom n'est pas, à ma connaissance, mentionné. Celles-ci affirment plutôt que Moshè est un nom hébreu, adopté par la fille de Pharaon<sup>71</sup>, ou bien ils suggèrent d'autres noms : une liste de dix noms est attestée dans certains *midrashim*<sup>72</sup>.

D'autres textes, juifs et non-juifs, contredisent l'idée que Yoakim fut le nom donné à Moïse par ses parents à sa circoncision. Ainsi, selon le *Livre des antiquités bibliques* IX,15, Moïse est le nom donné par la fille de Pharaon, mais la mère de Moïse lui avait donné auparavant le nom de Melchiel. Jacobson en fait la transcription de l'hébreu Malkiel en référence à Gn. 46,17 ; Nb. 26,45 et 1 Ch. 7,31<sup>73</sup>.

---

justifiée phonétiquement et sémantiquement (ce que s'applique à démontrer l'auteur). Sur le concept de «*hsy*», voir J. QUÆGEBEUR, 1977. Je remercie Y. Volokhine pour ces références.

<sup>69</sup> *Ant. Jud.* II,228.

<sup>70</sup> *Strom.* I,153,1.

<sup>71</sup> Cf. Chizkuni *ad Ex.* 2,10 ; mais Ibn Ezra *ad loc.* pense que *Moshè* est la traduction en hébreu d'un *Munius* égyptien, nom donné à Moïse par la princesse. Voir aussi Exode Rabbah 40,4 et Lévitique Rabbah 1,3.

<sup>72</sup> *Yalkut Shimoni ad Lv.* 1 remez 428 et Lv. 2 remez 166 en donne dix, parmi lesquels ne figure pas Yoakim.

<sup>73</sup> Cf. H. JACOBSON, 1996, I, p. 429.

Clément évoque également le nom Melchi, mais il affirme que, d'après les *mustai*, Moïse le reçut après son assomption. On reconnaît habituellement dans cette mention de l'*analèpsis* de Moïse<sup>74</sup> une référence à l'écrit apocryphe intitulé *Assomption de Moïse* aussi connu sous le nom de *Testament de Moïse*<sup>75</sup>. Mais en réalité, la seule mention en grec correspondant au titre latin *Assomption de Moïse* est donnée par Gélase de Cyzique<sup>76</sup>. Il n'est donc pas certain que Clément se réfère ici à cet écrit.

Il faut noter qu'en *Stromates* VI,15,132,2 Clément évoque la double vision, par Josué, du départ de Moïse (τὸν Μωυσέα ἀναλαμβάνόμενον), une expression qui évoque à nouveau l'assomption de ce dernier et peut-être l'écrit du même nom. Clément nous dit que Josué le vit avec des anges et honoré d'une sépulture dans la montagne, tandis que Caleb ne bénéficia pas de cette pure vision<sup>77</sup>. Cette tradition n'est pas rapportée dans l'*Assomption de Moïse* telle que nous l'avons, mais des échos se rencontrent chez Origène<sup>78</sup> et Augustin<sup>79</sup>. Ce qui nous intéresse davantage ici, c'est que Clément exploite cette tradition pour exposer deux types de connaissance possibles: l'une, inférieure, est personnifiée par Caleb, tandis que l'autre est personnifiée par Josué. Ce dernier incarne l'élite spirituelle capable d'appréhender les réalités révélées par les Écritures en mettant « tout (son) soin à rechercher Moïse qui est avec les anges », alors que la masse, incarnée par Caleb, ne voit que le corps de Moïse, c'est-à-dire le sens littéral des Écritures<sup>80</sup>. Ce passage permet peut-être d'éclairer la référence aux *mustai* dans le contexte de l'assomption de Moïse: les « initiés » sont peut-être définis comme tels car, à l'instar de Josué, ils sont capables d'aller au-delà de la lettre du texte, et d'avoir accès à des révélations plus élevées telle l'assomption de Moïse et l'attribution du nom Melchi. Nous y reviendrons.

Bien qu'il soit tentant de rattacher la référence de Clément à l'*analèpsis* de Moïse à l'écrit du même nom, il ne pourrait néanmoins s'agir

<sup>74</sup> Cf. les introductions au texte des *Stromates* de Cl. MONDÉSERT (1951) et J. FERGUSON (1991).

<sup>75</sup> Au sujet de laquelle on pourra consulter J. TROMP, 1997, pp. 87–128.

<sup>76</sup> *Hist. Eccl.* II,17,17.

<sup>77</sup> *Strom.* VI,15,132,2–4.

<sup>78</sup> *Hom. Jos.* II,1; Origène semble avoir connu l'existence de l'*Assomption de Moïse*: en *Princ.* III,2,1, Origène, dans la traduction de Rufin, observe que Jude 9 a comme source une *Moïsis Ascensio*. Pour plus de détails, voir, TROMP, 1997, pp. 87–89.

<sup>79</sup> *Epist.* 259.

<sup>80</sup> *Strom.* VI,15,132,5.

que d'une référence au *De vita Mosis* de Philon, qui évoque en II,291 l'*analèpsis* de ce dernier vers les cieux<sup>81</sup>.

Mais qu'en est-il exactement du nom Melchi dans ce passage? Un nom de Moïse qui se fonde sur les consonnes *mlk* (roi) ou *ml'k* (ange) est attesté dans plusieurs documents. Ainsi, dans la *Vision d'Amram* (4Q543–547), si toutefois, il est exact, comme le soutient Duke, que le nom *Mala'khi* se réfère à Moïse<sup>82</sup>. Si ce nom désigne bien Moïse et non Aaron, alors ce texte peut être considéré comme un témoin de l'angélisation de Moïse dans certaines traditions juives, car, selon le texte, ce nom est donné à «(toi) qui seras dieu – *el* – et qui seras appelé ange de Dieu – *malakh el*»<sup>83</sup>. Il est possible que Clément ait eu connaissance, directement ou non, de la *Vision d'Amram* car, si l'on accepte les hypothèses de Milik<sup>84</sup>, Origène aurait connu une version grecque de ce texte.

Beaucoup plus tardivement, un passage de Georges Cedrenus et de Georges Syncelle évoquent le nom de Melchias<sup>85</sup>. Selon le Syncelle, Moïse avait un double nom : Moïse, son nom égyptien, et Melchias, le nom donné par ses parents, «qui se traduit par 'roi'»<sup>86</sup>. Selon Cedrenus, c'est le père de Moïse qui l'aurait nommé ainsi, et il fournit la même traduction que le Syncelle<sup>87</sup>.

Bien qu'il ne s'agisse que d'une hypothèse, je suggérerais que la source de Clément pour ce Melchi, les fameux mystes, est une source juive ou juive chrétienne, utilisée de première ou de seconde main par

<sup>81</sup> ἤδη γὰρ ἀναλαμβάνομενος καὶ ἐπ' αὐτῆς βαλβίδος ἐστάς, ἵνα τὸν εἰς οὐρανὸν δρόμον διπτάμενος εὐθύνη...

<sup>82</sup> R. DUKE, 2007, et discussion de cette hypothèse chez J. LIERMAN, 2004, pp. 238–245.

<sup>83</sup> 4Q543 fr. 2 a–b; voir LIERMAN, 2004, pp. 238–240 et toutes les références aux éditions de texte.

<sup>84</sup> J. T. MILIK, 1972, pp. 77–97.

<sup>85</sup> Cf. A.-M. DENIS, 1970b, p. 64. Voir aussi la référence au *Livre de l'abeille* chez DUKE, 2007, p. 44. Il s'agit d'un écrit nestorien du XIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>86</sup> τροφῆ δὲ χρῆσαμένη τῇ ἰδίᾳ μητρὶ Ἰωχάβητ ὡς ἀλλοτρία, τῇ συμβουλῇ Μαρίας τῆς ἀδελφῆς, ἣ καὶ παρείπετο σκοποῦσα ρίφεντι τὸ ἐκβησόμενον, ὡς οἰκείον ἢ ἀλλοτρία τὸν παῖδα τροφεύεσθαι κελεύεται, μισθοῦς ὑποσχομένη τῆς τιτθείας, Μωυσέα τε μετονομάζει μετὰ τὴν πρώτῃν ἡλικίαν ἀνδρυνθέντα, διότι, φησὶν, ἕκ τοῦ ὕδατος αὐτὸν ἀνειλόμην, τὸν Μελχίαν ὑπὸ τῶν γονέων πρὶν κληθέντα. Ἦν δ' ἄρα διπλῆ τις καὶ ἀξία τῶν ἐπ' αὐτῷ πραχθέντων ἢ τηλικαύτη προσηγορία. Μελχίας γὰρ βασιλεὺς ἐρμηνεύεται. Μωσῆς δὲ ἐκ τοῦ ὕδατος τῇ ἱερᾷ παρ' Αἰγυπτίου φωνῇ. (*Chronogr., Ecloga chronographica*, 139, l. 4–7 in A. A. MOSSHAMMER, 1984).

<sup>87</sup> λέγουσι δὲ ὡς τοῦ Μωϋσέως γεννηθέντος Μελχίαν παρὰ τοῦ πατρὸς κληθῆναι, ὅπερ ἔστι βασιλεὺς. (Georgius Cedrenus *Chronogr., Compendium historiarum* I,75,1,4 in I. BEKKER, 1838–1839).

Clément, et qui rattache Melchi non à l'hébreu *melek* le roi, mais à *mal'ak* l'ange, comme dans la *Vision d'Amram*<sup>88</sup>. En effet, l'allusion à l'*analépsis* de Moïse et le lien avec le passage des *Stromates* VI,15,132,2 pourrait confirmer le lien entre Melchi et *mal'ak*. Néanmoins, il est clair que les textes en hébreu ont pu exploiter le jeu de mot *melek – mal'ak* sans exclure aucun de ces termes.

Clément aurait donc pu connaître certaines traditions qui angélisent la figure mosaïque, ainsi que des traditions égyptiennes ou judéo-égyptiennes sur la figure de Moïse aujourd'hui disparues et dont les *Stromates* nous offriraient les derniers lointains échos. Ce passage montre donc à quel point Clément se sent libre d'entremêler traditions canoniques et non-canoniques, juive, chrétienne, et même égyptienne.

Notons que le choix de s'arrêter sur l'enfance de Moïse n'est pas seulement dû aux conventions littéraires de la biographie ancienne, selon lesquelles le récit commence par les circonstances de la naissance du héros, surtout si celles-ci sont inhabituelles. Il est également possible que Clément ait voulu insister, dès le début, sur la non-égyptianité de Moïse dans une perspective apologétique<sup>89</sup>.

En effet, outre le goût de Clément pour les traditions judéo-hellénistiques, ce passage démontre que Moïse est un hébreu *adopté* par une princesse égyptienne. Clément commence d'ailleurs sa narration en disant que Moïse «était Chaldéen de race, né en Égypte où ses ancêtres étaient venus à cause d'une longue famine qui les chassa de Babylone»<sup>90</sup>. Or, on possède différentes narrations égyptiennes alternatives à l'Exode qui faisaient de Moïse un égyptien fugitif<sup>91</sup>. Boys-Stones a bien montré l'enjeu philosophique de cette affirmation et la délégitimation de Moïse qu'elle entraîne<sup>92</sup>. Il faut garder en mémoire que ces arguments qui faisaient de Moïse un égyptien et qui apparaissent dans des textes d'origine égyptienne cités par Flavius Josèphe<sup>93</sup>, avaient été

<sup>88</sup> On notera que le nom de Melchi apparaît deux fois dans la généalogie de Jésus en Lc. 3,24 et 28 et qu'il peut être rapproché de celui de Melchisedek.

<sup>89</sup> Il me faut préciser ici ce que j'entends par «apologétique» dans le cas de Clément: j'entends par ce terme la volonté de défendre le christianisme des attaques dont il fait l'objet auprès des Grecs, comme, par exemple, Celse. Il est vraisemblable que cette apologétique visait avant tout un lectorat chrétien, nouvellement converti ou non, bien qu'il ne soit pas exclu que des Grecs aient eu accès à cette littérature.

<sup>90</sup> *Strom.* I,23,151,1.

<sup>91</sup> Ce sont Manéthon, Lysimaque, Chérémon et Apion, tous cités par Josèphe dans son *Contre Apion*.

<sup>92</sup> G. R. BOYS-STONES, 2001, chapitre IV.

<sup>93</sup> Voir Josèphe, *C. Ap.* I,75–92.

récupérés dans les écrits polémiques anti-chrétiens de certains païens, tel Celse<sup>94</sup>. Or, ne l'oublions pas, Celse est un contemporain de Clément, même si leur relation ne peut être définie avec précision<sup>95</sup>. En établissant le pedigree hébraïque de Moïse, Clément établit ainsi le pedigree même du christianisme.

#### b) *La paideia de Moïse*

Dans la section qui suit, Clément traite de l'éducation de Moïse, en se fondant, explicitement cette fois<sup>96</sup>, sur le *De vita Mosis* de Philon. Il explique que Moïse a été formé par les maîtres les plus distingués d'Égypte à l'arithmétique, la géométrie, le rythme et l'harmonie, ainsi qu'à la métrique et la musique, et la philosophie par les symboles (hiéroglyphes); le reste de l'instruction habituelle lui fut donné par des Grecs; et en outre, il fut initié aux lettres assyriennes et à la science des astres par les Chaldéens et les Égyptiens<sup>97</sup>.

Le choix de cet extrait de Philon s'explique par le fait que Clément, comme son prédécesseur alexandrin, était mû par la volonté apologétique de glorifier Moïse en tant que figure fondatrice de la tradition judéo-chrétienne. Ce passage lui permet de présenter Moïse comme un prince, éduqué par l'élite des représentants des traditions de l'époque (Grecs, Égyptiens, Assyriens). Mais ce n'est pas tout.

Ce genre de cursus international apparaît comme un *topos* dans les biographies des hommes divins. Il permet d'établir, dans une perspective platonisante, que le sage en question a unifié en lui toutes les parcelles de la sagesse divine morcelée dans les différentes sagesse orientales (ou autres)<sup>98</sup>. On retrouve par exemple, une description semblable de l'éducation de Pythagore dans la *Vie de Pythagore* rédigée par Porphyre (12). Or, le *De vita Mosis* a peut-être été rédigé sous l'influence des vies de Pythagore<sup>99</sup>.

<sup>94</sup> Voir Origène, *C. Cels.* III,5-8.

<sup>95</sup> Voir, p.ex., S. R. C. LILLA, 1971, pp. 33-41.

<sup>96</sup> Ce qui est rare, proportionnellement à son utilisation de Philon. Voir à ce sujet D. T. RUNIA, 1995.

<sup>97</sup> *Strom.* I,153,2-3; cf. Philon, *Vit. Mos.* I,23. Sur les différences entre les deux passages, voir VAN DEN HOEK, 1988, pp. 52-53.

<sup>98</sup> Sur ce thème de la sagesse divine morcelée, voir BOYS-STONES, 2001, p. 58. Sur les voyages des philosophes voir, par ex., S. INOWLOCKI, A. BUSINE et M. BROZE, 2006.

<sup>99</sup> Si l'on en croit I. LÉVY, 1927.

Ceci dit, une fois de plus, Clément abrège considérablement le passage de Philon qu'il emprunte<sup>100</sup>, supprimant du même coup un certain nombre des caractéristiques extraordinaires que Philon attribue à Moïse, ainsi, par exemple, l'idée platonicienne que l'apprentissage de Moïse est en fait une anamnèse ainsi que celle de sa capacité à découvrir les choses seul (*VM* I,21–22). Le caractère divin de Moïse en est considérablement émoussé.

L'intérêt de Clément pour l'éducation du législateur peut s'expliquer de différentes façons. Premièrement, Clément a certainement retenu cet épisode parce qu'il se montre soucieux, dans les *Stromates*, de valoriser l'importance de l'éducation et de la philosophie à côté de la foi<sup>101</sup>. Les chrétiens ne sont-ils pas traités d'ignares, notamment par Celse, et les écritures bibliques de textes barbares, inférieurs à ceux de la philosophie ancestrale<sup>102</sup> ? À cela s'ajoute l'opposition entre partisans d'une intégration de la *paideia* grecque à la culture chrétienne (c'est le cas de Clément<sup>103</sup>), et partisans de la foi nue. Dans ce contexte, la présentation d'un Moïse érudit constitue certainement un argument de poids à la fois contre des attaques anti-chrétiennes, et contre les défenseurs d'une foi sans *paideia* païenne.

Deuxièmement, l'affirmation des Actes 7,22, selon lesquels Moïse « fut instruit de toute la sagesse des Égyptiens » appelait naturellement cette citation philonienne. Le passage des Actes, qui continue d'intriguer les modernes<sup>104</sup>, est cité par Clément dans la même section. Il méritait des éclaircissements pour deux raisons. D'une part, l'anti-égyptianisme de mise dans certains textes juifs (par exemple, Philon ou la *Sagesse de Salomon*) et dans de nombreux textes chrétiens, selon lesquels l'Égypte représente une réalité physique négative<sup>105</sup>, rendait la citation des Actes problématiques pour un lecteur chrétien. D'autre part, l'Égypte et ses mystères ont indéniablement impressionné et intéressé Clément<sup>106</sup>, et notamment son système d'écriture et d'interprétation. Dans ce contexte, il n'est guère étonnant de le voir rapprocher ce passage des Actes de celui de Philon.

<sup>100</sup> VAN DEN HOEK, 1988, pp. 54–55.

<sup>101</sup> Cf., par ex. *Strom.* I,19–20.

<sup>102</sup> Voir, Origène, *C. Cels.* III,18; 44–81.

<sup>103</sup> *Strom.* I,15–18.

<sup>104</sup> Voir à ce sujet A. HILHORST, 2005.

<sup>105</sup> Voir, p.ex., S. PEARCE, 2007.

<sup>106</sup> G. G. STROUMSA, 1996, pp. 111–117; *Strom.* V,4,20–21; 31, etc.

Troisièmement, l'image d'homme divin et de « culture-hero » que dessine en filigrane le témoignage de Philon correspond à l'idée que Clément entend donner, en contexte apologétique, de son Moïse. Pour cette raison, il ajoute aux témoignages de ce dernier et des Actes celui du Ps.-Eupolème, qu'il cite explicitement<sup>107</sup>. Selon celui-ci<sup>108</sup>, Moïse fut le premier à transmettre la sagesse et l'écriture aux Juifs, qui les transmirent aux Phéniciens qui les transmirent à leur tour aux Grecs. C'est donc la fameuse thématique du premier inventeur qui est ici exploitée à de fins apologétiques.

Cette affirmation s'oppose en apparence à ce qui précède : alors que les Actes et Philon ne font pas de Moïse la source des autres sagesse, mais le dépositaire de ces sagesse (en tout cas dans les parties de Philon citées par Clément), Eupolème fait de Moïse leur source. Il devient ainsi le premier sage, inventeur et transmetteur de l'alphabet. Dans son contexte d'origine, on peut suggérer que ce texte avait pour intention, entre autres, de fournir une réponse aux attaques du type de celles rapportées par Flavius Josèphe et attribuées à Apollonius Molon, à savoir que les Juifs n'avaient jamais rien inventé d'utile<sup>109</sup>.

Contrairement à ce qu'on pourrait attendre, Clément n'est pas gêné par la contradiction entre le texte de Philon et celui d'Eupolème. Ceci ne doit pas nous étonner dans la mesure où les auteurs anciens fonctionnent rarement, en matière d'exploitation des sources, selon la logique du tiers exclu ; ils fonctionnent le plus souvent selon une logique de l'accumulation, du catalogue (au sens de *katalegô*). Dans leurs ouvrages, des interprétations divergentes ou même opposées, que ce soit en matière d'histoire ou de philosophie, sont fréquemment offer-tes côte à côte<sup>110</sup>. C'est ce qui explique que Clément n'hésite pas à se servir de deux traditions qui, de toute façon, glorifient Moïse.

Cependant, on notera que, curieusement, Clément fait l'impasse sur le passage d'Artapan conservé par Eusèbe qui présente très clairement Moïse comme un inventeur en matière de techniques, de politique, et de philosophie<sup>111</sup>. Une fois de plus, le caractère laudatif du portrait juif

<sup>107</sup> *Strom.* I,23,153,4.

<sup>108</sup> Ps.-Eupolème fr. 1 HOLLADAY = Eusèbe, *Praep. Ev.* IX,26.

<sup>109</sup> In Flavius Josèphe, *C. Ap.* II,14.

<sup>110</sup> Ceci est particulièrement frappant chez un auteur comme Eusèbe de Césarée : voir INOWLOCKI, 2006, chapitres IV–VI.

<sup>111</sup> Eusèbe, *Praep. Ev.* IX,27,4.

de Moïse est considérablement atténué par les coupures que Clément opère dans le texte.

Ceci est également visible dans la citation qu'il donne du Pseudo-Eupolème: Clément omet une phrase, que nous a préservée Eusèbe, selon laquelle «Moïse a, le premier, rédigé des lois pour les Juifs»<sup>112</sup>. Il semble qu'à ce stade de son exposé, Clément préfère aussi éviter les références à un Moïse législateur, qui sera au cœur de son exposé dans la suite.

### c) *Le meurtre de l'Égyptien*

Selon Clément, qui cite à nouveaux les mystérieux *mystai*, Moïse n'aurait pas assassiné l'Égyptien vulgairement de ses mains. Cet épisode lui fournit en fait l'occasion de présenter Moïse comme un thaumaturge, qui tue l'Égyptien de sa seule parole (λόγῳ μόνῳ), «comme Pierre est dit avoir tué de sa parole ceux qui s'étaient approprié du prix du champ et avaient menti» (cf. Actes 5,1-10). Il cite ensuite un extrait d'Artapan dans lequel Moïse fait s'évanouir le Pharaon à l'aide du nom de Dieu avant de le ranimer<sup>113</sup>. Ainsi, comme dans le passage sur le nom de Moïse, Clément a uni dans une même trame des traditions juives offrant des alternatives narratives au texte biblique et des passages du Nouveau Testament.

Mais à quelle tradition Clément fait-il allusion ici lorsqu'il évoque les mystes? On trouve dans la tradition rabbinique l'idée que Moïse tua l'Égyptien en prononçant le nom de Dieu<sup>114</sup>, un motif qu'Artapan lui-même a pu adapter en substituant le Pharaon à l'Égyptien. Il est donc fort possible que derrière les mystes de Clément se cache une tradition juive.

Existe-t-il un lien entre les mystes, le verset des Actes et le texte d'Artapan autre que celui établi par Clément? Le texte grec ne permet pas de déterminer si ce sont les mystes ou Clément lui-même qui associent l'épisode des *Actes* et celui du meurtre de l'Égyptien. Qui sont les mystes auxquels ce dernier fait deux fois appel dans le passage qui nous intéresse?

<sup>112</sup> Eusèbe, *Praep. Ev.* IX,26.

<sup>113</sup> *Strom.* I,23,154,2.

<sup>114</sup> Voir, par ex., Exode Rabbah 1,29; Rachi s. Ex. 2,12. Ces exégèses se fondent sur l'interprétation d'Ex. 2,14.

Une recherche dans le corpus clémentin montre que celui-ci ne fait que rarement référence à ces derniers : s'il recourt abondamment aux termes *mustèrion* ou *mustikos* dans le cadre de réflexions sur les mystères païens, tels ceux d'Éleusis<sup>115</sup>, le terme *mustai* n'apparaît que six fois, et, sous la plume de Clément, seulement dans les *Stromates* : en effet, une seule occurrence se trouve dans le *Protreptique*, mais il s'agit d'une citation d'Héraclite<sup>116</sup>; les cinq autres se présentent dans les *Stromates* de la façon suivante :

- En I,5,32,4, les « mystes » sont convoqués comme exemples d'individus possédant la vraie philosophie, après que la « préparation au repos dans le Christ » a été évoquée.
- En II,20,106,1, Clément traite de l'endurance à laquelle doit se livrer le gnostique et, dans ce cadre, il mentionne certaines interdictions alimentaires, dont le porc et les poissons sans arrêtes ou sans écailles, en expliquant que c'est le caractère gras de ces aliments qui explique ces interdictions. Il évoque les « mystères » (τὰς τελετὰς) de la loi divine, et, plus loin, l'interdiction de manger certaines parties des animaux, « pour des raisons connues des initiés » (ἔστιν ἃ καὶ τῶν καταθυομένων ὑπεξείλετο τῆς χρήσεως μέρη δι' αἰτίας ἃς ἴσασι οἱ μύσται). Les mystes seraient donc dépositaires d'interprétations (allégoriques? mystiques?) des lois de la *casherut*. Il s'agit vraisemblablement de Juifs, bien que des interprétations allégoriques des lois alimentaires se rencontrent également, par exemple, dans l'épître de Barnabé (X).
- Enfin, en V,5,30,5, Clément fait une nouvelle fois allusion aux mystes, dans un chapitre qui concerne l'accord entre certains symboles pythagoriciens et les Écritures. Après avoir évoqué la dépendance de Pythagore et Platon vis-à-vis de Moïse, et donné deux passages de Matthieu (11,29,-30 et 18,3) qu'il rattache au thème de la justice et de l'égalité, il fustige l'envie, la jalousie et l'amertume; selon lui, « l'envie à sa place hors du chœur divin, ainsi que la jalousie et la tristesse; c'est pourquoi les mystes interdisent de 'manger le cœur' » (φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἴσταται) καὶ ζῆλος καὶ λύπη, ἧ καὶ οἱ μύσται « καρδίαν ἐσθίειν » ἀπαγορεύουσιν). Il s'agit ici d'un prin-

<sup>115</sup> E.g. *Protr.* II,12–21.

<sup>116</sup> *Protr.* II,22,2.

cipe pythagoricien<sup>117</sup>, mentionné, notamment, par Diogène Laërce dans sa vie de Pythagore<sup>118</sup>, et que le doxographe interprète de la même façon que les mystes: «manger le cœur» nécessite une interprétation allégorique et n'est pas à prendre littéralement.

On peut se demander si les deux derniers passages des *Stromates* sont liés, l'un évoquant de manière vague l'interdiction de manger certaines parties des animaux, l'autre renvoyant clairement à l'interdiction de manger le cœur. Ceci indiquerait que Clément a à l'esprit des pythagoriciens lorsqu'il évoque les mystes, ce qui semble *a priori* peu vraisemblable pour le premier des deux passages en question, où il est clairement question des lois de la *casherut*. Ceci dit, Clément ne serait pas le seul Alexandrin à associer lois alimentaires juives et certains *akousmata* pythagoriciens: la *Lettre d'Aristée* elle-même semble avoir été influencée par la tradition pythagoricienne dans sa présentation allégorique des lois alimentaires juives<sup>119</sup>. On notera aussi que Clément n'hésite pas à désigner Philon, dans les *Stromates*, comme «le pythagoricien»<sup>120</sup>. On pourrait donc suggérer que Clément brouille les limites entre interprétations des lois juives et des *akousmata* pythagoriciens pour mieux les rapprocher. L'interprétation allégorique de préceptes alimentaires chez les Juifs comme chez les Pythagoriciens a pu favoriser cette démarche.

Mis en regard des références aux mystes dans le passage sur Moïse, ces extraits des *Stromates* semblent en tout cas indiquer que les *mustai* de Clément, en tant que détenteurs de la «vraie philosophie», se détachent d'une lecture littérale des écritures, puisqu'ils semblent interpréter de façon allégorique certaines prescriptions alimentaires. De la même façon, les passages relatifs à Moïse-Melchi et à l'assomption de Moïse examinés plus haut semblent montrer qu'ils se caractérisent par une connaissance plus profonde des Écritures.

Tous ces éléments me donnent à penser que ces mystes ne peuvent être identifiés à aucun groupe précis. Il est plus plausible que Clément désigne par ce terme ceux qu'il considère comme appartenant à une élite capable d'aller au-delà du sens littéral des écritures et ayant accès à des traditions ésotériques, voire mystiques.

<sup>117</sup> *Pythagorica Symbola* 4 Mullach (FPG I, 504).

<sup>118</sup> *D. L.* VIII,18.

<sup>119</sup> K. BERTHELOT, 2001 et 2003, pp. 196–200.

<sup>120</sup> Cf. RUNIA, 1995.

Pour en revenir à la technique de citation de Clément, une comparaison du texte offert par Clément et celui préservé par Eusèbe, qui est, selon toute vraisemblance, plus fiable, montre que Clément n'hésite pas à réaménager ce qu'il cite pour ajuster la pensée de l'auteur cité à la sienne. Je ne donnerai ici que les exemples les plus significatifs pour la portée du texte, car d'autres ont déjà fait ce travail de comparaison<sup>121</sup>.

Dans l'extrait d'Artapan, les portes de la prison s'ouvrent « d'elles-mêmes » (αὐτομάτως), un terme épicurien qui s'oppose à l'idée de *pronoia* divine. Chez Clément, c'est par la volonté divine (κατὰ βούλησιν θεοῦ), que les portes s'ouvrent. Ces deux expressions s'opposent, comme on le voit, par exemple, dans le récit de l'ouverture de la mer rouge chez Flavius Josèphe<sup>122</sup>. Ce qui n'était qu'un effet de merveilleux chez Artapan est donc replacé, par Clément, dans le cadre théologique chrétien d'un miracle divin. Clément omet, en outre, la mort de certains gardes suite à cet événement<sup>123</sup>.

De la même façon, alors qu'Artapan dit que le pharaon demanda le nom du dieu de Moïse en le raillant, Clément omet la raillerie, peut-être parce que cela lui semble superflu. Il y a donc un décalage entre le texte d'Artapan<sup>124</sup> et celui de Clément.

Après ces narrations, l'enfance de Moïse, son éducation, et le meurtre commis par lui sont confirmés par de longs extraits d'Ézéchiel le tragique. Le fait qu'un certain nombre de points de la vie de Moïse selon ce dernier soient en contradiction avec ce qui précède (par exemple, le meurtre de l'Égyptien par la parole) ne gêne pas Clément : au contraire, on l'a vu, une seule chose semble l'intéresser : multiplier les témoignages sur le sujet.

d) *Le métier de berger et le larcin des Hébreux*: Str. I,23,156,3–157,4

Empruntant à Philon, Clément décrit le rôle de berger de Moïse comme un entraînement à la royauté<sup>125</sup>. Il évoque, en quelques mots à peine, les plaies d'Égypte.

<sup>121</sup> Voir la comparaison déjà faite par FREUDENTHAL, 1875, pp. 3–16.

<sup>122</sup> *Ant. Jud.* II,347–349. Voir, à ce sujet, D. BOUVIER, 2004, pp. 171–190.

<sup>123</sup> Cf. Eusèbe, *Praep. Ev.* IX,27,24.

<sup>124</sup> STERLING, 1992, p. 181, n. 228, note que, selon Jérémias, le genre de prodige attribué à Moïse par cet auteur est habituellement attribué à l'action de Dionysos et à celle des hommes divins. HOLLADAY, 1983, note erronément que, chez Artapan, c'est le pouvoir de Dieu qui ouvre les portes.

<sup>125</sup> Voir VAN DEN HOEK, 1988, pp. 55–56.

Par contre, il s'attarde sur le larcin des Hébreux. Une fois encore, Clément n'hésite pas, au contraire de Josèphe, par exemple, à aborder de front des épisodes problématiques et peu glorieux. Reprenant les mots de Philon, mais de façon moins sophistiquée<sup>126</sup>, il a pu chercher à répondre à des attaques sur la cupidité qui a été imputée aux Hébreux dans cette affaire<sup>127</sup>. Il affirme ainsi que c'est en gage de salaire et de compensation qu'ils s'emparèrent du butin et envisage deux scénarios : soit on considère que le larcin a eu lieu dans un contexte de guerre, et il est alors légitime que les Hébreux aient emporté le butin de leurs ennemis – d'autant que cette guerre était juste (venus en demandeurs d'asile et suppliants, les Égyptiens les avaient réduits en esclavage) ; soit on considère que c'était en temps de paix, et ils n'ont fait que récupérer un salaire qui leur était dû. Contrairement à Philon, Clément n'insiste pas sur le fait que torture et esclavage ne peuvent être compensés par aucun salaire<sup>128</sup>. La force apologétique du passage de Philon est donc atténuée par le traitement que lui impose Clément.

En outre, bien qu'il eût pu, dans ce contexte, citer un certain nombre de témoignages juifs, il ne le fait pas : ainsi Ézéchiël qui avait, lui aussi, défendu l'idée que le larcin constituait le salaire des esclaves hébreux<sup>129</sup> ; dans les *Hypothetica*, Philon avait insinué que les Hébreux avaient quitté l'Égypte « inaptes à préparer la guerre »<sup>130</sup>, mais Clément ignore ces passages. Peut-être des considérations de longueur de texte entrent-elles ici en ligne de compte, car le livre touche à sa fin<sup>131</sup>.

À la lumière de cette brève analyse, il apparaît que la réappropriation des extraits de Philon, Artapan, Pseudo-Eupolème et Ézéchiël, ainsi que des traditions des « mystes », par Clément est un phénomène plus complexe qu'on ne le pense généralement.

D'un point de vue textuel, on notera que sa technique citationnelle, qui consiste à paraphraser, surtout pour la prose, plutôt qu'à citer, lui octroie une grande liberté qui lui permet de modifier la portée initiale de ces textes et de les adapter à son propos. Les phénomènes de sélection et d'extraction inhérents à la pratique de la citation lui permettent également de donner à ces extraits des accents différents.

<sup>126</sup> Cf. Philon, *Vit. Mos.* I,141–142. Voir VAN DEN HOEK, 1988, pp. 56–57.

<sup>127</sup> *Strom.* I,23,157,2.

<sup>128</sup> Cf. VAN DEN HOEK, 1988, p. 57.

<sup>129</sup> Eusèbe, *Praep. Ev.* IX,29,12, v. 40.

<sup>130</sup> Eusèbe, *Praep. Ev.* VIII,6,6.

<sup>131</sup> Clément annonce, comme d'autres auteurs anciens, lorsqu'il doit mettre fin à son livre : *Strom.* I,29,182,3.

Au terme de cette enquête, il convient de poser deux questions :

1. Pourquoi Clément se fonde-t-il sur le témoignage d'auteurs juifs de langue grecque pour rédiger sa brève vie de Moïse ?

Il faut d'emblée noter que Clément semble avoir privilégié des épisodes problématiques de la vie de Moïse : l'origine de Moïse, le meurtre de l'Égyptien, et le larcin des Hébreux, qui font, parfois de l'aveu de Clément lui-même, l'objet d'attaques. Il ne fait pas, à mon avis, de doute que le passage sur la *paideia* de Moïse aussi contient une défense implicite de la tradition « hébraïco-chrétienne ». On aurait dès lors bien affaire ici à un portrait apologétique de Moïse.

C'est donc naturellement vers une certaine littérature juive apologétique que se tourne Clément. Ces écrits contenaient prêts à l'emploi des arguments apologétiques sur Moïse, puisque les auteurs juifs hellénistiques avaient dû, avant Clément, faire face à de semblables attaques. Ces arguments étaient directement réutilisables par un chrétien comme Clément. Le fait qu'il mentionne explicitement Philon (ce qui est rare dans les *Stromates*), Artapan, Pseudo-Eupolème, et Ézéchiël dans sa vie de Moïse semble indiquer qu'ils jouissent, à ses yeux, d'une certaine autorité.

On ne peut toutefois faire l'impasse sur le goût de l'érudition de Clément, et le plaisir qu'il prend à citer autrui. Le fait qu'il présente de longs extraits d'Ézéchiël le tragique est significatif à cet égard. En effet, Ézéchiël se montre en général fidèle au récit biblique, et son témoignage semble ne servir qu'à confirmer ceux qui ont précédé. Clément se laisser aller à de longues citations de cette poésie à thématique biblique, ce qui semble confirmer l'importance qu'il accorde à ce témoignage.

On notera encore que Clément n'hésite pas à faire figurer ces extraits judéo-hellénistiques aux côtés d'extrait du Nouveau Testament. On est encore bien loin d'une approche « canonique » des textes du judaïsme et du christianisme. L'utilisation des auteurs judéo-hellénistiques pour présenter Moïse résulte tant d'un intérêt intellectuel pour les traditions extra-bibliques, que d'une ferme volonté apologétique.

2. Quelle image de Moïse fait apparaître l'utilisation des témoignages juifs dans la biographie de Moïse par Clément ?

Le Moïse de Clément, qu'un tissu de citations, de références, et d'allusions à des textes juifs non-bibliques fait apparaître, ne pouvait être

que bigarré. Le *De vita Mosis* de Philon constitue la trame du texte de Clément, que les autres citations d'auteurs juifs hellénistiques viennent confirmer ou agrémenter. Le plaisir de l'érudition, les préoccupations idéologiques et théologiques s'entrelacent pour produire un portrait à deux niveaux : un Moïse apologétique, hérité du judaïsme hellénistique, laisse entrevoir un autre Moïse en filigrane, celui des mystes.

Le premier Moïse, auquel Clément donne le plus de visibilité, apparaît comme un homme divin, une figure royale à la mode hellénistique. Le fragment d'Artapan fait de lui un thaumaturge, le Ps.-Eupolème le présente comme un *prôtos heurètès*, et Ézéchiel en fait un héros épique.

Clément, en puisant à ces traditions, ne se prive pas de leur faire subir une épuration significative : on l'a noté plus haut, les extraits philoniens ont été considérablement expurgés de détails romanesques et philosophiques ; d'Artapan, Clément n'a rien conservé sur les inventions de Moïse ; il a, en outre, omis du fragment du Ps.-Eupolème la mention de Moïse comme premier législateur. Seul Ézéchiel jouit dans les *Stromates* d'une certaine intégrité textuelle, qui est due, sans doute, à sa fidélité au texte biblique, et au fait qu'il est plus difficile de modifier des textes poétiques que des textes en prose.

Après ces modifications, le portrait que fait apparaître le patchwork de citations que Clément a brodé sur toile de fond philonienne, est celui d'un *theios aner*, certes, mais aux couleurs passées. Une distance plus grande par rapport à la figure de Moïse se fait sentir. La distance dont il est question ici est celle que Clément, en chrétien, met entre lui et le Moïse d'une tradition juive encore utile, certes, mais qui ne touche pas, à ses yeux, le cœur de la révélation. C'est que Moïse a cédé la place à la figure du Christ. Il se tient donc désormais légèrement en retrait.

Cependant, le Moïse des auteurs juifs garde, aux yeux de Clément, une indéniable importance. Si le point focal théologique s'est déplacé de Moïse au Christ, Moïse n'en reste pas moins central dans le premier livre des *Stromates*. Et pour cause : celui-ci demeure l'arme apologétique par excellence, car c'est sur lui que repose tout l'arsenal argumentatif chrétien permettant d'établir « objectivement » l'antiquité de la tradition chrétienne et sa continuité avec les écritures hébraïques.

Ainsi Clément pousse-t-il parfois plus loin, ou dans une direction différente, les arguments apologétiques juifs relatifs à la théorie de l'emprunt. Il affirme par exemple que Platon s'est inspiré de Moïse en

matière de lois<sup>132</sup>. De même, Miltiade aurait imité Moïse en matière de stratégie<sup>133</sup>. La colonne lumineuse a également été source d'inspiration pour certains poètes grecs<sup>134</sup>.

Donc, bien qu'il réutilise les textes juifs en grec sur la figure de Moïse, Clément donne à ces textes un perspective parfois nouvelle, d'une part, en vertu de la centralité de la figure christique, et d'autre part, par les nouvelles inflexions qu'il confère à des arguments apolo-gétiques nés en milieu juifs. Au terme du livre I, Moïse apparaît sous les traits philoniens du stratège, du politique, du chef militaire, et du législateur, voire de la loi vivante<sup>135</sup>. Au contraire, sa qualité de prophète sera, nous dit Clément, développée plus loin<sup>136</sup>.

Quant au titre de grand-prêtre que Philon lui avait attribué, il est bel et bien absent des *Stromates*. Comme le note Van den Hoek, ce titre est désormais réservé au Christ, seul intermédiaire entre les hommes et Dieu<sup>137</sup>. Même le titre de législateur est disputé à Moïse puisque le véritable législateur est désormais le Fils<sup>138</sup>. Le Moïse de Clément n'en reçoit pas moins un rôle défini dans la quête gnostique qui se déploie dans les *Stromates*. Clément ne pouvait en effet pas faire abstraction de l'épisode crucial de la révélation au Sinäï. Ainsi, une fois manifestée la force apolo-gétique de la figure mosaïque et esquissés les traits mystiques de la vie de Moïse, Clément exploite cette figure comme modèle du gnostique. Il n'hésite d'ailleurs pas à l'appeler « Moïse le gnostique » (ὁ γνωστικὸς Μωϋσῆς)<sup>139</sup>. À cet égard, le passage qui suit mérite d'être cité :

C'est alors que notre homme ambidextre et gnostique, se révèle par la justice, déjà glorifié et donc avec le visage comme Moïse, ce qui, nous l'avons dit plus haut, est une propriété de l'âme juste. (...) De même que Moïse, par l'effet de sa conduite juste et de sa conversation intime avec Dieu qui lui parlait, se mit à avoir sur le visage une coloration éclatante de gloire, de même l'âme juste, grâce à une puissance divine de bonté mise en contact avec elle par une visite, par la prophétie et par l'activité de gouvernement, reçoit l'impression d'une sorte d'éclat intellectuel, semblable à la chaleur du soleil, un magnifique sceau de justice, une

<sup>132</sup> *Strom.* I,26,167,1–170,1.

<sup>133</sup> *Strom.* I,24,162,2.

<sup>134</sup> *Strom.* I,24,163,4–164. 4.??

<sup>135</sup> Cf. *Strom.* I,23,156,3; 158,1; 168,4.

<sup>136</sup> Cf. *Strom.* IV,2,2; 93,1; V,88,4.

<sup>137</sup> VAN DEN HOEK, 1988, pp. 64–65.

<sup>138</sup> *Strom.* I,26,169–170.

<sup>139</sup> *Strom.* V,11,74,4.

lumière unie à l'âme par un amour continu, porteur de Dieu et porté par lui. C'est là que, pour le gnostique, culmine l'assimilation au Dieu sauveur, autant que le peut une nature humaine.<sup>140</sup>

Quelques générations après Clément, on constate, chez Eusèbe de Césarée, que les auteurs juifs dits « mineurs » ne sont plus jugés dignes d'être exploités pour eux-mêmes : Eusèbe ne leur fait jouer aucun rôle propre dans l'argumentation qu'il déploie dans sa *Préparation évangélique*, alors que, chez Clément, ils interviennent véritablement dans le cours de ses idées. Il est possible que Clément l'Alexandrin, encore relativement près chronologiquement et géographiquement de beaucoup de ces auteurs, se sentait encore assez proche d'eux pour les exploiter véritablement, alors qu'Eusèbe, plus distant de ces derniers tant dans l'espace que dans le temps, s'en était déjà considérablement éloigné. Cependant, une autre explication, moins irénique, est peut-être plus plausible : comme le dit A. Le Boulluec, « un Clément d'Alexandrie, de culture grecque, accueille volontiers les traditions non canoniques, en un temps où le désastre subi par le judaïsme hellénisé en Égypte dans les années 115–118 a des conséquences irrémédiables, ce judaïsme dont il a précisément accaparé la production littéraire »<sup>141</sup>.

<sup>140</sup> *Strom.* VI,12,103,5–104,2. Trad. DESCOURTIEUX, 2001. τότε ὁ περιδέξις ἡμῖν καὶ γνωστικὸς ἐν δικαιοσύνῃ ἀποκαλύπτεται, δεδοξασμένος ἤδη κἀνθένδε καθάπερ ὁ Μωυσῆς τὸ πρόσωπον [τῆς ψυχῆς], ὅπερ ἐν τοῖς πρόσθεν ἰδίωμα χαρακτηριστικὸν τῆς δικαίας εἰρήκαμεν ψυχῆς. καθάπερ γὰρ τοῖς ἐρίοις ἡ στῦψις τῆς βαφῆς ἐμμείνασα τὴν ιδιότητα καὶ παραλλαγὴν πρὸς τὰ λοιπὰ παρέχει ἔρια οὕτως κἀπὶ τῆς ψυχῆς ὁ μὲν πόνος παρήλθεν, μένει δὲ τὸ καλόν, καὶ τὸ μὲν ἡδὺ καταλείπεται, ἀναμάσσεται δὲ τὸ αἰσχρὸν. αὐταὶ γὰρ ἑκατέρας ψυχῆς χαρακτηριστικαὶ ποιότητες, ἀφ' ὧν γνωρίζεται ἡ μὲν δεδοξασμένη, ἡ δὲ κατεγνωσμένη. ναὶ μὴν καθάπερ τῷ Μωυσεῖ ἐκ τῆς δικαιοπραγίας καὶ τῆς κατὰ τὸ συνεχὲς πρὸς τὸν θεὸν τὸν λαλοῦντα αὐτῷ ὁμιλίας ἐπίχροιά τις ἐπεκάθιζε τῷ προσώπῳ δεδοξασμένη, οὕτως καὶ τῇ δικαίᾳ ψυχῇ θεία τις ἀγαθωσύνης δύναμις κατὰ τε ἐπισκοπὴν κατὰ τε τὴν προφητείαν κατὰ τε τὴν διοικητικὴν ἐνέργειαν ἐγγριπτομένη οἷον ἀπαυγάσματος νοεροῦ καθάπερ ἡλιακῆς ἀλέας ἐναποσημαίνεται τι. «δικαιοσύνης σφραγίδα» ἐπιφανῆ, φῶς ἠνωμένον ψυχῇ δι' ἀγάπης ἀδιαστάτου, θεοφορούσης καὶ θεοφορουμένης. ἐνταῦθα ἡ ἐξομοίωσις ἢ πρὸς τὸν σωτήρα θεὸν ἀνακύπτει τῷ γνωστικῷ, εἰς ὅσον ἀνθρωπίνῃ θεμιτὸν φύσει.

<sup>141</sup> A. LE BOULLUEC, 2004, pp. 45–87.



LA TRADITION SUR MOÏSE D'«HÉCATÉE D'ABDÈRE»  
D'APRÈS DIODORE ET PHOTIUS\*

CLAUDIO ZAMAGNI  
Université de Genève

1. QUELQUES REMARQUES SUR DIODORE DE SICILE COMME  
UTILISATEUR D'HÉCATÉE D'ABDÈRE

Diodore de Sicile, historien du I<sup>er</sup> siècle av. J.C., est l'objet d'une longue notice rédigée par le patriarche Photius, environ mille ans plus tard (IX<sup>e</sup> siècle après J.C.), dans sa *Bibliothèque*, cod. 244 (377a–393b). Cette notice comprend plusieurs textes tirés de Diodore de Sicile; l'un d'entre eux concerne le peuple Juif et atteste d'une tradition extra-biblique sur Moïse et la sortie du peuple juif hors d'Égypte (*ibid.*, 380a–381a)<sup>1</sup> (cf. *Bibliothèque historique*, XL,3,1–8). On identifie unanimement Hécatee d'Abdère comme étant la source des informations contenues dans ce passage. De plus, comme nous le verrons par la suite, le texte de cet extrait de Photius serait même une citation littérale d'Hécatee, que Diodore rapporterait mot à mot. Ceci, comme il a été noté à maintes reprises, ferait de ce passage le plus ancien témoignage grec préservé concernant le peuple Juif<sup>2</sup>. Hécatee d'Abdère est en effet une des sources principales utilisées par Diodore pour la rédaction de son œuvre. Mais de quelle manière l'utilise-t-il?

Hécatee d'Abdère est un philosophe et un érudit grec de la fin du IV<sup>e</sup> siècle av. J.C.<sup>3</sup>, qui voyagea en Égypte, tout en envisageant ce pays comme un *θεωρός* du monde idéal de Platon (selon la fine lecture qu'en a donné Werner Jaeger<sup>4</sup>). Son voyage eut lieu à l'époque de

---

\* Je remercie Mme Sabrina Inowlocki-Meister (Université de Lausanne) qui a amicalement relu mon texte.

<sup>1</sup> Photius, *Bibliothèque*, VI («Codices» 242–245), texte établi et traduit par René HENRY, 1971, pp. 134–137.

<sup>2</sup> Cf. à ce propos par exemple Werner JAEGER, 1938 (réimpression 1963), p. 136, ou John G. GAGER, 1972, p. 26 et n. 3.

<sup>3</sup> Pour une présentations générale d'Hécatee, cf. Felix JACOBY, 1912 (réimpression 1970), col. 2750–2769; A.-M. DENIS *et al.*, 2000, pp. 1162–1172.

<sup>4</sup> Cf. Platon, *Lois* XII,950d–951c; je suis à ce propos la lecture de Werner JAEGER, 1947, pp. 340–341, 454. Comme le remarque notamment le même Jaeger, Hécatee

Ptolémée I Sôter, selon les témoignages de Diodore de Sicile (*Bibliothèque historique*, I,46,8), de Flavius Josèphe (*C. Ap.* I,22,183)<sup>5</sup>, ainsi que de la Suda (s. v., ἑκαταίος)<sup>6</sup>. Plusieurs autres témoignages sur Hécatee, ainsi que les fragments de ses œuvres, peuvent se lire notamment dans l'édition de Hermann Diels et Walther Kranz, ou dans celle de Felix Jacoby<sup>7</sup>. L'œuvre la plus connue d'Hécatee concernait justement l'Égypte et était le fruit de son voyage. Son titre était *περὶ αἰγυπτίων* selon Jacoby<sup>8</sup>, mais d'autres titres ont été proposés : notamment *περὶ τῆς τῶν αἰγυπτίων φιλοσοφίας* (d'après Diels-Kranz<sup>9</sup>), et surtout *αἰγυπτιακά*, titre qui reste le plus couramment utilisé<sup>10</sup>.

Cette œuvre est perdue dans son intégralité, comme le sont d'ailleurs toutes les œuvres d'Hécatee. Diodore de Sicile l'utilisa largement lors de la composition de sa *Bibliothèque historique*, une histoire universelle, des origines de l'humanité jusqu'à son époque, qui prend en compte pour la première fois toutes les civilisations connues<sup>11</sup>. L'œuvre de Diodore comptait au moins quarante livres, dont seulement les vingt-et-un premiers nous sont parvenus, avec d'importantes lacunes (notamment la perte des tomes VI à VIII et X) ; pour les autres tomes de Diodore, nous ne disposons que des brefs extraits indirects.

Une grande partie de la section initiale de la *Bibliothèque historique* de Diodore traite de l'Égypte. Hécatee d'Abdère figure parmi les

aurait tiré ses informations sur l'Égypte essentiellement des prêtres égyptiens connus dans son voyage ; ainsi *Id.*, 1938 (1963), p. 130 (et *passim*).

<sup>5</sup> Ce passage de Flavius Josèphe sert d'introduction à un texte pseudépigraphe, écrit par un Juif égyptien hellénisé, vraisemblablement entre la fin du II<sup>e</sup> et le début du I<sup>er</sup> siècle av. J.C., sur lequel on reviendra par la suite au paragraphe 2.3. ; cf. en tout cas Bezalel BAR-KOCHVA, 1996, pp. 54–252, 271–288, ainsi que L. J. FELDMAN, M. REINHOLD (éds.), 1996, pp. 10–12.

<sup>6</sup> E,359 (ADLER, 1928–1938 [réimpression 1967], II, p. 213).

<sup>7</sup> Hécatee d'Abdère porte le nombre 73 dans l'édition des *Fragmente der Vorsokratiker* de Hermann DIELS et Walther KRANZ (II, pp. 240–245), dont on verra les traductions françaises chez Jean-Paul DUMONT, D. DELATTRE et de J.-L. POIRIER, 1988, pp. 958–966 (notes, pp. 1509–1512) ; F. JACOBY, *FGH* III.A, pp. 11–64 (textes) et *FGH* III.a, pp. 29–87 (commentaire).

<sup>8</sup> Six fragments en subsistent dans l'édition de JACOBY, *FGH* III.A, pp. 12–15 et *FGH* III.a, pp. 34–52 (fr. 1–6), et notamment pp. 34–38.

<sup>9</sup> Diels – Kranz, II, p. 242. Ce titre apparaissait déjà dans la première édition des *Fragmente der Vorsokratiker* (DIELS, 1903), et provient du témoignage de Diogène Laërce, *Vies des Philosophes* I,10.

<sup>10</sup> Pour lequel, cf. la présentation du même JACOBY, 1912, cols. 2752, 2757–2766, ainsi que *FGH* III.a, pp. 34–38.

<sup>11</sup> Sur Diodore, cf. par exemple Eduard SCHWARTZ, 1903 (réimpression 1958), cols. 663–704 ; Luciano CANFORA, 1986, pp. VII–XXV ; ainsi que François CHAMOUX et Pierre BERTRAC, 1993, pp. VII–CLVI, notamment pp. VII–LXXXVI (par Fr. Chamoux).

sources auxquelles Diodore avait accès. Diodore le mentionne explicitement à deux reprises; il faut donc admettre que l'œuvre de Diodore contient beaucoup de traditions sur l'histoire égyptienne provenant d'Hécatée. Ces témoignages issus du *περὶ αἰγυπτίων* d'Hécatée se trouvent notamment au premier livre de la *Bibliothèque historique*, dans lequel Diodore traite de l'Égypte (une des deux mentions explicites d'Hécatée y figure justement). Toutefois, il est difficile, et parfois impossible, de définir exactement quels sont les passages de Diodore directement empruntés à Hécatée.

Ceci n'est pas du tout un cas exceptionnel, car Diodore composa son histoire en recourant à beaucoup d'autres auteurs, en les nommant la plupart du temps<sup>12</sup>. Cependant, la coutume de Diodore n'est pas de fournir des extraits précis de ses sources, mais d'écrire un véritable récit historique en les utilisant d'une manière qui se veut critique. Ceci rend souvent l'identification d'extraits précis provenant des sources qu'il a utilisées impossible, car il n'a pas l'habitude de les citer littéralement. Et – ce qui complique encore la question – Diodore n'explique pratiquement jamais quels arguments proviennent exactement de quelle source, ce qui rend très difficile la reconstitution précise des opinions tirées de ses différentes sources. En conclusion, il est pratiquement impossible de définir l'apport exact d'Hécatée d'Abdère aux notices concernant l'Égypte que Diodore nous propose, même s'il affirme l'avoir utilisé comme source.

Le passage de Diodore qui se réfère à Hécatée d'Abdère comme l'une de ses sources sur l'Égypte est celui de *Bibl. hist.* I,46,8, constituant le fragment 2 d'Hécatée dans l'édition de Jacoby (= B,12 Diels-Kranz). Voici son contenu :

Non seulement les prêtres égyptiens le racontent dans leurs registres, mais aussi, de nombreux Grecs, qui ont fait le voyage de Thèbes au temps de Ptolémée Lagos et ont composé les *Histoires des Égyptiens* – Hécatée en fait partie –, confirment mes propos.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Sur les innombrables sources utilisées par Diodore de Sicile, il existe de nombreuses études. On verra notamment RHODOMAN-WESSELING, 1793, pp. XIX–CIV (C. G. Heyne), ainsi que SCHWARTZ, 1903, cols. 669–703. On verra aussi les études de Anne BURTON, 1972, pp. 1–34; Massimiliano PAVAN, 1991, pp. 5–16 et CHAMOUX – BERTRAC, 1993, pp. XXII–XXVI. Sur l'usage par Diodore d'Hécatée d'Abdère en particulier, cf. aussi l'article de Caterina Moro dans le présent recueil.

<sup>13</sup> J'utilise la traduction de DUMONT, 1988, pp. 964–965.

À la lecture de ce passage, on voit qu'Hécatee n'est qu'une des références possibles de Diodore, même s'il est la seule à être nommée. Quant aux « propos » de Diodore, ils peuvent bien entendu être ce qui précède et/ou ce qui suit ce passage. Suite à la perte du texte d'Hécatee, il est très difficile de préciser le détail du contenu auquel Diodore fait référence. Il s'agit peut-être du passage qui suit, à savoir *Bibl. hist.* I,46,8–49,5, comme le pensent par exemple Yvonne Vernière et Pierre Bertrac<sup>14</sup>, mais en réalité rien ne peut nous permettre de trancher avec certitude, car même le passage qui précède traite également de Thèbes<sup>15</sup>.

Le même phénomène s'applique à la quasi-totalité des passages du livre I de Diodore sur l'Égypte qu'on a essayé d'attribuer à Hécatee, sur base de ce seul témoignage. Et pourtant, le texte de Diodore, comme on l'a vu, est *extrêmement vague* à propos de ses dettes envers Hécatee, et ne permet certainement pas de créditer l'Abdèrite de tout le vaste contenu du livre premier de Diodore.

Ainsi, par exemple<sup>16</sup>, Diels et Kranz avaient identifié en Hécatee d'Abdère la source des passages de la *Bibliothèque historique*, I,11–13 et I,45,2 (fr. B,7 et B,10 Diels-Kranz). Cette hypothèse d'identification n'a cependant pour elle aucun argument certain et se fonde exclusivement sur le contenu de ces deux sections, qui aurait pu bien figurer dans l'œuvre d'Hécatee. De la même manière, à la suite d'une longue série d'identifications, comme celles proposées par Werner Jaeger à propos des passages de *Bibliothèque historique*, I,28 et I,83–90<sup>17</sup>, Jacoby a énormément élargi l'influence d'Hécatee sur Diodore, en incluant toute la section de I,10,1 à I,98,10 (avec plusieurs *omissis* cependant) parmi les fragments d'Hécatee. Il s'agit de la quasi-totalité du livre I de la *Bibliothèque historique*, et, même si Jacoby le propose seulement comme annexe à son édition, en signifiant ainsi le caractère douteux de son attribution, il est franchement chimérique de vouloir démon-

<sup>14</sup> Cf. BERTRAC – VERNIÈRE, 1993, p. 101, n. 3 (cf. aussi le commentaire de ce passage chez BURTON, 1972, pp. 147–154, notamment p. 152).

<sup>15</sup> Cf. à ce propos par exemple JAEGER, 1938, pp. 131–132.

<sup>16</sup> Une recension de tous les passages du premier livre de Diodore attribués à Hécatee n'a jamais été faite jusqu'à présent et les quelques exemples que je rassemble ici sont loin de couvrir toutes les hypothèses proposées en ce sens dans le passé. Comme je ne partage pas cette approche, il n'est pas important pour moi d'aller plus loin dans cette recension, car ces quelques exemples suffisent à montrer l'impossibilité générale d'une telle hypothèse.

<sup>17</sup> JAEGER, 1938, pp. 134, 146, 149–150. Sur *Bibl. hist.* I,28 cf. plus bas (une partie du passage propose une tradition proche à celle citée par Photius, cf. n. 172).

trer une telle dépendance de Diodore par rapport à Hécatee sur la base de la vague citation qu'on a mentionnée pratiquement sans autres arguments<sup>18</sup>. Et pourtant, la plupart des historiens continuent à accepter cette interprétation, en faisant remonter à Hécatee la quasi-totalité du livre premier de Diodore<sup>19</sup>.

Les mêmes réserves peuvent être émises à propos de l'hypothèse qui voit en Hécatee la source de la tradition d'après laquelle Orphée aurait appris ses arts en Égypte (*Bibl. hist.* I,23,2.6–7 et I,96,4–5), et qui contient beaucoup de détails connus déjà avant Hécatee, comme l'a bien montré Giorgio Colli<sup>20</sup>. Le même constat s'applique à l'hypothèse de faire remonter à Hécatee le récit de la cosmogonie de *Bibliothèque historique* I,7–8 (ou, plus largement, I,6–10), défendue notamment par Karl Reinhardt, et qui avait eu une postérité considérable<sup>21</sup>. Pour cette narration, Hécatee se serait inspiré de Démocrite, auquel est en effet attribué le passage (fr. B,5 Diels – Kranz)<sup>22</sup>, mais il s'agit d'une théorie qui ne peut être acceptée, comme l'a bien montré Walter Spoerri<sup>23</sup>.

En ce qui concerne le livre I de la *Bibliothèque historique*, qui traite notamment des origines de la civilisation humaine et de l'Égypte, il faut donc reconnaître que, bien que Diodore se réclame explicitement d'Hécatee, on ne peut identifier avec précision les informations qu'il a effectivement tirées de l'Abdèrite<sup>24</sup>. Diodore avait en effet à sa disposition une pléthore d'autres sources, qu'il nomme parfois explicitement, même s'il ne concorde pas avec elles, comme c'est le cas avec Hécatee de Milet, Hérodote<sup>25</sup>, Éphore et de Théopompe, mentionnés en

<sup>18</sup> FGH III.A, pp. 22–64 et FGH III.a, pp. 49, 51–52, 74–87 (fr. 25).

<sup>19</sup> Cf. déjà JACOBY, 1912; Joseph BIDEZ, Franz CUMONT, 1938, pp. 30–31; BAR-KOCHVA, 1996, pp. 194–200, 289–290 et récemment Russel E. GMIRKIN, 2006, pp. 40–41 (je remercie Thomas Römer pour cette référence).

<sup>20</sup> Giorgio COLLI, 1977, pp. 411–412 (traduction française par M.-J. TRAMUTA, 1990, p. 409). Colli affirme à tort que le passage, avec tout le premier livre de Diodore, remonte à Hécatee selon DIELS – KRANZ, II, pp. 242–243 et John G. GRIFFITHS, 1970, pp. 81–82. Le passage de Diodore est cependant inclus dans le fragment annexe publié par JACOBY, FGH III.A, p. 27 (fr. 25), sur lequel voir plus bas. Cf. à ce sujet aussi JAEGER, 1938, pp. 132–133 et Ph. BERGEAUD, 2004, pp. 116–117.

<sup>21</sup> Karl REINHARDT, 1912, pp. 114–132 (réimprimé dans *Id.*, 1960). Cf. DIELS – KRANZ, II, p. 242 (apparat) et notamment CHAMOIX – BERTRAC, 1993, pp. XI–XII (Chamoux).

<sup>22</sup> Naturellement *via* Hécatee; cf. la note de DUMONT, 1988, p. 1481.

<sup>23</sup> W. SPOERRI, 1959, pp. 1–38, 114–211. Cf. à ce propos aussi BERTRAC – VERNIÈRE, 1993, pp. 5–6 (Vernière) ainsi que l'étude de Caterina Moro dans ce volume.

<sup>24</sup> Cf. aussi par exemple BERGEAUD, 2004, p. 96.

<sup>25</sup> Le livre II des *Histoires* d'Hérodote, consacré à l'Égypte, est une source fondamentale pour Diodore, qui l'utilise à plusieurs reprises. Cf. à ce propos BERTRAC – VERNIÈRE, 1993, pp. 10–17 (Vernière); cf. aussi n. 11.

*Bibliothèque historique* I,37,3–4, et ainsi de suite, avec d'autres sources qui ont certainement été à la base du récit de Diodore<sup>26</sup>. En effet, il ne faut pas oublier que Diodore aussi avait fait un voyage en Égypte, où il avait certainement pu recueillir ses propres informations<sup>27</sup>. Il avait donc une connaissance directe du pays, où il avait pu se renseigner de première main; il avait accès à de nombreuses autres sources écrites sur l'Égypte, depuis des siècles l'un des sujets préférés des ethnographes et historiens de langue grecque. D'ailleurs, il ne se proposait pas de rapporter exactement les notices d'Hécatée ou d'autrui, mais il essayait de rédiger sa propre synthèse historique, en discutant ses sources de manière critique<sup>28</sup>. Certes, comme on l'a dit et comme il le dit lui-même, Hécatée était l'une de ses sources. Mais était-il vraiment *la* source de tout ce que Diodore dit sur l'histoire égyptienne? Je crois qu'il y a plusieurs bonnes raisons d'en douter.

Comme on l'a mentionné, Diodore de Sicile cite explicitement Hécatée d'Abdère une deuxième fois, mais cette fois en référence à l'une de ses autres œuvres, le *Sur les hyperboréens*, περὶ ὑπερβορέων<sup>29</sup>, en *Bibl. hist.* II,47,1. Voici le texte introductif:

Parmi les auteurs d'anciennes mythologies, Hécatée et d'autres prétendent que dans les régions situées à l'opposée de la région celtique, il y a dans l'Océan une île plus petite que la Sicile. Elle est située dans les régions septentrionales et habitée par des gens que l'on appelle les Hyperboréens [...].<sup>30</sup>

Le passage concernant les Hyperboréens chez Diodore comprend les paragraphes II,47,1–7, ce qui constitue l'ampleur totale du fragment selon Jacoby<sup>31</sup>; mais, comme on le voit dans l'introduction de Diodore, il n'est pas dit clairement qu'Hécatée soit la source unique de ce texte, ce qui a autorisé Diels – Kranz à réduire la teneur du fragment aux

<sup>26</sup> Par exemple, Robert DORAN, 1987, p. 259, propose des parallèles entre le fragment d'Artapan sur Moïse et plusieurs passages du premier livre de la *Bibliothèque historique*, ce qui montre l'existence d'autres sources auxquelles Diodore a puisé.

<sup>27</sup> Ce voyage est mentionné par Diodore dans divers passages de son œuvre, par exemple en *Bibl. hist.* I,44,1. Cf. à ce propos CHAMOIX – BERTRAC, 1993, p. VIII (Chamoux).

<sup>28</sup> Sur l'utilisation des mythes et des sources par Diodore, cf. notamment CHAMOIX – BERTRAC, 1993, pp. XII–XIV, XX–XXVI (Chamoux).

<sup>29</sup> Sur les fragments de cette œuvre, cf. *FGH* III.A, pp. 15–18 et *FGH* III.a, pp. 52–60 (fr. 7–14); DIELS – KRANZ, II, p. 241 (fr. B,1–5).

<sup>30</sup> Traduction DUMONT, 1988, p. 960.

<sup>31</sup> *FGH* III.A, pp. 15–16 (fr. 7).

paragraphes II,47,1.5–7, en retranchant une section concernant le culte d'Apollon<sup>32</sup>. Cette deuxième citation explicite n'a de toute manière pas de véritable importance pour ce qui est de l'usage d'Hécatee par Diodore à propos des traditions concernant l'Égypte.

En conclusion, si Hécatee et notamment son *περὶ αἰγυπτίων* sont une source reconnue de Diodore, il n'est nullement possible de faire remonter avec certitude à Hécatee un quelconque passage précis du premier livre de la *Bibliothèque historique*. En revanche, il est possible qu'Hécatee soit la source véritable du texte tiré du *περὶ ὑπερβορέων*, qui représente un *excursus* à l'intérieur d'une narration plus ample et traitant d'un autre sujet. Mais, même pour ce dernier cas, Diodore ne reconnaît pas la paternité de la notice au seul Hécatee.

Il ne reste qu'une troisième mention d'Hécatee chez Diodore, celle du livre XL, attestée par Photius, en référence à sa description des origines du peuple juif, un texte beaucoup plus complexe et controversé, qu'on analysera par la suite. Pour l'instant on pourra simplement conclure que Diodore n'est certainement pas un auteur qui veut cacher à tout prix ses références, mais ceci ne signifie pas non plus qu'il veuille simplement les reproduire, comme l'aurait fait par exemple Eusèbe de Césarée. Au contraire, il nomme à deux reprises Hécatee d'Abdère en tant qu'autorité, pour donner du poids à son récit et puisqu'il lui a servi de source, sans cependant renoncer à revendiquer l'originalité de son travail, bâti aussi sur d'autres références<sup>33</sup>.

## 2. PHOTIUS EN TANT QUE TÉMOIN DE DIODORE DE SICILE

### 2.1. *L'œuvre de Photius et l'ensemble des fragments de Diodore qu'il rapporte dans Bibliothèque, cod. 244 (377a–393b)*

Avant d'analyser l'extrait de Diodore sur le peuple juif, il est d'abord nécessaire de considérer la notice de Photius dans son intégralité (*Bibliothèque*, cod. 244 [377a–393b]), afin de mieux évaluer l'attitude du patriarche de Constantinople lors de la rédaction de ce passage.

Le *codex* 244 sur Diodore se présente comme une simple suite d'extraits tirés de Diodore. En effet, cette notice provient de la seconde et dernière partie de l'ouvrage de Photius, comprenant les codd. 234

<sup>32</sup> DIELS – KRANZ, II, p. 241 (fr. B,5). Cf. DUMONT, 1988, pp. 960–961 et 1510.

<sup>33</sup> Cf. par exemple CHAMOIX – BERTRAC, 1993, pp. XXVI–XXXII (Chamoux).

à 280. Cette section de la *Bibliothèque* se caractérise assez facilement par rapport à celle qui précède. En effet, jusqu'au *codex* 233, on trouve de véritables comptes rendus, tant longs que courts, riches en notes personnelles et souvent adressées par Photius, à la deuxième personne, à Tarasius<sup>34</sup>, mais toujours avec peu d'extraits ou de citations littérales. En revanche, dans la partie qui commence au *codex* 234, on se trouve devant des notices bien plus longues, presque exclusivement composées d'extraits. Les textes de raccord entre les extraits, s'ils existent, sont très courts, manquent de véritables notations critiques, sauf exceptionnellement, et ne comportent pas les remarques adressées à Tarasius<sup>35</sup>. Une telle composition laisse croire que la première partie présente la réécriture d'une série de notes composées presque exclusivement de longs extraits qui devaient servir à rédiger les notices. Il va donc de soi, que la rédaction définitive de l'œuvre n'a été réalisée que pour la première partie<sup>36</sup>.

Pour plusieurs auteurs, il existe une double notice dans la *Bibliothèque* de Photius, dans les deux parties de son ouvrage: une notice courte, sans extraits et avec des jugements critiques, et une notice longue, composée par une série d'extraits. Diodore de Sicile est l'un de ces auteurs car, en plus du long *codex* 244, contenant des nombreux extraits, le cod. 70 (35a) lui est aussi dédié<sup>37</sup>, une notice plus courte où

---

<sup>34</sup> C'est le dédicataire de l'ouvrage. Cf. la lettre dédicace dans Photius, *Bibliothèque* I (« Codices » 1–84) (René HENRY, 1959, I, pp. 1–2), ainsi que les remarques d'HENRY, *ibid.*, I, pp. XIX–XX.

<sup>35</sup> Sur la structure actuelle de l'œuvre de Photius, cf. notamment Warren T. TREADGOLD, 1980, pp. 5–6, 37–66, 81–96. La première partie est donc beaucoup plus articulée que la deuxième, qui nous intéresse; je renvoie à l'étude de Treadgold pour plus de précisions sur les *codices* provenant notamment de la première partie (Treadgold y propose une division en classes des notices de Photius, *ibid.*, pp. 81–96, largement discutable).

<sup>36</sup> Selon TREADGOLD, *ibid.*, pp. 42–43 (et 50–51), bien avant la rédaction de la *Bibliothèque*, Photius avait préparé de notes de lecture personnelles, prises lorsqu'il n'avait pas encore l'intention d'écrire cet ouvrage. Ensuite, à la requête de son frère, il s'est mis à la rédaction en complétant, sur la base de ses notes, les notices 1 à 233; mais par la suite, par manque de temps, il a décidé de ne pas continuer le travail de la même manière. Il a donc demandé à son secrétaire de terminer le livre en utilisant les notes restantes, en le chargeant de les recopier telles quelles, avec l'ajout d'un numéro progressif pour chaque notice et d'une très brève introduction aux différents extraits, afin de reproduire ainsi le format que les notices avaient dans la première partie de la *Bibliothèque*. Pour une synthèse des différentes hypothèses sur la datation et la rédaction de l'œuvre de Photius, cf. aussi *ibid.*, pp. 12–14, 16–36.

<sup>37</sup> Cf. Henry, 1959, I, pp. 102–104.

Photius donne un résumé très succinct de son œuvre (tiré essentiellement du premier livre<sup>38</sup>), avec les habituelles remarques stylistiques<sup>39</sup>.

Vu la diversité des deux notices réservées à Diodore et le fait que les extraits de Photius ne sont pas attestés directement, aucune véritable comparaison entre ces deux parties de l'ouvrage de Photius n'est possible. Une telle analyse est cependant possible dans le cas de Philostrate de Tyr, auteur du début du III<sup>e</sup> siècle réputé pour sa *Vie d'Apollonius de Tyane*, dont le texte nous est entièrement connu. Photius consacre à Philostrate deux *codices*, le n. 44 (9b–10a) et le 241 (323b–335a)<sup>40</sup>. En effet, il s'agit d'un exemple emblématique de la manière dont les notices de la *Bibliothèque* sont traitées dans la première ou dans la deuxième partie de son œuvre et surtout il s'agit là d'un cas unique qui permet de juger des qualités de Photius à l'œuvre dans l'extension des ses courtes notes (*Bibliothèque*, cod. 44) et dans ses choix d'extraits (cod. 241), tout en comparant ses notes avec le texte original auquel elles se réfèrent. Ceci a fait l'objet d'une importante étude de Tomas Hägg, sur le caractère de la *Bibliothèque* en tant que source littéraire, et qui lui a permis de montrer la grande qualité du travail du patriarche. Selon cette étude, Photius propose des résumés de qualité et des extraits précis, mot à mot (peut-être l'œuvre de son secrétaire) et, bien que ces conclusions concernent évidemment les notices sur Philostrate<sup>41</sup>, il n'y a aucune raison de ne pas les appliquer à l'ensemble de l'œuvre de Photius<sup>42</sup>.

En revenant à Diodore transmis par Photius, nous constatons que la notice 244 commence, comme cela arrive souvent, par ἀνεγνώσθη<sup>43</sup> («lu»), suivi par une liste de livres mentionnés en ordre apparemment bizarre, et parfois répétés. Cette notice est d'un intérêt indiscutable,

<sup>38</sup> Cf. par exemple Diodore, *Bibl. hist.* I,4,4–7, ainsi que les remarques de P. BOTTERI, 1983, p. 673.

<sup>39</sup> Cf. HENRY, 1959, I, p. 103. Les remarques de Photius sur le style de Diodore sont présentées par CHAMOIX – BERTRAC, 1993, pp. LXIX–LXXV (Chamoux). Sur cet aspect des notices de Photius, cf. par exemple HENRY, *ibid.*, pp. XXI–XXIII et TREADGOLD, 1980, pp. 9–10.

<sup>40</sup> Textes publiés par HENRY, pp. 28–30 et Photius, *Bibliothèque*, V («Codices» 230–241) (HENRY, I, pp. 170–201).

<sup>41</sup> Thomas HÄGG, 1975, notamment pp. 15–125, 195–204. À ce propos, cf. aussi TREADGOLD, 1980, pp. 86–87, 91–92.

<sup>42</sup> Surtout que Hägg a aussi analysé les extraits d'autres auteurs cités par Photius dans la deuxième partie; cf. à ce propos HÄGG, *ibid.*, pp. 127–194. Cf. aussi dans le même sens les remarques de HENRY, 1959, pp. XXIII–XXV.

<sup>43</sup> Cf. à ce propos les remarques de TREADGOLD, 1980, p. 41.

car elle nous informe sur une série d'extraits qui ne subsistent pas en tradition directe chez Diodore. Voici le début de la notice :

Lu de la *Bibliothèque* de Diodore de Sicile, entre autres livres, le trente-deuxième, le trente-quatrième et le quarantième, le trente-huitième et les trente et unième, trente-deuxième, trente-quatrième et trente-sixième et les trente-septième et trente-huitième. La présente publication en contient un choix.<sup>44</sup>

La notice contient une suite de dix extraits, qui sont reproduits selon l'ordre donné dans cette courte préface, ce qui explique l'ordre des livres mentionnés<sup>45</sup>. À remarquer qu'il y a deux extraits tiré du livre XXXI, l'un à la suite de l'autre, tandis que le dernier extrait est présenté comme tiré « du livre XXXVII, XXXVIII et des suivants »<sup>46</sup>.

Le premier extrait, tiré du livre XXXII de Diodore (377a–379a), est une notice curieuse concernant des cas d'individus androgynes, que Diodore s'empresse de relater tout en prétextant son intérêt rationnel (« voici pourquoi nous avons jugé ces modifications dignes d'être relatées : ce n'est pas pour l'amusement des lecteurs, mais c'est pour leur être utile »<sup>47</sup>). Le deuxième extrait est attribué au livre XXXIV de Diodore (= *Bibl. hist.* XXXIV,1,1–5); il traite de la victoire d'Antiochus Épiphane sur les Juifs et mentionne la tradition ayant trait à Moïse sur un âne<sup>48</sup>. Voici un extrait de ce texte de Photius :

Antiochus [...] était entré dans le Saint des Saints où la coutume ne permet qu'au seul prêtre d'entrer; il y avait trouvé, sculptée dans la pierre, la statue d'un homme à longue barbe assis sur un âne et un livre à la main; il avait supposé que c'était là l'image de Moïse, le fondateur de Jérusalem et l'organisateur de la nation qui avait, entre autres règles, prescrit aux Juifs ces coutumes de haine contraire à toute loi.<sup>49</sup>

<sup>44</sup> Photius, *Bibliothèque*, cod. 244 (377a), trad. R. HENRY.

<sup>45</sup> Cf. les remarques à ce propos de HENRY, 1959, I, p. 216. Cf. aussi CHAMOUX – BERTRAC, 1993, pp. CXXXII–CXXXIII (Bertrac).

<sup>46</sup> Photius, *Bibliothèque*, cod. 244 (391a).

<sup>47</sup> Photius, *Bibliothèque*, cod. 244 (379a), trad. R. HENRY. Il s'agit d'un de ces « morceaux d'anthologie » typiques de la narration de Diodore; cf. CHAMOUX – BERTRAC, 1993, pp. LXII–LXIV (Chamoux).

<sup>48</sup> Sur cette tradition, cf. R. E. GMIRKIN, 2006, pp. 51–52 ainsi que Ph. BORGEAUD dans le présent volume. Sur ce passage de Diodore, cf. *infra*, paragraphe 2.4.

<sup>49</sup> Photius, *Bibliothèque*, cod. 244 (379b) = Diodore, *Bibl. hist.* XXXIV,1,3; trad. R. HENRY. Or remarquera dans ce passage la conclusion clairement négative envers les Juifs (reprise aussi par la suite).

Comme on le voit bien, le passage témoigne de traditions extra-canoniques, qui sont notamment à la base du jugement très critique exprimé par Photius peu après :

Voilà les mensonges qu'a contés Diodore sur les usages et les lois du peuple juif et aussi sur le fondateur de Jérusalem et sur la sortie même des Juifs d'Égypte et, en prévision de la preuve qu'on pourrait faire de son mensonge, somme s'il voulait s'arranger pour ne pas être pris en défaut lui-même, il met sur le compte d'autrui l'exposé des mensonges qu'il raconte, mensonges auxquels il ajoute celui de l'amitié d'Antiochus pour les Juifs.<sup>50</sup>

Photius avait en effet lui aussi fait référence à la tradition selon laquelle le peuple juif avait été chassé d'Égypte<sup>51</sup>, mais il ne précise pas ici de quelle source Diodore aurait tiré ce passage. Photius le fera cependant pour l'extrait qui suit immédiatement et qui expliquera dans les détails cette tradition : il s'agit d'un extrait du livre XL, attribué à Hécatée, sur lequel on reviendra par la suite.

Les sept autres extraits sont tous dédiés à l'histoire romaine. L'extrait provenant du livre XXXVIII de Diodore concerne la mort de Quintus Lutatius Catulus dans les vapeurs de chaux vive – ce qui fut aussi le sort de l'empereur Jovien, remarque Photius dans l'introduction à l'extrait<sup>52</sup>. Le cinquième et le sixième extraits, tirés du livre XXXI, concernent les malheurs de Persée, dernier roi de Macédoine, capturé par les Romains en 168 av. J.C., ainsi que la mort de son vainqueur, Lucius Emilius Paulus. Le septième extrait de Photius, provenant du livre XXXII de la *Bibliothèque historique*, est clairement un collage de plusieurs textes de Diodore, concernant tous des conquêtes romaines (de Carthage au royaume de Libye dirigé par Masinissa jusqu'à la soumission de la Lusitanie après la défaite de Viriathes). Les deux extraits suivants couvrent à eux seuls un tiers environ de cette notice sur Diodore et concernent surtout les révoltes serviles qui ont eu lieu notamment en Sicile (entre 136 et 100 av. J.C. environ). Le premier de ces extraits (= *Bibl. hist.* XXXIV,1,1–24) est fortement condensé, comme le prouve une tradition indirecte parallèle rapportée dans les *Extraits*

<sup>50</sup> Photius, *Bibliothèque*, cod. 244 (379b–380a); trad. R. Henry.

<sup>51</sup> C'est la tradition diffusée en Égypte et connue aussi par Manéthon, sur lequel cf. *infra* et notamment l'article de Youri Volokhine dans le présent recueil.

<sup>52</sup> Notice que Photius a évidemment lu ailleurs; cf. Henry, 1971, p. 138, n. 3.

de Constantin Porphyrogénète (= *Bibl. hist.* XXXIV,1,24–48)<sup>53</sup>, tandis que le deuxième (livre XXXVI) est en bonne partie inconnu, sauf par Photius<sup>54</sup>.

Le dernier fragment provient de plusieurs livres de Diodore (XXXVII, XXXVIII et suivants), et concerne toute l'époque romaine qui suit, de la guerre civile jusqu'à l'avènement d'Auguste. Cependant, la plupart de cette section concerne Sylla, la guerre civile et la guerre contre Mithridate. On considère généralement que la partie finale de cette notice de Photius ne provient pas de Diodore, dont le texte s'arrêterait avec la victoire définitive de Sylla sur la faction de Marius, ce qui nous placerait en 79 av. J.C., au moment où Sylla se retire de la dictature. Le récit des faits qui suivent ce moment dans le texte de Photius semble en effet dépasser les limites chronologiques de la *Bibliothèque historique*. Il s'agit de la section qui commence à la ligne 11 de la page 393a jusqu'à la ligne 5 de la page 393b de Photius<sup>55</sup>. Cette section est exclue de toutes les éditions récentes de Diodore, depuis celle de Ludwig Dindorf et Karl Müller de 1855<sup>56</sup>. Mais, même avant l'édition de Dindorf – Müller, aucune édition de Diodore n'avait jamais inclus la section qui commence à la ligne 32 de la même page de Photius et se poursuit jusqu'à la fin. C'est notamment le cas des éditions d'Henri Estienne (1559)<sup>57</sup>, Lorenz Rhodoman (1604)<sup>58</sup>, Pieter Wesseling (1746)<sup>59</sup> et des deux premières éditions de Dindorf (1826 et 1828–1831)<sup>60</sup>. Joseph Scaliger, mentionné par Wesseling, s'était également exprimé contre la paternité de Diodore pour cette dernière section<sup>61</sup>.

<sup>53</sup> Cf. HENRY, *ibid.*, p. 154, n. 1; CHAMOIX – BERTRAC, 1993, p. CXXXIII (Bertrac) et Francis R. WALTON et R. M. GEER (éds.), 1967, p. 71, n. 3 (texte et traduction des deux traditions, pp. 56–91).

<sup>54</sup> Quelques portions du texte rapportées par le même Constantin Porphyrogénète montrent cependant que le texte de Photius est remanié (cf. par exemple HENRY, 1971, p. 156, n. 2).

<sup>55</sup> La numérotation de Photius est celle des deux colonnes des pages de l'édition de E. BEKKER, 1824–1825. Le texte de Bekker peut se lire dans la réédition de Migne *PG* 103,41–1588 (cf. HENRY, 1959, p. XL).

<sup>56</sup> DINDORF-MÜLLER, 1855, p. 576.

<sup>57</sup> H. Estienne (Stephanus), 1559, p. 798.

<sup>58</sup> Rhodoman en 1604 reproduisit le texte d'Estienne, avec une traduction latine qui peut aussi se lire dans RHODOMAN, 1611, p. 1889.

<sup>59</sup> RHODOMAN-WESSELING, 1746, II, p. 542 = WESSELING – RHODOMAN, 1800–1801, p. 373.

<sup>60</sup> Pour les éditions auxquelles je n'ai pas eu accès, je me fonde sur l'étude de Botteri, 1983, pp. 671–671.

<sup>61</sup> C'est ainsi qu'il faut comprendre sa remarque, d'après la citation qu'en rapporte BEKKER, 1824–1825, p. 393 ad l. 32 (= *PG* 103, 1436 n. 50). Par contre, selon BOTTERI,

L'histoire de la disparition de cet extrait de Photius des éditions de Diodore est exemplaire. Si Estienne et Rhodoman avaient éliminé le passage qui commence à la ligne 32 sans donner de commentaire, Wesseling fut le premier à expliciter les raisons qui obligent à retrancher ce passage de la *Bibliothèque historique*: il s'agit d'un ajout de Photius, contenant des notices postérieures à l'époque de Diodore et même des informations imprécises<sup>62</sup>. Dans la même note, Wesseling avait aussi remarqué que certaines informations données dans la section précédente (lignes 11 à 31) étaient approximatives<sup>63</sup>. Wesseling continuait cependant à l'attribuer à Diodore, et il l'édita comme telle. Par la suite, Dindorf (dans sa deuxième édition) commentait ce passage en affirmant que Photius en était l'auteur, comme l'avait justement conclu Wesseling, ce qui n'est cependant pas vrai, car Wesseling faisait seulement référence à la dernière partie de ce passage, comme on l'a vu. C'était la dernière fois que le passage était inclus dans une édition de Diodore car, dans l'édition suivante, Dindorf et Müller ont éliminé toute la section (à partir de la ligne 11), sans donner d'explication et, depuis lors, toute édition critique de Diodore a supprimé cet extrait de Photius<sup>64</sup> (ce qui est signalé aussi par les éditeurs de Photius<sup>65</sup>).

En effet, la partie finale du texte de Photius ne peut certainement pas remonter à Diodore, car le texte sous-entend un pouvoir monarchique attribué à perpétuité à Auguste (titre acquis seulement en 27 av. J.C.), alors que Diodore dans la préface, probablement écrite (ou revue) après avoir terminé son œuvre, dit avoir arrêté son récit au

---

1983, p. 671, cette remarque de Scaliger fait référence à l'ensemble qui commence à la ligne 11. Cf. notamment (1) ce qu'elle dit à propos de Wesseling, (2) son doute concernant la possibilité que Bekker ait effectivement consulté Scaliger et (3) la traduction qu'elle donne du passage de Scaliger, où «haec et quae sequuntur», c'est-à-dire «ceci et les choses qui suivent» est interprété «ces fragments et les suivants».

<sup>62</sup> Cf. RHODOMAN – WESSELING, 1746, II, p. 542, n. ad 67 (lignes 8–13 de la note) = WESSELING – RHODOMAN, 1800–1801, X, p. 373.

<sup>63</sup> RHODOMAN – WESSELING, 1746, II, p. 542, n. ad 67 (lignes 1–8 de la note) = WESSELING – RHODOMAN, 1800–1801, X, p. 373. Le passage de Photius, lignes 11 à 32 n'était donc pas attribué à Photius par Wesseling, comme le prétendent les éditions courantes, ainsi que Botteri, 1983, p. 671.

<sup>64</sup> Je n'ai pas eu accès à la deuxième édition de Dindorf et je suis ici l'étude de BOTTERI, 1983, pp. 671–672; cf. cependant aussi CHAMOIX – BERTRAC, 1993, pp. CXXXIII (Bertrac) et Henry, *Bibliothèque*, 1971, p. 173, n. 2.

<sup>65</sup> Cf. par exemple la première édition complète avec traduction de Photius, David HOESCHEL, 1611, cols. 2090–2091 marg. (mais pas dans la première édition de HOESCHEL, 1601, p. 641). La remarque se trouve aussi dans Giuseppe COMPAGNONI, 1836, p. 304.

début la guerre des Gaules de César (I,4,7 et I,5,1). Cependant, la *Bibliothèque* de Diodore arrivait sans aucun doute au moins jusqu'à la fin de la guerre, car, même s'il affirme le contraire, il en indique l'année lorsqu'il fixe la limite chronologique de son œuvre<sup>66</sup> (d'autant plus qu'il fait référence ailleurs à des épisodes de la guerre qu'il va traiter<sup>67</sup>). S'il faut en rester à cette préface, la *Bibliothèque historique* se terminerait donc en l'année 51, même si Diodore fait occasionnellement référence à des faits postérieurs, comme par exemple le triomphe de César en 44<sup>68</sup> et la colonisation de Tauromenion en Sicile, en 36<sup>69</sup>. Il faut donc conclure avec Paula Botteri que le cadre chronologique que Diodore s'est fixé permet plusieurs exceptions, même si je ne la suivrai pas jusqu'à proposer de faire effectivement remonter à Diodore toute cette partie de Photius<sup>70</sup>. Je crois plutôt que cet ajout, qui couvre en très peu d'espace les années décisives de la fin de la république romaine et du début de l'empire, ne peut pas être dû à Diodore, même s'il est entré dans la tradition de son texte avant Photius. En effet, non seulement Diodore n'a pas l'habitude d'écrire de manière si cursive, mais il y aurait difficilement eu assez d'espace pour intégrer tant d'éléments dans le dernier livre de la *Bibliothèque historique*, d'autant plus que les limites chronologiques abordées excèdent vraisemblablement la vie même de Diodore. Cependant, quoi qu'il soit de son hypothèse, l'étude de Paula Botteri a certainement le mérite de rattacher à juste titre ces fragments à l'histoire de la tradition du texte de Diodore tel que Photius l'avait connu<sup>71</sup>.

Même une analyse très succincte comme celle proposée ici de ce *codex* de Diodore montre quelques aspects qu'il vaut la peine de souligner. En premier lieu, la notice est constituée en grande partie par une suite de textes provenant de Diodore. Cependant, il ne s'agit pas

<sup>66</sup> En *Bibl. hist.* I,5,5 Diodore se réfère à la 730<sup>e</sup> année de la première olympiade, à savoir la deuxième année de la 182<sup>e</sup> olympiade, l'année 51 av. J.C., celle où la guerre de Gaule se termine.

<sup>67</sup> Voir les références à la n. 76.

<sup>68</sup> Ce qui arrive par exemple en I,4,7 et V,21,2. Cf. à ce propos BERTRAC – VERNIÈRE, 1993, p. 33, n. 1.

<sup>69</sup> Ainsi en XVI,7,1, comme le remarque Botteri, 1983, p. 665.

<sup>70</sup> Quelques interpolations du texte de Diodore suffiraient selon elle à expliquer les détails chronologiquement incongrus; BOTTERI, 1983, pp. 674–676.

<sup>71</sup> Cf. BOTTERI, 1983, p. 673. Sur la manière de travailler de Photius, parfaitement cohérente avec son cadre, cf. par exemple T. HÄGG, 1975 (n. 41).

d'extraits cités mot à mot, mais d'extraits parfois réduits et condensés. Le dernier texte provient même de plusieurs livres et il est recomposé dans un tout cohérent dont il est impossible de distinguer les composantes sur la base d'arguments internes au texte même. Les quatre premiers textes de Diodore sont commentés par Photius, au début ou à la fin, et il est aisément possible d'identifier ses interventions. Par contre, les six derniers fragments, constituant la plus grande partie de la notice, sont en partie réduits et ne comportent aucun commentaire explicite de la part de Photius.

En reconstituant l'ordre réel des fragments nous aurions alors dans la *Bibliothèque*, d'après Photius, la narration de la mort de Persée et de son vainqueur, Lucius Emilius Paulus, au livre XXXI (fragments cinquième et sixième). Ensuite, au livre XXXII, la narration concernant l'établissement du pouvoir romain en Libye et en Lusitanie (septième extrait) ainsi que l'*excursus* sur les êtres androgynes (premier fragment). Au livre XXXIV nous trouvons à la fois le récit concernant la guerre d'Antiochus contre le peuple juif (deuxième fragment) ainsi que la narration de l'émeute servile en Sicile dirigée par Eunous (huitième fragment). Aux livres XXXVI, XXXVII, XXXVIII « et suivants », nous avons encore l'histoire romaine, avec la suite des révoltes serviles et le récit de la guerre civile jusqu'à la fin de la république<sup>72</sup> (fragments neuvième et dixième). Au livre XXXVIII remonte aussi l'épisode de la mort de Quintus Lutatius Catulus (quatrième fragment). C'est, enfin, du livre XL de la *Bibliothèque historique*, vers le milieu, que Photius tire son troisième fragment, le fragment sur le peuple juif.

On remarquera que Photius organise avec une certaine logique sa notice, en plaçant au début des épisodes curieux et traditions hétérodoxes sur Moïse (qu'il considère comme fausses), et ensuite une série d'extraits sur les guerres romaines, toujours sans commentaire. Il est fort plausible que Diodore ait pu charger son récit, qui suit un ordre chronologique, des quelques *excursus* rapportés par Photius. Diodore aurait ainsi placé au livre XXXIV le récit de la guerre d'Antiochus, avec une mention claire des traditions concernant Moïse et l'Égypte, et plus tard, au livre XL, la mention précise de cette tradition, dans un autre *excursus*.

---

<sup>72</sup> Ou jusqu'à la fin de la carrière politique de Sylla, comme le pensent les éditeurs récents de Diodore, qui excluent la dernière partie de ce passage (cf. par WALTON, 1967, p. 260).

On peut en dire beaucoup moins sur le contexte de l'extrait de Diodore sur Moïse et l'origine des Juifs, car le livre XL de la *Bibliothèque historique* est entièrement perdu hormis quelques huit fragments, dont celui de Photius représente de loin le plus étendu<sup>73</sup>. Il est sûr que ce livre XL traite de la partie finale de l'histoire de la république romaine et notamment du consolidement de son pouvoir en orient, avec les actions de Marc Antoine (XL,1) et de Pompée, qui imposera son gouvernement au peuple juif (il occupe Jérusalem en 63 av. J.C.). Comme le début de l'extrait de Photius l'énonce clairement, le texte de Diodore devait donc jouer ici le rôle d'un *excursus* servant à présenter ce peuple à ses lecteurs<sup>74</sup>, d'autant plus qu'il est précédé par un autre texte de Diodore (XL,2) qui fait état d'une friction entre les Juifs et Pompée. Ce trouble aurait été causé par l'instabilité du gouvernement interne du peuple juif à l'époque hasmonéenne, lorsque Hyrcan II et son frère cadet Aristobule II combattaient pour le pouvoir, cherchant chacun l'appui de Pompée<sup>75</sup>. Le livre XL se poursuit avec la liste des actions victorieuses de Pompée en orient (XL,4), pour arriver à l'épisode de la conspiration de Catilina (63–62 av. J.C.), et se termine ensuite sur une mention de Cléopâtre et une postface de l'œuvre (XL,8). Cependant, nous savons que César était aussi nommé à la fin de l'œuvre<sup>76</sup>, et que, comme nous l'avons montré plus haut, la *Bibliothèque historique* se terminait vers l'an 51<sup>77</sup>. La cohérence de cet ensemble d'extraits ne fait donc que confirmer, une fois de plus, la validité générale du témoignage de la *Bibliothèque* de Photius, en dépit de quelques parties clairement résumées, qu'il lisait peut-être déjà sous cette forme dans la tradition de Diodore dont il disposait.

<sup>73</sup> Cf. par exemple le texte dans l'édition de WALTON, *ibid.*, pp. 272–295.

<sup>74</sup> Ce qui a bien été remarqué notamment par JAEGER, 1938, p. 135, ainsi que par M. STERN, 1974, p. 20 et R. S. BLOCH, 2002, pp. 33, 36.

<sup>75</sup> Cf. WALTON, 1967, p. 277, n. 3 (et *ibid.*, pp. 276–279 pour le texte). Cette partie de l'histoire de la dynastie hasmonéenne ne se trouve pas dans le récit biblique, cf. à ce propos Flavius Josèphe, notamment, *Ant. Jud.* XIV,4–79.

<sup>76</sup> Le fragment XL,8, concernant César, provient des quelques renvois internes présents dans d'autres livres de Diodore, *Bibl. hist.* I,5,1; III,38,2–3; V,21,2; V,22,1 (à ces passages on pourrait ajouter aussi I,4,7, parallèle à I,5,1).

<sup>77</sup> Cf. n. 66.

## 2.2. *La tradition manuscrite de Photius et l'extrait attribué à Hécatee d'Abdère: Hécatee de Milet? Théophane de Mytilène?...*

Comme l'a montré notamment le travail d'Edgar Martini<sup>78</sup>, il n'y a que deux manuscrits principaux de la *Bibliothèque* de Photius indépendants l'un de l'autre. Ceux-ci sont conservés à la Bibliothèque Marcienne de Venise et proviennent du legs du Cardinal Bessarion. Ce sont les manuscrits Gr. 450 (siglé A) et Gr. 451 (siglé M)<sup>79</sup> (notons ici qu'il en existe beaucoup d'autres<sup>80</sup>). Le manuscrit A dérive directement de l'original, tandis que M est le résultat d'une réédition postérieure. Ces deux manuscrits sont couramment datés des X<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, mais les dernières études de Paolo Eleuteri ont montré qu'il est nécessaire de reporter leur datation aux IX/X<sup>e</sup> et XI/XII<sup>e</sup> siècles<sup>81</sup>; par la suite, Guglielmo Cavallo a daté avec encore plus de précision le manuscrit A de la fin IX<sup>e</sup> siècle, ce qui signifie qu'il a été rédigé du vivant de Photius<sup>82</sup>.

La tradition manuscrite de Photius est donc exceptionnellement sûre, et elle s'accorde sur un point très important pour notre passage de Diodore: là où les éditeurs et commentateurs lisent le nom de la source de Diodore, ἑκαταῖος ὁ ἀβδηρίτης, les manuscrits rapportent ἑκαταῖος ὁ μιλῆσιος, Hécatee de Milet, un historien de la fin du VI<sup>ème</sup> siècle av. J.C.<sup>83</sup>

Il n'y a que trois éditions critiques de première main de Photius: les deux éditeurs anciens<sup>84</sup>, David Hoeschel (1601)<sup>85</sup> et Emmanuel Bekker

<sup>78</sup> Cf. E. MARTINI, 1911 (*non vidi*) ainsi que A. SEVERYNS, 1938. Cf. aussi notamment R. HENRY, 1959, pp. XXV–XXXVI; T. HÄGG, 1975, pp. 43–54 et la synthèse de Treadgold, 1980, pp. 10–11.

<sup>79</sup> Sur ces deux manuscrits, cf. SEVERYNS, 1938, I.1, pp. 15–255; R. HENRY, 1959, I, *cit.*, pp. XXVIII–XXXI et XXXII–XXXV; E. MIONI, 1985, pp. 224–226 et 225–226, ainsi que (ms. A seulement), G. CAVALLO, 1999, avec une «Postilla» par Luciano CANFORA, pp. 175–177.

<sup>80</sup> Sur l'ensemble des manuscrits secondaires et sur les éditions anciennes de Photius, cf. notamment P. ELEUTERI, 2000 et L. CANFORA, 1998 (traduction française, 2003) et *Id.*, 2001 (notamment pp. 11, 30–34).

<sup>81</sup> P. ELEUTERI, 2000, pp. 139–140.

<sup>82</sup> G. CAVALLO, 1999, pp. 157–162, ainsi que les remarques de CANFORA, pp. 175–177.

<sup>83</sup> Sur Hécatee de Milet, cf. notamment G. NENCI, 1954, pp. IX–XXXII. Les fragments subsistants d'Hécatee de Milet avaient été aussi édités dans *FGH I*, et dans les *Fragmenta historicorum Graecorum* de Müller (III, pp. 1–31).

<sup>84</sup> Sur les éditions critiques et leurs réimpressions, cf. R. HENRY, 1959, I, pp. XXXVI–XLIV. Il existe aussi l'édition d'un résumé latin du XV<sup>e</sup> siècle de Juan de Mariana, proposant évidemment le même texte (Giuseppe SOLARO, 2004, p. 170).

<sup>85</sup> HOESCHEL – SCHOTT, 1611, col. 2054 marg. et HOESCHEL, 1601, p. 621.

(1825)<sup>86</sup>, avaient retenu la leçon des manuscrits, *μιλήσιος*, mais le dernier éditeur, René Henry, a corrigé le texte en *ἐκαταῖος ὁ ἀβδηρίτης*, en affirmant qu'une telle correction était simplement nécessaire; à tel point qu'il ne prend même pas la peine de rappeler les arguments qui la fondent<sup>87</sup>. Il s'agit en effet d'une correction que Wesseling a proposée pour le texte de Photius dans son édition de Diodore<sup>88</sup>, en argumentant exclusivement sur la base de l'usage que Diodore fait d'Hécatee d'Abdère, bien attestée pour le livre I notamment, et surtout sur le fait que ce dernier était connu pour avoir écrit sur les Juifs<sup>89</sup>. Ces deux arguments sont tout à fait inconsistants, comme nous le verrons à la fin du présent paragraphe et au cours du prochain, car Diodore connaît et utilise aussi Hécatee de Milet, alors qu'Hécatee d'Abdère n'a jamais écrit d'ouvrage traitant spécifiquement des Juifs (ce qui invalide l'argument majeur de Wesseling).

Cette correction du texte de Diodore chez Photius, qui fait maintenant autorité, a mis longtemps à s'imposer parmi les anciens éditeurs de la *Bibliothèque historique*<sup>90</sup>. Peter Zorn fût l'un des rares savants à la prendre apparemment en compte, mais pour proposer de voir en cet auteur un autre Hécatee de Milet, homonyme de son compatriote plus connu et contemporain d'Hécatee d'Abdère<sup>91</sup>. Ce n'est qu'en 1967, avec la dernière édition de Diodore comportant ce passage que Francis Walton imprime pour la première fois le texte corrigé en *ἐκαταῖος ὁ ἀβδηρίτης*<sup>92</sup>, et il demeure à ma connaissance le seul à proposer ce texte chez Diodore de Sicile.

Si une telle correction a fini par s'imposer tant dans la dernière édition de Photius que dans celle de Diodore, cela est dû essentiellement

<sup>86</sup> BEKKER, 1824–1825, II, p. 381 (= PG 103, 1393C). La même leçon aussi chez COMPAGNONI, 1836, p. 265.

<sup>87</sup> R. HENRY, 1971, p. 137, n. 2.

<sup>88</sup> La phrase comportant l'attribution à Hécatee n'est pas reprise dans le texte même de Diodore et l'explication se trouve en note. Ce passage manque aussi dans RHODOMAN, 1611, p. 1889.

<sup>89</sup> Ainsi RHODOMAN – WESSELING, 1746, II, p. 544, n. 73 = WESSELING – RHODOMAN, 1800–1801, X, p. 379.

<sup>90</sup> Ainsi par exemple DINDORF – MÜLLER, 1855, p. 580; BEKKER – DINDORF, 1867–1868, p. 182. Je n'ai pas pu repérer aucune autre édition ancienne comportant ce fragment (plusieurs des éditions de Diodore ne sont pas complètes). Sur les éditions de Diodore, cf. CHAMOIX – BERTRAC, 1993, pp. CLIV–CLV (Bertrac).

<sup>91</sup> Je tire cette information de MÜLLER, 1848, II, Parisii: Didot, 1848, p. 393, mais je n'ai pas pu retrouver la référence précise de Zorn (il ne s'agit en tout cas pas de son édition du pseudo-Hécatee, dont il sera question plus bas, cf. n. 130).

<sup>92</sup> WALTON, 1967, p. 286 et 287, n. 1.

aux éditeurs d'Hécatee d'Abdère. Ce sont eux en effet, en commençant par Karl Müller et Hermann Diels, qui ont prétendu que la correction ἀβδηρίτης s'imposait, et ils ont ainsi édité ce passage parmi les textes d'Hécatee d'Abdère, sans cependant donner plus d'arguments que ceux jadis proposés par Wesseling<sup>93</sup>. Par la suite, c'est notamment Felix Jacoby, dans son édition d'Hécatee d'Abdère qui a essayé au mieux de défendre cette thèse, avec des nouveaux arguments. Jacoby se fonde essentiellement sur l'impossibilité qu'Hécatee de Milet puisse être l'auteur de ce passage, à cause des références au peuple juif et à ses écrits, alors qu'Hécatee d'Abdère pourrait l'être puisqu'il connaissait les Juifs et que Diodore aurait l'habitude d'utiliser par morceaux ses sources tout au long de son récit (ce qui est déjà discutable en soi, mais c'est l'opinion légitime de Jacoby)<sup>94</sup>. Comme on le voit, ce ne sont de toute manière pas des arguments contraignants, et surtout, même en les admettant, il faut cependant constater que Jacoby ne se pose jamais la question de l'attribution à Diodore du passage en entier<sup>95</sup>, ce qui reste un point crucial pour la compréhension de cet extrait de Photius, comme nous le verrons dans un instant. Après Jacoby, la plupart des études consacrées à ce passage se sont limitées à prendre acte du fait que la leçon des manuscrits est évidemment fautive et qu'il faut donc la corriger en Hécatee d'Abdère, en l'expliquant soit par une erreur de Diodore, soit par une erreur de Photius, soit enfin par une erreur de l'une de leur traditions manuscrites<sup>96</sup>. Il n'y a eu qu'une seule exception à ma connaissance, celle de Franz Dornseiff, qui n'a pas accepté cette correction, en attribuant la paternité de ce récit à Hécatee de Milet<sup>97</sup>.

<sup>93</sup> Cf. notamment MÜLLER, 1848, II, p. 393; Diels, 1903, p. 483 (puis dans DIELS – KRANZ, 1952, II, p. 244).

<sup>94</sup> Cf. notamment *FGH* III.a, p. 46.

<sup>95</sup> *FGH* III.A, p. 15; *FGH* III.a, pp. 46–50 (en *FGH* I, pp. 47, 375 = fr. 373, Jacoby signale également que le passage est faussement attribué à Hécatee de Milet).

<sup>96</sup> Cf. par exemple JAEGER, 1938, p. 135; WALTON, 1967, p. 287, n. 1; R. HENRY, 1971, p. 137, n. 2; M. STERN, 1974, I, pp. 34–35; J. GAGER, 1972, p. 28; B. BAR-KOCHVA, 1996, pp. 22–23; A.-M. DENIS, *et al.*, 2000, II, p. 1164; R. BLOCH, 2002, p. 32, n. 24; Ph. BORGEAUD, 2004, *cit.*, p. 238, n. 11. Le même type de remarques se trouvaient aussi chez des anciens savants, qui attribuaient l'erreur à Photius, cf. par exemple RHODOMAN – WESSELING, 1746, II, p. 544, n. 73 = WESSELING – RHODOMAN, 1800–1801, X, p. 379 (Wesseling) ou MÜLLER, 1848, II, p. 393. Jacoby est à ma connaissance le premier à attribuer l'erreur à Diodore. Cf. *FGH* I, p. 375 et *FGH* III.A, p. 15.

<sup>97</sup> Cf. F. DORNSEIFF, 1938, p. 76, n. 1 et *Id.*, 1939, pp. 55–59. Bien qu'il ait consulté les éditions de Müller, Diels et le premier volume de celle de Jacoby, Dornseiff n'a vraisemblablement vérifié que les fragments attribués à Hécatee de Milet, ce qui

Il y a cependant une autre explication du passage qu'il faut aussi mentionner : celle de Russel Gmirkin, qui accepte la correction du texte de Photius en Hécátée d'Abdère, tout en en donnant une interprétation totalement différente. Son hypothèse est très articulée, suggérant l'attribution de tout cet extrait à un troisième auteur. Il s'agirait de l'historien Théophane de Mytilène, dont le texte serait repris littéralement par Diodore et ensuite par Photius<sup>98</sup>. Gmirkin accepte donc la correction du texte en Hécátée d'Abdère, mais refuse néanmoins de le lui attribuer. Cette position lui est chère en premier lieu parce que la référence à une forme écrite des récits mosaïques qui se trouve dans cet extrait ne cadre pas avec son hypothèse générale sur la rédaction du Pentateuque, qui remonterait, selon lui, à la première moitié du III<sup>e</sup> siècle ; une datation impossible si l'on attribue le fragment à Hécátée d'Abdère. Ses arguments ne sont à mon avis pas réellement péremptoirs : il remarque qu'il est fort invraisemblable qu'une rédaction écrite du Pentateuque ait existé à l'époque d'Hécátée<sup>99</sup>, qu'il n'y a pas d'attestation du fait qu'Hécátée ait réellement pu connaître des Juifs lors de son voyage en Égypte, et enfin il souligne que personne ne semble avoir connu ce passage d'Hécátée avant Diodore<sup>100</sup>. Il s'agit d'une série d'indices importants, mais pas réellement probants, car on ne peut fonder une hypothèse comme celle-ci simplement sur une série d'arguments tirés du silence de sources. En ce qui concerne l'attribution de ce passage à Théophane de Mytilène, Gmirkin suppose que Diodore ne fait que reprendre simplement et presque mot à mot ses sources<sup>101</sup> ; dès lors, les fragments principaux du livre XL concernant Pompée, dont notre *excursus* fait partie<sup>102</sup>, dériveraient de Théophane de Mytilène<sup>103</sup>. Témoin direct de la campagne orientale de Pompée, celui-ci fut

---

explique qu'il ait pu affirmer qu'il n'y a aucune trace de ce fragment chez Müller, Diels et Jacoby (*ibid.*, pp. 53–54).

<sup>98</sup> R. E. GMIRKIN, 2006, pp. 35–36, 40–67. Les quelques fragments de Théophane ont été édités et commentés par Jacoby ; cf. *FGH* II.B, pp. 919–923 et *FGH* II.D, pp. 614–618.

<sup>99</sup> Cf. à ce propos n. 117.

<sup>100</sup> R. E. GMIRKIN, 2006, pp. 38–40 (cf. aussi *ibid.*, pp. 55–57 à propos de la mention du pentateuque).

<sup>101</sup> De cette manière, Diodore aurait effectivement pillé Hécátée d'Abdère au livre I de la *Bibliothèque historique* ; Russel E. GMIRKIN, 2006, pp. 40–41 (cf. *supra*, n. 19).

<sup>102</sup> Cf. à ce propos la reconstitution du contexte historique du livre de Diodore au paragraphe précédent.

<sup>103</sup> À remarquer que ces fragments de Diodore sont attestés dans les *Extraits* de Constantin Porphyrogénète et que, évidemment, ces passages ne se trouvent pas dans l'édition de Théophane de Mytilène de Jacoby (cf. n. 98).

l'auteur d'une chronique à ce sujet, qui serait sans doute aussi derrière le récit des *Antiquités Juives* de Flavius Josèphe concernant ces faits<sup>104</sup>. En effet, selon Gmirkin le récit de Théophane de Mytilène serait l'unique source de la campagne orientale de Pompée<sup>105</sup>. C'est encore un autre formidable argument *e silentio*, qui prévoit de surcroît un usage massif de la part de Diodore d'un auteur presque contemporain et évidemment connu, puisqu'il est censé être la seule source sur les guerres de Pompée. Mais, même s'il n'était pas le seul chroniqueur de ces faits, il se peut bien qu'il y ait eu, chez Théophane de Mytilène, un *excursus* sur le peuple juif. Il y a néanmoins des détails dans l'explication de Gmirkin qui sont très alambiqués et qui peuvent difficilement être admis. Ainsi la manière avec laquelle il aborde la mention d'Hécatee. Selon lui, Théophane de Mytilène citerait Hécatee, qu'il aurait utilisé comme source. Ce faisant, Théophane aurait mentionné Hécatee de Milet par erreur, bien que sa source, en réalité, serait Hécatee d'Abdère: ceci expliquerait donc pourquoi on retrouve la mention d'Hécatee chez Photius mais pas celle de Théophane<sup>106</sup>. Diodore aurait donc conservé dans son texte la mention d'Hécatee de Milet – en reprenant à la lettre Théophane – tout en omettant de mentionner l'auteur qu'il serait en train d'utiliser (Théophane de Mytilène lui même). Mais, en admettant cela (en imaginant par exemple, ce que Gmirkin ne fait pas, que la mention de Théophane a dû disparaître chez Diodore), il resterait une contradiction insurmontable à l'encontre de la thèse de Gmirkin: si Théophane a effectivement utilisé Hécatee, alors le contenu de cet extrait remonterait de toute manière à l'Abdèrite<sup>107</sup>. Gmirkin tente donc de définir les parties de l'extrait de Théophane qui peuvent contenir des passages d'Hécatee<sup>108</sup>, alors que le reste est à attribuer à Théophane et à ses autres sources<sup>109</sup>. À la fin de son analyse, il attribue à Hécatee uniquement le récit concernant le départ d'Égypte

<sup>104</sup> R. E. GMIRKIN, 2006, pp. 41–44, 259–263. Cf. notamment Flavius Josèphe, *Ant. Jud.* XIV.

<sup>105</sup> Ainsi R. E. GMIRKIN, 2006, p. 260. Cette conjecture est cependant présupposée par toute son hypothèse.

<sup>106</sup> R. E. GMIRKIN, 2006, pp. 43, 61–62, 63–66.

<sup>107</sup> Cf. les références de GMIRKIN à la n. 100.

<sup>108</sup> Les passages contenant aussi du matériel d'Hécatee seraient, notamment, chez Diodore, *Bibl. hist.* XL,3,1b–2a; XL,3,3a; XL,3,4c–5a; XL,3,6b–8a (les détails anti-juifs seraient de Théophane); cf. GMIRKIN, 2006, pp. 44–45, 47–49, 54, 57–61.

<sup>109</sup> Les passages suivants sont attribués à Théophane ou à d'autres de ses sources (et donc pas à Hécatee): Diodore, *Bibl. hist.* XL,3,1a; XL,3,2b–c; XL,3,3b–4b; XL,3,5b–6a; XL,3,8b–c; cf. GMIRKIN, *ibid.*, pp. 44, 46–47, 49–54, 57, 61–62.

en vue de la fondation des colonies<sup>110</sup>. Le résultat est que l'*excursus* de Théophraste serait écrit à partir de nombreuses sources, notamment Manéthon et Posidonius, en plus d'Hécatee d'Abdère<sup>111</sup>. Relevons que Gmirkin imagine son Théophraste exactement comme une copie de Diodore: il reconnaît qu'il y a des détails de l'extrait qui peuvent difficilement remonter à Théophraste (notamment les détails d'origine égyptienne et non juive, sur lesquels nous reviendrons dans le dernier paragraphe), ce qui l'amène à repérer des sources extérieures pour ces détails. Et pourtant, nous ne savons pratiquement rien de Théophraste, sinon qu'il écrivit sa chronique en tant que témoin oculaire des actions de Pompée. Il est donc difficile de voir chez lui une volonté de recherche documentaire (à la manière de Diodore), du moins pour un simple *excursus* de quelques pages. Il me semble en conclusion, que la plupart des hypothèses de Gmirkin demanderaient bien d'autres arguments. Tout au plus peut-on admettre que Théophraste a peut-être été l'une des sources de Diodore pour ce passage.

Pour revenir à la question de la correction au texte de Photius en ἑκαταῖος ὁ ἀβδηρίτης, avec l'exception qu'on a signalée de Dornseiff, il s'agit d'une leçon suivie par tous les auteurs que j'ai consultés, y compris Gmirkin. Aucune de ces études ne donne cependant d'argument décisif pour justifier le choix de modifier le texte original de Photius, ἑκαταῖος ὁ μιλήσιος. Du point de vue philologique, il n'y a aucune raison d'accepter une telle correction<sup>112</sup>. Certes, le passage de Photius contient des informations qu'Hécatee de Milet n'aurait pas pu connaître, comme la domination macédonienne du peuple juif<sup>113</sup>. Cependant, même l'attribution de ce passage à Hécatee d'Abdère ne va pas sans poser de difficultés, comme l'a noté Jean-Daniel Kaestli à la suite de Dornseiff<sup>114</sup>. En effet le passage semble présupposer que la domination macédonienne durait depuis assez longtemps pour avoir effectivement provoqué des changements comparables à ceux produits

<sup>110</sup> On reviendra sur ce motif de la fondation de colonie *infra*, à la fin de ce paragraphe et au paragraphe 3. GMIRKIN, *ibid.*, p. 63 (il s'agit d'une véritable reconstitution du texte d'Hécatee, fondée sur base de son commentaire).

<sup>111</sup> Cf. GMIRKIN, 2006, pp. 44–66.

<sup>112</sup> Le seul critère qu'il me semble plausible d'invoquer serait celui de la *lectio difficilior*, mais il ne s'appliquerait avec logique que si Hécatee d'Abdère était un presque-inconnu. C'est ce que sous-entend sans aucun doute DORNSEIFF, 1939, p. 55; dans le même sens aussi l'explication de GMIRKIN, 2006, p. 62, qui attribue l'erreur à Théophraste de Mytilène.

<sup>113</sup> Photius, 380b = Diodore, *Bibl. hist.* XL,3,8 (cf. plus bas n. 158).

<sup>114</sup> DORNSEIFF, 1939, p. 53, n. 1 (qui n'argumente pas son affirmation).

par la suprématie perse (une notion franchement problématique en regard de la chronologie d'Hécatee d'Abdère<sup>115</sup>). Un deuxième détail qui pose problème quant à l'époque d'Hécatee de Milet est la mention d'une rédaction écrite des lois juives<sup>116</sup>. Et pourtant, il n'est pas moins difficile de la placer à l'époque d'Hécatee d'Abdère, car lui aussi aurait dû trouver une telle attestation parmi des juifs hellénisés d'Égypte<sup>117</sup>. Certes, l'hypothèse d'Hécatee d'Abdère est théoriquement probable, mais elle reste tout aussi largement hypothétique. D'autant plus que la source qui rapporte cette information, Diodore de Sicile, est beaucoup plus tardive, connaît bien l'Égypte et aurait pu la rapporter directement. Ce qui, d'ailleurs, permettrait d'expliquer l'idée d'une domination macédonienne déjà bien en place.

En effet, il ne faut pas oublier que Photius, lorsqu'il attribue ces informations à Hécatee, est pris par un excès de colère contre Diodore, qu'il accuse de dire des mensonges en les mettant sur le compte d'autres auteurs<sup>118</sup>:

Voilà comment Diodore parle à cet endroit des coutumes et des lois des Juifs, de leur départ d'Égypte et du divin Moïse; la plupart de ses affirmations sont des mensonges et, voulant à nouveau échapper à la réfutation des points sur lesquels il déforme la vérité, il s'est ménagé une retraite et il attribue ici aussi à un autre l'exposé des choses qu'il rapporte; il ajoute en effet: «Au sujet des Juifs, voilà ce qu'a rapporté Hécatee d'Abdère.»<sup>119</sup>

Photius affirme que Diodore attribue ces informations «ici aussi», ou «dans ce cas» (καὶ νῦν) à Hécatee, mais il convient de prendre en compte le ton négatif avec lequel le patriarche s'exprime, et le fait qu'il présente ici un tableau de Diodore qui diffère de celui qu'il fait par ailleurs de la *Bibliothèque historique*. Il ne faut pas oublier, à ce propos, que l'intérêt principal de Photius est de citer Diodore plutôt qu'Hécatee et, s'il mentionne Hécatee comme source de Diodore,

<sup>115</sup> Ainsi J.-D. KAESTLI, 2007, p. 133 (cf. la traduction du texte, plus bas, n. 158).

<sup>116</sup> Photius, 380a = Diodore, *Bibl. hist.* XL,3,4 (cf. la traduction, plus bas, n. 179).

<sup>117</sup> La mention d'une rédaction écrite des traditions mosaïque ne signifie évidemment pas qu'Hécatee d'Abdère (s'il est bien la source de cette information) ait pu la lire, car il aurait pu très bien tirer ce renseignement oralement en Égypte; cf. à ce propos par exemple J. GAGER, 1972, p. 32; R. E. GMIRKIN, 2006, p. 56, ainsi que Th. RÔMER, 2003a et 2007, ici pp. 179-181.

<sup>118</sup> C'est ce que remarque à juste titre Ph. BORGEAUD, 2004, p. 238, n. 11.

<sup>119</sup> Photius, *Bibl. cod.* 244 (381a) = Diodore, *Bibl. hist.* XL,3,8; trad. Kaestli, 2007, p. 143 (HENRY, *Bibliothèque*, 1971, p. 137).

c'est simplement pour démontrer la mauvaise foi de ce dernier<sup>120</sup>. Il est donc possible que Photius ait exagéré, dans son commentaire, faisant en sorte qu'une mention quelconque, comme on en trouve parfois chez Diodore à propos de ses sources, puisse paraître comme un extrait littéral d'Hécatee.

Les éditeurs et les commentateurs ont toujours attribué l'extrait de Diodore à Hécatee sur la base du commentaire de Photius qu'on vient de rapporter, mais c'est probablement à l'excès d'irritation que Photius montre clairement qu'il faut attribuer ce commentaire, car Diodore n'a pas l'habitude de citer littéralement des extraits d'autres auteurs, surtout que, comme on vient de le voir, il est impossible faire remonter tous les détails de cet extrait à Hécatee de Milet ou à Hécatee d'Abdère<sup>121</sup>.

Je crois en conclusion que le passage de Photius ne devrait donc pas être attribué à l'un ou l'autre Hécatee, mais qu'il faudrait plutôt considérer l'ensemble du texte comme un autre extrait de Diodore<sup>122</sup>. Qui plus est, la rage de Photius, s'il faut vraiment la prendre au pied de la lettre, semble bien sous-entendre que le patriarche aurait remarqué qu'il s'agissait d'une attribution fictive, un procédé littéraire par lequel Diodore se soustrairait à toute accusation en attribuant à Hécatee la paternité de son *excursus*. De ce point de vue, donc, peu importe qu'il s'agisse d'Hécatee de Milet ou d'Hécatee d'Abdère. Mais je ne pense pas qu'il faille en aller jusque là. Diodore avait sans doute uniquement l'intention de signaler, comme il le fait souvent, l'une de ses sources, mais sans vouloir en rapporter un extrait mot à mot.

En effet, il faut rappeler que Diodore n'a pas l'habitude de rapporter des extraits littéraux et précisément signalés, ni celle de spécifier toujours ses sources, encore moins celle de déclarer d'où il tire une information précise. Vu sous cette lumière, tout le commentaire de Photius apparaît donc comme peu fiable: le ton irrité qu'il dénonce pourrait

<sup>120</sup> Photius, *Bibl.*, cod. 244 (381a); HENRY, 1971, p. 137.

<sup>121</sup> Il y a aussi d'autres détails de l'extrait qui sont souvent attribués à Diodore, comme nous le verrons au paragraphe 2.6, ce qui rend encore plus hasardeux de soutenir qu'il s'agit d'un extrait que Diodore aurait rapporté littéralement.

<sup>122</sup> L'extrait colle en effet parfaitement avec le style de Diodore, comme l'a remarqué aussi Wesseling dans RHODOMAN – WESSELING, 1746, II, p. 544, n. 73 = WESSELING – RHODOMAN, 1800–1801, X, p. 379 ainsi que DORNSEIFF, 1939, p. 53 et GMIRKIN, 2006, p. 40, n. 45.

bien cacher une incompréhension, consciente ou plutôt inconsciente, des affirmations de Diodore concernant sa source. Si l'on considère alors tout cet extrait simplement comme un texte de Diodore, la question du contenu du fragment ne se pose plus, car on pourrait très bien lui attribuer les quelques détails qui paraissent anachroniques lorsque rapportés au VI<sup>ème</sup> et éventuellement au IV<sup>e</sup> siècle. Comme il le fait ailleurs, Diodore pourrait ainsi mêler ses sources à sa volonté de synthèse et à ses connaissances personnelles, en rédigeant un récit en dialogue critique avec elles<sup>123</sup>. Diodore aurait pu, éventuellement, utiliser Théophraste de Mytilène, Hécatée de Milet ou beaucoup d'autres sources, écrites ou non.

On pourrait en conclusion estimer qu'il n'y a plus aucune raison de corriger le texte de la *Bibliothèque* de Photius, d'autant plus qu'Hécatée de Milet est un historien qui a également traité de l'Égypte, où il a aussi voyagé personnellement, bien avant Hérodote<sup>124</sup>. Hécatée de Milet est d'ailleurs mentionné et utilisé ouvertement par l'historien d'Halicarnasse<sup>125</sup>. D'après Alan Lloyd, Hécatée de Milet serait même l'un des auteurs avec lesquels Hérodote se confronte de manière critique<sup>126</sup>. De même, Diodore de Sicile utilise largement non seulement l'incontournable Hérodote, mais il cite aussi plusieurs fois Hécatée de Milet en personne parmi ses sources reconnues<sup>127</sup>. De plus, un important élément du texte de Diodore cité par Photius pourrait effectivement provenir d'Hécatée de Milet. Il s'agit du détail concernant Danaos et Cadmos, qui deviennent des chefs de colonies (Photius, 380a = *Bibl.*

<sup>123</sup> Selon B. BAR-KOCHVA, 1996, pp. 19, 21, Photius veut démontrer que Diodore ment, et il rapporte des extraits sur les Juifs pour ce faire. En réalité, ceci n'est pas à mon avis la logique des remarques de Photius : comme partout dans cette deuxième partie de la *Bibliothèque*, la notice est composée uniquement par une suite d'extraits auxquels il fait suivre ses commentaires acerbes.

<sup>124</sup> Les deux Hécatée ont été souvent confondus en raison de leurs intérêts voisins, comme le remarque MÜLLER, 1848, II, p. 385 note et notamment DORNSEIFF, 1939, pp. 55-56.

<sup>125</sup> Cf. par exemple Hérodote, *Hist.* II,143,1.4 ; V,36,2 ; V,125-126,1 ; VI,137,1.4.

<sup>126</sup> Le fait qu'Hécatée de Milet soit cité une seule fois dans tout le livre II, et pour être critiqué, est symptomatique de son importance pour Hérodote, qui s'en inspire notamment sur des aspects géographiques et chronologiques (quelques douzaines d'exemples hypothétiques sont données à l'appui) ; ainsi Alan B. LLOYD, 1989, pp. IX-XXXIII, p. XXI.

<sup>127</sup> Cf. Diodore, *Bibl. hist.* I,37,3 ; X,25,4. Ce dernier passage est aussi répertorié par Jacoby parmi les témoins d'Hécatée de Milet (*FGH* I, p. 2 (tém. 7)). Cf. à ce propos aussi GMIRKIN, 2006, p. 35.

*hist.* XL,3,3), lien qui se retrouve également dans un fragment connu par ailleurs d'Hécatee de Milet<sup>128</sup>, qui mentionne le même détail<sup>129</sup>.

Il y a donc bien des arguments forts pour garder la leçon des manuscrits; mais ce qui est le plus important, c'est que ce texte s'explique parfaitement comme un passage quelconque de Diodore, sans la nécessité de définir trop précisément ses sources, qui restent de toute manière controversées. Et ceci d'autant plus que l'indication portant le nom d'Hécatee (de Milet) est rapportée dans un deuxième extrait de Photius, très court, noyé dans un âpre commentaire du patriarche sur Diodore.

### 2.3. Hécatee d'Abdère sur les Juifs?

Dans l'Antiquité il y avait au moins une œuvre attribuée à Hécatee d'Abdère concernant le peuple des Juifs, intitulée *περί ιουδαίων*. De cette œuvre perdue, nous connaissons un passage notable, rapporté par Flavius Josèphe en *Contre Apion* I,22,183–205<sup>130</sup>, qui mentionne aussi l'attribution à Hécatee. Si cette attribution était acceptable, il y aurait un bon argument en faveur de la correction du texte de Photius. C'était d'ailleurs le principal argument utilisé par Wesseling pour en corriger le texte en *ἐκαταίος ὁ ἀβδηρίτης*, même si je pense que cela ne change pas la manière dont il convient d'approcher l'extrait de Diodore chez Photius.

Cette attribution avait déjà été contestée par Philon de Byblos, entre le I<sup>er</sup> et le II<sup>e</sup> siècle après J.C., qui remarquait que ce texte semblait clairement rédigé par un Juif. C'est du moins ce qu'on peut apprendre de ses opinions d'après le témoignage d'Origène, *Contre Celse* I,15<sup>131</sup>. Suite à ce témoignage ancien, les fragments de cette œuvre ont donc

<sup>128</sup> NENCI, 1954, pp. 35–36 (fr. 24) = *FGH* I, pp. 12–13 (fr. 20) = A. Hilgard, 1901, p. 183 (scolie au § 6[7b] de Denys).

<sup>129</sup> Cf. Ph. BORGEAUD, 2004, p. 237, n. 3, ainsi que GMIRKIN, 2006, p. 46.

<sup>130</sup> Ce passage a été commenté en détail à plusieurs reprises. Cf. notamment P. ZORN, 1730, pp. (1)-(181); J. G. MÜLLER, 1877 (réimpression 1969), pp. 170–178; L. TROIANI, 1977, pp. 117–120 et notamment B. BAR-KOCHVA, 1996, pp. 45–142.

<sup>131</sup> Voici le texte d'Origène: «il existe, dit-on, un livre de l'historien Hécataeos sur les Juifs, où il loue plus nettement cette nation pour sa sagesse, à tel point que Hérennius Philon, dans son traité *Sur les Juifs*, doute d'abord si l'ouvrage est de l'historien, puis déclare que, s'il est authentique, c'est que l'auteur a probablement été séduit par la force persuasive des Juifs et a donné son adhésion à leur doctrine» (trad. M. BORRET, 1967, p. 117). Cf. les remarques de BAR-KOCHVA, 1996, pp. 184–185.

déjà été classés comme pseudépigraphes par Joseph Scaliger<sup>132</sup>, suivi par de nombreux autres savants; ainsi les éditions de Karl Müller, d'Hermann Diels et de Felix Jacoby<sup>133</sup>. Ce dernier, avec d'autres<sup>134</sup>, sépare les fragments du pseudo-Hécatee en deux œuvres différentes, un ouvrage dédié spécifiquement au peuple Juif, un *περί ιουδαίων*, et un autre consacré à Abraham<sup>135</sup>.

Bien qu'un grand nombre de savants ait plaidé pour l'authenticité du *περί ιουδαίων*, à partir de Peter Zorn en 1730<sup>136</sup> et jusqu'à nos jours<sup>137</sup>, le texte est selon toute vraisemblance le produit d'un milieu juif, comme l'avait dit Philon de Byblos et comme l'a démontré en dernier lieu et de manière tout à fait convaincante Bezalel Bar-Kochva<sup>138</sup>. Selon lui, la cause de cette attribution pseudépigraphique est à rechercher dans le fait que l'*excursus* d'Hécatee d'Abdère sur le peuple Juif était déjà connu dans l'Antiquité<sup>139</sup>. Il s'agit d'une hypothèse apparemment séduisante, mais qui est loin d'être prouvée. Elle prévoit l'attribution à Hécatee d'Abdère du passage de Diodore cité par Photius, ce que Bar-Kochva accepte<sup>140</sup>, mais qui est loin d'être assurée, comme nous venons de le voir. De plus, même en admettant cette attribution, la seule attestation de la prétendue fortune de cet *excursus* dans l'Antiquité ne serait que la seule et unique attestation de Diodore, car il n'y a pas d'autre source antique en témoignant, ce qui rend cet argument

<sup>132</sup> Cf. par exemple JAEGER, 1938, p. 150; DORNSEIFF, 1939, p. 58 et le commentaire de C. R. HOLLADAY, 1983, pp. 277-335. Sur Scaliger, cf. BAR-KOCHVA, 1993, pp. 3-4.

<sup>133</sup> MÜLLER, 1848, II, pp. 207, 384-385, 393-396; DIELS, 1903, pp. 483-484. Suivent évidemment DIELS - KRANZ, 1652, p. 245 (fr. B,15-17); FGH III.A, pp. 19-22 et FGH III.a, pp. 66-75 (fr. 21-24). Cf. aussi JACOBY, 1912, cols. 2754, 2766-2768 et A.-M. DENIS, *et al.*, 2000, II, pp. 1164-1172.

<sup>134</sup> Cf. par exemple B. BAR-KOCHVA, 1996, pp. 2-3.

<sup>135</sup> Cet ouvrage est encore plus manifestement pseudépigraphique, car le vrai Hécatee fait commencer l'histoire du peuple juif avec Moïse (cf. RÖMER, cité à la n. 189).

<sup>136</sup> Cf. l'édition de ZORN, 1730, pp. (1)-(203). Joseph Scaliger était cependant contraire à l'attribution, cf. *ibid.*, pp. (2)-(3).

<sup>137</sup> Cf. notamment l'état de la question dressé par B. BAR-KOCHVA, 1996, pp. 4-5. En faveur de l'authenticité, cf. par exemple, STERN, 1974, pp. 21-24; 35-44 (n. 12-13); TROIANI, 1977, p. 117, D. MENDELS, 1983, pp. 96-97 et J.-D. KAESTLI, 2007, p. 135.

<sup>138</sup> Cf. B. BAR-KOCHVA, 1996, pp. 2-6, 54-142, 182-186 et *passim*. Sont également contre l'authenticité par exemple JAEGER, 1938, p. 150; DORNSEIFF, 1939, p. 58 et C. R. HOLLADAY, 1983, pp. 277-335.

<sup>139</sup> B. BAR-KOCHVA, 1996, p. 3.

<sup>140</sup> Hypothèse qui est explicitement acceptée sans aucun argument; cf. BAR-KOCHVA, *ibid.*, pp. 3, 22.

peu convaincant<sup>141</sup>. En réalité, nous ne saurons probablement jamais pourquoi Hécatée d'Abdère a été choisi comme auteur pseudépigraphique pour ce *περί ιουδαίων*, mais il est cependant clair que l'œuvre sur les Juifs qui lui est attribuée n'est rien d'autre que le résultat d'une démarche apologétique d'origine juive alexandrine<sup>142</sup>.

#### 2.4. Diodore et Manéthon

Comme on l'a déjà signalé, l'extrait de Diodore (XL,3) rapporté par Photius pourrait présenter un parallèle avec un passage d'Hécatée de Milet<sup>143</sup>. Ce même extrait présente aussi un autre parallèle possible, avec le récit de l'historien Manéthon, un auteur égyptien de peu postérieur à Hécatée d'Abdère<sup>144</sup>. Selon Manéthon, la sortie d'Égypte de Moïse et de son peuple fut imposée aux Juifs pour purifier le pays. En effet, d'après cette version, Moïse et les siens sont des Égyptiens bannis car atteints de lèpre, signe de la colère divine<sup>145</sup>. Cette tradition est sans aucun doute d'origine égyptienne, c'est pourquoi Diodore aurait pu la lire dans le récit d'Hécatée (d'Abdère en ce cas, plutôt que de Milet). Hécatée à son tour aurait pu la glaner directement en Égypte<sup>146</sup> et l'aurait ensuite insérée dans son *περί αἰγυπτίων*, en la considérant comme un épisode de l'histoire égyptienne. C'est d'ailleurs ce que fera Manéthon, en abordant cet épisode dans le cadre de son histoire égyptienne<sup>147</sup>. Cependant, il ne faut pas oublier que Diodore aurait tout aussi bien pu apprendre cette tradition par lui-même, directe-

<sup>141</sup> Diodore lui-même n'avait pas une grande fortune dans l'Antiquité, et sa diffusion est bien attestée seulement chez les auteurs chrétiens, comme l'a montré G. ZECCHINI, 1984, pp. 347–359.

<sup>142</sup> Cf. B. BAR-KOCHVA, 1996, pp. 122–181.

<sup>143</sup> Les mentions de Danaos et Cadmos, cf. n. 129.

<sup>144</sup> Cf. à ce propos notamment K. BERTHELOT, 2003, pp. 80–94, ainsi que les observations de J. J. COLLINS, 2000b, pp. 51–56, de BORGEAUD, 2004, p. 115 et de GMIRKIN, 2006, pp. 45, 46, 63 (pour lequel l'extrait dépend en partie de Manéthon). Jaeger et Jacoby se sont contentés de remarquer que Manéthon, postérieur à Hécatée, ne peut pas être la source de ce passage; cf. JAEGER, 1938, p. 130 et Jacoby, *FGH* III.a, pp. 37–38. Dans le même sens, cf. aussi le témoignage de Flavius Josèphe, qui affirme que la source de Manéthon est anonyme (cf. *C. Ap.* I,26,105: ἐκ τῶν ἀδεσπότηος μυθολογομένων) et les remarques de Th. RÖMER, 2003a, pp. 27–28 et *Id.*, 2007b. Sur Manéthon, cf. l'article de Youri Volokhine dans le présent recueil.

<sup>145</sup> Sur cette tradition, cf. Ph. BORGEAUD, 2004, pp. 97–102; Th. RÖMER, 2007b.

<sup>146</sup> Peut être par des prêtres égyptiens, comme le propose JAEGER, 1938, p. 146 (ceci est valable pour tous les renseignements d'Hécatée d'après Jaeger; cf. n. 4).

<sup>147</sup> Cf. notamment Manéthon, *αἰγυπτιακά*, fr. 54, *apud* Flavius Josèphe, *C. Ap.* I,26,227–31,287. Voir les commentaires du passage par MÜLLER, 1877, pp. 185–203 et TROIANI, 1977, pp. 125–133. Il n'est en tout cas pas nécessaire d'utiliser Manéthon

ment en Égypte (d'autant plus qu'il est chronologiquement proche de Manéthon).

Il est donc important de signaler qu'il existe un autre passage de Diodore qui pourrait montrer une connaissance directe de cette tradition de la part de l'historien sicilien. C'est un passage qui n'est d'habitude jamais mis en parallèle avec l'extrait du livre XL, même s'il en est somme toute assez proche, comme l'avait noté Franz Dornseiff<sup>148</sup>. Il s'agit d'un autre extrait de Photius, *Bibliothèque*, cod. 244 (379b), provenant de Diodore, *Bibliothèque historique* XXXIV,1,1–5 (aucune autre attestation de ce passage de Diodore n'est connue). Ce passage ne réveille pas l'intérêt des auteurs qui défendent la paternité d'Hécatee d'Abdère pour l'extrait de XL,3 et qui font remonter aussi à l'influence d'Hécatee un autre passage de Diodore contenant des parallèles: *Bibl. hist.* I,28<sup>149</sup>. Pourtant, ce passage devrait être inséré dans ce dossier de textes, pour qui veut les étudier dans leur ensemble<sup>150</sup>. Le voici:

Les amis du roi<sup>151</sup> lui représentaient aussi les ancêtres des Juifs, à cause de leur impiété et de l'exécration que leur vouaient tous les dieux, avaient été chassés de l'Égypte entière. En effet, ceux qui portaient sur eux des marques de dartre blanche ou de lèpre, on les rassemblait comme des gens chargés d'une souillure et qu'on veut purifier; on les rejetait de la ville et les bannis, après s'être emparés des régions voisines de Jérusalem, avaient organisé le peuple juif et, de leur haine pour les hommes, ils avaient fait une tradition; c'est pourquoi ils affichèrent des coutumes absolument étranges; ne partager sa table avec personne qui fût d'autre peuple et ne pas lui témoigner le moindre sentiment de bienveillance.<sup>152</sup>

On retrouve dans ce passage l'idée que les Juifs sont bannis de l'Égypte afin de purifier le pays, ceci à cause de leur impiété et de la lèpre qui

---

pour définir l'origine égyptienne de ce récit (et ceci sans faire référence à des traditions juives alexandrines, comme nous le verrons par la suite (cf. par exemple n. 180).

<sup>148</sup> F. DORNSEIFF, 1939, pp. 54–55.

<sup>149</sup> Une traduction partielle de ce passage se trouve à la n. 172, et une liste des études à ce propos à la n. 173.

<sup>150</sup> Et cependant personne ne fait un tel rapprochement; cf. par exemple GAGER, 1972, pp. 124–126, qui se contente de l'attribuer à Diodore.

<sup>151</sup> Il s'agit vraisemblablement d'Antiochus VII Sidètes (WALTON, 1967, pp. 52–53, n. 1). Tout l'épisode (Photius, 379a–379b) semble faire référence à sa guerre contre Tryphon, mais contient plusieurs désaccords avec le texte biblique (cf. 1 Macc. 15–16), ce que Photius critique à propos (379b–380a). Cf. aussi la version de ce récit selon Flavius Josèphe, notamment, *Ant. Jud.* XIII,236–253.

<sup>152</sup> Photius, 379b = Diodore, *Bibl. hist.* XXXIV,1–2; trad. R. HENRY; cf. WALTON, 1967, pp. 52–53.

en est évidemment le signe. C'est pratiquement le même motif qui est sous-jacent en XL,3. On y retrouve aussi le motif de leur haine pour les autres peuples, justifiée par l'exil qu'ils ont supporté, ce qui se retrouve pareillement en XL,3.

Mais cette acrimonie ressemble de très près à celle qu'on retrouve sous la plume de Manéthon. Ce n'est pas un hasard si la proximité entre ce passage du livre XXXIV et le récit de Manéthon a été déjà soulignée par Albert-Marie Denis<sup>153</sup>. Ainsi, si on peut faire le rapprochement entre Manéthon et ce passage du livre XXXIV, rien n'interdit de le faire aussi entre Manéthon et XL,3, si cela ne déplaît pas trop à ceux qui cherchent absolument des parallèles susceptibles de mener à Hécatee d'Abdère. C'est, me semble-t-il, un autre indice qui permet de lire XL,3 comme un texte propre à Diodore et fondé sur des sources différentes.

### 3. LES TRADITIONS MOSAÏQUES SELON DIODORE, DANS LA CITATION DE PHOTIUS, COD. 244 (380A-381A)

Il est maintenant temps de se pencher de plus près sur l'extrait de Diodore à propos de Moïse dans la citation de Photius. Puisqu'il n'y a aucune raison contraignante d'attribuer ce texte à Hécatee d'Abdère, ni d'ailleurs à Hécatee de Milet, il semble méthodologiquement sage d'analyser ce passage comme ayant été rédigé par Diodore, sur la base de plusieurs sources, qui vont de ses connaissances personnelles du pays égyptien à l'historien Manéthon, selon l'hypothèse que l'on vient de formuler. Rappelons cependant encore une fois que ce texte est généralement considéré comme un véritable extrait littéral d'Hécatee d'Abdère<sup>154</sup>. C'est le cas pratiquement sans aucune exception dans la

<sup>153</sup> Cf. *Bibl. hist.* XXXIV,1,1-5 = Photius, *Bibl. cod.* 244 (279a-280a); ainsi A.-M. DENIS, *et al.*, 2000, II, p. 1164, pour qui ce passage paraît une citation de Manéthon.

<sup>154</sup> Müller édite la totalité du passage comme étant un fragment d'Hécatee, en incluant également dans son texte l'introduction de Diodore et la conclusion du patriarche (ce qui ne signifie évidemment pas qu'il les attribue à Hécatee); Jacoby exclut opportunément le début et la fin de la section, en signalant clairement qu'ils sont de Diodore et de Photius, mais en considérant le texte comme un extrait d'Hécatee, de même qu'Henry et Stern. Cf. MÜLLER, 1848, pp. 391-393 (fr. 13); *FGH* III.A, pp. 13-15 (fr. 6); HENRY, 1971, p. 137, n. 2; STERN, 1974, I, pp. 26-35, 187-188 (nn. 11; 65).

littérature secondaire<sup>155</sup>, bien qu'il soit aussi souvent reconnu que les parties initiales et finales de l'extrait doivent être attribuées à Diodore, censé avoir abrégé le texte d'Hécatee<sup>156</sup>.

Avant d'analyser la section dans son intégralité, il faut cependant signaler que l'édition de Diels, reprise telle quelle par Kranz, fait remonter à Hécatee d'Abdère une portion très courte du passage, que voici (Photius, 380b = Diodore, *Bibl. hist.* XL,3,8)<sup>157</sup>:

À la suite de dominations subies plus tard, du fait du brassage des populations au temps de l'hégémonie des Perses et des Macédoniens qui détruisirent cette nation, les lois ancestrales juives ont connu de grands changements.<sup>158</sup>

Il s'agit de la partie finale du passage, juste avant le commentaire de Photius. Peut-être qu'Hermann Diels a décidé d'imprimer le passage de cette manière pour des raisons d'espace, même si cela ne se justifierait pas de sa part, car il n'a pas réellement fixé l'étendue précise du fragment dans l'introduction. C'est un choix qui s'explique peut-être par une mauvaise compréhension de la lecture du texte de Photius. En effet, dans le résumé qu'il donne du passage (et qui lui sert d'introduction au fragment), il donne l'impression de ne pas avoir aperçu que le texte de Diodore contenait aussi des traditions extra-canoniques<sup>159</sup>. Quoi qu'il en soit, ce qui est certain, c'est qu'il pensait que cette partie du texte était la seule de tout le passage qu'il valait la peine de rapporter, et il est clair que son choix ne peut pas être suivi. C'est d'autant plus curieux si l'on constate qu'il s'agit du seul passage que Kaestli

<sup>155</sup> Même les quelques auteurs ayant des doutes à propos de la légitimité de considérer ce passage comme un extrait, finissent tous par le considérer malgré tout comme tel, et par l'attribuer à Hécatee d'Abdère (cf. les références de la n. 156).

<sup>156</sup> John Gager suppose par exemple que Diodore a abrégé la description des mariages et des sépultures (Photius, 380b = Diodore, XL,3,8); René Bloch propose de voir dans la référence à une exposition *ἐν κεφαλαίοις* dans l'introduction de Diodore (Photius, 380a = Diodore, XL,3,1) le signe d'une abréviation du matériel d'Hécatee; Kaestli suppose que Diodore a non seulement réduit la passage concernant les mariages et les sépultures (Gager), mais aussi probablement ajouté la mention de l'hégémonie macédonienne (Photius, 380b = Diodore, XL,3,8; cf. n. 115). Cf. GAGER, 1972, p. 34; BLOCH, 2002, p. 29; Kaestli, 2007, p. 133. Selon GMIRKIN c'est Théophane de Mytilène, la source de Diodore, qui est l'auteur de ces deux passages, cf. GMIRKIN, 2006, pp. 44, 61 (sur son hypothèse, cf. le paragraphe 2.3).

<sup>157</sup> DIELS, 1903, p. 483 (fr. B,13), repris tel quel par DIELS – KRANZ, 1952, p. 244 (fr. B,13).

<sup>158</sup> Trad. DUMONT, 1988; cf. HENRY, 1971, p. 137.

<sup>159</sup> Ainsi DIELS – KRANZ, 1952, p. 244: «Nach einem Abriß der jüdischen Geschichte, Gesetzgebung (Moses), Sitten:» (suit le texte du fragment).

pense pouvoir attribuer directement à Diodore plutôt qu'à Hécátée, comme on l'a vu plus haut<sup>160</sup>.

Le fait de ne pas donner de définition précise et fiable de l'étendue du fragment n'a certainement pas favorisé la partition proposée par Diels et Kranz, et la subdivision de Müller et Jacoby, qui considèrent aussi le contenu extra-canonique de l'extrait, opinion qui s'est imposée parmi les savants qui ont étudié de près ce texte. Cet extrait de Diodore a été analysé et commenté à de nombreuses reprises, c'est pourquoi, en renvoyant à ces études pour une analyse des détails du texte<sup>161</sup>, nous nous contenterons ici d'un examen de quelques points seulement<sup>162</sup>, en visant plutôt à donner une lecture globale de l'extrait, de sa signification à l'intérieur de l'œuvre de Diodore et de la valeur qu'on peut attribuer aux sources dont il s'est servi.

Ce récit sur le peuple juif est introduit par un passage qui le situe à l'intérieur de l'histoire de Diodore, faisant sans doute référence à la guerre romaine conduite par Pompée en orient (terminée environ en 64 av. J.C.)<sup>163</sup>:

Puisque nous sommes sur le point de raconter la guerre contre les Juifs, nous estimons qu'il convient d'exposer d'abord de manière sommaire la fondation de ce peuple à ses origines et ses institutions.<sup>164</sup>

Il s'agit d'un passage introductif attribué presque unanimement à Diodore<sup>165</sup>. Les Juifs sont ensuite présentés comme une population étrangère chassée d'Égypte sur l'ordre des dieux au moment où il s'y déclare une sorte de peste (la lèpre de Manéthon<sup>166</sup>):

<sup>160</sup> Cf. KAESTLI, 2007, n. 115.

<sup>161</sup> Cf. notamment les études de RHODOMAN – WESSELING, 1746, II, pp. 542–544 = WESSELING – RHODOMAN, 1800–1801, X, pp. 376–379; JAEGER, 1938, pp. 144–153; J. BIDEZ, F. CUMONT, 1938, pp. 21, 240–242; DORNSEIFF, 1939, pp. 59–65; FGH III.A, pp. 34–38, 46–52; STERN, 1974, I, pp. 26–35 (n. 11); GAGER, 1972, pp. 26–37; BAR-KOCHVA, 1996, pp. 18–43, 207–211; FELDMAN – REINHOLD, 1996, pp. 7–10; DENIS, *et al.*, 2000, II, pp. 1163–1164; BLOCH, 2002, pp. 29–41; BORGEAUD, 2004, pp. 91–96; GMIRKIN, 2006, pp. 44–66; RÖMER, 2003a, pp. 25–27 et 2007b; KAESTLI, 2007, pp. 133–141.

<sup>162</sup> Pour laquelle on a particulièrement tiré profit du plan du passage préparé par BLOCH, 2002, pp. 36–37.

<sup>163</sup> Sur le contexte de cet *excursus* chez Diodore, cf. le paragraphe 2.2.

<sup>164</sup> Photius, *Bibl.*, cod. 244 (380a) = Diodore, *Bibl. hist.* XL,3,1; trad. KAESTLI, 2007, p. 142 (HENRY, 1971, p. 134).

<sup>165</sup> Cf. les références de la n. 154.

<sup>166</sup> Cf. plus haut, paragraphe 2.4.

Une maladie pestilentielle ayant éclaté en Égypte, il y a longtemps, le commun peuple attribua la cause de ses malheurs à l'action de la divinité. En effet, comme de nombreux étrangers de toute espèce habitaient le pays et qu'ils pratiquaient des rites différents en matière de religion et des sacrifices, on en était venu à abandonner le culte ancestral rendu aux dieux. C'est pourquoi les gens du pays se mirent à croire qu'à moins d'expulser les étrangers il n'y aurait pas d'issue à leurs maux.<sup>167</sup>

Pour rétablir le culte du pays<sup>168</sup>, deux groupes d'étrangers sont alors expulsés d'Égypte : un groupe plus noble, qui se rend en Grèce avec à sa tête Danaos et Cadmos<sup>169</sup>, et un autre groupe, formé de la masse nombreuse qui, sous les ordres de Moïse, gagne le territoire de la Judée. Dans cette version, Moïse est présenté comme un chef militaire<sup>170</sup>, qui occupe le territoire de Canaan alors complètement inhabité, pour y fonder ensuite plusieurs villes et notamment Jérusalem, où il établit le Temple<sup>171</sup>. Comme il a souvent été noté, ce passage a un parallèle frappant avec le texte de Diodore, *Bibliothèque historique* I,28,1–3<sup>172</sup>, ce qui est l'indice d'une origine commune, mais ne remontant pas forcément à Hécatee<sup>173</sup>, comme on l'a vu au paragraphe précédent.

<sup>167</sup> Photius, *Bibl.*, cod. 244 (380a) = Diodore, *Bibl. hist.* XL,3,1–2; trad. KAESTLI, 2007, p. 142 (HENRY, 1971, pp. 134–135).

<sup>168</sup> Ce détail correspond parfaitement à ce que l'on trouve chez Manéthon; cf. Ph. BORGEAUD, 2004, p. 97.

<sup>169</sup> Détail qui pourrait provenir d'Hécatee de Milet, cf. *supra*, n. 128.

<sup>170</sup> Cf. à ce propos les remarques de RÖMER, 2007a, p. 179, concernant l'usage du verbe καταλαμβάνω (Photius, 380a = Diodore, *Bibl. hist.* XL,3,3) pour décrire l'assujettissement de Canaan, un terme qui a une connotation clairement militaire, et concernant le fait que Moïse est décrit comme menant des expéditions militaires contre les peuples voisins (Photius, 380b = Diodore, *Bibl. hist.* XL,3,7).

<sup>171</sup> Sur ce point, cf. notamment C. MORO, « Mosè fondatore di Gerusalemme », à paraître, et MENDELS, 1983, pp. 99–102.

<sup>172</sup> Voici les détails du texte les plus frappants : « les Égyptiens déclarent encore que [...] de très nombreuses colonies, parties d'Égypte, se sont répandues dans toute la terre habitée. [...] Ils disent aussi que c'est Danaos, parti également de cette contrée, qui fonda la ville d'Argos, la plus ancienne peut-être de la Grèce. Quant aux peuples des Colques, qui vivent au bord du Pont-Euxin, et des Juifs, placés entre l'Arabie et la Syrie, ils devraient également leur origine à des colons venus de chez eux. C'est ce qui expliquerait que chez ces deux peuples une tradition fort ancienne établit la circoncision des jeunes garçons, usage qui vient d'Égypte », trad. VERNIÈRE, 1993 (cf. aussi le passage de I,55,5, également attribué à Hécatee par STERN, 1974, I, p. 166, 170).

<sup>173</sup> Dans le sens d'une identification vont par exemple les remarques de JAEGER, 1938, pp. 134, 146; FGH III.a, pp. 48, 72–73; STERN, 1974, I, p. 166; GAGER, 1972, pp. 28–29; BAR-KOCHVA, 1996, pp. 208–211; BLOCH, 2002, pp. 33–34 et BERTHELOT, 2003, pp. 102–103.

Pour revenir à notre passage, Moïse y est tout d'abord présenté sous les traits du chef colonisateur grec<sup>174</sup>, qui s'établit dans un territoire vide et y fonde une ville, ce qui est peut-être dû à une relecture grecque d'un récit d'origine égyptienne, d'autant plus que Moïse est mis en relation avec deux personnages grecs de premier plan comme Danaos, qui devint le roi d'Argos<sup>175</sup> en Péloponnèse, et Cadmos, fondateur de Thèbes en Béotie<sup>176</sup>. Si ces étrangers sont exilés de l'Égypte pour rétablir la perfection du culte égyptien, de nombreuses attestations nous confirment que Danaos (avec ses filles) et Cadmos sont connus pour avoir institué plusieurs cultes<sup>177</sup>, mais il n'en est pas question ici, car le reste de la notice est intégralement dédié à l'activité de Moïse en tant que fondateur du culte et de la loi juifs.

Même avec quelques importantes différences, le contenu de la notice n'est pas loin de la tradition biblique, que l'auteur mentionne d'ailleurs explicitement dans sa forme écrite<sup>178</sup>:

Ce Moïse, ayant pris possession du pays, y fonda diverses villes et (en particulier) celle qui est aujourd'hui la plus célèbre et qu'on appelle Jérusalem. Il fonda aussi le temple qui est l'objet chez eux d'une très grande vénération ; il institua les formes du culte et des cérémonies en l'honneur de la divinité ; il fit des lois et organisa les institutions politiques. Il repartit le peuple en douze tribus [...] Les sacrifices qu'il institua étaient tout différents de ceux des autres peuples, et il en alla de même pour les règles de vie : en effet, à cause de l'expulsion qu'ils avaient subie, il instaura un mode de vie quelque peu insociable et contraire à l'hospitalité [...] Et on trouve, ajoutés par écrit à la fin de leurs lois, ces mots : « Voici ce que Moïse a entendu de Dieu et a annoncé aux Juifs. »<sup>179</sup>

<sup>174</sup> « Cette colonie avait à sa tête celui qu'on appelle Moïse », ἡγεῖτο δὲ τῆς ἀποικίας ὁ προσγορευόμενος μωσῆς. Photius, *Bibl.*, cod. 244 (380a) = Diodore, *Bibl. hist.* XL,3,3; trad. KAESTLI, 2007 (mes italiques).

<sup>175</sup> Ou plutôt fondateur d'Argos, selon la tradition égyptienne rapportée par Diodore, *Bibl. hist.* I,28,1-3 (texte cité plus haut n. 172). Cf. à son propos le témoignage ambigu de Flavius Josèphe qui, en utilisant la chronologie de Manéthon à propos de Danaos, semble croire que Danaos est le fondateur d'Argos; *C. Ap.*, I,15,102-16,103 (Flavius identifie les Hyksos avec les Juifs).

<sup>176</sup> Cf. à ce propos par exemple BERGEAUD, 2004, pp. 91-93 et KAESTLI, 2007, pp. 136-137.

<sup>177</sup> Cf. par exemple Hérodote, *Hist.* II,49,3; II,171,3; II,182,2. Sur Danaos, cf. O. WASER, 1901, cols. 2094-2098 et K. LATTE, 1919, cols. 1460-1472.

<sup>178</sup> Cf. plus haut, n. 117.

<sup>179</sup> Photius, *Bibl.* cod. 244 (380a-380b) = Diodore, *Bibl. hist.* XL,3,3; XL,3,4; XL,3,6; trad. KAESTLI, 2007 (HENRY, 1971, pp. 135-136).

Ces détails ponctuels montrent déjà que la source de Diodore était bien renseignée par le milieu juif alexandrin, comme cela a été noté à plusieurs reprises<sup>180</sup>. En effet, dans ce passage Diodore rapporte une masse de renseignements qui ne peuvent pas provenir d'une source exclusivement juive, même si ses informations sur le peuple juif peuvent s'expliquer de plusieurs manières. Quelques détails dérivent certainement de l'usage d'un schéma grec relatif à la fondation de colonies<sup>181</sup>; d'autres de la tradition des descriptions ethnographiques<sup>182</sup> et peut-être encore d'autres réminiscences<sup>183</sup>; d'autres détails peuvent être le résultat d'une simplification excessive des données d'origine juive, que Diodore avait pu récolter oralement<sup>184</sup> et d'autres détails, enfin, peuvent encore s'expliquer en supposant qu'il avait eu accès à des traditions juives différentes de celles dont nous disposons dans le récit biblique<sup>185</sup>.

Dans son texte, Diodore a donc mêlé des notices d'origine sans nul doute juive avec d'autres, d'origine égyptienne (et non juive), comme on l'a déjà remarqué (et même sans faire référence à la tradition rapportée par Manéthon)<sup>186</sup>. Il est très simple d'identifier les informations d'origine égyptienne: ce sont notamment le détail de l'expulsion du peuple juif par les égyptiens<sup>187</sup>; le ton évidemment anti-juif (leur vie

<sup>180</sup> Cf. JAEGER, 1938, pp. 144, n. 1 et p. 146; *FGH* III.a, pp. 50–51; GAGER, 1972, pp. 30–31, 37; BAR-KOCHVA, 1996, *cit.*, pp. 27–30 et notamment KAESTLI, 2007, pp. 133–135. Une thèse contraire, qui fait remonter les sources de ce passage au milieu palestinien, a été proposée notamment par MENDELS, 1983, pp. 98–110.

<sup>181</sup> Cf. notamment BAR-KOCHVA, 1996, pp. 30–33, 208–209; BERTHELOT, 2003, pp. 103–104; BORGEAUD, 2004, pp. 91–93; RÖMER, 2003a, pp. 25–26 et GMIRKIN, 2006, pp. 46–47, 49, 57–59, 63–66.

<sup>182</sup> Cf. à ce propos par exemple GAGER, 1972, pp. 36–37 et Bloch, 2002, pp. 34–41.

<sup>183</sup> Cf. l'influence de Platon, *Lois* V,745d, qui pourrait expliquer notamment la séparation en douze tribus opérée par Moïse, comme le remarque GAGER, 1972, pp. 32–33 (pour d'autres possibles influences platoniciennes, moins frappantes, cf. *ibid.*, pp. 33–34), suivi par BAR-KOCHVA, 1996, pp. 34–36. Cf. à ce propos aussi GMIRKIN, 2006, pp. 49–50.

<sup>184</sup> Cf. à ce propos par exemple BAR-KOCHVA, 2006, pp. 33–34, ainsi que DENIS, *et al.*, 2000, II, p. 1164 et les remarques de RÖMER, 2003a, pp. 25–26.

<sup>185</sup> Voir sur ce point notamment RÖMER, 2007a, pp. 179–192.

<sup>186</sup> Ainsi JAEGER, cité plus haut (n. 4), pour qui l'essentiel des références d'Hécatee provient des prêtres égyptiens. Il est suivi par exemple par JACOBY, *FGH* III.a, pp. 50–51; GAGER, 1972, p. 37 et BAR-KOCHVA, 1996, p. 17.

<sup>187</sup> Selon RÖMER, 2007a, p. 180, n. 52, il existerait une possibilité que cette tradition aussi dérive d'une lecture de la tradition biblique de l'exode, à cause du parallèle avec Diodore, *Bibl. hist.* I,28,2 (passage que l'on attribue à Hécatee sans preuve certaine), où la colonisation juive semble être due à une libre décision plutôt qu'à une expulsion (cf. aussi BLOCH, 2002, p. 33). Il est pourtant difficile de croire qu'Hécatee ait

*insociable et contraire à l'hospitalité*)<sup>188</sup>; et le fait que l'histoire du peuple juif commence, d'après le texte de Diodore, seulement avec Moïse, et non avec Abraham<sup>189</sup>, ce qui colle parfaitement avec la tradition manéthonienne de Moïse, plutôt qu'avec une source juive quelconque. On pourrait dire la même chose à propos de l'absence de mention de la longue période passée dans le désert<sup>190</sup>. Par contre, Moïse est présenté sous les traits d'un chef de guerre lorsqu'il prend possession de Canaan et lorsqu'il en combat les voisins pour s'emparer de leur territoire<sup>191</sup>, une tradition vraisemblablement apparentée avec celle que rapportent notamment Artapan et Flavius Josèphe, et qui est aussi d'origine égyptienne. Il est donc difficile de considérer ce texte comme pleinement positif à l'égard des Juifs<sup>192</sup>, puisqu'il contient aussi des traditions qui leur sont hostiles. C'est là déjà une preuve du fait qu'il véhicule d'autres traditions, dont il reste seulement peu de traces, ou parfois aucune, dans le récit biblique.

Ces traditions, nées en Égypte, se trouvent aussi attestées dans d'autres sources, notamment alexandrines : Manéthon, Artapan, Flavius Josèphe et peut être aussi Julius Africanus<sup>193</sup>. Ces traditions contiennent beaucoup de divergences entre elles et se mêlent à des propos apologétiques (notamment chez Manéthon et Flavius Josèphe, mais aussi chez Artapan). Cependant, en les lisant en parallèle, on constate qu'elles font de Moïse un chef militaire et spirituel, un homme de pouvoir égyptien qui, bien qu'aimé par ses subalternes, entre en collision

---

pu donner cette interprétation (contradictoire) du récit de l'exode, surtout au vu du parallèle manéthonien, à moins de ne pas estimer qu'il s'agit là d'une réinterprétation de Diodore, ce qui me paraît encore plus difficile à démontrer. Sur *Bibl. hist.* I,28, cf. aussi plus haut.

<sup>188</sup> Ce détail pourrait en effet remonter à l'élaboration de Diodore. Je tends à exclure l'hypothèse de lire de manière parfaitement neutre ce passage, sur laquelle cf. JAEGER, 1938, pp. 148–149; *FGH* III.a, pp. 48–50 et notamment GAGER, 1972, pp. 35–36 et BERTHELOT, 2003, pp. 80–94. Pour la lecture que je suis, cf. notamment BAR-KOCHVA, 1996, p. 3.39. On peut dire la même chose d'un autre passage de Diodore, *Bibl. hist.* XXXIV,1,1–3, *apud* Photius, *Bibliothèque*, cod. 244 (379a–379b), comme l'a remarqué par exemple F. DORNSEIFF, 1939, p. 54.

<sup>189</sup> C'est une bonne remarque de Th. RÖMER, 2007a, pp. 178–179.

<sup>190</sup> Remarque de Ph. BERGEAUD, 2004, p. 93.

<sup>191</sup> Cf. RÖMER, cité à la n. 170.

<sup>192</sup> Cette tradition interprétative (cf. n. 188) a une longue histoire, sur laquelle cf. R. BLOCH, 2002, pp. 39–40, et elle est encore suivie par exemple par J.-D. KAESTLI, 2007, p. 132.

<sup>193</sup> Cf. Julius Africanus, *Chronographie*, *apud* Eusèbe, *Praep. Ev.* X,10,1–23; je renvoie à ce propos à C. ZAMAGNI, 2007 (cf. aussi mon texte dans le présent recueil, n. 98).

avec le gouvernement de son pays et est forcé de quitter l'Égypte (qui devrait regagner ainsi sa pureté culturelle). Moïse décide alors d'occuper le territoire cananéen inhabité à la tête d'un groupe d'hommes qu'il transforme en un vrai peuple, en leur donnant une administration politique et un culte religieux propre. Cette tradition faisait donc de l'Égypte le lieu d'origine du peuple juif, et de Moïse son vrai fondateur, en éclipsant complètement Abraham et sa lignée.



## MOÏSE ET L'ÉGYPTE



QUELQUES REMARQUES SUR TYPHON, SETH, MOÏSE  
ET SON ÂNE, DANS LA PERSPECTIVE D'UN DIALOGUE  
RÉACTIF TRANSCULTUREL<sup>1</sup>

PHILIPPE BORGEAUD  
Université de Genève

Pour comprendre pourquoi et comment l'interprétation de Seth (égyptien) en Typhon (grec) a pu contribuer à accorder une importance démesurée à une image censée représenter le héros biblique juché sur un âne, et à faire de Moïse un adversaire «typhonien», il faut partir d'un mythe bien connu rapporté par Plutarque.

Typhon chasse la nuit sous la lune. Il trouve le coffre dans lequel est enfermé le cadavre d'Osiris. Il découpe le corps du dieu et le disperse. Isis recompose le corps, à l'exception du membre viril qu'elle remplace par un simulacre. Plus tard Osiris remonte de l'Hadès, pour préparer son fils Horus au combat contre Typhon. Horus remporte la victoire et livre Typhon enchaîné à Isis. Mais celle-ci le délie et lui redonne la liberté (*Isis et Osiris* 18–19,358A–D).

La puissance de Typhon a beau avoir été affaiblie, elle est toujours capable de se reproduire, de se manifester à nouveau. Cela expliquerait, selon le commentaire de Plutarque, le double caractère de son culte adressé tantôt à un dieu qu'on désire se concilier, tantôt, au contraire, à une puissance qu'on veut humilier et violenter. Cette ambivalence correspond bien à la réalité des pratiques égyptiennes à l'époque de Plutarque, qui s'adressent soit au dieu Seth le plus traditionnel, soit à sa forme historiquement plus récente, celle d'un dieu considéré d'abord comme l'ennemi d'Osiris. Plutarque précise que pour nuire à cet ennemi d'Osiris on «traîne dans la boue» les hommes roux, parce que Typhon était roux. Traduire Seth en Typhon, revient donc à en faire l'adversaire par excellence.

Typhon ou Typhéus en grec, c'était effectivement l'adversaire de Zeus. Il apparaissait dans la *Théogonie* d'Hésiode comme le dernier fils de la Terre, qui le produisait de son union avec Tartare: de ses

---

<sup>1</sup> Ce texte reprend en partie et développe une étude sur «Moïse, son âne et les Typhonien» parue dans Th. RÖMER (éd.), 2007.

épaules sortaient cent têtes de serpents, d'effroyables dragons dardant des langues noirâtres ; de ses yeux jaillissaient des flammes, ses bouches faisaient entendre des sons d'indicible horreur. Zeus le combattait à l'aide de la foudre, du tonnerre et des éclairs. Typhon était finalement écrasé sous une montagne en un lieu où la terre brûle, exhalant une prodigieuse vapeur (*Théogonie*, 820 sqq.). En grec, Typhon fait assonance avec *tuphóō*, tromper, dont le passif *tuphōtheís* ou *tetuphōménos* signifie fou, dément. Avec *túphō* aussi, qui signifie brûler, faire fumer. Précipité et écrasé sous l'Étna, Typhon reste actif, comme agent de tremblements de terre.

Dès le 5<sup>ème</sup> s., pour les Grecs d'Égypte, Typhon devient la traduction du dieu Seth, un personnage lié lui aussi, depuis longtemps, dès les *Textes des Pyramides*, aux tremblements de terre et aux orages<sup>2</sup>. C'est encore le cas dans les textes magiques de l'Égypte d'époque impériale, comme le montre une prière à Typhon-Seth (*PGM IV*, 180–196), où se trouvent intimement associées des données grecques (quasi hésiodiques) et égyptiennes (osiriennes) étroitement articulées en deux registres, analogues à ces représentations iconographiques dites « bilingues » que l'on rencontre dans les catacombes d'Alexandrie<sup>3</sup> :

Puissant Typhon, maître qui tiens le sceptre du royaume d'en haut, dieu des dieux, prince aberamenthoou, toi qui agites la ténèbre, qui amènes le tonnerre, qui pousse la tempête, dont la foudre éclaire la nuit, qui souffle le froid et le chaud, secoueur des roches, ébranleur des remparts, qui fait bouillonner les vagues, qui agite les abysses [...] Je suis celui qui avec toi a cherché dans le monde entier le grand Osiris, c'est moi qui l'ais trouvé, je te l'amène enchaîné. Je t'ai rejoint dans ta guerre contre les dieux [...] Moi ton soldat j'ai été vaincu par les dieux, j'ai été jeté la face contre terre à cause d'une colère vaine. Réveille, je t'en supplie, ton ami, je t'implore, ne me jette pas à terre, prince des dieux.

Seth, c'est le dieu rouge ou roux<sup>4</sup>, l'ennemi d'Osiris, un personnage important qui d'ailleurs n'est pas seulement négatif. On associe Seth, le dieu bruyant, à une bête « élégante et bizarre », comme dit Jean Yoyotte, qui combine les traits d'une ou plusieurs espèces avant de se voir identifiée, simplement, comme un âne, animal bruyant lui aussi.

<sup>2</sup> Sethe, *Pyr.* 356,581§ ; *Totenbuch* 39,4, cités par C. COLPE, 1976, cols. 620–621.

<sup>3</sup> Cf. Anne-Marie GUIMIER-SORBETS et Mervat SEIF EL-DIN, 2001.

<sup>4</sup> Sur le rouge, le roux et la rousseur en Égypte ancienne, on peut partir des remarques de J. YOYOTTE, 1980–1981, pp. 44–46 ; 54–57. En ce qui concerne la Grèce, mais dans une perspective très éloignée de la présente question, cf. Marie DELCOURT, 1965.

Le son rauque et violent de l'âne qui braie, en Égypte, s'oppose au silence du monde des morts, sur lequel règne Osiris<sup>5</sup>.

Dans la perspective d'un comparatisme « expérimental », essayons de concevoir à quoi pourrait correspondre ou répondre, dans le monde gréco-romain, une telle association entre Seth et l'âne. Faisons réagir, comme dirait Marcel Detienne, un âne classique à cet âne égyptien.

L'âne grec et romain est notamment l'animal de Priape, dieu rouge, rouge autant que Seth (*ruber Priapus*, Ovide, *Fastes* I,400,415). Dieu bruyant aussi: on sacrifie un âne à Priape, raconte Ovide, parce que son braiment a réveillé et mis en fuite la nymphe Lotis à laquelle le dieu des jardins était sur le point de s'unir (Ovide, *Fastes* I,391-440). Ici, outre le bruit, c'est le caractère fortement sexué de l'animal qui est en jeu, comme il le sera plus tard dans les *Métamorphoses* d'Apulée (*l'Âne d'or*). Ce motif aussi est présent en Égypte. Dans un mythe de la région du Delta récemment publié et traduit par Dimitri Meeks, l'âne qui porte les reliques d'Osiris-Sepa est écrasé sous le poids de sa charge. Il se renverse et se couche. Isis et Nephthys lui font alors renifler le parfum de leurs sexes; l'animal se redresse aussitôt et se remet en marche<sup>6</sup>.

D'une manière générale, chez les Grecs, l'âne fait partie du cercle de Dionysos, dont il devient la monture occasionnelle comme il est celle aussi de Silène et d'Héphaïstos, quand ce dernier est ramené sur l'Olympe. Sur l'une des nombreuses images illustrant cet épisode, un canthare est suspendu au sexe en érection de l'âne qui ramène le dieu forgeron sur l'Olympe<sup>7</sup>. Ce qu'il convient de souligner, du point de vue de la comparaison de la donnée grecque avec les dossiers égyptiens, c'est que l'âne, malgré quelques maladroites occasionnelles, ne peut pas, en Grèce, être associé à l'idée d'un ennemi des dieux. Bien au contraire, dans une variante alexandrine de la gigantomachie (remontant à Ératosthène), les ânes de l'armée dionysiaque sont effrayés par les Géants, adversaires des Olympiens. Ils se mettent soudain à braire. Le son atroce de leurs voix effraie les Géants qui prennent la fuite, croyant qu'un animal monstrueux et mystérieux, invisible, vient au secours des dieux (cf. Hygin, *L'astronomie* II,23,3).

<sup>5</sup> Pour l'âne en Égypte, et son rapport à Seth, le dieu rouge, cf. J. YOYOTTE, 1959; *Id.*, 1969-1970; et désormais Pascal VERNUS, 2005b.

<sup>6</sup> D. MEEKS, 2006, pp. 12-13; cf. aussi Y. VOLOKHINE dans le présent volume.

<sup>7</sup> On trouvera la photographie de ce vase conservé à Madison, Wisconsin, dans Eva C. KEULS, 1993, fig. 70, p. 81 et 465.

## TYPHON-SETH ET L'ÂNE

Traduction grecque de Seth, auquel la tradition égyptienne peut accorder une tête d'âne, Typhon sera parfois assimilé à l'animal lui-même, dans les textes magiques de l'époque romaine. En voici quelques exemples. Un rituel magique, prescrit de répandre le sang d'un « Typhon » (c'est-à-dire d'un âne) :

Prends une brique crue et un stilet de bronze. Dessine un âne qui court, et sur son visage IAO IO et sur sa nuque, en forme de petite cloche ou de petite trompette, èoèòè, sur le dos LERTHEMINO, sur le poitrail Sabaoth, sous les pieds ABRAXAS. Oins cette brique avec le sang d'un Typhon, d'un porc et avec le jus d'un oignon. Voici la formule qu'il faut alors inscrire sur la brique : [...] Je t'appelle, grand Typhon qui secoue le monde (*seisas tôn kósmōn*) [...]. Sous l'âne : donne-lui l'agitation de la mer, complète insomnie du Mendes, et donne lui (à elle) son châtiment [...].<sup>8</sup>

En démotique aussi, on rencontre cette équivalence de l'âne et du Typhon (*PDM XIX*, 675–94, d'après la traduction de Janet Johnson, avec *PGM XIVc*, 16–27 = Betz p. 232) : « Tu amènes la tête d'un âne. Tu la poses entre tes pieds face au soleil, à l'aube... Je t'appelle Typhon Seth [...] ».<sup>9</sup> L'âne apparaît aussi sur des intailles magiques<sup>10</sup>.

Plutarque (*Is. et Os.* 30–31 = *Moralia* 362E–363D) insiste sur le fait que l'âne, animal de Typhon, est considéré comme impur en Égypte. C'est à ce titre qu'il aurait été introduit dans toute une série de rites. Ayant observé que les Égyptiens ne sacrifient pas ce qui est cher aux dieux, mais au contraire ce qui leur est hostile (363B), Plutarque ne s'étonne pas de découvrir en l'âne une victime sacrificielle de choix : tantôt on met à mort un âne en le précipitant (à Coptos, 362E), tantôt, à l'occasion de sacrifices bi-annuels, on fabrique des gâteaux moulés à l'image d'un âne entravé (362F). Le sacrifice de l'âne (en tant qu'en-nemi) est bien attesté dans l'Égypte ptolémaïque<sup>11</sup>. On le retrouve bien plus tard encore, dans un rituel adressé « au Grand Dieu » par une association de métallurgistes (*siderourgoi*), dans une chapelle du tem-

<sup>8</sup> *PGM IV*, 3255–74 = H. D. BETZ, 1992, p. 101.

<sup>9</sup> Cf. *PGM XIa*, 1–40 : la vieille servante d'Apollonios de Tyane.

<sup>10</sup> Cf. V. DASEN, 2008 ; je remercie vivement Véronique Dasen de m'avoir laissé découvrir avant publication ce texte et cet important dossier iconographique.

<sup>11</sup> Cf. Françoise LABRIQUE, 1993.

ple d'Hatshepsout à Deir-el-Bahari au 4<sup>ème</sup> siècle de notre ère<sup>12</sup>. On relèvera que le fer (*síderos*) est appelé « os de Typhon » par Manéthon cité chez Plutarque (*Isis et Osiris* 376B; Manéthon fr. 79 [Waddell]). Le Grand Dieu auquel les travailleurs du fer adressent leur proscynèse et leur *thusía*, et en présence duquel (littéralement « devant lequel ») ils égorgent un âne, n'est pas autrement nommé mais on peut supposer qu'en lui demeure active la mémoire d'un grand dieu, dont Typhon serait l'ennemi<sup>13</sup>.

C'est son incapacité à apprendre (*amathía*) et sa violence (*hybris*) qui font, nous dit Plutarque, de l'âne un animal semblable à Typhon; et les Égyptiens donnèrent à Artaxerxès III Ochos, le souverain perse qu'ils ont le plus haï, le nom d'« Âne », en tant que souillé et impur. Pour se venger d'un sobriquet dont il ne comprenait probablement pas toutes les connotations pharaoniques, Ochos se serait écrié: « Eh bien, cet âne-là va se régaler de votre bœuf ! ». Il aurait alors commis le pire sacrilège en se faisant servir en repas le taureau Apis<sup>14</sup>.

#### LES TYPHONIENS

Dans la tradition hermétique, Isis enseigne à son fils Horus que l'âme est naturellement orientée vers le corps qui lui convient, « à moins qu'un Typhonien, mon enfant, ne survienne pour dire qu'il est possible qu'un taureau puisse vivre dans les profondeurs marines, ou une tortue dans les airs »<sup>15</sup>. Les Typhoniens, ici, ce sont ceux qui comprennent tout de travers, ou qui sont capables d'affirmer n'importe quoi. Pour les derniers néoplatoniciens (qui se considèrent comme une sainte famille), ces esprits confus, encore appelés Typhoniens, sont devenus les chrétiens, représentants du mal par excellence, cette arrogante régression vers la confusion<sup>16</sup>. Typhon chez eux renvoie à la fois

<sup>12</sup> Cf. Adam LAJTAR, 1991.

<sup>13</sup> On sait par ailleurs qu'on a rendu quelques temps auparavant, dans le même sanctuaire, un culte à Amenhotep fils d'Hapu (prêtre héroïsé, conseiller d'Aménophis III, qui apparaît comme un acteur essentiel de l'histoire de Moïse chez Manéthon, fr. 54 [WADDEL, 1940], paragraphe 232), ainsi qu'à Imhotep (architecte de Djéser, autre figure héroïsée des temps anciens).

<sup>14</sup> Sur cette affaire, et sur l'âne entre l'Égypte, le monde biblique, la Grèce et Rome, on consultera avec profit la très riche documentation réunie par B. H. STRICKER, 1965-1975.

<sup>15</sup> *Corpus hermeticum* éd. FESTUGIÈRE, t. IV, fragment 25 extrait de Stobée, § 8.

<sup>16</sup> Cf. Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 5.

à une énigme dont ils trouvent la source dans le *Phèdre* de Platon (où Socrate se demande s'il n'est pas pour lui-même une bête plus étrangement diverse et plus fumante d'orgueil que n'est Typhon?)<sup>17</sup>, et à l'ennemi d'Osiris interprété de manière orphique, Typhon (via Seth) ayant rejoint les Titans qui mettent à mort Dionysos et morcellent son corps<sup>18</sup>.

Ceux qu'on appelle les *Tuphónioi*, à en croire le prêtre égyptien Manéthon, pouvaient faire en Égypte l'objet d'un étrange rituel. Manéthon<sup>19</sup> explique cela aux Grecs, à la cour de Ptolémée :

Chaque fois que survient une sécheresse intense et dangereuse, qui entraîne un excès de maladies pernicieuses ou des calamités anormales et insolites, les prêtres emmènent à l'écart certains animaux vénérés et, dans le secret du silence et de la solitude, commencent par les menacer et les effrayer, puis, si la sécheresse persiste, les consacrent et les immolent, comme s'ils voulaient par là, justement, punir le démon ou encore accomplir un rite expiatoire grave dans des cas d'une gravité exceptionnelle. Et de fait, à Ilithyapolis (aujourd'hui El Kab, en Haute Égypte), on brûlait vifs, à ce que rapporte Manéthon, des hommes qu'on appelait « typhoniens » et on faisait disparaître leurs cendres en les dispersant à l'aide d'un van ; mais la chose avait lieu en public et à date fixe, pendant les jours caniculaires, alors que les consécration des animaux vénérés sont tenues secrètes et ont lieu à des dates irrégulières, en fonction des circonstances. Le public n'en est pas informé<sup>20</sup>.

Il s'agit d'un rituel public d'expiation par le bûcher, un holocauste dont les victimes sont appelées des Typhoniens. Ce rituel est accompli en cas de « sécheresse intense et dangereuse, entraînant un excès de maladies pernicieuses ou de calamités anormales et insolites ». Cette forme de sacrifice humain (dont on fait disparaître les traces) est pratiquée dans une région précise de Haute Égypte, à l'époque de la canicule. Elle y remplit une fonction ailleurs assu-

<sup>17</sup> Platon, *Phèdre* 229 E. Cf. Damascius, *Commentaire au Phèdre* I, 1–13.

<sup>18</sup> Typhon assimilé aux Titans chez Damascius, *Vie d'Isidore* frg. 3 dans Polymnia ATHANASSIADI, 1999, p. 77 ; pour les Typhoniens, comme figure de confusion, voir *ibid.* fr. 112 (tiré de la *Suda* s.v. *Sarapion*), pp. 268–269.

<sup>19</sup> Manéthon fr. 86 WADDELL, cité par Plut. *Is. et Os.* 73, 380d = F 28 Verbrugge, p. 169 ; cf. Herm. chez Stobée I,49,68.

<sup>20</sup> Trad. FROIDEFOND, 2003.

mée, occasionnellement, par des sacrifices secrets d'animaux que normalement l'on vénère<sup>21</sup>.

Cela rappelle aussi, bien sûr, l'expulsion des étrangers telle qu'elle est racontée par Hécatée d'Abdère (dans l'épisode de la fondation de Jérusalem par Moïse) ; et plus encore la sinistre affaire des lépreux d'Avaris, chez Manéthon lui-même. Dans une perspective systémique, cette coutume égyptienne correspond enfin à l'holocauste (peut-être humain) dans le rituel de Jérusalem décrit par Théophraste<sup>22</sup>. Cela nous inciterait à mettre en rapport le récit de Théophraste avec la tradition posidonienne sur le sacrifice d'un étranger (grec) nourri dans le Temple de Jérusalem.

Les Typhoniens de Manéthon, dans le rituel d'*Ilithyiaopolis*, occupent la position des lépreux ou des étrangers dont l'expulsion constitue un rituel de purification.

Dans l'*Oracle du potier*, texte prophétique égyptien dont nous est parvenue une version grecque du 2<sup>ème</sup> ou 3<sup>ème</sup> s. de notre ère, mais qui remonte à une tradition bien antérieure, les Typhoniens, ainsi nommés, sont les étrangers envahisseurs<sup>23</sup>. Il convient ici de rappeler que le dieu Seth a été adopté par les rois pasteurs Hyksos quand ils s'emparèrent de l'Égypte et règnent depuis Avaris<sup>24</sup>.

#### L'ÂNE DES JUDÉENS

Dans le prolongement de son petit excursus sur l'âne comme ennemi sacrificiel, Plutarque mentionne une version du mythe selon laquelle Typhon, vaincu par Horus, s'enfuit sur un âne ; sa fuite dure sept jours. Une fois en sécurité il engendre deux fils, Hiérosolymos et Ioudaios. Ces noms, commente Plutarque, prouvent à eux seuls que cette version introduit dans le mythe des traditions rapportées par les ouvrages

---

<sup>21</sup> Sur le motif du sacrifice humain en Égypte, cf. l'étude de Jean YOYOTTE, 1980–1981. Dans cette étude Yoyotte ne fait pas allusion au caractère purificateur du rituel en question, ni a un possible rapport avec la légende des « impurs », telle qu'elle apparaît dans la tradition antijudaïque égyptienne transmise, elle aussi par Manéthon. Mais il rappelle que selon Diodore de Sicile encore (I,88,5) des hommes roux étaient parfois sacrifiés devant l'autel d'Osiris.

<sup>22</sup> *De la piété*, cité par Porphyre, *De l'abstinence* II,26. Porphyre sera cité à son tour par Eusèbe, *Praep. Ev.* IX,3.

<sup>23</sup> L. KOENEN, 2002, p. 144, et p. 153 note 36. Cf. Garth FOWDEN, 2000, p. 45.

<sup>24</sup> Cf. pour tout ce qui concerne le dossier égyptien d'Avaris et de Seth, voir Y. VOLOKHINE, 2007, ainsi que la contribution du même auteur au présent volume.

consacrés à la Judée (*tà Ioudaïká*). En effet on a affaire ici à une version qui présente la fondation de Jérusalem, capitale du royaume de Juda, comme l'œuvre de Typhon (Seth). La fuite de Typhon dure sept jours, ce qui introduit, dans ce récit, une allusion (attendue) à l'origine du sabbat. Cette version assimile Moïse à Typhon. Elle relève évidemment d'une propagande anti-judaïque et fait écho à des rumeurs connues par ailleurs, prétendant que Moïse l'Égyptien a fondé Jérusalem, et qu'une statue représentant un âne se trouve déposée dans le Temple de Jérusalem<sup>25</sup>.

Selon une des versions (la seconde) que Tacite rapporte sur l'origine de Jérusalem (*Histoires* V,2), un phénomène de surpopulation, un excédent démographique, aurait entraîné, « sous le règne d'Isis », l'Égypte à se décharger, littéralement, d'une multitude d'exilés. Cette foule fut conduite sur des terres voisines par deux personnages nommés, dans cette version, Hiérosolymus et Judas. En situant cet exode sous le règne d'Isis, le mythe fait indirectement allusion à Typhon, l'ennemi d'Osiris. « Judas » et « Hiérosolymus », sous le règne d'Isis, deviennent les guides d'une fondation de Jérusalem que l'on peut supposer avoir été pensée comme « typhonienne ». Le motif de l'âne n'apparaît pas dans cette version, malheureusement très fragmentaire, qui se révèle pourtant très proche de celle de Plutarque. Chez Tacite, l'âne n'est pas mentionné à propos de Hiérosolymus et Judas. Mais on peut deviner sa présence à l'horizon du récit, du moment que, à l'occasion d'une autre version que le même historien rapporte, la version la plus développée (*Histoires* V,3), Moïse, lépreux lui aussi, prend la tête de la foule des lépreux chassés d'Égypte, condamnés à l'Exode. Ils suivent donc ce guide auto-proclamé, sur une route sans direction (*fortuitum iter*). La soif menace de les faire périr, quand un troupeau d'ânes sauvages survient, qui les guide à travers le désert, notamment vers des sources. Après six jours de marche, ils arrivent le septième jour dans des terres qu'ils occupent après en avoir chassé les habitants. C'est là qu'ils fondent la cité (Jérusalem) et dédient un sanctuaire (le Temple). Ce sont donc des ânes qui conduisent les Hébreux en direction de la Judée. Tacite précise qu'une effigie de l'animal guide fut consacrée

---

<sup>25</sup> Le dossier classique de cette question est dressé par E. J. BICKERMAN, 1927. Ce texte était déjà rédigé quand j'ai découvert l'étude de Russell E. GMIRKING, 2007, qui, dans une démarche différente, corrobore mon hypothèse.

dans le Saint des Saints (*effigium animalis quo monstrante errorem sitimque depulerant, penetrali sacravere*)<sup>26</sup>.

#### MOÏSE ET L'ÂNE

Le rapport entre Moïse et l'âne existe indépendamment de ces interprétations hostiles, de ces « contre-récits ». On rencontre en effet l'image de Moïse sur son âne dans le contexte biblique, où elle n'a rien de négatif. Si l'âne sauvage peut être redoutable (cf. Gn. 16,11–12, trad. TOB, à propos d'Ismaël: *Véritable âne sauvage, cet homme! Sa main contre tous, la main de tous contre lui, à la face de tous ses frères, il demeure*), l'âne domestique, pour les Hébreux, est une monture traditionnelle et apparemment docile (il lui arrive même de parler: cf. l'histoire de Balaam et de son ânesse). Avant Moïse, Abraham est lui aussi représenté sur son âne (Gn. 22,3–5): « Abraham se leva de bon matin, sangla son âne, prit avec lui deux de ses jeunes gens et son fils Isaac. Il fendit les bûches pour l'holocauste. Il partit pour le lieu que Dieu lui avait indiqué. Le troisième jour, il leva les yeux et vit de loin ce lieu. Abraham dit aux jeunes gens: « Demeurez ici, vous, avec l'âne; moi et le jeune homme, nous irons là-bas pour nous prosterner; puis nous reviendrons vers vous » (trad. TOB).

Moïse sur son âne est donc une image biblique en soi banale. Mais elle va faire l'objet d'une relecture, hostile. Regardons pour mieux comprendre comment cette image intervient dans le récit biblique.

Dans Ex. 4,20, Moïse sur son âne ne se dirige pas vers la Judée. Il ne va pas fonder Jérusalem (comme il le fera, notamment, chez Hécatée d'Abdère et encore chez Tacite). Au contraire, Moïse se dirige vers l'Égypte. Il quitte Madian pour retourner en Égypte (où il est né) dans l'intention de libérer son peuple. « Il prit sa femme et ses fils, les fit monter sur l'âne et retourna en Égypte... ». Ce retour, on en connaît aussi une interprétation anti-judaïque, chez Manéthon: c'est l'expédition de Moïse, celle des lépreux et de leur alliés de Jérusalem qui, à partir d'Avaris, lancent une expédition contre l'Égypte et ses temples. L'image biblique de Moïse sur son âne (un animal perçu par les Égyptiens comme séthien) a du être interprétée, dans une perspective égyptienne (qui est celle de Manéthon), comme l'image du pasteur

<sup>26</sup> Pour l'exkursus de Tacite sur les Juifs cf. R. S. BLOCH, 2002.

proche-oriental envahisseur potentiel du Delta égyptien, une sorte de Hyksos. En Égypte, la tradition fait de l'âne la monture des princes de l'Asie, comme l'a souligné Jean Yoyotte<sup>27</sup>. Et l'on sait que les sépultures des rois Hyksos, à Avaris, sont souvent associées à des sépultures d'ânes.

Cette image du nomade syro-palestinien hostile associé à l'animal séthien peut être réinterprétée au gré de l'histoire. Après avoir tué l'Apis, Artaxerxès III Ochos aurait fait plus que ce que l'on a déjà vu chez Plutarque. Il aurait introduit à la place de l'Apis, à Memphis, un âne auquel il ordonna que l'on rende un culte.

En sacrifiant et en mangeant l'Apis, l'occupant perse semble aller encore plus loin que l'impie Cambyse vu par Hérodote (III,28-30), mais aussi et encore plus précisément, il se comporte comme le Moïse-Osarseph de Manéthon, qui oblige les prêtres égyptiens à rôtir et à manger les animaux sacrés<sup>28</sup>. Cambyse s'était contenté de blesser l'animal. Ce qui est intéressant dans cet épisode que Plutarque ne rapportait pas, c'est que l'âne, animal maudit, devenu objet de culte imposé à l'Égypte par la violence d'Artaxerxès III, répond à un autre âne, censé faire l'objet d'un culte spontané, volontaire, à Jérusalem. Du point de vue de l'idéologie gréco-égyptienne alexandrine, cela n'est guère étonnant, puisque les Judéens, et avec eux Moïse, sont considérés comme des Égyptiens paradoxaux qui ont décidé de tout faire au rebours de la coutume égyptienne. L'animal séthien chez eux devient objet de culte, alors qu'ils méprisent et détruisent les animaux sacrés de l'Égypte.

La source principale du récit concernant Artaxerxès III Ochos est Élien, *De la nature des animaux* X,28. Élien est tributaire d'Apion, en ce qui concerne l'Égypte<sup>29</sup>. Si elle provient bien d'Apion cette histoire fait écho, de manière étrange, non seulement à l'histoire des lépreux rapportée par Manéthon, mais aussi à un autre récit que transmet Apion, celui qui relate l'entrée d'Antiochus IV Épiphane dans le temple de Jérusalem.

Apion (selon Josèphe, *C. Ap.* II,79) rapportait en effet la rumeur qui voulait qu'Antiochus IV ait découvert une tête d'âne en or, de grande valeur, faisant l'objet d'une vénération scrupuleuse dans le temple de Jérusalem, là même où l'on aurait pratiqué chaque année le meurtre

<sup>27</sup> J. YOYOTTE, 1969, pp. 14-15.

<sup>28</sup> Manéthon fr. 54 (WADDELL), tiré du *Contre Apion* I,227-287.

<sup>29</sup> Cf. A. ZUCKER, 2001, p. XVII.

rituel d'un voyageur grec. Cette tête d'âne, selon Apion, était objet d'un culte. Apion l'alexandrin insinue, vraisemblablement à la faveur d'un jeu de mot facile entre '3, «âne» en Égyptien, et *Iaô*, transcription araméenne et grecque de Iahvé, que cet âne d'or était le dieu des Juifs.

Le premier à mentionner la présence d'une tête d'âne en or dans le temple de Jérusalem fut Mnaséas de Patara, un écrivain du 3<sup>ème</sup> s. avant notre ère, originaire de Lycie, devenu élève d'Ératosthènes (cf. la *Suda*). Mnaséas a été lu par Apion et cité par Josèphe, qui s'en gausse dans le *Contre Apion* II,9 (trad. Léon Blum, CUF):

Apion raille les Juifs, comme très superstitieux, en ajoutant à sa fable le témoignage de Mnaséas. Cet auteur raconte, à l'en croire, qu'il y a très longtemps, les Juifs et les Iduméens étant en guerre, d'une certaine ville iduméenne nommée Dora, un des hommes qui étaient attachés au culte d'Apollon vint trouver les Juifs. Il se nommait, dit-il, Zabidos. Il leur promit de leur livrer Apollon, le dieu de Dora, qui se rendrait à notre temple si tout le monde s'éloignait. Et toute la multitude des Juifs le crut. Zabidos cependant fabriqua un appareil de bois dont il s'entoura et où il plaça trois rangs de lumières. Ainsi équipé il se promena, de sorte qu'il avait de loin l'apparence d'une constellation en voyage sur la terre. Les Juifs, frappés de stupeur par ce spectacle inattendu, restèrent à distance et se tinrent cois. Zabidos tout tranquillement arriva jusqu'au temple, arracha la tête d'or du baudet (*toû kánthoros*) – c'est ainsi qu'il s'exprime pour faire le plaisant – et revint en hâte à Dora. Ne pourrions-nous pas dire à notre tour qu'Apion surcharge le baudet, c'est-à-dire lui-même, et l'accable sous le poids de sa sottise et de ses mensonges? [...] Les portes du temple étaient hautes de soixante coudées, larges de vingt, toutes dorées et presque d'or massif; elles étaient fermées tous les jours par deux cents hommes au moins, et il était défendu de les laisser ouvertes. Il a donc été facile à ce porteur de lampes, je pense, de les ouvrir à lui tout seul, et de partir avec la tête du baudet? Mais est-elle rentrée toute seule chez nous ou celui qui l'a prise l'a-t-il rapportée dans le temple afin qu'Antiochos la trouvât pour fournir à Apion une seconde fable?

Mnaséas ne parlait que d'une tête d'âne en or, un objet précieux dont on ignore quelle était la fonction exacte. Diodore de Sicile (34, fr. 1, extrait de Photius), au 1<sup>er</sup> s. avant notre ère, connaissait, de son côté, une autre tradition qui pourrait être à l'origine des versions de Tacite et de Plutarque faisant de l'âne l'animal guide, dans un récit de fondation: cette tradition (posidonienne?<sup>30</sup>) prétendait qu'Antiochus

<sup>30</sup> Selon Th. REINACH, 1895, p. 56, Diodore citait Posidonius.

Épiphane aurait découvert, dans le Temple de Jérusalem, la statue d'un homme à longue barbe assis sur un âne, et tenant un livre dans ses mains : Antiochus pensa que cette statue représentait Moïse, dont il faisait, conformément à la tradition grecque alexandrine (remontant à Hécatée d'Abdère), le fondateur de Jérusalem. Sur l'autel, devant cette statue, le profanateur sacrifie une énorme truie avec la graisse de laquelle il ordonne de maculer les livres saints, avant d'enjoindre au grand prêtre et aux autres Judéens de consommer les chairs de cette victime<sup>31</sup>. Cette monstrueuse contrefaçon du rituel sacrificiel ne doit pas seulement être mise en relation avec la tradition juive relative à l'édit de déjudaïsation proclamé par Antiochus IV et à l'introduction, sur l'autel du temple de Jérusalem, de sacrifices non juifs, ce qu'on appelle dans la Bible l'« abomination de la désolation » (Daniel 11,31 ; 12,11 ; 1 Mac. I,54). Elle peut aussi être lue comme une transformation narrative de la tradition anti-judaïque alexandrine attestée par Manéthon, que nous avons déjà rencontrée, selon laquelle Moïse avait obligé les prêtres égyptiens à sacrifier et à cuisiner les animaux sacrés dans les temples transformés en rôtisseries (*optaniois*).

Cet atelier idéologique de mythes-répliques, vaste débat transculturel entre des versions qui se reprennent et se répondent à l'intérieur d'un système diachronique de transformations<sup>32</sup>, est ici organisé à partir de la figure de Moïse sur son âne. Un des prétextes à ce débat a pu être la découverte effective, dans le Temple de Jérusalem, d'une statue en pierre représentant Moïse sur son âne, à l'époque d'Antiochus IV. Rien ne nous force à mettre en doute le témoignage de Diodore-Posidonius sur ce point. La vacuité absolue du Saint des Saints n'a été affirmée, en effet, qu'à la suite d'une profanation postérieure à la réforme des Maccabées, celle de Pompée (cf. Tacite, *Histoires* V,1).

La statue découverte par Antiochus ne doit pas être considérée comme une image de culte. Il s'agit simplement d'une sculpture exposée dans le sanctuaire. On est encore loin de l'assimilation de l'âne à Iahvé. Une telle assimilation adviendra chez Damocrite (un auteur par ailleurs inconnu, cité par la *Suda*, s.v. *Damókritos*) et chez Apion, comme un développement pervers, encouragé par la haine. Damocrite et Apion opèrent un amalgame entre le récit de Mnaséas concernant la

<sup>31</sup> Le récit de Posidonius constitue le plus ancien texte non juif faisant allusion à l'interdit juif du porc. Un interdit que les Grecs, auparavant, croyaient pouvoir observer chez les Égyptiens. Cf. Philippe BORGEAUD, 2004b.

<sup>32</sup> Sur cette forme de dialogue réactif transculturel, cf. Philippe BORGEAUD, 2004a.

tête d'âne en or, et la tradition diodoréenne-posidonienne concernant Moïse sur son âne. La rumeur qui en découle, attribuant aux Juifs le culte de l'âne, attaquera aussi les chrétiens qui seront accusés à leur tour de vénérer cet animal<sup>33</sup>.

Associé à l'âne de Seth, Moïse était devenu, en quelque sorte avant Iahvé, ce que les Grecs, inspirés en partie par l'Égypte, ont appelé un être « typhonien », une figure à la fois de l'adversaire et de la souillure, dont on doit se débarrasser à tout prix<sup>34</sup>.

Moïse et son âne, dans ce contexte, finiront par être oubliés. De nouveaux typhoniens, les chrétiens, viennent occuper la place.

Le Christ qui entre à Jérusalem sur un âne, une ânesse ou un ânon<sup>35</sup> vient en quelque sorte réaliser la figure représentée à la fois par Abraham se dirigeant vers la scène sacrificielle, et par Moïse se rendant en Égypte pour délivrer son peuple.

Les traditions juives n'ont pas hésité à rapprocher les ânes d'Abraham, de Moïse et du Messie : « Enfin Moïse se mit en route pour son voyage en Égypte, accompagné de sa femme et de ses enfants. Il montait le même âne qui avait porté Abraham à l'*âqeda*, sur le mont Moria, l'âne sur lequel le Messie apparaîtra à la fin des temps ». Louis Ginzberg suggère qu'il s'agit d'un contre-récit juif répondant à Marc 11,21. Il ajoute que « cet âne est sans aucun doute considéré dans les légendes comme un immortel »<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Cf. Tertullien, *Apologétique* 16,1–3; *ad Nationes* I,14; Minucius Felix, *Octavius* IX,3, avec L. VISCHER, 1951, p. 14 sq.

<sup>34</sup> Youri Volokhine m'a fait remarquer que dans le fragment d'Artapan concernant l'histoire de Moïse (chez Eusèbe, *Praep. Ev.* IX,27,37), ce dernier est présenté comme ayant été roux, ou de chevelure rousse, ce qui pourrait être une trace de sa connotation typhonienne du point de vue des Égyptiens.

<sup>35</sup> Matthieu 21,5–7: *ónon dedeménen kai pōlon met'autés*; Marc 11,5–7: *pōlon dedeménon*; Luc 19,30–35: *pōlon dedeménon*; Jean 12,14: *onárion*.

<sup>36</sup> Louis GINZBERG, 1997–2006, vol. 3, p. 234. Ginzberg (p. 357 note 144) renvoie à *Pirqé Rabbi Éliézer*, Amsterdam 1709 ou Varsovie 1852, et suggère qu'il s'agit d'un contre-récit juif répondant à Marc 11,21. Il renvoie à *Pirqé Rabbénu ha-qadosh*, éd. Grünhut, Liqutim I,III, ou *Pirqé de Rabbénu ha-qadosh*, Schönblum, *Sheloshá Sefarim niftahim*, Lemberg, 1877.



# MOÏSE : UN HÉROS ROYAL ENTRE ÉCHEC ET DIVINISATION

THOMAS RÖMER

Collège de France – Université de Lausanne

## INTRODUCTION : MOÏSE ET LE PENTATEUQUE

Il ne fait pas de doute que Moïse est, à côté de Yhwh, la figure centrale de la Torah. Il apparaît encore assez fréquemment dans les « Prophètes antérieurs » qui forment avec le livre du Deutéronome « l'histoire deutéronomiste ». Si on regarde par contre les livres prophétiques proprement dits (les Prophètes postérieurs), la situation change : Moïse n'y est attesté que 5 fois ; un constat similaire s'applique aux Psaumes (huit occurrences, dont trois dans le Ps. 106). C'est seulement dans les Chroniques et les livres d'Esdras et de Néhémie, des écrits du milieu voire de la fin de l'époque perse, que Moïse est à nouveau fréquemment évoqué.

C'est avec l'édition du Pentateuque, ou d'un proto-Pentateuque (entre 400 et 350 avant n.è.) que Moïse s'impose comme une figure incontournable sur laquelle vont se fonder les rédacteurs de la Torah. On peut d'ailleurs montrer que Moïse encadre le Pentateuque à plusieurs niveaux, soulignant ainsi sa cohérence.

Au niveau de sa vie : le livre de l'Exode s'ouvre par le récit de sa naissance et de son sauvetage miraculeux (Ex. 2), le Deutéronome se conclut avec le récit de sa mort mystérieuse (Dt. 34). Ainsi peut-on lire le Pentateuque comme une biographie de Moïse, le livre de la Genèse constituant une sorte de prologue. Mais il y a, en Dt. 34, la volonté de relier Moïse également aux récits des Patriarches et à ceux des origines.

La vision du pays que Yhwh accorde à Moïse à la fin de sa vie est accompagnée d'un commentaire divin qui renvoie à la première donation du pays au début de l'histoire d'Abraham. Dt. 34,4 cite en effet Gn. 12,7 :

Gn. 12,7 : *À ta semence je donnerai ce pays.*

Dt. 34,4 : *C'est le pays dont j'ai juré à Abraham, à Isaac et à Jacob :  
À ta semence je le donnerai.*

La mention de l'âge de Moïse au moment de sa mort (120 ans) applique à Moïse une décision de Yhwh au moment du déluge :

Gn. 6,3 Yhwh dit: « Mon Esprit ne dirigera pas toujours l'homme, étant donné ses erreurs: il n'est que chair et *ses jours seront de cent vingt ans.* »

Moïse apparaît dès lors (contrairement aux Patriarches qui ont des durées de vie supérieures) comme le représentant de toute l'humanité. Mais, en même temps, sa mort à 120 ans a quelque chose d'exceptionnel: « Moïse avait cent vingt ans quand il mourut; sa vue n'avait pas baissé, sa vitalité ne l'avait pas quitté » (v. 7; voir par contre Dt. 31,2: « J'ai aujourd'hui cent vingt ans: je ne suis plus capable de tenir ma place »).

La narration sur la mort de Moïse en Dt. 34 insiste également sur le fait que Moïse n'entre pas dans le pays. D'autres textes ont voulu expliquer la fin de Moïse en dehors de la terre promise. Selon le milieu deutéronomiste, Moïse le chef du peuple est solidaire des fautes de sa génération, des fautes qui avaient été sanctionnées par la décision divine de faire mourir cette génération dans le désert: « Même contre moi, Yhwh s'est mis en colère à cause de vous. Il a dit: 'Même toi, tu n'y entreras pas !' » (Dt. 1,37 voir aussi 3,27). Selon le récit de Nb. 20 provenant du milieu sacerdotal, la décision de Yhwh de refuser à Moïse (et à Aaron) l'entrée du pays, est provoquée par la responsabilité individuelle de Moïse qui n'accomplit pas fidèlement les ordres de Yhwh (au lieu du parler au rocher, il parle au peuple; quant au rocher il le frappe de son bâton). Dt. 34 ne donne cependant aucune raison pour la mort de Moïse en dehors du pays; ainsi cette finale reçoit une note tragique et peut se lire comme échec du programme initial qui avait été mis en place au moment de la vocation du héros puisque Yhwh le charge de faire sortir le peuple d'Égypte et de le mener vers un pays où coulent le lait et le miel (Ex. 3,8-10). L'échec de la quête du pays est compensé par l'avènement du livre dont Moïse devient le scribe (Dt. 31,24) et aussi par la quasi-divinisation de Moïse qui souligne le fait que ce dernier restera pour toujours le médiateur par excellence entre Israël et son dieu. Moïse se rapproche ainsi des héros qu'on peut décrire comme étant des personnages hybrides placés entre les hommes et les dieux et qui, notamment dans le monde grec, font l'objet d'un culte qui se déroule souvent autour d'une sépulture<sup>1</sup>. On verra dans la suite que le texte de Dt. 34 réagit à une telle tendance.

<sup>1</sup> G. HOFFMANN, 2005.

Moïse peut en effet être compris comme un héros qui est un chef dont le peuple ne peut se passer<sup>2</sup>. Dans le Pentateuque, il est avant tout construit comme une figure royale<sup>3</sup>. Son histoire, composite et due à des rédacteurs de provenances diverses, s'inspire d'un certain nombre de textes et de traditions du Proche Orient ancien, tout en reprenant également, parfois *a contrario*, des récits de fondation de la royauté dans les livres de Samuel et des Rois.

Dans ce qui suit j'aimerais retracer le parcours héroïque de Moïse qui semble être rédigé en fonction d'une redéfinition de la geste héroïque traditionnelle.

### 1. UNE NAISSANCE ROYALE: MOÏSE, LE HÉROS EXPOSÉ, SAUVÉ ET ADOPTÉ

Les parallèles entre la naissance de Moïse et celle de Sargon ont été maintes fois soulignés et il n'est point besoin d'énumérer les nombreux parallèles entre les deux récits qui montrent que l'auteur biblique a projeté sur Moïse un texte de l'époque néo-assyrienne<sup>4</sup>. La légende assyrienne de Sargon a probablement vu le jour sous le règne de Sargon II<sup>5</sup>, qui accède au trône dans des circonstances troubles et avait besoin d'une légitimation divine. Dans la légende de Sargon, le père biologique du roi ne joue pas de rôle et sa mère accouche de lui « en secret ». Il devient roi puisque la déesse Ishtar l'aime et lui confie la royauté (lignes 11–13). L'histoire de l'exposition du petit Moïse est construite à partir d'un scénario parallèle. Une fille de la tribu des Lévités est « prise » par un homme de la même tribu qui disparaît ensuite de l'histoire. Moïse arrive également dans un contexte royal puisque il est adopté par la fille du Pharaon. C'est elle qui donne à l'enfant le nom de Moïse (ce qui montre que l'auteur savait que « Moïse » était un nom égyptien).

Si la première version de la *vita Mosis* fut rédigée sous le règne du roi Josias comme le pensent aujourd'hui un certain nombre d'exégètes, on peut remarquer que Josias arrive au trône – à l'âge de huit ans – suite à un soulèvement contre son père Amon (2 R 21,23–26). Et si on veut pousser la spéculation encore plus loin, on peut rappeler que

<sup>2</sup> G. W. COATS, 1988, pp. 40–42.

<sup>3</sup> J. R. PORTER, 1963, pp. 8–9.

<sup>4</sup> J.-D. MACCHI, 1994; M. GERHARDS, 2006.

<sup>5</sup> B. LEWIS, 1980, p. 99.

Josias (ou ses conseillers) entretenait vraisemblablement une relation compliquée avec le roi d'Égypte, contre lequel il s'était apparemment révolté vers la fin de son règne. Il est pensable que l'auteur d'Ex. 2 voulait faire de Moïse un précurseur de Josias. Le coloris royal de la naissance de Moïse ne fait pas de doute.

Remarquons que la Bible hébraïque ne contient pas de récit de naissance des rois, à l'exception de celle de Salomon dont la légitimité était contestée. Selon Veijola l'histoire de l'adultère de David et Bath-shéva fut inventée pour montrer que Salomon était un fils biologique de David, malgré les évidences. On aurait préféré l'idée d'une naissance adultérine du successeur de David plutôt que d'accepter sa provenance de l'aristocratie cananéenne<sup>6</sup>.

Moïse peut aussi être rapproché de Salomon et Sargon au niveau de l'obtention de son nom. «Sharrukin» est apparemment un nom adopté au moment de l'ascension au trône<sup>7</sup>, «Salomon» semble être le nom de trône de Yedidya (2 S 12,25), et «Moïse» est également un nom «royal», octroyé par la princesse égyptienne<sup>8</sup>.

Le récit de la naissance de Moïse emprunte des motifs de légitimation royale dans le dessein de faire de Moïse un personnage aussi important que le roi fondateur de l'empire assyrien. On pourrait même se poser la question de savoir si la figure de Moïse n'est pas construite comme une alternative à celle de Salomon, notamment en ce qui concerne le motif de l'exil du héros.

## 2. LE HÉROS EN EXIL

Le passage d'un futur roi par un exil se retrouve dans l'histoire de Moïse. On peut, au niveau des figures royales du Levant et de la Mésopotamie évoquer les cas d'Idrimi et d'Assarhaddon, et dans la Bible l'exil égyptien de Jéroboam, opposant de Salomon et, selon la présentation biblique, premier roi d'Israël. Or, l'histoire de la fuite de Moïse à Madian emprunte un nombre important de traits à l'histoire de

<sup>6</sup> T. VEIJOLA, 1990, pp. 84–105; voir également E. A. KNAUF, 1997.

<sup>7</sup> GERHARDS, 2006, p. 183.

<sup>8</sup> Il est possible que l'auditoire de cette histoire savait que de nombreux noms pharaoniques étaient construits à partir de la racine *m-s-s*: «engendré par». Les rabbins avaient également vu que Moïse était en quelque sorte un nom secondaire, et ont essayé de spéculer sur le nom que ses parents lévites auraient pu lui donner originellement.

Jéroboam<sup>9</sup>. Comme Jéroboam, Moïse s'oppose au pouvoir royal en tuant un fonctionnaire du roi (Ex. 2,12; 1 R 11,26–28); la tentative de révolte des deux protagonistes échoue, et ceux-ci doivent se réfugier à l'étranger (Ex. 2,15; 1R 11,40) puisque le roi en place veut les tuer :

ויבקש להרג את משה ויברח	Ex. 2,15
ויבקש שלמה להמית את... ירבעם ויברח	1 R 11,40

Après la mort du roi qui en voulait à sa vie, Jéroboam fait comme Moïse (Ex. 4,19–20; 1 R 11,40; 12,2). Des nouvelles négociations entre le pouvoir et le héros provoquent d'abord un renforcement des corvées du peuple; cette situation débouche cependant sur une séparation avec le pouvoir en place: la création d'un royaume pour Jéroboam et la sortie d'Égypte pour Moïse qui, selon le récit biblique, ne deviendra pas roi.

Notons encore que Moïse cherche refuge chez les Madianites, devenant gendre de leur prêtre, alors que les Madianites sont considérés dans la plupart des textes bibliques comme des ennemis d'Israël. Cet exil chez l'ennemi n'est pas sans évoquer les déplacements de David avant d'accéder à la royauté, qui se mettait au service des Philistins. Comme David doit couper ses liens avec les Philistins, Moïse également doit se séparer de sa belle-famille, quelque peu encombrante. En effet, sa femme madianite disparaît après Ex. 18 d'une manière mystérieuse; et Nb. 12 présuppose que Moïse a épousé une autre femme.

### 3. MOÏSE ET LES 'IBRÎM

Les Philistins jouent le rôle d'ennemi exemplaire au moment de la naissance de la monarchie en Israël et en Juda et ont ainsi une fonction comparable à celle de l'Égypte dans l'épopée de l'exode. Curieusement c'est dans ces deux contextes que l'on trouve le terme עברי – plutôt rare dans la Bible hébraïque – pour désigner le peuple face à ces ennemis. Sans vouloir reprendre la discussion difficile du lien entre עברים de la Bible et les hab/piru égyptiens et syriens, notons que Moïse est

<sup>9</sup> Voir R. ALBERTZ, 1992, 217–219; F. BLANCO WIßMANN, 2001.

qualifié de «'ibri» par la fille du Pharaon et qu'il présente Yhwh au pharaon comme étant le dieu des 'ibrîm. Dans l'histoire de Saul et de Jonathan, ce sont les Philistins qui appellent ainsi le peuple autour de Saul et de son fils (voir aussi une attestation pour David en 1 S 29,3). Faut-il comprendre ces parallèles comme une transposition de l'histoire des origines de la royauté israélite sur celle de Moïse; ou s'agit-il, en ce qui concerne l'histoire de Moïse<sup>10</sup>, d'un souvenir de l'importance des 'apiru dans des documents égyptiens? De toute façon, la perception de Moïse comme représentant et chef des 'ibrim renforce son destin héroïque et royal.

#### 4. MOÏSE, MÉDIATEUR ET RÉFORMATEUR

La fonction centrale du roi est d'être le médiateur entre le peuple et les dieux, ou le dieu tutélaire. Il est le berger qui fait paître le peuple et reflète sur le plan iconographique et vestimentaire la présence divine. Ce n'est guère par hasard que Moïse reçoit l'appel de Yhwh alors qu'il exerce le travail de berger (comme d'ailleurs David). Bien que Yhwh lors de sa vocation (Ex. 3) l'installe, avec Aaron, comme représentant des Hébreux auprès du Pharaon, ceux-ci ne l'acceptent pas facilement dans ce rôle (voir Ex. 5,20-21; 14,11-12).

C'est au moment de la théophanie au Sinaï que Moïse devient définitivement le médiateur entre Yhwh et le peuple que ce dernier s'est choisi comme sa *s<sup>e</sup>gullah*<sup>11</sup>, sa propriété privée. Après la première manifestation de Yhwh dans le feu et la tonnerre, c'est le peuple qui lui demande de le représenter vis-à-vis de la divinité: «Ils dirent à Moïse: Parle-nous, toi, et nous voulons écouter; mais que dieu ne nous parle pas, de peur que nous mourions» (Ex. 20,19); «Toi approche-toi et écoute tout ce que Yhwh notre dieu te dira; et toi, tu nous diras tout ce que Yhwh notre dieu t'auras dit; nous l'écouterons et nous le ferons» (Dt. 5,27). Ainsi, Moïse devient, à l'exception possible du Décalogue, le médiateur de toutes les collections législatives du Pentateuque. Ainsi, il peut être comparé à Hammourabi, le favori des dieux, chargé d'enseigner la loi au peuple. Traditionnellement, la transmission de la loi et son application est une tâche importante qui

<sup>10</sup> Et aussi celle de Joseph.

<sup>11</sup> Nom d'origine assyrienne signifiant le «trésor privé du roi».

incombe au roi. Or, dans la Bible hébraïque, la loi est révélée bien avant l'installation de la royauté par la médiation de Moïse qui précède et anticipe cette prérogative royale. Dans la présentation biblique de l'histoire de la royauté, aucun roi ne promulgue de nouvelles lois. Les monarques sont plutôt jugés selon leur fidélité ou leur manquement à la loi de Moïse (1 R 2,3: David au seuil de la mort exhorte son fils Salomon de se comporter conformément à ce qui est écrit dans la loi de Moïse; 2 R 14,6: Amasias respecte la loi de Dt. 24,16). Le seul roi dont le règne est entièrement marqué par un souci de la loi divine est Josias sous le règne duquel la loi de Moïse est redécouverte. Selon 2R 22–23, il entreprend une « réforme » au cours de laquelle il détruit toutes sortes de statues dans le temple de Jérusalem dans le but d'imposer la vénération exclusive du dieu Yhwh. Certes, comme l'a récemment rappelé Nadav Na'aman<sup>12</sup>, le thème de réformes culturelles est associé à plusieurs rois du Proche-Orient Ancien (Akhénaton, Nabuchodonosor I et Marduk, Sennacherib et Assur, Nabonide et Sin), mais ce qui importe dans le récit biblique est la description de cette réforme (qui a sans doute une certaine base historique) comme étant le résultat de la découverte de la loi de Moïse (le lecteur peut à juste titre se demander comment cette loi avait été perdue). Josias est le seul roi qui célèbre la Pâque, instaurée par Moïse, et qui comme Moïse, est le médiateur d'une *b'rit* entre Yhwh et le peuple. Il est donc le digne successeur de Moïse, comme le dit explicitement la conclusion du récit de sa réforme: « Il n'y avait pas eu avant lui un roi qui, comme lui, revint à Yhwh de tout son cœur, de tout son être et de toute sa force, selon toute la Loi de Moïse » (2 R 23,25). Josias est-il donc un nouveau Moïse? Ou Moïse est-il un précurseur de Josias? Le récit du veau d'or peut confirmer cette interprétation. La destruction du veau d'or est décrite d'une manière qui évoque la destruction des objets cultuels du temple de Jérusalem par Josias. Comme Josias en 2 R 23, l'action de Moïse est décrite en Ex. 32 par les verbes « briser » (שבר) et « brûler » (שרף). Moïse devient ainsi le premier réformateur du culte d'Israël, confirmant ainsi sa fonction royale<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> N. NA'AMAN, 2006, pp. 131–168.

<sup>13</sup> Pour le thème des rois réformateurs et « anti-réformateurs » dans les livres des Rois, voir H.-D. HOFFMANN, 1980.

## 5. MOÏSE, ARCHITECTE D'UN SANCTUAIRE EN DEHORS DU PAYS

Dans le récit biblique de la royauté, David réussit à conquérir un territoire important pour affermir sa royauté, mais il est incapable de construire le sanctuaire, tâche qu'il doit laisser à son fils. Cette répartition des tâches suit une certaine logique<sup>14</sup>: d'abord le pays et l'organisation du pouvoir, ensuite l'installation du dieu tutélaire en tant que garant de ce pouvoir. Or, pour Moïse, on observe le contraire: pour les scribes provenant du milieu sacerdotal, il devient l'architecte et le maître d'œuvre du sanctuaire dans le désert, mais c'est son successeur Josué qui mène la conquête pour mener les Israélites dans le pays que Yhwh leur a assigné. Ex. 25–31 et 35–40 décrivent avec moult détails comment Yhwh remet à Moïse le modèle (תבנית) du sanctuaire et comment celui-ci cherche ensuite les meilleurs ouvriers pour accomplir la construction. La révélation divine quant au plan du temple et à la manière de le construire appartient clairement à l'idéologie royale, comme le montrent les nombreux exemples rassemblés par Hurowitz<sup>15</sup>. Néanmoins, le sanctuaire construit par Moïse se trouve dans un no man's land et ne dépend pas d'un pouvoir politique clairement défini. Le culte l'emporte donc sur le politique; et c'est sans doute pour cette raison que dans la Bible Moïse, malgré tous les traits royaux qui lui sont accolés, ne peut être le conquérant du pays.

## 6. MOÏSE, UN CONQUÉRANT QUI ÉCHOUE

Bien que ce soit Josué qui mène les guerres de conquêtes en Canaan, il existe dans la Bible quelques textes qui dépeignent un Moïse guerrier<sup>16</sup>. Dans le livre des Nombres, Moïse apparaît subitement comme chef

---

<sup>14</sup> Pour les auteurs des livres des Chroniques, le fait que David n'a pas construit le temple posa cependant un problème qu'ils tentèrent de résoudre en faisant de David l'architecte du temple, tout en insistant sur l'opposition entre David, roi de guerre, et Salomon, roi de paix: «David dit à Salomon: 'Mon fils, j'avais à cœur, moi-même, de construire une Maison pour le nom de Yhwh, mon Dieu. Mais la parole de Yhwh me fut adressée en ces termes: Tu as répandu beaucoup de sang et tu as fait de grandes guerres. Tu ne construiras pas de maison pour mon nom, car tu as répandu beaucoup de sang sur la terre devant moi. Voici, il t'est né un fils qui sera, lui, un homme de repos et auquel j'accorderai le repos vis-à-vis de tous ses ennemis d'alentour, car Salomon sera son nom, et je donnerai paix et tranquillité à Israël pendant ses jours'.» (1 Ch. 22,7–9).

<sup>15</sup> V. A. HUROWITZ, 1992; pour la signification de תבנית voir pp. 168–170.

<sup>16</sup> Pour plus de détails, voir T. RÖMER, 2007a.

de guerre; sous sa conduite le peuple d'Israël, qui dans les premiers chapitres (Nb. 1–4) est organisé comme une armée campant autour du sanctuaire mobile<sup>17</sup>, conquiert un certain nombre de territoires, après avoir échoué dans la conquête de la région d'Hébron (Nb. 14). La série des victoires d'Israël débute curieusement à l'intérieur de la terre promise, à Arad<sup>18</sup> (Nb. 21,1–3) voire dans le Néguev. Les récits de l'occupation de la partie Nord de la Transjordanie sont doublement transmis en Nb. 20,14ss; 21,10ss et en Dt. 2,1–3,1. Derrière ces récits se trouve apparemment une collection de légendes<sup>19</sup> de conquête d'une partie de la Transjordanie sous la direction de Moïse. Il est possible que l'expression «rouleau des guerres de Yhwh» (Nb. 21,14) fasse allusion à une telle collection de récits. Alors que dans le grand récit biblique Moïse meurt avant la conquête de Canaan, il y avait peut-être à l'époque de la rédaction du Pentateuque des traditions concurrentes. Selon 1 S 12,8: «Jacob était venu en Égypte. (L'Égypte les opprima et<sup>20</sup>) vos pères crièrent vers Yhwh; alors Yhwh envoya Moïse et Aaron. Il fit sortir vos pères d'Égypte et les installa<sup>21</sup> en ce lieu». Cette notice pourrait refléter une tradition selon laquelle c'est Moïse lui-même qui, sur ordre de Yhwh, a fait entrer Israël dans le pays<sup>22</sup>. En effet, l'affirmation que l'installation en Canaan s'est faite sous la direction de Moïse est également attestée dans une source extrabiblique importante, Hécatée d'Abdère. Selon le fragment d'Hécatée (écrit entre 320–300 avant notre ère), conservée sous une forme abrégée dans la Bibliothèque historique de Diodore de Sicile (1<sup>er</sup> siècle avant notre ère) on apprend que c'est Moïse qui fonde Jérusalem et qu'il «faisait aussi des expéditions militaires contre les peuplades voisines et conquiert un territoire

<sup>17</sup> L'organisation d'Israël comme une *ecclesia militans* dans le livre des Nombres n'a guère de parallèles dans les livres précédents; cf. T. POLA, 1995, p. 67.

<sup>18</sup> Selon H. SEEBASS, 2003, pp. 305–306, et beaucoup d'autres, «roi d'Arad» serait une glose. Si tel était le cas, toutefois (voir par contre B. A. LEVINE, 2000, pp. 84–85), ces versets «surprise the reader by recording a successful Israelite incursion into the Negeb» (LEVINE, p. 85).

<sup>19</sup> R. ACHENBACH, 2003, p. 362.

<sup>20</sup> Cette phrase manque dans le TM; elle est attestée dans la LXX et appuyée par 4QSam<sup>a</sup>. Il semble que le TM soit corrompu suite à un *homoioteleuton* (מצרים), voir aussi W. NOWACK, 1902, p. 53.

<sup>21</sup> Le TM met ces deux verbes au pluriel. Si le singulier, assez bien attesté (voir BHS), se référerait à Moïse et non à Yhwh, on doit comprendre le TM comme étant la *lectio facilior*.

<sup>22</sup> G. W. AHLSTRÖM, 1980.

important»<sup>23</sup>. Si de telles traditions sur un Moïse conquérant existaient à l'époque perse, il faut en conclure que les rédacteurs du Pentateuque et ceux de l'histoire deutéronomiste les ont censurées (tout en laissant quelques traces) pour faire de Moïse une figure royale sans pays et sans palais. Ceci s'explique aisément par la volonté de l'intelligentsia du judaïsme naissant d'accepter l'intégration de la Judée et de la Samarie dans l'empire perse, en renonçant à l'autonomie politique. Les aspects royaux de la figure de Moïse sont réorientés vers l'idée d'une incomparabilité de Moïse; cela mène, lors de l'édition du Pentateuque, à une quasi divinisation de ce médiateur.

### 7. MOÏSE, UN HÉROS (PRESQUE) DIVINISÉ

L'impossibilité pour Moïse d'entrer dans le pays est compensée par une insistance sur l'incomparabilité de Moïse. L'épithète du Pentateuque souligne le fait qu'aucun prophète ne puisse l'égaliser: «10 Plus jamais en Israël ne s'est levé un prophète comme Moïse, lui que Yhwh connaissait face à face, 11 lui que Yhwh avait envoyé accomplir tous ces signes et tous ces prodiges dans le pays d'Égypte devant le Pharaon, tous ses serviteurs et tout son pays, 12 ce Moïse qui avait agi avec toute la puissance de sa main, en suscitant toute cette grande terreur, sous les yeux de tout Israël. (Dt. 34). Le statut exceptionnel de Moïse est souligné par le privilège d'accéder à la présence divine «face à face», et par l'accomplissement des signes et prodiges dont l'auteur est, dans le Pentateuque, Yhwh lui-même. Les rédacteurs du Pentateuque à qui nous devons les derniers versets de Dt. 34 voulaient apparemment faire de Moïse un passeur entre le monde divin et le monde humain. Cette (presque) divinisation commence dès le récit de l'exode où Moïse est deux fois appelé «*elohim*». Lors de sa vocation Yhwh dit à Moïse pour définir sa relation à Aaron: «Lui parlera pour toi au peuple, il sera ta bouche et tu seras son dieu» (Ex. 4,16); et ensuite au moment de la confrontation avec le roi d'Égypte: «Vois, je t'établis comme dieu pour le Pharaon, et ton frère Aaron sera ton prophète» (Ex. 7,1). Cette «divinisation» de Moïse qui se rencontre dans les Psaumes pour le roi

---

<sup>23</sup> J.-D. KAESTLI, 2007. L'authenticité de ce fragment est cependant contestée par certains auteurs, voir R. E. GMIRKIN, 2006 et la contribution de Cl. Zamagni au présent volume («La tradition sur Moïse»).

ou le messie sert à affirmer sa supériorité quant à Aaron et au Pharaon, tout en le transposant dans le domaine du divin.

Le séjour de Moïse au sommet de la montagne divine se comprend comme un accès de Moïse au temple céleste de Yhwh; cette proximité avec le divin se reflète lors de sa descente dans ses « cornes », rappelant les cornes des dieux et des coiffes des rois<sup>24</sup>. L'immédiateté de la communication entre Yhwh et Moïse est encore une fois soulignée en Nb. 12,6–8 qui, en préparant la finale de la Torah, souligne que Dieu parle à Moïse פה אל פה (« bouche à bouche »), et non pas par des songes ou des visions. En même temps, cette expression fait allusion au fait que Moïse en Dt. 34 meurt על פי יהוה (v.5; souvent traduit « selon l'ordre de Yhwh »). Selon le récit c'est Yhwh lui-même qui enterre Moïse, une affirmation singulière dans la Bible. Derrière ce scénario se cache peut-être la volonté de contrer prudemment une tradition selon laquelle Moïse ne serait pas mort mais monté vers Yhwh, une idée largement attestée dans les midrashim et aussi chez Flavius Josèphe<sup>25</sup>. L'enterrement par Yhwh signifie en effet que « personne ne connaît son tombeau jusqu'à ce jour » (Dt. 34,6). Cette affirmation peut se comprendre comme une polémique contre la vénération d'un tombeau de Moïse, mais aussi comme une sorte de compromis entre les tenants d'une mort naturelle de « l'homme de Dieu » et ceux qui affirmaient son ascension. En effet, l'expression על פי יהוה et l'ensevelissement par Yhwh font de la mort de Moïse un événement extraordinaire. Le fait que Moïse monte sur une montagne évoque sa première montée vers Dieu au Sinai. L'hypothèse que le rédacteur de Dt. 34 connaît une tradition de l'ascension de Moïse trouve un appui dans de nombreux parallèles qui existent dans la Bible entre les figures de Moïse et celle d'Élie. Si ce sont les récits d'Élie qui sont inspirés par ceux de Moïse (les 40 jours, le voyage à l'Horeb, sa rencontre avec Dieu), on peut imaginer que la fin d'Élie s'est également basé sur la tradition d'une ascension de Moïse qui aurait fait de lui un héros à la manière grecque. Une telle idée n'était pas concevable pour les derniers rédacteurs de la Torah. Ainsi Moïse meurt bel et bien à l'âge de 120 ans, cependant en « pleine forme » mais reste malgré cette mort le personnage de la Bible hébraïque qui a eu un accès privilégié dans le monde des dieux.

<sup>24</sup> Il faut laisser à *q-r-n*, en Ex. 34,29, le sens de « cornes ». J'ai traité de cette question lors de ma leçon inaugurale au Collège de France à laquelle je me permets de renvoyer.

<sup>25</sup> S. E. LOEWENSTAMM, 1992, pp. 136–166.

La mort de Moïse en dehors du pays donne naissance au nouveau médiateur : le rouleau de la Torah.

#### BRÈVE CONCLUSION

Le parcours de Moïse s'inspire largement de certaines conventions de l'idéologie royale, et le rapproche ainsi des gestes héroïques de la cour. Certains de ces thèmes sont repris pour faire de Moïse le médiateur par excellence, préfigurant et détrônant les rois à venir; d'autres de ces thèmes sont subvertis par rapport au discours royal: ainsi Moïse ne conquiert pas de pays mais construit un temple. Le fait que Moïse dans la Bible se substitue au roi va de pair avec une tendance à la divinisation qui cependant n'aboutit pas entièrement en ce que concerne la Torah. D'une manière mystérieuse, Moïse doit mourir pour laisser la place à la médiation du livre.

DES SÉTHIENS AUX IMPURS  
UN PARCOURS DANS L'IDÉOLOGIE ÉGYPTIENNE  
DE L'EXCLUSION

YOURI VOLOKHINE  
Université de Genève

Les nombreuses et délicates questions soulevées par l'œuvre de Manéthon, écrivain égyptien s'exprimant en grec, agitent les historiens depuis près de deux mille ans: en effet, Flavius Josèphe, déjà, fit de cet auteur l'une des cibles de ses critiques dirigées contre les calomniateurs des Judéens. Le texte de Manéthon, cité par Josèphe, relate une version singulière de l'Exode, associant manifestement un système idéologique égyptien de l'exclusion (thème qui fera l'objet principal de mon exposé) aux récits de la fuite hors d'Égypte. À la suite de Josèphe, nombre d'historiens, jusqu'à nos jours, ont considéré ce récit manéthonien comme l'une des premières manifestations littéraires d'hostilité contre les Juifs: une tentative de « contre-histoire », pour reprendre le concept utilisé par Jan Assmann<sup>1</sup>. Un récit dénigrant, qui a été considéré en conséquence par différents auteurs comme un jalon incontournable dans l'histoire du racisme, en général, et de l'antisémitisme en particulier<sup>2</sup>.

1. UN DÉBAT HISTORIOGRAPHIQUE

Manéthon<sup>3</sup> est, selon la tradition, un prêtre égyptien, originaire de Sebennytos dans le Delta<sup>4</sup>. Il écrit vraisemblablement son œuvre au

---

<sup>1</sup> Jan ASSMANN, 2001, p. 33. Le terme de « counter-history », comme le rappelle à Assmann, a été forgé par David BIALE et Amos FUNKENSTEIN et rend compte d'un « contre-souvenir » (c'est-à-dire un souvenir contredisant un autre souvenir) codifié sous forme d'histoire (traditionnelle, ou œuvre d'historien).

<sup>2</sup> Cf. Léon POLIAKOV, 1955–1977; *Id.*, 1981; Gohei HATA, 1987; Peter SCHÄFER, 2003; John GAGER, 1972, pp. 116–118.

<sup>3</sup> Pour les éditions des fragments, cf. William Gillian WADDELL, 1940; Gerald P. VERBRUGGHE et John M. WICKERSHAM, 1996. Cf. également F. JACOBY, 1958, pp. 5–112 (N° 609).

<sup>4</sup> On ignore, à vrai dire, à partir de quel nom égyptien la forme hellénisée *Manetho* est construite; cf. les différentes hypothèses, qu'il demeure difficile de confirmer

début du 3<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>5</sup>, époque lors de laquelle se met en place en Égypte la politique culturelle hellénistique (création de la bibliothèque d'Alexandrie, fabrication du dieu Sarapis, travail auquel Manéthon aurait d'ailleurs participé). Huit ouvrages lui sont attribués, dont son « Histoire de l'Égypte ». Celle-ci est basée manifestement en bonne partie sur des archives sacerdotales égyptiennes, c'est-à-dire des textes probablement conservés sous forme de rouleaux de papyrus dans un *scriptorium*, une bibliothèque de temple<sup>6</sup>. En tant que prêtre héliopolitain, on peut admettre que Manéthon avait un accès direct à ce type de documentation. En outre, on pourrait conjecturer aussi la présence d'annales monumentales gravées sur pierre au nombre des sources manéthoniennes.

Il se trouve que parmi les historiens actuels différentes tendances prévalent pour évaluer la méthode de Manéthon ainsi que ses intentions. Une question cruciale porte sur les rapports entretenus entre culture dominante (les Grecs) et dominée (les Égyptiens). La plupart des savants proposent de considérer que l'œuvre de Manéthon illustre un processus d'acculturation : Manéthon écrit en grec pour informer les élites helléniques au pouvoir sur l'histoire ancienne de son peuple (une démarche analogue à celle de Bérose à la cour séleucide). Pour John Dillery, Manéthon utilise à cette fin les méthodes historiographiques grecques, forgeant à partir de la matière égyptienne un type de récit que les annales égyptiennes ignoraient<sup>7</sup> ; en quelque sorte, il s'agirait d'une colonisation grecque de l'imaginaire égyptien. Dans une étude à paraître, Ian Moyer<sup>8</sup> renverse néanmoins cette thèse, et préfère voir dans les *Aegyptiaca* manéthoniennes un récit qui ne se nourrit pas essentiellement des précédents historiographiques grecs, mais qui, au contraire, se révèle être une tentative « nationaliste » égyptienne : un essai indigène pour enseigner aux Grecs la conscience historique égyptienne. On ne peut oublier que l'époque ptolémaïque est en Égypte la

---

formellement, chez Donald B. REDFORD, 1986, et Heinz-Jozef THISSEN, 1987. La ville d'origine de Manéthon est le prospère foyer de la XXX<sup>e</sup> dynastie.

<sup>5</sup> Pour Plutarque (*Isis et Osiris*, 362A), et Tacite (*Histoires*, IV,83-84) qui nous livrent un récit légendaire de fondation du culte de Sarapis, Manéthon œuvre à la cour de Ptolémée Sôter. Manéthon est situé sous Ptolémée II Philadelphe par le « pseudo-Manéthon » (voir Waddell, 1940, p. 209 et pp. x-xiv).

<sup>6</sup> Voir, par exemple, Luciano CANFORA, 1988, sur la « bibliothèque » à l'égyptienne, et sa découverte par les Grecs.

<sup>7</sup> John DILLERY, 1999.

<sup>8</sup> Je remercie Ian MOYER pour m'avoir envoyé le chapitre II de son livre encore inédit (*At the Limits of Hellenism: Egyptian Priests and the Greek World*).

floraison d'un certain savoir sacerdotal, qui entreprend une recension des traditions « nationales » à grande échelle<sup>9</sup>. Entre l'historiographie grecque et la science sacerdotale égyptienne, le terme d'influences réciproques semble bien adéquat en l'occurrence.

Mis à part ce débat historiographique, il demeure un point sensible à propos de Manéthon. À la lecture de Josèphe, Manéthon apparaîtrait volontiers, ainsi que je l'évoquais ci-dessus, comme l'un des premiers « antisémites » – ou plus exactement « anti-judéens » – de l'histoire. Certains historiens modernes, refusant par principe la thèse de l'anti-judaïsme égyptien (lequel n'est en effet pas forcément confirmé par la documentation ancienne)<sup>10</sup>, ont supposé que ce seraient des éditeurs antisémites, voire des chronographes juifs, qui auraient altéré avec des visées différentes le texte (cette étape de l'histoire du texte est sujette à débats, certains récusant l'antisémitisme de Manéthon, et d'autres au contraire le mettant en exergue)<sup>11</sup>. Pour Peter Schäfer, le récit que l'on lit chez Flavius Josèphe est une sorte « d'amalgame » dont le noyau est égyptien<sup>12</sup> : or, ce noyau associe les thèmes de la misoxénie, de la misanthropie, et de l'impiété. Avant de définir la nature idéologique de ce « noyau égyptien », il faut succinctement revenir sur l'histoire du texte et de sa transmission, qui est fort complexe au demeurant.

Une *Epitome* circule certainement dès l'époque hellénistique, comprenant les listes dynastiques, les noms des rois, les durées de règne. Le texte de Manéthon y est remodelé. L'œuvre de Manéthon est connue de Plutarque (qui cite Manéthon comme l'un des fondateurs du culte de Sarapis<sup>13</sup>, et utilise largement son œuvre dans son *Isis et Osiris*). Des extraits de Manéthon se retrouvent ensuite cités assez longuement dans le *Contre Apion* de Flavius Josèphe au 1<sup>er</sup> siècle (Frag. 8–12 : l'épisode des Hyksos, l'histoire des « Impurs », et le règne des rois des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> dynasties) ; ces épisodes sont choisis par Josèphe pour illustrer à la fois l'origine Hyksos des Judéens, et pour attaquer les calomnies de Manéthon contre son peuple. Pour des raisons toutes différentes, les chronographes chrétiens utilisèrent à leur tour l'œuvre de Manéthon. En effet, soucieux de faire coïncider la chronologie biblique avec

<sup>9</sup> Cf. Jürgen OSING, 1992, pp. 37–38 ; *Id.*, 1999.

<sup>10</sup> Voir le parcours de ce long débat retracé par Joseph MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, 1997, pp. 189–219.

<sup>11</sup> Par exemple A. M. DENIS, 1987.

<sup>12</sup> Peter SCHÄFER, 2003, pp. 37–43.

<sup>13</sup> Sur ce point, Ph. BORGEAUD et Y. VOLOKHINE, 2000, pp. 40–67. Voir en outre Bernard LEGRAS, 2002.

une histoire du monde remontant aux périodes les plus anciennes, ils virent chez l'auteur égyptien une source idéale. On le sait depuis longtemps dans l'antiquité, la mémoire égyptienne remonte bien au-delà de celle des Grecs. La version de Jules l'Africain (sa *Chronique* est écrite vers 217/221) est préservée par le chronographe byzantin Syncelle (dit aussi « Georges le Moine », 9<sup>e</sup> siècle)<sup>14</sup>. La version d'Eusèbe de Césarée (4<sup>e</sup> siècle), est préservée par Jérôme (4<sup>e</sup>–5<sup>e</sup> siècles), puis traduite en arménien (6<sup>e</sup>–8<sup>e</sup> siècles). On ajoutera des versions tardives incomplètes et probablement corrompues (Pseudo-Manéthon, Livre de Sôthis, Pseudo-Ératosthène).

Cette œuvre se présente donc à nous sous une forme extrêmement disparate et délicate d'usage<sup>15</sup>. Chez les chronographes chrétiens, subsiste une chronologie royale de type annalistique (dans laquelle l'égyptologie a puisé ses « dynasties »), assortie de brèves notations mythographiques; d'autre part, chez Josèphe, est présenté une sorte de « roman » historique. Il est probable que cette dualité apparente soit un reflet réel de la nature du traité de Manéthon, et non pas seulement un résultat de la transmission altérée de l'œuvre. En effet, une remarque précieuse de Josèphe précise la méthode de travail de Manéthon<sup>16</sup>; si, selon cet auteur, Manéthon écrit en grec à partir de « tablettes sacrées » (*ek deltôn ièrôn*)<sup>17</sup>, ou d'« écritures sacrées » (*ek tôn ièrôngramatôn*)<sup>18</sup> en revanche, il aurait également « ajoutés (des faits), non d'après les écritures égyptiennes (*ek tôn par' aiguptiois grammatôn*), mais, de son propre aveu, d'après des « récits mythiques » (*muthologoumenôn*) sans nom d'auteurs (*adespotôs*) »<sup>19</sup>. Josèphe affirme en outre que si Manéthon suit des annales (*anagraphè*) en ce qui concerne l'histoire des Pasteurs (les Hyksos) jusqu'à la fondation de Jérusalem, en revanche, lorsqu'il traite de l'histoire des Impurs, il ne se base plus sur des « annales », mais introduit des récits fabuleux (*mutheuonéma*)<sup>20</sup>. Ainsi pour

<sup>14</sup> William ADLER, 1939.

<sup>15</sup> D'où le sévère jugement de François HARTOG, 1986, p. 961, pour qui Manéthon « mis ainsi a contribution (...) n'est finalement, du point de vue d'une histoire culturelle, ni témoin à charge ni à décharge, ni même contrepoint ».

<sup>16</sup> Cf. Sabrina INOWLOCKI, 2005.

<sup>17</sup> C. Ap. I, 73.

<sup>18</sup> C. Ap. I, 228

<sup>19</sup> C. Ap. I, 105.

<sup>20</sup> C. Ap. I, 229.

Josèphe, l'Aménôphis de Manéthon serait un roi fictif, un « faux nom » (*pseudès onoma*)<sup>21</sup>, dont l'histoire n'est que mythe (*muthologia*).

D'une certaine façon Josèphe a parfaitement raison. Non seulement sur la forme, mais aussi sur le fond : Manéthon transmet effectivement une histoire idéologique (ou mythologique, si l'on préfère), sur laquelle je propose de revenir à présent. Auparavant, il est utile de résumer dans ses grandes lignes la teneur du récit manéthonien cité par Flavius Josèphe.

## 2. LE THÈME DE L'EXPULSION HORS D'ÉGYPTE

Josèphe relate deux histoires différentes. La première, qui se passe sous le règne d'un roi Tutimaëus, est celle d'une grande calamité frappant l'Égypte : l'invasion, la destruction, puis la domination de l'Égypte par un peuple de l'est. Ce peuple est celui des « Hyksos » (terme forgé sur l'égyptien *héqa-khasout* « chef des pays étrangers », et traduit en grec dans le sens pseudo-étymologique de « Pasteurs » (*poimenoï*) par Manéthon) ; leur roi Salitis fonde Avaris (ég. Hout-ouâret, site actuel de Tel el Dab'a, dans le Delta oriental). Après plusieurs siècles de domination brutale, les rois de Thébaïde parviennent à chasser ces Hyksos. À l'issue de cette guerre, les Hyksos s'enfuirent d'Égypte, et bâtirent le pays appelé Judée et la ville de Jérusalem.

Josèphe utilise le récit de Manéthon pour prouver l'ancienneté du peuple juif. Pour lui, cette version relate le récit véridique de la création de Jérusalem. Il voit dans le souvenir de l'invasion hyksos l'un des motifs de la haine des Égyptiens contre les Judéens. L'autre, celui de l'aversion religieuse contre les croyances et les pratiques judéennes, est révélé par un autre récit qu'il tire de Manéthon, et qu'il considère comme une variante fautive<sup>22</sup>. Voici, résumée dans ses grandes lignes, cette histoire bien connue<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> C. Ap. I, 230.

<sup>22</sup> Cf. Jan ASSMANN, 2001, pp. 58–81. Également Jan ASSMANN, 2000, pp. 440–446.

<sup>23</sup> Je me contenterai de notes explicatives succinctes pour ce passage célèbre, abondamment commenté. En dernier lieu, voir John M. G. BARCLAY, 2007.

Le roi Aménôphis<sup>24</sup> désira voir les dieux<sup>25</sup>, comme l'avait fait Ôr, un de ses prédécesseurs. Il prit conseil auprès d'Aménôphis fils de Paapis<sup>26</sup>. Celui-ci lui révéla que pour voir les dieux, il fallait nettoyer l'Égypte des lépreux et des impurs. Il rassembla tous ces derniers (leur nombre est précisé: quatre-vingt mille personnes), les soumit aux travaux dans les carrières de pierre de l'est du Nil<sup>27</sup>, à l'écart des Égyptiens. Parmi eux, il y avait des prêtres savants, et atteints de la lèpre. Le roi leur accorda comme asile Avaris, la ville des Pasteurs, ville liée au culte de Typhon (interprétation grecque de Seth), et qui était abandonnée. Occupant la ville et l'utilisant comme base de leur révolte, ils prirent un prêtre d'Héliopolis, nommé Osarseph<sup>28</sup>, comme chef. Celui-ci promulgua une loi: ils devaient s'abstenir d'adorer les dieux et devaient au contraire sacrifier et consommer les animaux sacrés d'Égypte. En outre, ils ne devaient avoir des rapports qu'avec ceux liés au même serment qu'eux. Osarseph fit ensuite réparer la muraille que les Pasteurs avaient autrefois édifiée. Envoyant une ambassade à Jérusalem, ville des Pasteurs chassés par Tethmôsis, il leur demanda d'attaquer l'Égypte, et leur promit de les conduire à nouveau à Avaris, leur demeure ancestrale. Les Pasteurs se mirent en marche. Lors-

<sup>24</sup> Jan QUAEGBEUR, 1986.

<sup>25</sup> Cf. John DILLERY, 2004b, pp. 239–252, qui investigate le sens de l'expression dans son cadre sémantique grec. Mais si l'on se tourne vers la thématique du désir d'une vision divine dans le cadre égyptien, quelques autres motifs, peut-être tout autant pertinents, émergent encore. En effet, la séquence de vision de la statue divine est propre au rituel journalier. Dans le cadre liturgique, voire dans les documents relevant de la dite « piété personnelle », le désir de la vision divine est couramment exprimé, et souligne le désir d'une relation transcendante, consolatrice ou salvatrice. Par ailleurs, le souhait d'un culte « en plein air », dans lequel la contemplation de l'astre céleste se substitue au culte confiné du temple, mène à penser à l'expérience d'Akhenaton, qui radicalise, en quelque sorte, l'antique pratique héliopolitaine du culte « à ciel ouvert ». En ce qui concerne le désir de la « vision du dieu », voir Dirck VAN DER PLAS, 1989. Cf. aussi Françoise DUNAND & François BOESFLUG (éds.), 2002.

<sup>26</sup> On reconnaît là habituellement le célèbre Amenhotep-fils-de-Hapou, personnage important du règne d'Amenhotep III, qui fut divinisé par la suite, et l'objet d'un culte (tout particulièrement dans la région thébaine).

<sup>27</sup> On pense aux carrières de pierres de Tourah (cf. WADDELL, 1940, p. 125; cf. Hérodote, II,8,124), au sud de Kher-âha (Vieux Caire). Voir ci-dessous.

<sup>28</sup> Ce nom pose problème. Thomas SCHNEIDER, 1998–2003, vol. 1, pp. 97–98, veut l'identifier avec un nom royal (\*Ouserkhéperré), mais sa démonstration est peu probante. Antonio LOPRIENO, 2001, préfère y voir un « nom fictif ». Le texte de Manéthon précise que ce nom d'Osarseph est tiré du « nom du dieu Osiris adoré à Héliopolis », ce qui a amené certains savants à y lire raisonnablement une forme hellénisée de « Osiris-Sépa », théonyme égyptien effectivement attesté dans les sources relatives à cette ville. Nous y reviendrons ci-dessous.

qu'Amenôphis roi d'Égypte fut au courant de l'invasion, il se rappela de la prédiction d'Aménôphis fils de Paapis. Il fit conduire les animaux sacrés dans les temples, et recommanda aux prêtres de toute l'Égypte de cacher les statues des dieux. Il fit amener son fils Séthôs, nommé aussi Ramessès (du nom de son grand-père Rampsès) chez son ami (sic). Il passa le Nil avec trois cent mille soldats, rencontra l'ennemi, mais ne combattit pas. Il se replia, rentra à Memphis, prit l'Apis et tous les animaux sacrés, puis, avec son armée et tout le peuple d'Égypte, alla en Éthiopie, dont le roi lui était soumis. Les Égyptiens y passèrent treize ans d'exil. Pendant ce temps, une nouvelle domination étrangère soumit donc l'Égypte à encore plus de cruauté que celle qu'elle avait subi du temps des Pasteurs. Les villes furent brûlées, les temples pillés, les statues des dieux mutilées, les animaux sacrés rôtis dans les temples devenus boucheries. Revenant d'Éthiopie, Aménôphis et son fils Rampsès attaquèrent les Pasteurs et les impurs, les vainquirent. Ils les chassèrent jusqu'aux frontières de la Syrie.

### 3. UNE LOGIQUE DE DÉSHUMANISATION ?

On a pu s'accorder à trouver dans ce récit manéthonien la pensée malveillante de l'un des premiers « judéophobes » historiques, dont les thèses vont se diffuser dans la pensée occidentale jusqu'à nos jours<sup>29</sup>. Manéthon mettrait en place (ou plutôt utiliserait) un système odieux – du moins si l'on s'avise de le considérer avec un œil contemporain : maladie, exclusion, expulsion, voire élimination, c'est-à-dire « nettoyage ethnique » (l'expression est utilisée par Schäfer). Penser l'autre en fonction de ces critères revient à entrer dans une logique « raciste », un terme que je préfère toutefois ne pas utiliser en ce qui concerne les systèmes de pensée antiques<sup>30</sup>.

Dans cette version dénigrante de l'Exode, plusieurs thèmes xénophobes sont en jeu, thèmes présents chez d'autres auteurs que Manéthon :

<sup>29</sup> Il en va ainsi de l'assimilation entre les Juifs et les lépreux. Pour ce dossier médiéval, cf. Carlo GINZBURG, 1992, pp. 44–93.

<sup>30</sup> Les définitions contemporaines du racisme passent, largement, par l'expérience du XX<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire par le nazisme et ses crimes perpétrés contre les Juifs d'Europe. Il va sans dire toutefois que l'intolérance, la violence et les crimes commis au nom d'une quelconque idéologie ne sont pas l'apanage du XX<sup>e</sup> siècle. La condamnation éthique de tels comportements est devenue une affaire moderne ; les néologismes « racisme/raciste » sont dès lors peu adaptés pour décrire *a posteriori* les comportements, même les plus violents, que l'on peut observer durant l'Antiquité.

c'est le cas du motif de la maladie, évoqué par Lysimaque, qui réaffirme que les Juifs sont un ramassis de lépreux chassés d'Égypte<sup>31</sup>. Tacite utilisera la même image<sup>32</sup>.

Une citation de Manéthon chez Élien<sup>33</sup> ajoute que celui qui boit du lait de porc est contaminé par la gale et la lèpre (même idée chez Plutarque), des maux propagés par « tous les Asiatiques »<sup>34</sup>. Cette mécanique de la contamination, associe donc d'une part la lèpre aux Judéens, d'autre part la lèpre au porc. On en arrive à l'équation surprenante « porc = lépreux = juif » : un glissement qui, comme le rappelle Philippe Borgeaud, conduit de l'animal à l'humain<sup>35</sup>. On pourrait penser que ce glissement est un trait xénophobe caractéristique ; un dénigrement d'autant plus vicieux, que le porc est l'objet d'un strict interdit alimentaire chez les Judéens, et n'est pas du reste tenu en grande estime chez les Égyptiens, pour lesquels son statut est ambigu<sup>36</sup>. Un dénigrement particulièrement retors, aussi, car l'on connaît les strictes exigences rituelles et culturelles judéennes en ce qui concerne la pureté de la peau, la crainte de toute « lèpre », des dartres, des teignes, des furoncles et autres boursouflures cutanées<sup>37</sup>.

Nous avons vu que le lépreux de Manéthon (chez Élien, cf. supra) est « celui qui boit du lait de porc » : or, s'il y a un animal dont l'on ne boit pas le lait, c'est bien celui-ci. Le porc n'a jamais été domestiqué pour son lait : si l'homme est volontiers frère de lait du veau ou de la brebis, il n'est jamais frère du porc<sup>38</sup>. Nous sommes là, à l'évidence, dans la calomnie. Mais une calomnie qui passe par une association qui, me

<sup>31</sup> Philippe BORGEAUD, 2004, p. 173sq. Cf. John G. GAGER, 1972, pp. 113–118. Sur l'exkursus attribué à Hécateé cf. les remarques de C. Zamagni dans le présent volume.

<sup>32</sup> *Hist.* V,3.

<sup>33</sup> Fr. 81 chez WADDELL, 1940; Élien, *De Natura Animalium* X, 16.

<sup>34</sup> *Isis et Osiris* 353 F.

<sup>35</sup> BORGEAUD, 2004, p. 178.

<sup>36</sup> En Égypte, le porc semble connoté négativement (on a remarqué la rareté de ses représentations, quand bien même il était communément consommé). De surcroît, à cause de sa gloutonnerie, le porc est associé à Seth (rapprochement favorisé encore par l'assonance entre le nom du porc (*shaou*) et celui de l'animal hybride séthien, nommé *sha*), et c'est sous forme d'un porc noir que Seth aurait dévoré l'œil d'Horus (ce que nous apprennent les *Textes des Sarcophages*, formule 157). Voir en dernier lieu Pascal VERNUS, 2005c. Sur la consommation du porc, en Égypte, on verra surtout J.-C. MORENO-GARCIA, 1991, pp. 251–254; H. M. HECKER, 1982.

<sup>37</sup> Voir notamment Lv. 13 et 14.

<sup>38</sup> François POPLIN, 2006. On consultera cet excellent volume pour l'ensemble du dossier sur le porc dans cette aire géographique, à l'exception de l'Égypte ancienne qui n'y a pas été incluse.

semble-t-il, rapproche porc et homme sur le plan cutané. Dépouillé du pelage dru qu'il présente à l'état sauvage, le porc montre une peau qui, quelle que soit sa couleur (noir, rose, rousse, etc.), est, parmi tous les animaux, celle qui ressemble le plus à celle de l'homme (tout en présentant des taches, des marbrures, des mouchetures). Cette ressemblance potentielle induit, peut-être, une ambiguïté pesante. Véritable « nourriture sur pattes », le porc est aussi en corollaire l'image même de la voracité, témoignant d'un rapport goinfre avec la nourriture, qui touche à l'immonde voire à l'obscène<sup>39</sup>. Dès lors, il importe de mettre en place des stratégies de distanciation, plus ou moins affirmée selon les contextes culturels, qui culminent parfois jusqu'à des interdits<sup>40</sup>. On peut supposer, alors, qu'il s'agit de disqualifier cette peau induisant une trop grande proximité entre l'homme et l'animal. Aussi, la peau désormais suspecte du porc assure sa mise en relation avec la lèpre et les autres maladies de peau. La lèpre est par excellence la maladie déshumanisante, car elle déforme épouvantablement le corps, jusqu'à rendre celui qui en souffre méconnaissable et effrayant.

Pour évaluer toute la portée diffamatoire de l'accusation portée contre les Judéens conçus comme propagateur des maladies, il faudrait peut-être aussi tenir compte de l'impact sur l'imaginaire collectif égyptien des maladies épidémiques ou contagieuses (lèpre<sup>41</sup> ou peste). Or, il se trouve que la documentation laisse entrevoir l'existence de crises épidémiques réelles à la XVIII<sup>e</sup> dynastie; le règne d'Akhénaton a correspondu, semble-t-il, à une période d'épidémie de peste<sup>42</sup> se répandant depuis un foyer proche oriental jusqu'en Égypte<sup>43</sup>. Y-a-t-il quelque corrélation entre ces épidémies et certaines entreprises particulières des souverains égyptiens contemporains de ces maux: ainsi Amenhotep III, qui s'entoure de centaines de statues de Sekhmet<sup>44</sup>, maîtresse des épidémies; Akhénaton, son fils, qui déplace sa

<sup>39</sup> Pour un large parcours dans le monde classique, indo-européen, et asiatique, on consultera Philippe WALTER (éd.), 1999.

<sup>40</sup> Il s'agit bien sûr de ne pas isoler les interdits liés au porc, mais de les mettre en rapport avec un ensemble de règles alimentaires et classificatrices; cf. l'étude classique de Mary DOUGLAS, 1971.

<sup>41</sup> Voir A.-P. LECA, 1971, pp. 205–207. Pour la lèpre en Égypte, cf. Lothar STÖRK, 1980.

<sup>42</sup> La peste n'est certes pas une maladie de peau mais, que ce soit dans sa forme dite bubonique ou sa forme pulmonaire, la maladie connaît des manifestations cutanées ou physiques spectaculaires et effrayantes: bubons suppurants et nécrosés, diathèse hémorragique (peste « noire »).

<sup>43</sup> Andrea GNIRS, 2004.

<sup>44</sup> Jean YOYOTTE, 1980.

capitale dans un site désert? Plusieurs indices laissent entrevoir que ces épidémies ont pu être propagées par les contingents militaires<sup>45</sup>. Il s'agirait donc d'une affaire « internationale », impliquant l'Égypte et ses voisins orientaux. S'il est difficile d'avoir une idée précise des foyers épidémiologiques, du moins, pour les anciens Égyptiens, le mal qui ronge la peau est-il celui des autres : une maladie des « Aamou »<sup>46</sup>, c'est-à-dire des Asiates, des Cananéens, des « étrangers » du Nord<sup>47</sup>. On pourrait admettre qu'il s'agit là d'un trait transculturel consistant à rejeter toute chose honteuse ou malsaine sur les étrangers ; cependant, quelque groupe de population ancêtre des Judéens se serait-il tout de même effectivement trouvé dans cette configuration ? Il est évidemment impossible de répondre à une telle question ; quoi qu'il en soit, tout semble indiquer que dans l'imaginaire égyptien cela puisse être le cas. Cette ancienne idée de « maladie des Asiatiques », nous assure aussi de l'existence dans le cadre conceptuel égyptien d'un tel discours bien avant Manéthon. L'ancienne association entre les Juifs et les lépreux influença la culture savante du Moyen Âge (du XIII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle), et appuya une association quasi « inévitable » (pour reprendre l'expression de Carlo Ginzburg) entre deux groupes marginaux<sup>48</sup>. L'imaginaire médiéval a fait de cette maladie non seulement une marque d'infamie, d'hérésie, mais aussi un châtement divin, une épreuve<sup>49</sup>. Une maladie entourée de rites qui contribuent non pas à la supprimer mais à la mettre à « distance sacrée »<sup>50</sup>.

Si la maladie conduit à la réclusion (et non au massacre) des contaminés, un autre thème, dont la résonance symbolique est peut-être encore plus forte, est convoqué par Manéthon pour justifier l'expulsion : l'impiété. Une impiété qui va jusqu'au sacrilège, et qui passe par la violence religieuse. Cette impiété se caractérise notamment par le meurtre et la consommation des animaux sacrés, une transgression révoltante. Ainsi, la condamnation est à la fois biologique

<sup>45</sup> Cf. Agnès CABROL, 2000, pp. 347-348.

<sup>46</sup> Dans le papyrus médical Hearst, il est fait référence à cette maladie cutanée qui fait « charbonner » la peau comme « celle des Aamou (*ta-net-âamou*) », cf. H. GRAPOW, 1958, p. 440 ; Thierry BARDINET, 1995, pp. 211-212 et p. 397. Notons que c'est au dieu Seth qu'il revient, ici, de conjurer cette maladie.

<sup>47</sup> Sur ce dossier, voir H. GOEDIKE, 1984a ; *Id.*, 1984b.

<sup>48</sup> Carlo GINZBURG, 1992, p. 51 (et voir le chapitre I « Lépreux, juifs, musulmans » qui retrace l'historique des accusations).

<sup>49</sup> Saul N. BRODY, 1974.

<sup>50</sup> Michel FOUCAULT, 1972, p. 15.

(transmission des maladies) et idéologique (pratiques infâmes). Jan Assmann, Antonio Loprieno, et dernièrement Philippe Borgeaud, ont montré comment ce récit dénigrant se construisait. Assmann appuie son interprétation sur la notion de mémoire culturelle collective, une mémoire, en l'occurrence, traumatisée. Cette mémoire collective égyptienne aurait noyé l'expérience monothéiste, exclusiviste et « impie » d'Akhménaton en la combinant avec les « impiétés » hyksos, judéennes et perses. Philippe Borgeaud a insisté sur la notion de « triangle idéologique », reliant les pensées grecques, juives et égyptiennes, nécessaire à prendre en compte pour appréhender le récit dans ses différents contextes spécifiques. Des histoires en réaction les unes aux autres. Chez Manéthon, comme chez Hécatée, la fuite d'Égypte devient une expulsion. C'est, à strictement parler l'inverse exact du schéma mis en place dans la Pentateuque, dans lequel le Pharaon, on s'en souvient, veut au contraire empêcher les Hébreux de quitter l'Égypte. Le récit biblique de l'Exode présente peu favorablement les Égyptiens comme des oppresseurs, et qui plus est met en scène la mort catastrophique de leur roi. On peut admettre qu'un tel récit a appelé une réaction égyptienne<sup>51</sup>. D'autres exemples bibliques (notamment chez Jérémie<sup>52</sup>) pourraient aussi être cités pour argumenter dans le sens d'un sentiment « anti-égyptien » chez les Judéens. Il me paraît superflu d'insister sur le fait que les rapports entre l'Égypte et le monde voisin ouest-sémitique ancien, passent par un ensemble de configurations très différentes, allant du commerce et de l'accueil des communautés étrangères en Égypte, aux guerres égyptiennes en Palestine, ou au mercenariat judéen en Égypte, au service de la machine de guerre perse, et à l'établissement en Égypte de communautés juives dans un contexte politique hellénistique. On ne peut qu'admettre implicitement que les attitudes réciproques ont pu, tout au long du premier millénaire avant notre ère, considérablement varier selon la situation socio-politique. L'heure n'est plus celle d'adopter des opinions tranchées, à l'instar de celle de Th. Reinach (qui supposait une jalousie égyptienne contre les

<sup>51</sup> Dans ce sens, Léon POLIAKOV, 1981, p. 15.

<sup>52</sup> Jr. 43,12-13 : « Je mettrai le feu aux temples des dieux égyptiens; il [c'est-à-dire le roi de Babylone] brûlera ces dieux, il les emportera, il épouillera le pays d'Égypte comme un berger épouille son vêtement, et il repartira sain et sauf. Il brisera les obélisques d'Héliopolis (*Beth-Shemesh*), dans le pays d'Égypte, et il incendiera les temples des dieux égyptiens » (traduction : TOB).

Juifs influents à Alexandrie, ayant suscité une « version humiliante de l'exode »<sup>53</sup>.

À tout le moins, le récit manéthonien témoigne d'une mémoire égyptienne qui se nourrit d'éléments « misanthropes » distincts : anti-hyksos (vraisemblablement) ; anti-Akhénaton (peut-être) ; anti-perses (sûrement). Or, tous ces discours convergent dans le sens de la vision idéologique pharaonique de l'étranger hostile, et (ou) de l'impiété en matière religieuse. Cette vision dépasse la notion « d'anti-judaïsme », laquelle ne constitue finalement qu'un épiphénomène. Mais pour comprendre cette vision égyptienne d'un monde viable que si l'on en expulse les éléments indésirables, il nous faut remonter non seulement aux contrecoups des troubles de la 2<sup>e</sup> Période Intermédiaire (c'est-à-dire la fin de la domination Hyksos, expulsés militairement), et à toutes les vicissitudes que l'histoire événementielle a fait peser sur l'Égypte (invasions assyriennes puis dominations perses au premier millénaire avant notre ère), mais encore à un système idéologique qui sous-tend l'ensemble de la théologie égyptienne. Un système théologique au sein duquel le dieu Seth, dont nous allons parler à présent, joue un rôle prépondérant.

#### 4. SETH : DU « DIEU DES AUTRES » AU DIEU DU MAL, OU LA MISE EN PLACE DE LA RHÉTORIQUE DE L'ÉTRANGER CRIMINEL

Le dieu Seth, quoiqu'il soit intrinsèquement considéré comme un dieu brutal, n'est pas pressenti anciennement comme un dieu strictement néfaste. Violent et impulsif, il sait mettre cette puissance au service du dieu solaire, puisque c'est lui qui combat à la proue de la barque céleste pour harponner le dangereux Apophis (Âapep). En revanche, il semble clair que, dès l'origine, son rôle dans la mythologie soit celui du perturbateur par excellence (« trickster »<sup>54</sup>). Il est le meurtrier d'Osiris, l'agresseur d'Horus<sup>55</sup>. Le processus de « démonisation » de Seth a

<sup>53</sup> Théodore REINACH, 1895, p. 15 (reprint 2007). Pour Reinach, la version de Hécatée reproduisait le « conte égyptien sous sa forme la plus bénigne et la plus simple ». Cf. BORGEAUD, 2004, pp. 96-97.

<sup>54</sup> Cf. (avec prudence), Ugo BIANCHI, 1977.

<sup>55</sup> Sur l'ambivalence des relations entre Seth et la communauté des dieux, on remarquera cependant que dans le mythe « d'Horus et Seth » (p. Chester Beatty), le roi des dieux, Rê, est loin de marquer clairement sa préférence pour le jeune Horus. Cf. Michelle BROZE, 1996.

bien été mis en lumière, à partir de la fin du Nouvel Empire, et particulièrement dès la XXV<sup>e</sup> dynastie<sup>56</sup>, et se présente comme une conséquence logique de la vogue pan-égyptienne du culte osirien. Le succès des cultes osiriens est à replacer dans les circonstances socio-politiques d'une Égypte qui, au sortir des époques glorieuses des conquêtes des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> dynastie, est descendue de son piédestal sur la scène internationale, et est secouée par des troubles nombreux, et des luttes de pouvoirs récurrentes. Cette situation instable a semble-t-il contribué à orienter la théologie globale vers l'idée d'une salvation et d'une victoire sur l'adversité dont le mythe d'Osiris offre le prototype parfait. Dès lors, Seth devient l'ennemi par excellence. Ce processus réactive en quelque sorte ce que l'on savait depuis longtemps : Seth est un dieu adoré par les Proche-Orientaux, des voisins pressentis comme étant potentiellement (et parfois réellement) hostiles<sup>57</sup>. Par conséquent : Seth étant le dieu impie, ces sectateurs le sont aussi ; un système certes simpliste et circulaire, mais néanmoins effectif.

Le « rituel pour abattre Seth et ses alliés » (époque ptolémaïque) relate comment Seth, après avoir été chassé d'Égypte suite à une première victoire d'Horus, y revient pour se venger, en commettant une hallucinante liste de méfaits complaisamment détaillée<sup>58</sup> :

Vois, donc ! Seth, le misérable, revient sur ses pas (lit. sur son chemin) ; il est revenu, pour saisir (= piller) avec sa main ! Il pense à piller, comme quelqu'un qui s'apprête à détruire les villes, à ravager leurs sanctuaires, à susciter les lamentations dans les temples. Il a commis le mal, il a répété (son) crime, il a de nouveau fait advenir une effusion (de sang ?).

Il a commis le mal dans Tjannenet ; il a appelé à la sédition dans Ankh-taouy (Memphis). Vois, il entre dans Tépéhoudjat (= le Sérapeum) ; il a commis un crime dans Hout-ipet (« le domaine de l'hippopotame ») ; il a coupé du bois dans Iousâas ; il a pêché des poissons dans Le Grand Lac (= lac Moéris, Fayoum) ; il a chassé du gibier et piégé des oiseaux dans les temples du Premier-des-demeures ; il a couru rapidement dans Hout-ouâbet ; il a crié auprès de l'Énnéade ; il a suscité le combat, et poussé un hurlement auprès des dieux de Menset ; il a à nouveau répété un grand crime (*ken our*<sup>59</sup>) sur les rives de This ; il a poussé des cris dans Djé-dou (Busiris) : la ville et la province de Mendès sont (tombées) malade ! il s'est approché de La-demeure-du-ba, et a fait violence à sa muraille.

<sup>56</sup> Georges SOUKIASSIAN, 1981 ; Herman TE VELDE, 1977. Sur Seth et sa « troupe » d'affidés, cf. encore Georg MEURER, 2005.

<sup>57</sup> Voir Youri VOLOKHINE, 2007.

<sup>58</sup> Siegfried SCHOTT, 1929, pp. 16–23.

<sup>59</sup> Euphémisme pour désigner le meurtre d'Osiris.

Il a coupé du bois dans la Saïs de Neith; il a commis le mal dans la Houthémag (= salle de la momification); il a fait couler le sang (?) dans les tombes (?) dans Kher-âha (= Babylone, Vieux-Caire). Il a apporté l'abomination (*bout*) d'Atoum dans les temples de l'Ennéade; il a pensé au crime, poussé des hurlements dans les temples d'Amon le grand dans Iméhet (l'au-delà, le caveau<sup>60</sup>); il s'est souvenu du combat, et a pensé à l'incendie dans les temples des *Baou* Orientaux. Il s'est avancé vers Hout-nébes, et s'est approché de Oushen; il a commis un crime sur le noble arbre Nébes – s'il prospère, la terre prospère – il a pénétré dans chaque noble pièce de Iousâas, avec l'Acacia – qui accorde mort et vie –; il a pensé à dévorer Mafdet face à Mout et Bastet. Vois! il a mangé le poisson-Adou devant les *Baou* de l'Orient; il a traversé jusqu'à Khefethernebes (l'Occident de Thèbes), au vu de Rê dans le ciel. Il a mangé le bélier (sacré) dans le temple du grand Amon; il a avancé le bras contre la plante-*ménhep* (laitue?) à la face du bélier de Mendès. Il a commis un crime contre les hommes dans Djédou (Busiris), à la face de Ounnefer, juste-de-voix. Il a mangé du poisson Abédou, consommé du poisson Adjou dans la grande salle d'Héliopolis. Il s'est emparé des offrandes carnées et a dérobé les offrandes devant le palais du Maître Unique, qui n'a pas de pareil, et les lamentations (se sont élevées) dans ses domaines, pour tous les dieux, et les offrandes ne furent pas faites au temps requis. Il a capturé au piège le faucon, et s'est emparé du poisson-*itenou* à la face de Shou et Tefnout. Vois! Il a pris au lasso (ou: ligoté) l'Apis, à la face de Irounnenet (Celui-qui-créé-ce-qui-existe); il a tari le lait de la vache « Celle-dont-Horus-se-souvient », il a renversé la vache Hétemet, la Mère du dieu; il a retiré les offrandes carnées du lac de l'arbre Tem; il a tari (les eaux) du lac de la vache Hétemet. Il a conçu le plan de se dresser comme voleur, (mais) il a ignoré de se valoriser lui-même (?). Le crime se répand là où tu es, le tumulte est ce que tu as ordonné ». (p. Louvre 3219, C 23–36)

Seth est accusé ainsi d'avoir non seulement détruit les villes, les temples et les lieux saints, mais encore d'avoir porté la main sur les objets et les animaux sacrés (dont l'Apis), et d'en avoir même mangé sur place! Une liste de méfaits qu'il faut lire en parallèle avec celle imputée par la tradition aux envahisseurs étrangers, et notamment aux Perses, coupables (ou plutôt accusés) d'impiétés comparables.

<sup>60</sup> Sur *iméhet*, cf. Dimitri MEEKS, 2006, pp. 74–75. Vu le contexte immédiat, il n'est pas impossible que le terme renvoie ici à la crypte d'où jaillit la crue du Nil, à Kher-âha.

## 5. OSARSEPH ET MOÏSE : UNE INTERPRÉTATION HÉLIOPOLITAINE

Si Manéthon était bien, comme le veut la tradition, un membre élevé du clergé d'Héliopolis, on peut proposer l'hypothèse qu'il ne pouvait ignorer le texte que nous venons de citer, lequel devait faire l'objet d'une récitation rituelle journalière (comme le précise la notice introductive). Tout se passe comme si Manéthon était influencé par le mythe séthien lorsqu'il traite des forfaits d'Osarseph et des siens (à moins qu'il n'en ait été sciemment conscient). Il se pourrait d'ailleurs que l'on puisse aller plus loin encore, en supposant que le récit de Manéthon est coloré par le profil particulier de la théologie d'Héliopolis de l'époque tardive. Il me semble en effet que l'on n'a pas toujours tiré toutes les conséquences du fait que Manéthon, en tant que prêtre égyptien, avait forcément non pas seulement connaissance de sources annalistiques qu'il met à profit pour son projet historiographique, mais avait aussi accès aux textes rituels et mythologiques. Or, c'est précisément dans cette mythologie héliopolitaine qu'il semble avoir puisé son inspiration. Un point d'accrochage crucial est fourni par l'étrange nom « Osarseph ». Il se trouve que le seul passage où l'équivalence Osarseph/Moïse soit littéralement établie, a été suspecté d'être un ajout: « On dit que le prêtre d'origine héliopolitaine qui leur donna une constitution et des lois, appelés Osarseph, du nom du dieu Osiris adoré à Héliopolis, en passant chez ce peuple changea de nom et prit celui de Moïse »<sup>61</sup>. C'est l'historien Ed. Meyer qui, le premier, avait pensé que ce passage était peut-être une interpolation due à un commentateur antisémite<sup>62</sup>. Mis à part le fait que le passage cité est celui qui clôt chez Flavius Josèphe la longue citation empruntée à Manéthon, et que l'équivalence Osarseph/Moïse n'est citée effectivement que dans cet extrait, l'existence d'un anonyme glosateur du texte manéthonien ne repose sur rien de très précis<sup>63</sup>. Il est délicat d'appliquer à ce type de texte une méthode exégétique de type *Redaktionskritik* propre aux sciences bibliques. Le fait que cette note explicative confirme qu'Osarseph est bien « l'Osiris d'Héliopolis », signe, à mon avis, le fait que l'auteur de ces lignes est

<sup>61</sup> Fr. 54 chez WADDELL, 1940, p. 131.

<sup>62</sup> Eduard MEYER, 1907, p. 77. Cf. John G. GAGER, 1972, p. 116. Voir aussi Donald REDFORD, 1993.

<sup>63</sup> Cf. récemment John M. G. BARCLAY, 2007, pp. 140-141 (n. 871), qui considère ce passage comme authentiquement manéthonien.

lui-même bien au courant des données théologiques propres à cette ville – et qui mieux que Manéthon pouvait l'être ?

Il s'agit donc de se demander qui est cet Osiris héliopolitain, avant de tenter de comprendre son interprétation en Moïse. Comme je l'évoquais ci-dessus (note 28), on peut reconnaître sans trop de difficultés derrière Osarseph la forme hellénisée du théonyme égyptien Osiris-Sépa. Sous le nom de « Sépa », l'on connaît dès la V<sup>e</sup> dynastie un dieu qui se manifeste sous la forme d'un mille-pattes<sup>64</sup>. Dès le Moyen Empire, ce dieu lié à des espaces plutôt sombres et souterrains (ce que l'on peut déduire de son animal emblématique), rencontre Osiris ; les liens entre Osiris et Sépa vont devenir particulièrement manifestes aux époques tardives, jusqu'à former une entité divine, Osiris-Sépa. Le culte de Sépa est bien connu par la documentation héliopolitaine, son terroir. Le dieu y est notamment impliqué dans un circuit férial, dans lequel une procession le menait depuis son temple d'Héliopolis jusqu'à Kher-âha (la « Place-du-Combat »)<sup>65</sup>, en suivant le dit « Chemin de Sépa »<sup>66</sup>. En ce lieu, il se rendait à une chapelle à l'endroit même où les Égyptiens reconnaissaient une source du Nil. C'est par cette « caverne de Sépa »<sup>67</sup>, sise à la « Demeure d'Hâpy » (Per-Hâpy), que la crue du Nil s'enfle pour inonder la Basse Égypte. La corrélation entre Osiris et Sépa s'est vue renforcée très certainement en raison d'un jeu de rapprochement (pseudo)-étymologique entre le théonyme Sépa et le terme *sep*, qui désigne le « lambeau de chair » osirien, la « relique »<sup>68</sup> ; l'eau de la crue, s'enflant depuis la caverne, étant perçue dès lors comme les écoulements des fluides corporels d'Osiris ; l'Osiris-Sépa de Per-Hâpy devient ainsi le pourvoyeur de l'inondation. Per-Hâpy, lieu de naissance mythique du Nil nordique, contrepoint géographique de la Biggeh méridional, était situé dans une topographie bien réelle : on a retenu le site de Atar en-Nabi<sup>69</sup>, site tout probable de la « Demeure de Sépa » (Hout-Sépa) à Kher-âha, dont il constituait le quartier por-

<sup>64</sup> Ursula RÖSSLER-KÖHLER, 1984 ; Pascal VERNUS, 2005a. Cf. Hermann KEES, 1941, pp. 266–267.

<sup>65</sup> Cf. Herman de MEULENAERE, 1972.

<sup>66</sup> Jean-Pierre CORTEGGIANI, 1979, p. 121 note e, et pp. 134–151. C'est ce « Chemin de Sépa » qu'emprunte le pharaon Piankhy pour se rendre d'Héliopolis à Kher-âha, cf. Nicolas GRIMAL, 1981, p. 130. Sur ce paysage héliopolitain, cf. également Alain-Pierre ZIVIE, 1978.

<sup>67</sup> CORTEGGIANI, 1979, p. 137. Dimitri MEEKS, 2006, pp. 74–75.

<sup>68</sup> CORTEGGIANI, 1979, pp. 137–138.

<sup>69</sup> CORTEGGIANI, 1979, pp. 143–145 ; Alan GARDINER, 1947, vol. II, pp. 131\*–144\* ; Alain-Pierre ZIVIE, 2004, pp. 77–79, pp. 183–204 ; Jean YOYOTTE, 1973.

tuaire. Ce lieu, on le comprend bien, était d'une importance considérable pour les anciens Égyptiens. En effet, ce site charnière était comme un « verrou stratégique ». Là, le fleuve coulait presque au pied de la falaise. Le site commandait en quelque sorte l'accès à la vallée comme au Delta.

La récente publication d'un long texte mythologique héliopolitain, connu sous le nom de « papyrus du Delta », apporte encore de nouveaux éléments au dossier. En effet, voilà désormais une source très détaillée sur les mythes de l'Osiris héliopolitain, l'Osiris-Sépa, à partir duquel – comme je viens de le rappeler – Manéthon a très vraisemblablement tiré son Osarseph. Il me faut citer à ce propos ce qu'en dit, avec prudence, l'éditeur du texte, Dimitri Meeks : « On ne sait trop comment rattacher à ce dieu le prêtre d'Héliopolis Osarseph, ainsi nommé d'après Osiris et dont Manéthon nous rapporte qu'il n'est autre que le nom égyptien de Moïse. On a généralement admis qu'Osarseph était la transcription grecque d'Osiris-Sépa, une équivalence qui a pu être toutefois mise en doute<sup>70</sup>. Les relations que l'on peut établir entre le dieu héliopolitain et le personnage biblique sont extrêmement indirectes et risquent d'être largement subjectives. Le récit manéthonien nous dit qu'Osarseph et les siens furent relégués dans la carrière de Tourah; Osiris-Sépa a sa sépulture dans la caverne de Kher-âha qui en est proche. Moïse est celui « sauvé des eaux »; la caverne de Kher-âha est celle dont jaillit la crue vivifiante de Basse Égypte. On pourrait encore énumérer quelques autres points de convergence sans pour autant apporter de réponse vérifiable à la question ».<sup>71</sup>

Parmi ces points de convergence dont parle Meeks, arrêtons-nous tout d'abord sur l'un d'eux, qui est particulièrement frappant. En effet, selon le papyrus du Delta, Seth sous forme d'âne est condamné à porter la momie d'Osiris, c'est-à-dire, à Héliopolis, Osiris-Sépa; l'itinéraire de l'animal porteur du corps du dieu conduit de Létopolis à la caverne de Kher-âha : « Quant à Sépa, c'est Osiris; on l'appelle le Lambeau (= corps osirien). On le mit sur le dos d'un âne, (mais) il faiblit sous lui et se coucha sur terre. Alors Isis et Nephthys placèrent de la Divine Semence près de son nez; il se redressa sous lui et se mit en marche immédiatement (...). On l'amena dans la caverne (située) dans la falaise de Pi-Hâpi. Les femmes enveloppèrent l'omoplate-*mékhâqt*

<sup>70</sup> Par Donald REDFORD, 1993.

<sup>71</sup> Dimitri MEEKS, 2006, p. 209.

et le tibia et en firent une momie (= la relique) que l'on appelle Osiris, placée sur l'échine d'un âne. On le fit monter sur son dos en charge, (mais) il se renversa sous lui, tombant à terre. Il faiblit sous lui, ses membres étant fatigués. Alors Isis et Nephthys présentèrent leur semence à ses narines; il renifla leur [...]. Il se relève après avoir éjaculé. On mit la relique-*khém* sur son dos, c'est le nom du flagellum. Il se roula en tous sens sur terre; il se renversa sous lui, tombant à terre. Leurs cuisses s'écartèrent (?) [...] elles avaient refermé la main (?) sur son muflle»<sup>72</sup>.

L'âne peine sous le poids de la momie-relique d'Osiris-Sépa, qu'il est condamné à porter<sup>73</sup>, et s'écroule sur le sol. Pour susciter sa vitalité, Isis et Nephthys vont, manifestement, l'exciter sexuellement, en lui faisant flairer une mystérieuse «divine semence» – ou «leur semence» (en égyptien: *métout*, qui désigne notamment le sperme) – terme que l'on pourrait interpréter comme une référence à leur sécrétion intime. De même, en dévoilant leur sexe («leurs cuisses s'écartèrent»), les deux déesses, par ce geste sans équivoque, incitent le dieu à recouvrer sa vigueur<sup>74</sup>. Il faut constater, à la suite de Meeks, que l'âne porteur de la relique divine, joue du coup le rôle «positif du porteur de corps osirien, garant de sa renaissance»<sup>75</sup>. Cet âne héliopolitain serait donc bien séthien, mais pas forcément néfaste...

Il y a lieu de rappeler ici que l'assimilation de l'âne à une créature séthienne, voire à Seth lui-même, découle du processus de «démonisation» du dieu, et est donc relativement récente<sup>76</sup>. Le Seth traditionnel

<sup>72</sup> MEEKS, 2006, pp. 12–13, V.4–VI.1; cf. les notes philologiques pp. 75–77, et le commentaire mythologique pp. 209–214.

<sup>73</sup> Comme le remarque MEEKS, *ibid.*, p. 209, la punition infligée à Seth et consistant à porter la momie d'Osiris est fort ancienne (attestée dès les *Textes des Pyramides*, § 581).

<sup>74</sup> On mettra ce geste en parallèle au dévoilement apotropaïque du sexe, attesté en Égypte, comme dans le «conte d'Horus et de Seth», où Hathor dévoile son sexe pour susciter la vitalité du dieu solaire, cf. Michelle BROZE, 1996, pp. 40–44, p. 237. Le geste du dévoilement rituel du sexe se retrouve, selon Diodore, dans les funérailles de l'Apis (Diodore, *Bibl. hist.* I, LXXV, 1–4), et lors des fêtes de Boubastis, selon Hérodote, II, 60, et peut aussi être mis en rapport avec un rituel attesté à Esna (Esna n°344, 11): voir Serge SAUNERON, 1962, p. 42. Fête du 29 Athyr «présentation des offrandes» en l'honneur de la déesse Nebtou. Texte hiéroglyphique: Serge SAUNERON, 1968, p. 286. On pensera, en outre, au dossier de «Baubô», pour lequel on verra surtout: Maurice OLENDER, 1985; *Id.*, 1990; cf. Alfonso M. DI NOLA, 1974, pp. 15–90 («Riso ed oscenità»). Pour le rire rituel, voir encore E. F. MORRIS, 2007.

<sup>75</sup> MEEKS, 2006, p. 212.

<sup>76</sup> Sur l'âne, cf. Jean YOYOTTE, 1970), pp. 185–191, et Pascal VERNUS, s.v. «âne domestique», in *Bestiaire des Pharaons*, *cit*; également Philippe BORGEAUD, 2007,

égyptien montre un homme à tête animale, une tête qui n'est d'ailleurs pas celle d'un animal identifiable, mais d'une sorte de monstre imaginaire du désert, aux longues oreilles et au museau pointu<sup>77</sup>; cette tête de l'animal séthien pourra, à partir du VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère, être rapprochée de celle de l'âne. Cet animal ombrageux et volontiers perçu comme étant lubrique (le mot «âne» en égyptien est déterminé par le signe hiéroglyphique du phallus), était pour le moins «prédestiné» à rencontrer le dieu Seth; les braiements tonitruants de l'âne sont une sorte de réplique à la voix de Seth, dieu de l'orage: le tonnerre. Mal connoté par la pensée égyptienne, l'âne n'en est pas moins une monture honorable dans les cultures proche-orientales. L'épisode de Tacite où Moïse est guidé par un troupeau d'âne, l'âne monture de Moïse, puis l'assimilation du dieu des Juifs à un âne<sup>78</sup>, tout cela semble préparé par le discours égyptien rapprochant l'âne et le dieu honni par excellence, le Seth oriental. Or, dans la théologie héliopolitaine, nous venons de constater que Osiris-Sépa est porté par un âne séthien. Par un dange-reux raccourci, que je ne puis néanmoins m'empêcher d'emprunter, nous voilà donc en présence, en quelque sorte, d'un «Osarseph», juché sur son âne, en Égypte, à Kher-âha.

Une autre question, tout autant problématique, demande d'être discutée à présent. En effet, l'Osarseph de Manéthon, à la tête d'une bande d'impies, fonctionne visiblement d'une façon analogue au Seth profanateur des temples, tel que révélé par exemple par le rituel héliopolitain que nous avons examiné ci-dessus. Pour Manéthon, cet Osarseph est une interprétation de Moïse. Or, force est de constater qu'en égyptien Osiris-Sépa, modèle étymologique d'Osarseph, est tout sauf une forme du néfaste Seth, bien au contraire: il est un Osiris vivifiant lié à la source nordique du Nil.

Pour quelle raison, le nom du chef des Impurs est-il un nom osirien? Comment rendre compte de ce problème? C'est là, je crois, qu'il s'agit d'aborder la question d'une interprétation égyptienne et judéenne se faisant écho dans le paysage religieux d'Héliopolis. Une interprétation qui prend tout son sens dans la mesure où le site même de Kher-Aha,

---

ainsi que dans le présent volume; Youri VOLOKHINE, 2007. Cf. encore Michelle BROZE et Françoise LABRIQUE, 2003.

<sup>77</sup> Dimitri MEEKS, 1986; Herman TE VELDE, 1977.

<sup>78</sup> P. SCHÄFER, 2003, pp. 97–108 sur le thème de l'onolâtrie; Ph. BORGEAUD, 2004, p. 155, pp. 164–168.



fief d'Osiris-Sépa, accueille sans doute dès l'époque perse une colonie judéenne, en cette place qui désormais sera la Babylone d'Égypte.

#### 6. SUR LES TRACES DE MOÏSE, AU BORD DU NIL, DANS LA BABYLONE D'ÉGYPTE

Évoquant le légendaire roi Sésoôsis, Diodore de Sicile décrit sa piété envers les dieux et son désir de doter l'Égypte de monuments lui assurant, du même coup, une gloire éternelle. Toutefois, par souci pour le confort de son peuple, le roi choisit de ne pas utiliser de main-d'œuvre égyptienne: il n'affecte à la tâche que des prisonniers. Or, parmi ceux-ci:

(...) les captifs de Babylone se révoltèrent contre le roi, ne pouvant supporter les misères que ces travaux occasionnaient. Après s'être emparés d'une place forte au bord du fleuve, ils soutinrent la guerre contre les Égyptiens et ravagèrent la région avoisinante puis enfin, quand l'impunité leur eut été accordée, ils s'installèrent sur le lieu qui fut appelé Babylone d'après leur patrie<sup>79</sup>.

À ce propos, Diodore cite Ctésias de Cnide (médecin à la cour d'Artaxerxès II), qui relate un récit différent, dans lequel les fondateurs de cette Babylone sont en fait les compagnons de Sémiramis<sup>80</sup>. Enfin, pour Flavius Josèphe, le chemin de l'Exode suivi par Moïse et les Hébreux part non de «Ramsès» (*Exode* 12, 37), mais de Latopolis: «l'endroit était alors désertique; Babylone y fut fondée plus tard, lorsque Cambyse conquiert l'Égypte»<sup>81</sup>. Chez Strabon, la Babylone d'Égypte est «une place forte où quelques Babyloniens se révoltèrent, et, après négociation, obtinrent des rois l'autorisation de s'installer»<sup>82</sup>. Un lieu qui, précise Strabon, est devenu par la suite «le lieu de cantonnement d'une des trois légions qui gardent l'Égypte».

Quatre allusions, quatre récits différents pour expliquer la présence étrange d'une Babylone en Égypte, qui, comme le rappelle Jean Yoyotte, «faisait et fait problème»<sup>83</sup>. Il y a lieu de penser, quoi qu'il en soit, que

<sup>79</sup> Diodore, *Bibl. hist.* I,LVI,3 (trad. Michel CASEVITZ, 1991).

<sup>80</sup> Cf. Ctésias de Cnide XII,13.

<sup>81</sup> *Ant. Jud.* II,315.

<sup>82</sup> Strabon XVII,30. Voir Pascal CHARVET, Jean YOYOTTE, Stéphane GOMPertz, 1997, pp. 132-133.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 132. Aucune étymologie égyptienne satisfaisante n'a été trouvée pour rendre compte de ce toponymie (et notamment la \*Pa-hâpy-n-ôn, \*La-demeure-de-

les garnisaires de ce fortin, présidant à l'entrée de la Basse Égypte, installés vraisemblablement à l'époque perse, étaient de ces soldats chaldéens, araméens, et autres asiates, qui composaient les rangs des armées des Grands Rois<sup>84</sup>. L'anecdote de Diodore est sans doute trop succincte pour que l'on puisse en tirer grand chose : toutefois, on retiendra que cette Babylone d'Égypte y est présentée comme le fief de personnes brimées, puis révoltées, coupables en conséquence de ravager le pays d'Égypte qui les entoure, avant que, rentrées dans le rang, elles ne fondent en cette place forte une sorte de « colonie étrangère ». Une colonie militaire, donc, analogue peut-être à celle d'Éléphantine<sup>85</sup>, mais pour laquelle, à la différence de cette dernière, la documentation socio-historique se dérobe<sup>86</sup>. Ce qui demeure certain, est qu'en cette Babylone<sup>87</sup> s'élèvera plus tard une forteresse romaine<sup>88</sup>, place fortifiée imposante garnie de murailles épaisses et de tours. C'est là même que s'enracine le futur « Vieux-Caire » copte<sup>89</sup>. Après la conquête arabe, le lieu prend le nom de Qasr al-Chamâ<sup>90</sup>, alors que commence à s'étendre, tout juste devant, la nouvelle Fustat (dont le nom arabe reproduit visiblement les « fossés » [de *phostaton* en grec, vocable tiré lui-même du latin *fossatum*] entourant l'ancienne station des légionnaires)<sup>91</sup>. Dans les murs de ce Qasr al-Chamâ/Babylone, six églises coptes sont construites. Parmi ces dernières, en 882, l'église de Saint Michel est vendue aux Juifs, et reconvertie en synagogue (synagogue Ben Ezra) : on y trouvera, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'extraordinaire collection de manuscrits de la cachette (« genizah »)<sup>92</sup>. Il n'existe cependant aucune trace d'une quelconque continuité historique entre la communauté juive médiévale du Caire<sup>93</sup> et ses lointains prédécesseurs (supposés), les

---

*Hâpy-d'Héliopolis*, hypothèse que Yoyotte rejette). Cf. encore Jean YOYOTTE, 1972, pp. 9–10.

<sup>84</sup> Voir Jean YOYOTTE, 1973.

<sup>85</sup> Aperçu de la question chez Joseph MÉLÈZE MODRZEJEWESKI, 1997, pp. 37–67. Voir Pierre GRELOT, 1972 et Bezalel PORTEN, 1996.

<sup>86</sup> Voir tout le dossier réuni par Alain-Pierre ZIVIE, 1980 (repris dans Alain-Pierre ZIVIE, 2004, pp. 195–203 ; cf. aussi pp. 77–80, et pp. 177–182).

<sup>87</sup> Aristide CALDERINI, 1973, pp. 17–18 (sv. *Babulôn*).

<sup>88</sup> Eliasbeth LOUKIANOFF, 1952.

<sup>89</sup> Peter GROSSMANN, 1991.

<sup>90</sup> Alfred J. BUTLER, 1902, pp. 238–248 ; *Id.*, 1914 ; S. TOY, 1937.

<sup>91</sup> André RAYMOND, 1993, pp. 15–24.

<sup>92</sup> Cf. par exemple Oleg VOLKOFF, 1970, pp. 284–295 ; Paul E. KAHLE, 1947, pp. 1–2.

<sup>93</sup> Cf. Wladyslaw B. KUBIAK, 1987, pp. 50–57 et pp. 106–108.

garnisaires asiatiques de l'époque perse. Bien entendu, l'on sait l'existence toute proche d'une communauté judéenne, à l'époque ptolémaïque, dans la « Terre d'Onias », la « butte des Juifs » (Tell el-Yahoudia) au nord du nome héliopolite, à Léontopolis<sup>94</sup>. Les indices nets d'une présence judéenne ancienne, quelques dizaines de kilomètres plus au sud, dans la région Memphis-Héliopolis, sont en revanche moins nombreux (cf. Jr. 43). On sait que cette région de l'*apex* du Delta est une zone d'échanges, un « carrefour religieux », pour reprendre l'expression d'Alain-Pierre Zivie<sup>95</sup>. On y rencontrait diverses communautés étrangères, comme les Cariens, qui s'y étaient fixés. On relèvera plus particulièrement, sur une stèle funéraire memphite, au nom d'un certain Khâ-Hâpy, officier d'un contingent asiatique, la mention d'une localité nommée « Le Grenier du Supérieur-des-Artisans (= grand-prêtre de Ptah) dans la Terre-de-Yaho (*p3 t3 Yh*) », laissant entendre l'existence d'un établissement judéen dans la région<sup>96</sup>.

D'autres indices nous rappellent, de façon explicite, que du côté de la Babylone nilotique l'on pense à Moïse, et plus spécialement que l'on cherche à y retrouver ses traces. Une réflexion théologique – débouchant sur ce qu'il est convenu d'appeler des « légendes populaires » – qui n'est propre à aucune communauté, et qui, me semble-t-il, circule de l'une à l'autre sans frontières. C'est ainsi, pour l'essentiel, vers les sources arabes qu'il faut se tourner<sup>97</sup>. Tout d'abord, dans le *Khitat* de Maqrizi, occasion pour l'historien arabe<sup>98</sup> de traiter de la dizaine de synagogues du Caire et de ses alentours portée à sa connaissance. À propos de celle de Damouah à Gizeh, qui est la plus grande, sur la rive occidentale du Nil (en face donc de Fustat), Maqrizi rapporte que les Juifs s'accordent pour y reconnaître un lieu de séjour de Moïse<sup>99</sup>, et y montrent, dans la cour, un grand tronc d'acacia, né du bâton que

<sup>94</sup> Voir ZIVIE, 2004, pp. 205–226; *Id.*, 1982 et 1986.

<sup>95</sup> ZIVIE, 2004, pp. 177–182.

<sup>96</sup> Heinrich SCHÄFER, 1902, pp. 31–35; *Urk.* II, 164.12; Henri GAUTHIER, 1925, p. 171; Adél FARID, 1995, p. 246, n. 6 et pp. 281–282 (l.4–5). Cf. également Daniel VON RECKLINGHAUSEN, 2005, pp. 147–160, ainsi que Jean YOYOTTE, 1973.

<sup>97</sup> Des sources médiévales qui, d'ailleurs, usent intensivement des *judaica* dès lors qu'il s'agit de reconstruire l'histoire ancienne de l'Égypte, comme le souligne Okasha EL-DALY, 2005, p. 27, et tout spécialement pp. 122–123 sur Moïse et le pharaon.

<sup>98</sup> Sur cet auteur, cf. notamment Sylvie DENOIX, 1992.

<sup>99</sup> Richard J. H. GOTTHEIL, 1907, pp. 502–503. L'auteur note que cette tradition concerne, désormais, la synagogue du Vieux Caire (p. 502, n. 2).

Moïse avait planté là<sup>100</sup>. Pour Maqrizi, le Moqattam, la grande falaise qui domine l'orient du Caire, correspond à l'endroit même où Moïse avait parlé avec dieu, sur le lieu dit Yachkour, au pied duquel Ibn Touloun construisit sa célèbre mosquée<sup>101</sup>; comme le rappelait Massignon, cette falaise du Moqattam est « un haut lieu, criblé de souvenirs de Moïse »<sup>102</sup>. Un Moïse qui est aussi, selon Maqrizi, passé par « Menf » (= Memphis), où il a une mosquée.

Composée peu de temps avant la conquête arabe, la « Chronique » de Jean de Nikiou (conservée seulement dans une copie éthiopienne), apporte encore quelques éléments<sup>103</sup>. On y lit, dans le chapitre 30, que le pharaon « Bâdisânyous »<sup>104</sup> qui refusait de laisser partir les Hébreux après les miracles de Moïse, eut une vision à Memphis. Une voix céleste lui révèle que le dieu des Hébreux est le plus grand dieu. Le roi écrivit cette vision « sur une tablette et plaça celle-ci dans le temple des dieux, dans le lieu de la mesure de l'eau (= nilomètre) où l'on connaît (la hauteur de la crue du) fleuve Nil ». Cette tablette, comme le précise Jean de Nikiou, ne fût pas brisée avant la destruction des « temples des dieux », c'est-à-dire des temples païens<sup>105</sup>. Nous allons, ci-dessous, retrouver un « nilomètre » intégré dans le paysage légendaire de la vie de Moïse<sup>106</sup>.

<sup>100</sup> Un arbre aux propriétés miraculeuses au demeurant : il se ratatine sur lui-même, lorsque un chef arabe veut le couper, et ses branches s'abaissent jusqu'au sol si quelque Juif commet l'adultère. Notons en outre qu'un autre auteur, Ibn Duqmâq, parle quant à lui d'une inscription sur bois, en hébreu, à Qasr al-Chamâ, indiquant que la synagogue Ben Ezra avait été bâtie « en l'an 336 de l'ère Séleucide, 45 ans avant la destruction du temple de Jérusalem par Titus », *apud* GOTTHEIL, 1907, p. 507.

<sup>101</sup> Urbain BOURIANT, 1895, p. 358.

<sup>102</sup> Louis MASSIGNON, 1958, p. 65. Il y avait là un cimetière juif (Tûr Sînâ), datant d'avant l'Islam. Cf. Alain-Pierre ZIVIE, 1978, sur la topographie pharaonique de toute cette région montagneuse et de carrières. Sur l'arrière-plan mythologique des carrières de quartzite toutes proches du Gebel Ahmar, « la montagne rouge » – lieu de l'anéantissement de Seth et d'Apophis –, on lira en outre Jean YVOYOTTE, 1978.

<sup>103</sup> Gérard COLIN, 1995.

<sup>104</sup> Cf. COLIN, *ibid.*, p. 48 : « Bâdisânyous (A Bâdilânyous, C Badisânyous) (= Pétisonios), qui est Amousyous (= Amosis) ».

<sup>105</sup> Notons que pour Jean de Nikiou, les Égyptiens, après le départ des Hébreux, se détournèrent de Dieu, et commencèrent seulement alors à adorer « l'œuvre de leurs mains. Certains adoraient le bœuf, certains la vache, certains le chien et aussi le mulet, certains l'âne, certains le lion, certains le poisson, certains le poireau et beaucoup d'autres choses semblables », *apud* COLIN, *ibid.*, pp. 48-49.

<sup>106</sup> Notons aussi que pour Masoùdi (mort en 945/956), le nilomètre de Memphis a été construit par Joseph : « (...) Joseph, lorsqu'il bâtit les pyramides, en construisit un (= nilomètre) à Memphis (Manf), car Fostat n'existait pas encore. Plus tard Dalûka, al-malika al-adjûz (Dalouka la vieille reine), en construisit un second aux

Les traditions les plus intéressantes pour notre question sont celles traitant de la découverte du couffin (ou plus exactement du coffre) de l'enfant Moïse, dérivant sur le Nil. Pour Flavius Josèphe, la découverte serait due à une princesse égyptienne (anonyme dans le Pentateuque), qu'il nomme Thermoutis<sup>107</sup> : c'est-à-dire une Isis présidant à l'enfance. Chez Flavius, là encore à la différence du Pentateuque, l'enfant Moïse refuse la nourrice égyptienne. Il semblerait que cette anecdote soit passée dans les traditions locales arabes : en effet, Al Mouqaddasî rapporte qu'à Fostât/Qasr el-Chamâ – c'est là le théâtre des événements – on montrait une statue d'une femme enchantée, « avec un pot de pierre sur la tête », qui se trouve être la lavandière au service du pharaon qui avait été changée en pierre « après avoir offensé Moïse »<sup>108</sup>. Cette statue est visiblement la même que celle de cette « Concubine d'Abou el-Hôl (le Sphinx) », dont parle Maqrizî, une « idole colossale en sa nature et son aspect, aux membres bien proportionnés (...) : dans son giron était un nouveau-né », et sur sa tête une jarre de pierre rouge<sup>109</sup> : on pourrait y reconnaître une Isis-Thermouthis portant un Horus enfant, interprétée comme une princesse égyptienne portant l'enfant Moïse. En outre, toujours, selon les légendes populaires arabes, c'est bien sur les escaliers en pierre du nilomètre de Rôdah (le « Miqyâs ») que Moïse a été sauvé<sup>110</sup>. L'escalier descendant au fleuve reçut pour cette raison le nom d' « escalier de Moïse »<sup>111</sup>.

Soulignons donc que le lieu de la trouvaille de l'enfant Moïse dans les légendes caiotes est situé à l'endroit même où la théologie héliopolitaine localisait le lieu mystérieux de la naissance de la crue, lieu auquel préside l'Osiris-Sépa héliopolitain. Le thème de l'eau du Nil joue ici, on s'en doute, un rôle central. Du côté de la pensée judéenne, cette eau est salvatrice, car c'est elle qui porte et protège Moïse

---

limites de la Haute Égypte, et un autre dans le pays d'Akhmîm. Tels sont les nilomètres construits avant l'Islam », cf. *Les Prairies d'Or* (trad. de BARBIER DE MEYNARD et PAVET DE COURTEILLE, 1962-, §781). Masoudî attribue également à Joseph l'irrigation du Fayoum (§ 784-785).

<sup>107</sup> *Ant. Jud.* II,224. Cf. Louis GINZBERG, 1997-2006, vol. 3, p. 192. Selon Louis H. FELDMAN, 2000, p. 639, cet épisode de la découverte fortuite du couffin de Moïse serait une réminiscence du chant 6 de l'Odyssée, où Nausicaa rencontre Ulysse ; ce rapprochement me semble à tout le moins bien peu évident au premier abord.

<sup>108</sup> P. CASANOVA, 1901, pp. 197-199.

<sup>109</sup> CASANOVA, *ibid.*, pp. 198-199. ZIVIE, 2004, pp. 200-201.

<sup>110</sup> L. MASSIGNON, 1958, p. 53 pour cette allusion. Cf. Edmond PAUTY, 1931.

<sup>111</sup> Kamel Osman GHALEB PACHA, 1951, pp. 76-77.

nouveau-né dans sa corbeille. Comme l'a bien montré Yvan Koenig<sup>112</sup>, la forme que donne la *Septante* au nom de Moïse (Môusès) passe par une pseudo-étymologie égyptienne connue par Flavius Josèphe : le nom viendrait, selon Flavius Josèphe<sup>113</sup>, du fait que Moïse est tombé dans l'eau (*mou* en égyptien), et en fut sauvé (*hésy*, en égyptien). Cette notion de salvation, portée par le concept égyptien (*hésy*), véhicule un thème osirien : Osiris, loin d'avoir été noyé par le Nil, a dérivé sur ses flots, avant d'être retrouvé par Isis<sup>114</sup>. En outre, Yvan Koenig a également fait remarquer que le mot désignant la corbeille de Moïse dans la *Septante* est le vocable *thibis*, qui renvoie à l'égyptien *djébat* (de même racine que l'hébreu *tébâh*), un « coffre », terme dont le sens premier est « sarcophage »<sup>115</sup>. Tout se passe donc comme si, au moins dans deux passages, les rédacteurs de la *Septante* avaient en tête le mythe osirien – ou du moins un vocabulaire qui lui est lié – lorsqu'ils traitent de Moïse. On ne pourra qu'être frappé par une structure mythologique proche (mais néanmoins contrastée). Dans les deux histoires, c'est bien un coffre qui dérive sur le Nil, et dont la trouvaille heureuse est l'œuvre d'une Égyptienne, princesse ou déesse<sup>116</sup>. Néanmoins, dans la légende égyptienne, c'est le corps d'un dieu mort – mais promis à revivre – qui est enfermé dans le coffre, alors que dans la légende juive c'est au contraire celui d'un enfant nouveau-né. Les deux mythes sont en quelque sorte dans un rapport de symétrie (au sens lévi-straussien du terme), qui permet l'inversion tout comme la corrélation. Quoi qu'il en soit, dans les deux cas, la découverte du coffre est providentielle et salvatrice.

<sup>112</sup> Yvan KOENIG, 1998, pp. 223–226.

<sup>113</sup> *Ant. Jud.* II,228.

<sup>114</sup> KOENIG, 1998 ; Pascal VERNUS, 1991 pour l'ensemble du dossier. Voir Plutarque, *Isis et Osiris* 357 A. Plutarque utilise le terme *larnax* pour désigner le coffre renfermant la dépouille d'Osiris.

<sup>115</sup> KOENIG, 1998, pp. 226–227.

<sup>116</sup> À cela on ajoutera encore cette variante de l'histoire de Joseph (rapportée par Masoûdi), dans laquelle son sarcophage est jeté dans le Nil, cf. *Les prairies d'or*, § 83 : « Jacob mourut en Égypte à l'âge de 140 ans ; Joseph fit transporter et ensevelir son corps en Palestine, près des tombeaux d'Abraham et d'Isaac. Il fut lui même rappelé par Dieu en Égypte à l'âge de 110 ans, et déposé dans un cercueil de marbre, soudé de plomb et enduit d'un vernis qui le rendait imperméable à l'eau et à l'air ; puis ce cercueil fut jeté dans le Nil, près de Memphis (« Manf »), à l'endroit où s'élève la mosquée qui porte son nom. On dit que Joseph recommanda que son corps fût transporté et enterré près de son père Jacob, dans la mosquée d'Abraham ».

7. LE SACRIFICE : DE L'ANIMAL À L'HOMME, ET LA QUESTION  
DES GROUPES MINORITAIRES

Dans une étude magistrale, Jean Yoyotte avait montré que les assertions relatées par les sources grecque à propos d'une aversion envers les hommes roux en Égypte, et le sacrifice d'hommes « typhoniens »<sup>117</sup> étaient, en partie du moins, fondés sur des pratiques rituelles égyptiennes<sup>118</sup>. Yoyotte a mis en lumière les particularités d'un culte héliopolitain<sup>119</sup>, celui de la « Mout qui porte son frère », ou « Mout au brasier », divinité à laquelle était consacrées des figurines humaines censées incarner l'ennemi sethien. Selon toute vraisemblance, on peut conjecturer que, dans certaines circonstances, des victimes humaines ont pu effectivement remplacer ces figurines de substitutions. Le frag. 85 de Manéthon rapporte qu'anciennement des hommes étaient sacrifiés à Héra d'Héliopolis (Mout). Ces hommes étaient sélectionnés à l'instar du bétail : examinés comme les veaux, et marqués. Selon Manéthon, on en sacrifiait « trois fois par jour ». Le roi Amôsis aurait mis fin à cette pratique ; depuis lors, des figurines de cire servirent de substituts. Dans le vocabulaire égyptien, les victimes sacrificielles sont « marquées » (*ab*, la marque)<sup>120</sup> : la « marque (*ab*) (au fer) du bras de Sekhmet (est) sur leurs chairs »<sup>121</sup>. Cette marque est d'une part celle que l'on applique sur le bétail ; elle peut aussi relever d'une « marque caractéristique » signalant la victime en puissance. Dans les imprécations du « rituel pour repousser l'agressif », on relèvera la notion de « marque-*ab* » permettant d'identifier les ennemis et les conspirateurs affiliés à Seth ; des ennemis que le rituel n'hésite pas à qualifier « d'hommes-bétaïls » (*rémetj-âout*)<sup>122</sup>. Dans des textes relatifs à la mise à mort des criminels,

<sup>117</sup> Typhon est Seth dans l'interprétation hellénique ; en outre, on notera que la figure du Typhon grec se construit notamment par rapport à des motifs proche-orientaux, autour de Baal Saphon (il est d'ailleurs certain que le nom de « Typhon » dérive du « Saphon », le Baâl du mont Saphon. Cf. Francis VIAN, 1960, et surtout Corinne BONNET, 1987.

<sup>118</sup> Jean YOYOTTE, 1981 ; Diodore I, 88, 4-6 ; Plutarque, *Isis et Osiris*, 73 ; Manéthon frag. 86 (chez WADDELL, 1940).

<sup>119</sup> Publié dans Siegfried SCHOTT, 1929.

<sup>120</sup> Jean YOYOTTE, 1981 (tableau fig. 2). Sur le champ sémantique de *ab*, cf. Dimitri MEEKS, 1974, pp. 64-65.

<sup>121</sup> *Urk.* VIII,101 h. Voir Françoise LABRIQUE, 2005.

<sup>122</sup> *Urk.* VI,65.10 ; 77.21 ; YOYOTTE, 1981, p. 80.

on peut lire aussi des notations analogues : les condamnés à mort sont conduits au brasier « comme des chèvres »<sup>123</sup>.

Il faut bien réaliser que ce passage de l'animal à l'humain<sup>124</sup>, qui peut paraître parfaitement odieux, repose sur un élément constitutif essentiel de la théorie égyptienne du sacrifice. En effet, les animaux consacrés et brûlés aux divinités sur l'autel sont considérés comme des ennemis anéantis. Cette donnée cultuelle importante est très ancienne puisque dès les *Textes des Pyramides* on peut en lire l'exposé<sup>125</sup> :

§ 1543 Réciter-les-paroles « (Toi) qui a frappé (mon) père, qui a tué un plus grand que lui, tu as frappé (mon) père, tu as tué un plus grand que toi !

§ 1544 (Ô) (mon) père, Osiris Pépi ! J'ai frappé (*jh*) pour toi celui qui t'a frappé, en tant que bœuf-*jh* ; j'ai massacré (*séma*) pour toi celui qui t'a massacré, en tant que taureau-*séma* ; j'ai tué (*nég*) pour toi celui qui t'a tué comme taureau-*néga* ; sois sur son dos comme celui qui était sur le dos d'un taureau !

§ 1545 Celui qui t'a étendu (au sol), il est (désormais) comme le « taureau-étendu », celui qui te tirait (dessus) (avec des flèches), il est comme le « taureau-(sur-lequel-on-a-tiré) », celui qui t'assommait, il est comme le taureau-assommé. J'ai coupé sa tête, j'ai coupé sa queue, j'ai coupé son bras, j'ai coupé ses jambes.

§ 1546 La partie avant de sa patte antérieure est pour Khépri, la partie arrière de sa patte antérieure est pour Atoum, le père des dieux ; son fémur appartient à Shou et Tefnout ; sa partie-*mida* (de la jambe) appartient à Geb et Nout ;

§ 1547 sa cuisse appartient à Isis et Nephthys ; sa partie-*khéned* (de la jambe) appartient à Khenty-irty et à Kherty ; son dos appartient à Neith et à Selket ; son cœur appartient à Sekhmet la Grande ;

§ 1548 le contenu des ses mamelles-*péh* (sic ? ou plutôt : viscères ?) appartient à ces quatre dieux, les enfants d'Horus, qu'il aime : Hâpy, Amsset, Douamoutef, Kebhesenouef ;

<sup>123</sup> Ricardo CAMINOS, 1958, p. 48 (§65, cols. 35–36) ; voir Laure BAZIN, 2004, pp. 36–37.

<sup>124</sup> Il faut toutefois relever aussi que la dénomination de « troupeau-*aout* » pour l'espèce humaine n'est pas forcément dénigrante selon les cas ; elle se rencontre par exemple déjà dans « L'enseignement pour Mérikarê », mais dans un contexte bien différent : « les hommes, le troupeau du dieu sont (fondamentalement) bien pourvus. C'est à leur intention qu'il (= le demiurge) a créé ciel et terre (...) » ; cf. Pascal VERNUS, 2001, p. 150 ; cf. l'édition de Joachim F. QUACK, 1992.

<sup>125</sup> *Texte des Pyramides*, formule 580 ; texte chez Kurth SETHE, 1908–1922, vol. II, pp. 329–331. Cf. James ALLEN, 2005, p. 185. Pour le début du passage, voir Jean LECLANT, 1956, pp. 142–143.

§ 1549 sa tête, sa queue, ses bras, ses jambes, appartiennent à Anubis qui-est-sur-sa-montagne et à Osiris Khentymenoutef. Ce que les dieux ont laissé appartient aux *baou* de Nekhen et aux *baou* de Pé.

§ 1550 Mangeons, mangeons le taureau rouge, pour la (cérémonie) « traversée du lac » qu'Horus a fait pour son père Osiris, ce roi Pépi ».

Si le texte omet (sciemment) de mettre en relation la victime sacrificielle avec un dieu précisément nommé, l'on comprend évidemment que c'est d'une forme de Seth qu'il s'agit<sup>126</sup>. Une forme du dieu signalée, d'ailleurs, par la rousseur (voir encore ci-dessous). Ce texte fonde l'économie égyptienne de l'offrande carnée. L'animal offert aux dieux incarne l'ennemi<sup>127</sup>. Il s'agit donc de le détruire, dans une procédure qui s'apparente à une violente condamnation à mort. Plutarque avait d'ailleurs parfaitement remarqué cette nature destructrice du sacrifice égyptien : « Pour eux, en effet, est propre au sacrifice non point ce qui est cher aux dieux, mais l'inverse, c'est-à-dire tout animal qui a été uni par le sort, lorsqu'ils changeaient de corps<sup>128</sup>, aux âmes d'hommes impies et criminels »<sup>129</sup>.

## 8. GROUPES DISCRIMINÉS

L'Égypte des pharaons convoque non seulement l'image emblématique de la civilisation mystérieuse, aux trésors cachés, mais encore passe-t-elle facilement pour une terre de sagesse, où se serait développée une civilisation sagement humaniste. Une sagesse dont la clé de voûte en même temps que le principe directeur est un concept de « justice/norme/vérité », personnalisé par la déesse Maât.

Cette fascination pour une Égypte pharaonique grandiose offerte à un regard souvent avide de merveilleux et de spiritualité, tend à laisser dans l'ombre un fait qu'aucun égyptologue n'ignore. Le pouvoir pharaonique, et la machine d'État qui en découle, était un pouvoir absolu et implacable, à l'instar des autres systèmes politiques du

<sup>126</sup> Pour la mise à mort de l'animal séthien dans les textes ptolémaïques, cf. Sylvie CAUVILLE, 1997, II, pp. 20–22 (avec bibliographie).

<sup>127</sup> En dernier lieu : Catherine BOUANICHE, 2005.

<sup>128</sup> Ce thème touchant à la métempsychose pourrait sembler éloigné des croyances égyptiennes ; mais, on se souviendra des « métamorphoses » de Bata dans le « Conte des deux frères », qui réalisent clairement un processus de métempsychose allant de l'humain, à l'animal, au végétal, puis de nouveau à l'humain.

<sup>129</sup> *Isis et Osiris*, 363 B.

Proche-Orient ancien. Quiconque se promène aujourd'hui encore dans les temples égyptiens jusqu'à nous conservés, en retire très vite une image qui modifiera une autre appréciation, quant à elle basée sur la vision des scènes champêtres souvent rencontrées dans les tombes. Sur les murs de grès des temples, les scènes de bataille, les théories de prisonniers enchaînés, l'écrasement des rebelles, les massacres et autres razzias figurent en bonne place. Le pouvoir pharaonique s'est aussi bâti sur les champs de bataille. Il en découle une idéologie de la victoire. Dès le début de l'histoire, le pharaon s'affiche massue en main écrasant l'opposant, voué à la défaite éternelle. Ce principe se retrouve bien sûr dans la mythologie et dans les multiples scènes figurées où les ennemis du roi, du mort, des dieux, et de la création toute entière sont voués aux couteaux ou aux flammes. Les populations voisines de l'Égypte ont été traitées par cette idéologie de la victoire afin de ne plus consister qu'en autant de groupes de vaincus éternels. De vaincus dégradés, faut-il le souligner aussi, dont l'image quasi caricaturale est volontiers gravée là où le roi met ses pieds : sur des marchepieds attendant au trône, sur le sol même, voire sous la semelle des sandales royales. En outre, comme si les victoires militaires contre les ennemis extérieurs ne suffisaient pas à assurer la tranquillité, on chercha aussi à user de l'arme magique. On connaît ainsi des statuettes grossières, dont la forme évoque un corps humain, couvertes de formules écrites en cursive hiéroglyphique. C'est à l'égyptologue français Georges Posener, qui s'est penché à plusieurs reprises sur ces documents difficiles, que nous devons de mieux connaître la teneur de ces formules. Il s'agit de formules d'imprécations dirigées contre les ennemis potentiels de l'Égypte : ces figurines d'envoûtement visent des groupes de populations nubiens et proche-orientaux, des « princes et pays d'Asie et de Nubie », pour reprendre la formule de Posener<sup>130</sup>. À différentes reprises, les ennemis y sont traités de « veaux » : une expression de mépris, de raillerie, manifestement. Il ne s'agit sans doute pas que d'une moquerie discriminante : l'homme traité d'animal, l'homme bestialisé, est promis comme une bête à la mise à mort sacrificielle. Or, ces formules ne concernent pas que les ennemis extérieurs à l'Égypte : en effet, on constate également, sur un lot de figurines en albâtres publiés ultérieurement, la présence d'une section égyptienne, énumérant des groupes

---

<sup>130</sup> Georges POSENER, 1940.

de populations<sup>131</sup>. Il s'agit donc de se prémunir magiquement vis-à-vis d'éventuels éléments dangereux ou rebelles qui pourraient se dresser contre l'autorité. Le texte évoque « tous les humains (*remètj*) », « tout patricien (*pât*) », « tout homme du peuple (*rekhyt*) ». Ensuite, il est fait mention de « tous les hommes (« les mâles » : *tchây* ), de « toutes les femme » (*hémet*) ; entre ces deux termes, est écrit le vocable *sekhet*, qui pose un problème philologique, et pour lequel Posener a proposé le sens de (tous) « les castrats », tout en émettant de prudentes réserves<sup>132</sup>. Partant de l'idée quelque peu préconçue que le mot désigne bel et bien « les eunuques »<sup>133</sup>, Posener, tout en étant conscient de la difficulté, se demande comment ce vocable a bien pu prendre cette valeur. Selon lui, le mot égyptien *sekhet* peut difficilement se comprendre dans le sens de « toute personne coupée » (c'est-à-dire « amputée »), d'où l'idée de castration suggérée par le contexte immédiat (classification selon le sexe). Posener propose donc de rattacher *sekhet* non pas à un verbe « *sekh* » (couper)<sup>134</sup>, mais au verbe *sekhet* « tisser »<sup>135</sup> : le tissage étant chose essentiellement féminine, les « tisseurs » pourraient, selon Posener, désigner des personnes « intersexuées » (sic). À cela, Posener ajoute que la graphie (avec le signe du couteau en déterminatif), « conviendrait à l'émasculation » – quoique l'usage de la castration ne soit pas attesté en Égypte<sup>136</sup>, souligne-t-il – d'où le sens de « castrats ». Une explication un peu alambiquée, on en conviendra. En admettant plus simplement que le terme *sekhet* se rattache à la racine qui a produit le verbe *sekhet* « prendre au piège »<sup>137</sup>, il se pourrait que les hommes qualifiés ainsi soient les personnes « entravées », c'est-à-dire : soit les personnes emprisonnées (le mot *sekhet* est écrit avec le signe hiéroglyphique du piège à oiseaux), catégorie incluant les prisonniers de guerre ; soit les personnes vivant à l'écart de la société, les vagabonds par exemple, ou les brigands, et tous les révoltés ou insoumis<sup>138</sup>. Le fait

<sup>131</sup> Georges POSENER, 1987.

<sup>132</sup> POSENER, 1987, pp. 36–38.

<sup>133</sup> Le *Wb* (IV 264.3) retient le sens de « Verschnittene », établis par Sethe dans son *Kommentar aux Textes des Pyramides*, voir à ce propos ci-dessous.

<sup>134</sup> Explication retenue par Gerald E. KADISH, 1969, p. 60.

<sup>135</sup> *Wb* IV, 263.6–12.

<sup>136</sup> Mis à part le cas de Bata, dans le « Conte des deux frères », et de diverses mutilations ou accidents pouvant toucher les dieux dans des épisodes mythologiques.

<sup>137</sup> *Wb* IV, 262.3–263.2.

<sup>138</sup> Cette explication n'est pas contredite par un passage (difficile) des *Textes des Pyramides* où le terme « *sekhet* » apparaît également (Pyr. § 1462 c) ; *sekhet*, là encore, est en parallèle avec le mot *tchây* « mâle/copulateur », et est mentionné dans un contexte

de trouver la mention des femmes à la suite de ces groupes est significatif: quoi qu'on ait pu dire sur la place importante des femmes dans la société égyptienne en regard de celle qui leur était réservée dans d'autres sociétés antiques, elles demeurent tout de même une catégorie sujette à la discrimination. Enfin, la mention des *tchây*, les « mâles » (litt. les « copulateurs »), distingués des autres hommes, pourrait être une désignation euphémique ici pour désigner ceux qui, comme nous allons le voir, sont parfois associés au dieu brutal et particulièrement fornicateur qu'est Seth.

Sans aller plus loin dans la discussion philologique sur ces termes, il me semble que l'on peut admettre que, dans la conscience égyptienne, il existe, au sein de la population, des groupes discriminés (comme partout ailleurs). En l'occurrence, il s'établit manifestement une corrélation entre ceux-ci et le sort du dieu Seth, condamné à être proscrit de la communauté divine en raison de son crime perpétré à l'encontre d'Osiris. À cet égard, je rappellerai encore que Seth est désigné dans les *Textes des Sarcophages* comme « le Séparé », « le Retranché » (*oudjâ*)<sup>139</sup>. De surcroît, Seth est aussi fréquemment puni par des liens: attendant le verdict de son jugement dans le « conte d'Horus et Seth », le dieu est amené par Isis la corde au cou, menotté dans une sorte de carcan<sup>140</sup>; on le représente aussi, par exemple, comme un âne attaché à un poteau de supplice, reclus dans la *khebet*, la place de supplice et d'anéantissement des ennemis de l'Égypte<sup>141</sup>.

Nous avons vu, ci-dessus, la notion de marquage appliquée à l'animal de sacrifice. Cette notion recoupe un champ d'emploi bien plus large, puisque la « marque » peut aussi être le signe distinctif permettant d'identifier une personne ou un groupe. Cette notion n'est pas à

---

où, plus loin, il est certes fait référence aux mutilations respectives de Seth (castration) et d'Horus (perte de l'œil). Kurth SETHE, 1962, p. 405, avait proposé le sens de « Kastrat »; toutefois, la graphie du terme – écrit avec le signe du piège à oiseaux (T26 de la Sign-list de Gardiner) et en variante avec le signe de l'édicule cultuel *per-our*, en roseaux tressés (O 19) –, tend à orienter vers l'idée de réclusion/punition dans un édifice « piège ». Cf. Jean LECLANT (éd.), 2001, pl. XXIII (= P/D/post/W 63). Voir en dernier lieu James ALLEN, 2005, p. 179 qui traduit le terme par « netted one ».

<sup>139</sup> Voir Herman TE VELDE, 1977, pp. 30–31. Remarquons qu'en raison d'une mauvaise interprétation du signe-mot *oudjâ*, l'on avait proposé, là encore, de comprendre abusivement cette désignation comme signifiant « L'eunuque », cf. Frans JONCKHEERE, 1954, pp. 154–155.

<sup>140</sup> Cf. Philippe DERCHAIN, 1974, pp. 9–12, sur le carcan-*qéh*; Michelle BROZE, 1996, p. 119 et note A, p. 121.

<sup>141</sup> Philippe DERCHAIN, 1964. Laure BAZIN, 2004.

proprement parler discriminatoire, bien au contraire. En effet, le roi en personne est porteur de « marques » (*ab*), qui l'identifient, notamment, à Seth (« possesseur de marques-*about* comme le fils de Nout)<sup>142</sup>. Que sont, à vrai dire, ces marques ? Plusieurs exemples permettent d'en savoir plus ; ainsi dans cet extrait se rapportant au roi Ramsès III : « Quand on parle de ses marques distinctives, on dit au peuple : c'est la réplique incarnée de Baâl »<sup>143</sup>. De même, dit-on à propos de Ramsès II dans le « poème » de la bataille de Qadach : « Tu es Seth-Baâl dans sa chair ». Le texte semble bien insister sur l'apparence physique du roi, comparée à celle de Seth. On serait tenté de comprendre, bien sûr, que cette « apparence » identique repose sur des qualités physiques (force, puissance) ou morale (combativité). Mais, quoi qu'il en soit, il faut relever que les Égyptiens veulent situer cette adéquation sur le plan de l'incarnation. En fait, l'idée égyptienne d'incarnation/réplique est celle qui sous-tend tout le discours lié aux statues, lesquelles sont des « répliques » des dieux, donc des « dieux » elles-mêmes. La théorie égyptienne de l'image ne repose pas sur l'idée de faux-semblant. L'image égyptienne n'est pas porteuse de tromperie. Cette phraséologie de l'adéquation physique est, en outre, en tout point parallèle au thème royal de la filiation. Si les rois sont « fils de Rê », il faut souligner aussi que tout au long de la XIX<sup>e</sup> et de la XX<sup>e</sup> dynastie, de Séthi I<sup>er</sup> à Ramsès VII, les rois se proclament volontiers « issus de leur père Seth »<sup>144</sup>. On a abondamment constaté l'attachement dynastique des ramessides à leur dieu familial, le Seth-Baâl d'Avaris<sup>145</sup>. À cet égard, on ne peut écarter d'emblée un fait, sur lequel il s'agit toutefois de rester prudent : la rousseur de Ramsès II. En effet, les analyses des cheveux de la momie de Ramsès II ont apparemment confirmé que la couleur jaune-rousse de ses cheveux, que l'on peut nettement constater sur sa momie, provenait non pas d'une teinture (au henné par exemple) ou d'une décoloration pigmentaire due au temps, mais était naturelle. Ramsès II aurait donc été un rouquin<sup>146</sup> ; Christiane Desroches-Noblecourt a supposé que les Ramessides auraient ressenti cette marque

<sup>142</sup> Nicolas GRIMAL, 1986, p. 85 ; *KRI V*, 21.3 ; Herman TE VELDE, 1977, p. 54. (cf. aussi les « marques » de Rê, *KRI V*, 21.4).

<sup>143</sup> GRIMAL, 1986, p. 87 ; *KRI V*, 38,3-4 ; (litt. « son apparence de sa chaire est « exacte-[comme l'est]-l'équilibre-de-la-balance » de Ba'al).

<sup>144</sup> GRIMAL, 1986, p. 90.

<sup>145</sup> Jean YOYOTTE, 1950 ; Hourig SOUROUZIAN, I, 2006.

<sup>146</sup> Lionel BALOUT, Colette ROUBET & Christiane DESROCHES-NOBLECOURT (éds.), 1985, pp. 254-257.

physique comme une preuve de leur filiation avec Seth<sup>147</sup>, idée séduisante quoique difficile à étayer.

## 9. LES «HOMMES-ROUGES»

Une source du Nouvel Empire (le manuel d'onirocritique), révèle la caractérisation d'un groupe de population «séthienne»<sup>148</sup>, dont il s'avère que la rousseur est l'une des caractéristiques :

(<sup>r11.1</sup>) Les marques<sup>149</sup> [des suivants de Seth] [... ..] dans sa hauteur<sup>150</sup>. Sa durée de vie [est de...]. Quant à l'homme [... ..] sa durée de vie est de 84 années; le dieu [qui est en lui] est Seth. Quant à l'homme solitaire<sup>151</sup> [...] [sa durée de vie est de] 60 années. Le dieu qui est en lui est Seth. Quant à l'homme [...] c'est un homme du peuple<sup>152</sup>. Les poils de (ses) aisselles<sup>153</sup> [...] avec du sang. Il mourra (d'une mort) causée par (?) [... ..] La chute<sup>154</sup> [...] les tendons (?) pliés (?)<sup>155</sup>. Les cheveux [...] (<sup>11.5</sup>) désert (?). Quant à l'homme-rouge (= le rouquin) [...] le duvet pileux (sic: la «coiffe»<sup>156</sup>) de son menton, et le duvet pileux de ses sourcils [...]. Il est un (homme dont) le cœur est «dissolu» le jour du jugement. [...] mécontent (aveugle) dans son cœur. S'il boit de la bière, il boit pour susciter la querelle et le tumulte. La rougeur du blanc de l'oeil qui survient dans son corps est (celle de) ce dieu. C'est quelqu'un qui boit son abomination. Il est aimé des femmes à cause de la grandeur (de) [son sexe?] (et de) la grandeur de son amour (pour) elles. Même s'il est un courtisan véritable, il a la personnalité (lit. le *ka*) d'un homme du peuple; sa durée

<sup>147</sup> *Ibid.*, pp. 388–391. Cette hypothèse, qui n'est pas improbable au demeurant, demeure toutefois difficile à confirmer directement. Il faut ajouter que, dans cette famille royale de la XIXe dynastie, la rousseur capillaire n'a pu être constatée formellement que chez Ramsès II; on a pu observer par ailleurs chez Siptah des cheveux «brun-roux», cf. PARTRIDGE, 1994, p. 169.

<sup>148</sup> Jean YOYOTTE, 1981, pp. 55–57; Alan GARDINER, 1935, pl. 8 et pp. 20–21. Voir la récente traduction d'Edda BRESCIANI, 2006, pp. 97–98. Également: Hans-Werner FISCHER-ELFERT, 2005, pp. 54–58 (traduction et commentaire). Vu le mauvais état du texte, certains passages sont susceptibles d'une interprétation différente de celle que je retiens.

<sup>149</sup> *About.*

<sup>150</sup> Ou «sa grandeur»; le texte traite vraisemblablement ici de la taille des «séthiens».

<sup>151</sup> *Ouâ.*

<sup>152</sup> *rekhyt.*

<sup>153</sup> Pour *hétjet* «aisselle», cf. Pierre LACAU, 1970, p. 106.

<sup>154</sup> *khérou*: ou «l'ennemi» (cf. FISCHER-ELFERT, 2005).

<sup>155</sup> *shésémy ouâft*; passage lacunaire difficile: FISCHER-ELFERT, 2005, propose «Rötung der Augen niedergebeugt» et BRESCIANI, 2006, «musculeux».

<sup>156</sup> *nms.*

de vie est celle de Seth [...] palais du roi, vie-prospérité-santé, il ne descendra pas vers l'Occident, (mais) il sera placé [dans le désert, comme proie pour ?] les oiseaux rapaces. Quant à l'ivrogne<sup>157</sup>, [il] perturbe (?) [...] <sup>(11.10)</sup> (et propage??) des calomnies, des villainies, et des maux. Il boit de la [bière] et ainsi suscite tumultes et disputes [...] donné à lui-même. Il prendra des armes de combat [...] face à lui, un hippopotame [...] après qu'il ait mené à bien un second jour. Il adviendra [...] [...] à faire cela, frappé d'impureté [...] seul. Il ne distinguera la femme mariée en regard de [... ..]. Quant à toute femme<sup>158</sup> qui s'oppose à lui, aussitôt il (le/la?) repousse [... ..] <sup>(11.15)</sup> Le massacre arrive par lui, et il est placé dans l'au-delà [... ..] (étant) vu comme des bédouins orientaux. Ses larmes (?) sont comme [...] [Il suscite?] des disputes (allant) jusqu'à briser des cruches. La destruction [...] durant (?). On dit (?) [de lui] [...] maître de la paix (?) [...]<sup>159</sup>

Les « suivants de Seth » présentent différentes caractéristiques. D'une part, on trouve dans leurs rangs « l'homme solitaire », qu'il faut peut-être comprendre soit comme l'homme célibataire – un statut qui serait dans ce cas mal considéré – soit comme l'asocial. D'autre part, « l'homme rouge » (*sa dësher*) désigne très certainement le rouquin – ce que laisse entendre le texte qui décrit son système pileux. On pourrait admettre aussi que ce qualificatif désigne par extension l'homme emporté (le rouge étant, en Égypte comme dans d'autres cultures, métaphore de la colère<sup>160</sup>) – le rouge<sup>161</sup> étant une couleur souvent associée à Seth. Ce dieu est non seulement en rapport à des animaux aux pelages roux (hippopotames, ânes, taureaux)<sup>162</sup>, mais encore est-il

<sup>157</sup> Litt. « l'homme d'ivresse ».

<sup>158</sup> Sic. BRESCIANI, 2006, retient la correction proposée par Gardiner et lit « tout homme », *contra* FISCHER-ELFERT, 2005, p. 57 (note 75).

<sup>159</sup> Le passage qui suit immédiatement, est la rubrique oniromantique concernant les dits « suivants de Seth » (*jmyou-chet Setekh*), une portion de texte en l'occurrence malheureusement presque intégralement lacunaire sur le papyrus.

<sup>160</sup> Cf. Gustave LEFEBVRE, 1949, pp. 72, 76. Le rougeolement des yeux ou du visage est une propriété de certains génies gardiens redoutables, cf. Christophe THIERS et Youri VOLOKHINE, 2005, p. 71. Cf. Jean-Claude GOYON, 1985, pp. 101–102; Philippe DERCHAIN, 1964, XIII.3, p. 142 et n. 144, ainsi que Hermann JUNKER, 1911, p. 36. Voir les expressions renvoyant à la colère : *dësher-her* « rouge-de-visage », et *dësher-ib* « rouge-de-cœur », *Wb* V, 490.4–6.

<sup>161</sup> Sur le symbolisme du rouge, voir notamment Val HINCKLEY SEDERHOLM, 2006, pp. 189–203; Herman KEES, 1943, pp. 456–461; John GWYN GRIFFITHS, 1972.

<sup>162</sup> Cf. par exemple Alyward BLACKMAN et Hubert FAIRMAN, 1950 (par exemple : hippopotame : *Edfou* VI, 216.2; âne : *Edfou* VI, 222.4). Cf. Plutarque, *Isis et Osiris*, 362 D-363 D (pour le sacrifice du bœuf roux). Pour le rite « abattre le taureau rouge », voir Sylvie CAUVILLE, 1997, I, p. 169 (= *Dendara* X, 314–315). Jean YOYOTTE, 1981, pp. 44–46.

lui même qualifié de «rouge»<sup>163</sup>, étant à l'occasion décrit comme un dieu «arrogant (litt. *qa-her* «au-visage-levé»), rouge de cheveux, écarlate de peau»<sup>164</sup>. «L'homme rouge» est aussi porté sur la boisson, un querelleur, et probablement libidineux. Le texte signale clairement que le dieu Seth est en lui. En outre, son destin post-mortem est sinistre: l'au-delà lui sera refusé et il sera dévoré par les charognards du désert. Enfin, voici l'ivrogne, «l'homme d'ivresse» (*sa tekhou*), violent et querelleur lui aussi. Ce dernier semble également enclin à pratiquer des amours illicites, se livrant à l'adultère avec des femmes mariées. Il semble enfin – malheureusement l'état du texte est déplorable – que dans la logique de la comparaison avec Seth en tant que dieu des marches orientales, on l'assimile aux bédouins orientaux.

Il est donc manifeste que la pensée égyptienne associe une connotation séthienne aux rouquins. S'il importe de comprendre d'abord les relations que rouquins et «séthiens» entretiennent dans le système de référence égyptien, il se trouve aussi que la rousseur a été connotée péjorativement dans différentes cultures. Comme le montre Michel Pastoureau, la rousseur est, dans la pensée occidentale, «l'attribut des félons»<sup>165</sup>. Cette image se développe dans l'iconographie dès le IX<sup>e</sup> siècle: dès lors, on prendra l'habitude de représenter les traîtres emblématiques sous les traits de rouquins. Ainsi Juda devient un rouquin (quand bien même les Évangiles ne lui attribuent pas cette particularité), mais aussi Mordret, le traître de la geste arthurienne. De proche en proche, tout félon devient iconographiquement un rouquin: les sénéchaux comploteurs, les femmes adultères, et par extension tout groupe de population «suspects»: les bourreaux, les prostituées, les bouffons, et jusqu'aux lépreux, aux Juifs, aux bohémiens, aux Musulmans, aux mendiants; la rousseur est le «signe premier du rejet ou de l'infamie»<sup>166</sup>. Il s'agirait, comme le souligne Pastoureau, d'un triple héritage antique: biblique, gréco-romain et germanique. On se souvient en effet qu'Ésaü est roux, et velu de surcroît: «le premier qui

<sup>163</sup> Christian LEITZ (éd.), 2002, p. 571. Emma BRUNNER-TRAUT, 1977, col. 124.

<sup>164</sup> Jean-Claude GOYON, 1999, col. 29.4 (p. 69) (et var. 31.11) (extrait du rituel de la «Révélation des mystères des quatre boules»).

<sup>165</sup> Michel PASTOUREAU, 1989, pp. 69–83.

<sup>166</sup> PASTOUREAU, 1989, p. 72. Le rejet du rouge, passe aussi par la dévalorisation du jaune: le jaune, couleur de la fausseté et de la méchanceté, est la couleur des Juifs, qui doivent porter des habits jaunes (p. 76). L'étoile jaune que les Nazis imposent aux Juifs est l'ultime avatar de cet usage.

sortit était roux, tout velu comme une fourrure de bête»<sup>167</sup>. Quant à l'image du roux dans la pensée gréco-romaine<sup>168</sup>, elle passerait, encore selon Pastoureau, par la rousseur typhonienne – et donc séthienne<sup>169</sup>. En outre, Claude Gaignebet insiste sur les relations, dans l'imaginaire médiévale, entre la rousseur, le sang menstruel et la lèpre<sup>170</sup>, notamment à propos du motif de «l'Homme Sauvage», velu, *rouillé*, menstrué. Ainsi, au Moyen-Âge, peut on considérer les lépreux comme les enfants d'époux ayant eu des rapports sexuels pendant la menstruation<sup>171</sup>. Dans la culture populaire des pays occidentaux où la rousseur est une pigmentation minoritaire, le roux demeure souvent suspect, encore dans les sociétés modernes<sup>172</sup>. La femme rousse, tout spécialement, est l'objet de préjugés; son odeur est jugée mauvaise: il faut dire que ce «rouge» qu'elle porte sur elle, comme le montre Yvonne Verdier, est ressenti comme celui du sang, et plus particulièrement celui des règles menstruelles<sup>173</sup>. En contrepartie, la rousse est réputée ardente en amour. De façon générale, le rouquin est donc encore très mal jugé dans la société rurale de la moitié du XX<sup>e</sup> siècle étudiée par Yvonne Verdier: «va pas traîner avec le rouquin, car s'il te mordrait, ça ne guérirait pas»<sup>174</sup>. Le rouquin est associé, par le biais du sang, à la violence, la «facette masculine du rapport au sang», et encore à une sexualité incontrôlée. Le dossier anthropologique est vaste, et nous nous contenterons ici de ce bref survol. Mais il s'agit de retenir, au moins, que le rejet de la rousseur est illustré en son plus ancien ancrage dans la culture égyptienne, et de façon plus large proche-orientale (comme le montre l'exemple biblique), et qu'il est accompagné là aussi d'une caractérisation du roux comme d'un être violent, «sanguin» par définition: un élément de la population dont il s'agit de se méfier.

La description par le manuel d'oniromancie d'un groupe «marqué» par des caractéristiques de comportement qui l'associent à Seth n'est pas sans parallèles; une section du «Manuel du temple», texte plus

<sup>167</sup> Gn. 25, 24 (trad.: TOB). Sous différents aspects, le personnage d'Ésaü, en lutte contre son frère cadet, présente des traits «séthiens» dans une lecture «égyptienne».

<sup>168</sup> Voir à ce propos Marie DELCOURT, 1965.

<sup>169</sup> PASTOUREAU, 1989, p. 74.

<sup>170</sup> Claude GAIGNEBET et Jean Dominique LAJOUX, 1985, pp. 105–108.

<sup>171</sup> Jacques LE GOFF, 1991, p. 124.

<sup>172</sup> Il en va différemment des pays où, au contraire, il existe une plus forte proportion de roux (en Europe du Nord, et plus particulièrement en Irlande).

<sup>173</sup> Yvonne VERDIER, 1979, pp. 46–49.

<sup>174</sup> VERDIER, 1979, p. 48.

tardif puisque datant de l'époque romaine (mais rédigé originellement sans doute bien avant), mentionne des idées analogues. En effet, on lit dans le règlement d'accès au temple, quelles sont les personnes qui ne sont pas admises à servir le dieu : parmi celles-ci, les ivrognes, les voleurs, les insolents, les fornicateurs. Or, ces hommes sont décrits comme ressemblant à Seth ou à Apophis<sup>175</sup>.

Au thème de l'expulsion hors du temple pour cause d'impureté, répond symétriquement celui de l'expulsion hors de l'Égypte, pour cause de sédition.

#### 10. LES *TYPHONIA*

À la caractérisation des Séthiens comme des « types » de personnes, s'ajoute la présence, sur le sol égyptien, de villes et de régions séthiennes, c'est-à-dire vouées au culte de Seth. Si, comme nous allons le voir, ces villes sont exécrées par la théologie tardive, tel n'était pas leur statut avant que le dieu ne devienne « banni » de la communauté divine. Plusieurs provinces et villes avaient en effet Seth comme dieu tutélaire<sup>176</sup> ; en voici, pour mémoire, les principales :

- Seth avait été particulièrement en vogue dans la Piramsès de la XIX<sup>e</sup> dynastie<sup>177</sup>. Fondée par un « Séthi » (Celui-de-Seth), cette dynastie ainsi que la lignée des Ramessides a constamment témoigné de sa vénération particulière pour Seth promu au rang de grand dieu d'État.
- La ville de Ombos, dans le V<sup>e</sup> nome de Haute Égypte, sur la rive gauche du Nil face à Coptos, vénérât Seth depuis l'Ancien Empire<sup>178</sup> ; nous verrons, ci-dessous, ce qu'il en est des mœurs particulières des Ombites vues par le satiriste Juvénal. La ville est également au rang des *Typhonia* pour Strabon<sup>179</sup>.

<sup>175</sup> Joachim-Friedrich QUACK, 2004, p. 19.

<sup>176</sup> H. TE VELDE, 1977, p. 115–118.

<sup>177</sup> Pierre GRANDET, 1994, vol. I, 60.2–60.5, et commentaire dans le vol. II, n. 183 p. 48, et n. 806, p. 196.

<sup>178</sup> Farouk GOMAA, 1982. Sur les fondations religieuses locales en l'honneur de Seth, renouvelées par Ramsès III, voir Pierre GRANDET, 1994, 59.4–59.7.

<sup>179</sup> Strabon, XVII,44, Typhonia de Ombos (Noubt) ; cf. P. CHARVET, J. YOYOTTE, S. GOMPertz, 1997, p. 166, n. 420.

- Le XI<sup>e</sup> nome de Haute Égypte (nome hypsélite), avait l'animal séthien pour emblème<sup>180</sup>. Il se situait dans la région actuelle d'Assiout, et comptait notamment la ville de Chashotep<sup>181</sup> et celle de Miqer.
- Le XIX<sup>e</sup> nome de Haute Égypte, (nome oxyrhynquite) comprenait la ville de Sépermérou, de Ounès, et celle de Permédjai (nommée, en grec, Oxyrhynchos, en raison de la vénération locale du poisson du même nom)<sup>182</sup>. La notice que lui consacre la liste géographique d'Edfou est particulièrement défavorable<sup>183</sup>, fidèle à la détestation théologique de Seth. De même, dans le texte dit du « Mythe d'Horus », à Edfou<sup>184</sup>, le nome est considéré comme hébergeant la troupe hostile des alliés de Seth, qui y fait une jonction, sur place, avec ce dernier, pour affronter Horus. Ils seront tous défaits, égorgés « devant la barque de Rê », châtimement qui attend, en tout lieu d'Égypte, les affidés de Seth.
- Il arrive aussi que l'on associe plusieurs cités sous la bannière séthienne: selon le papyrus Salt 825 « La terre d'Oxyrhynche, la terre d'Ombos, la terre de Sou, la terre de Djèsdjès (= l'oasis de Bahariya): le sang de Seth y est tombé; ce sont ses domaines »<sup>185</sup>; et lorsque Seth est abattu « Sou se lamente, Ounès est dans le deuil, une plainte circule dans Sépermérou, Djèsdjès est affligée, le désastre circule en elles, Héseb se plaint: son maître n'est plus dans son

<sup>180</sup> Wolfgang HELCK, 1977, col. 389.

<sup>181</sup> Voir la notice que lui consacre le manuel mythologique de Tebtynis: Jürgen OSING et Gloria ROSATI, 1998, p. 136. Sur la région, cf. Horst BEINLICH, 1976, pp. 116-125.

<sup>182</sup> HELCK, 1977, col. 392. La ville de Sépermérou n'est pas connue avant l'époque ramesside; elle devait se situer quelque part entre Oxyrhynche (Bahnasa) et Hérakléopolis (Ihnâsiya al-Medinâ); il devait s'agir d'une ville assez importante, au débouché des pistes du désert occidental (son nom signifie « Bord-du-désert »); voir Alan GARDINER, 1941-1952, vol. 3, °92 et °163, et pp. 40-41, p. 139. GOMAA, 1984, cols. 863-864. Cf. aussi Pierre GRANDET, 1994, vol. I, p. 203, et vol. II, p. 192, n. 796.

<sup>183</sup> Ainsi, la statue de culte du nome représente Osiris sur le dos de l'oryx (= Seth), le temple principal se nomme « Le fourbe », le prêtre spécifique « celui au visage détesté », la barque divine est « détruite », le canal anéanti, la fête locale est celle du « Mauvais », et enfin l'hippopotame y est massacré et « sa chair découpée », voir *Edfou* I.3, 342.16-343.2 (cf. Marquis de ROCHEMONTEIX et Émile CHASSINAT, 1987). Cf. Dieter KURTH, 1994, p. 98-99. Pour les parallèles, cf. Jürgen OSING, 1998, p. 237 (et pl. 24a L 16.14).

<sup>184</sup> *Edfou* VI, 118-119. Maurice ALLIOT, 1949, pp. 727-729.

<sup>185</sup> Philippe DERCHAIN, 1965, p. 41, p. 138 (V.1).

territoire»<sup>186</sup>. Sou, en effet, passe pour être le lieu de naissance de Seth<sup>187</sup>.

- En dernier lieu, rappelons encore que le célèbre texte anti-grec de l'«Oracle du potier» désigne comme «Typhoniens», les dits *zono-phoroi* (les «porteurs de ceintures»), en l'occurrence les Grecs d'Alexandrie, ressentis dans ce texte comme des êtres impies<sup>188</sup>.

On peut se demander si la détestation théologique manifestée à l'égard de Seth eut des conséquences directes et concrètes sur les populations habitant les villes liées au culte de ce dieu. Faut-il penser, avec Jean Yoyotte, que «sans doute, des populations mal famées restaient attachées, ou réputées telles, au culte de Seth»<sup>189</sup>. Les textes égyptiens ne nous livrent pas d'informations directes sur des tensions sociales de cet ordre. En revanche, si nous nous tournons vers les textes classiques, nous trouvons un écho à ce sujet. En effet, le satiriste Juvénal rapporte la haine inextinguible que se vouaient les habitants de Ombos (la Noubet «séthienne» du V<sup>e</sup> nome de Haute Égypte), et ceux de Tentyra (Dendera, cité voisine), une haine qui culmine dans une scène d'une sauvagerie inouïe :

(...) Poursuivis par les Ombites, ceux de Tentyra, voisine des palmiers ombreux, se sauvent à toutes jambes. Un des leurs, dont la terreur précipitait la course, tombe : il est pris. On le coupe en quantité de morceaux, afin que chacun puisse avoir sa part du mort. Les vainqueurs le dévorent, et rongent ses os, sans même le faire cuire à la casserole ou à la broche. On trouva trop long et trop ennuyeux d'attendre que le feu fût allumé : on se contenta de manger le cadavre tout cru<sup>190</sup>.

Un repas cannibale, digne en tout point du festin (imaginaire) qui avait fasciné W. Robertson-Smith!<sup>191</sup> À l'instar du fantasmagorique «chameau de Saint-Nil» dévoré tout cru par les Arabes primitifs, nous avons affaire, chez Juvénal, à un récit qui n'a certainement pas de valeur ethnologique. Si l'on s'accorde à interpréter le texte du pseudo Saint-Nil en tant que fantôme chrétien, marqué par l'eucharistie, il

<sup>186</sup> *Urk*. VI, 15.16–20. Cf. encore 17.1–6.

<sup>187</sup> Sur la «pierre de Chabaka» (BM 498), col. 8. Cf. Kurt SETHE, 1928.

<sup>188</sup> En dernier lieu Ludwig KOENEN, 2002; *Id.*, 1968. Cf. Françoise DUNAND, 1977, pp. 42, 44 (sur les Typhoniens). Voir encore John DILLERY, 2004a, p. 256.

<sup>189</sup> CHARVET et YOYOTTE, 1997, p. 167.

<sup>190</sup> Juvénal, *Satire* XV,35 (trad. P. de LABRIOLLE et Fr. VILLENEUVE).

<sup>191</sup> Migne, *PG* 79, col. 613. William ROBERTSON SMITH, 1889, p. 263. Cf. Mircea ELIADE, 1978, pp. 14–20 («Repas totémique et chameaux fabuleux»).

faut reconnaître que le motif du repas « sauvage » prend ici son sens dans un cadre différent. Dans une grille de lecture égyptienne, il est manifeste qu'il s'agit d'un détournement du motif mythologique de Seth découpant Osiris, un thème auquel se trouve ajouté – comble de l'horreur – celui du cannibalisme. Il s'agit de constater, en outre, que ce récit s'inscrit dans toute une série d'anecdotes analogues, transmises par les sources classiques, à propos de la querelle opposant entre eux les Égyptiens en matière religieuse. Dans une moindre mesure, c'est à coup de bâton que s'affrontent dans la *Paprémis* d'Hérodote, les dévots<sup>192</sup>, épisode qui là encore est susceptible de recouvrir un épisode d'affrontement mythique (entre Horus et Seth en l'occurrence). Au nombre de ces récits d'affrontements, pour ainsi dire « interreligieux », lisons aussi Plutarque :

(...) à notre époque même, comme les Cynopolitains mangent le poisson oxyrhinque, les Oxyrhinquités<sup>193</sup>, une fois, attrapèrent un chien, l'immolèrent et le mangèrent comme chair sacrificielle : il s'ensuivit une guerre entre les deux villes, qui se mirent à mal et furent châtiées et séparées par les Romains.<sup>194</sup>

Pour Diodore<sup>195</sup>, étant donné que chaque province adore un autre animal, et que l'on ne mange pas là tel aliment que l'on affectionne ailleurs, « chaque groupe vénérant ce qui est à l'honneur chez lui et méprisant ce qui est consacré chez les autres », l'Égypte endure les perpétuels différends des uns et des autres « heurtés par les manquements aux usages ». Élien, enfin, se fait l'écho de sombres affaires analogues. Ainsi les habitants d'Apollinopolis, s'emparent de crocodiles, les torturant cruellement avant de les dévorer :

Les gens d'Apollônopolis, pêchent les crocodiles au filet, puis les suspendent en l'air à des persées, les rouent de coups de fouets et les lacèrent en leur donnant tous les coups de la terre, tandis que les bêtes jappent et pleurent : après quoi ils les débitent en morceaux et les mangent<sup>196</sup>.

<sup>192</sup> Hérodote II,63. On ne sait où, exactement, était située cette ville du Delta, cf. H. de MEULENAERE, 1972. Il n'est pas certain qu'il faille y suspecter une affaire impliquant les dévôts de Seth, encore que, toujours selon Hérodote (II,71), l'hippopotame – créature séthienne – est vénéré à Paprémis.

<sup>193</sup> Faut-il penser – à l'instar de ce que l'on constate dans le texte de Juvénal qui traitait de la « séthienne » Ombos, – qu'il s'agit là de dévôts du dieu Seth du XIX<sup>e</sup> nome ?

<sup>194</sup> Plutarque, *Isis et Osiris*, 380 C (traduction Christian FROIDEFOND, 1988).

<sup>195</sup> Diodore I, 89.

<sup>196</sup> Trad. Arnaud ZUCKER, 2002, pp. 18–19.

De leur côté, les habitants de Coptos, voulant affliger leur voisins les Tentyrites (ceux-là même que Juvénal oppose aux habitants d'Oxyrhynque), adoreurs des faucons, mettent les dits rapaces en croix<sup>197</sup>. Il y a lieu de penser que ces récits de violence intra-égyptienne ne sont pas complètement infondés<sup>198</sup>. Ils laissent augurer d'une certaine intolérance en matière religieuse, qui consiste, peut-être, en une sorte d'écho décalé aux « détestations » théologiques égyptiennes. Une scène étonnante du temple de Dendera, récemment décryptée, offre manifestement encore un autre éclairage sur ces tensions provinciales<sup>199</sup>. En effet, un relief figurant sur le mur extérieur du temple, montre une scène de réconciliation entre ces adversaires irréductibles que sont le crocodile et le faucon : Sobek du Fayoum serre la main d'Horus d'Edfou ; une inscription grecque légende cette scène, et nous apprend qu'il s'agit d'une opération romaine pour la paix et la concorde. Une tentative romaine de réconciliation, qui fait penser bien entendu à celle des affaires alexandrines, qui lui sont contemporaines, voulant mettre un terme à ces « détestables fureurs mutuelles »<sup>200</sup> opposant Judéens et Grecs à Alexandrie.

#### 11. ÉLIMINER LES PERTURBATEURS : REMARQUES CONCLUSIVES

La nécessité de la destruction des éléments potentiellement perturbateurs est un thème capital dans l'idéologie pharaonique. On a d'ailleurs pu relever que le vocabulaire du massacre et de ses instruments représente de loin le plus riche fond lexical des textes ptolémaïques (bien avant le vocabulaire de la joie – qui souvent en découle ! – ou celui de la fécondité)<sup>201</sup>. Une certaine tendance, peut-être trop sensible à certains aspects moins sinistres de l'idéologie égyptienne semble avoir – d'une façon relative, et surtout dans l'esprit du grand public – mis d'avantage l'accent sur l'Égypte en tant que pays des sages et des merveilles d'art. L'idéologie égyptienne repose certes sur la norme-équilibre-Maât, mais cette norme régulatrice passe par la victoire sur le mal, et les éléments perturbateurs. Depuis les premières dynasties

<sup>197</sup> Élien, *De Nat. Ani.* X,24. Voir à ce sujet Claude TRAUNECKER, 1984, avec l'ensemble des sources pour ce dossier.

<sup>198</sup> Cf. Claude TRAUNECKER, 1984.

<sup>199</sup> Sylvie CAUVILLE, 2007.

<sup>200</sup> Joseph MÉLÈZE MODRZEJEWESKI, 1997, pp. 147–148.

<sup>201</sup> Sylvie CAUVILLE, 1997, II, p. 22.

et jusqu'au terme de la civilisation pharaonique, l'idéologie du triomphe royal – c'est-à-dire du triomphe de l'Égypte – est publiquement affichée, et véhicule le thème du massacre collectif des ennemis étrangers. Cette victoire terrestre du roi correspond à la victoire cosmique du dieu sur les dieux ennemis (Apophis ennemi de Rê, Seth ennemi d'Osiris).

Le profil-type de l'étranger qui se forme dans l'Égypte du 1<sup>er</sup> millénaire av. J.-C. tend donc à le présenter comme un ennemi perturbateur. À cette thématique s'ajoute celle de l'ennemi pathogène: l'ennemi amène non seulement la guerre mais aussi les maladies, et en tête la peste, ou la lèpre.

Tous les éléments que nous venons d'examiner rapidement se retrouvent transposés dans le discours prototype de «l'antisémitisme» antique, dans la version manéthonienne de l'Exode, ainsi que chez Hécatée, Lysimaque ou Tacite. Les historiens ne se sont pas contentés d'en rester là, et certains ont recherché dans l'histoire des traces, sinon des preuves, de la genèse de l'anti-judaïsme. En réfléchissant sur l'origine historique des premières manifestations anti-judéennes en Égypte, Jean Yoyotte avait proposé d'y voir une conséquence de l'engagement des contingents militaires judéens au côté des soldats perses<sup>202</sup>. Cette explication demeure une hypothèse; en effet, il est fort difficile de dire quelle fut la première marque d'anti-judaïsme dans l'histoire<sup>203</sup>. En chercher les manifestations historiques ne suffit pas d'ailleurs pour en comprendre l'origine. Laquelle n'est pas non plus sans rapport avec l'aversion «païenne» – et notamment égyptienne – contre le monothéisme exclusiviste (un autre dossier, lié aux problématiques ici débattues, mais trop long pour être abordé dans ce cadre), et la méfiance universelle contre les groupes «marginaux» ou dissidents, de façon générale.

Pour conclure, j'aimerais donc tirer de ce dossier partant d'une lecture de Manéthon, une réflexion plus générale sur la question de la détestation des «autres».

---

<sup>202</sup> Jean YOYOTTE, 1963.

<sup>203</sup> En proposant son modèle, Jean Yoyotte parvenait du coup à avancer que le premier «antisémitisme» historique, utilisant la rhétorique de l'étranger oriental criminel, était dirigé contre des Judéens agents du pouvoir perse, donc «aryen»... en se basant sur une démonstration bien moins rigoureuse, on se souvient que Freud pensait de son côté que l'aversion du monothéisme juif remontait à une haine contre une «religion du père», akhénatonienne et donc égyptienne; c'est-à-dire une haine dont le fondement n'était pas essentiellement dirigé sur les Juifs en tant que groupe.

En examinant le fonctionnement de l'idéologie égyptienne ancienne, nous avons vu que celle-ci mettait en place un système d'expulsion et de destruction des ennemis, empruntant au rite sacrificiel sa base théorique. Cette idéologie de la destruction de l'ennemi s'est façonnée au gré des relations conflictuelles entre l'Égypte et ses voisins, essentiellement proche-orientaux. Elle a conduit à produire non seulement l'image de l'ennemi extérieur et pernicieux, impie et brutal, « tueur de dieux », mais propose aussi un cadre rituel pour son élimination, en convoquant alternativement un modèle de déshumanisation (la réduction de l'ennemi à un animal de sacrifice) et le thème de l'éradication d'une maladie. Cette idéologie implacable, il faut le reconnaître, a contribué, de façon plus ou moins détournée, par le biais des auteurs Grecs qui s'en sont fait l'écho, puis, dans la pensée chrétienne, à servir de matrice à des discours contre les Juifs. Je souscris donc à l'idée, largement répandue chez les historiens modernes, que le discours « anti-judéen » perceptible chez Manéthon puise ses sources en partie dans une appréciation négative de l'Asiate, jugé potentiellement dangereux par l'Égypte. À cela, j'ajouterais qu'en se penchant sur les éléments « héliopolitains » présents chez Manéthon, on peut admettre que tout se passe comme si l'histoire d'Osarseph consistait en une *interpretatio* égyptienne – et plus particulièrement héliopolitaine – du récit fondateur des Judéens. On ne peut oublier en effet que la région d'Héliopolis est un lieu où la présence judéenne est attestée. Un lieu important dans les mémoires judéennes, et un lieu par ailleurs très chargé théologiquement dans la mémoire égyptienne. Le récit de Manéthon intégrerait cette présence dans le réseau de sens qui est celui de sa topographie culturelle. Il positionne Osarseph et ses fidèles non seulement dans une structure théologique (les assimilant à Seth et ses sbires), mais aussi rituelle (il explicite les cadres de leur élimination rituelle), et plus encore géographique (il les intègre dans l'horizon mythologique héliopolitain). Il en résulte une interprétation discriminante, assurément, qui repose sur des données mythologiques égyptiennes, comme on l'a vu. En revanche, l'interprétation de Moïse en un « Osiris-Sépa » héliopolitain, ne résulte pas d'une vision forcément négative<sup>204</sup>. Tout se passe comme si cette équivalence, qui prend du sens dans le contexte théologique héliopolitain, et plus particulièrement dans l'horizon religieux de Kher-Aha, est, chez Manéthon, un

---

<sup>204</sup> Cf. Ph. BORGÉAUD, 2004, pp. 101–102.

héritage reçu d'une élaboration antérieure. Cette traduction de Moïse en un Osiris a pu être formulée dans un cadre judéen en Égypte. Plusieurs points d'accrochage ont pu être ressentis entre les deux figures : la mission civilisatrice commune aux deux personnages, ou encore des détails mythologiques comparables, comme celui de la dérive sur les eaux du Nil. Il en résulterait une interprétation « positive ».

Avec Artapan, dont le lecteur pourra lire le récit commenté dans le présent volume, c'est à un exercice somme toute formellement analogue que nous assisterons, mais dont la portée, les tenants et les aboutissants, seront cette fois clairement positionnés dans l'optique d'une appréciation favorable de Moïse l'égyptien.



ÉCHOS TARDIFS



## LA FIGURE DE MOÏSE DANS LES SOURCES GNOSTIQUES

MATTHIEU SMYTH

Faculté de Théologie catholique de Strasbourg

Si l'on veut décrire une trajectoire de la figure de Moïse pendant la période du judaïsme hellénistique, il convient d'inclure dans ce tableau les sources gnostiques. Certes, la période faste de la figure de Moïse se situe avant l'émergence sur le devant de la scène de la mouvance gnostique. Ainsi que d'autres figures prophétiques ou patriarcales (Adam, Énoch, Abraham, Jacob), Moïse, dans un contexte apocalyptique, fut envisagé comme ayant été glorifié en tant qu'agent divin principal auprès des hommes, sur le modèle des archanges et des attributs divins personnifiés, bien qu'ils demeurassent des humains véritables. Ce type de figure (humaine ou non) est presque une constante du judaïsme dans sa période hellénistique. Comme on peut le constater notamment dans le Siracide (l'Écclésiastique) 44–49, où Moïse est un ange selon le texte grec (qui reprend une tradition de la Septante), où il est élu, et où il bénéficie d'une vision face à face avec Dieu au Sinaï, Moïse est la figure humaine « médiatrice » la plus importante, dans la ligne d'Ex. 4,16 et 7,1. De même dans la littérature intertestamentaire, en particulier dans les *Jubilés* et l'*Assomption de Moïse*, où les rôles bibliques de Moïse sont amplifiés, il apparaît comme prédestiné depuis la création pour être un médiateur cosmique et un intercesseur pour Israël, dont il est le législateur prophétique qui a reçu la révélation de toutes choses jusqu'à la fin<sup>1</sup>. La section manquante de l'*Assomption* décrivait son exaltation aux cieux. Les fragments de l'*Exagogue* d'Ézéchiel le Tragique décrivent Moïse comme se voyant, dans l'avenir, intronisé au sommet du Sinaï aux dessus des cieux en tant que juge eschatologique de toute la terre. On le tient en une telle vénération dans la secte de Qumran – où il n'est somme toute question que de suivre la *Torah* de Moïse selon une interprétation correcte – que la mention du nom de Moïse dans les serments était interdite au même titre que celle des noms divins (*Corp. Dam.* 15,2). Le nom de Moïse est donc placé

---

<sup>1</sup> S. HAFEMANN, 1990; sur l'*Assomption de Moïse*, voir J. TROMP, 1993; G. W. E. NICKELSBURG (éd.), 1973; J. J. COLLINS, 1985b, pp. 145–158; N. J. HOFFMAN, 2000.

juste en dessous du Tétragramme (ce que confirme Flavius Josèphe à propos des Ésséniens). Blasphémer contre le nom de Moïse est même punissable de mort<sup>2</sup>. Les Évangiles de Matthieu et de Jean (et même Marc à cause de la Transfiguration) font de lui leur principale figure typologique du Christ (le christianisme de la gentilité ne retiendra finalement pas Moïse comme un figure majeure de sa christologie)<sup>3</sup>. Enfin, à la suite de Philon d'Alexandrie (*Vit. Mos.* II,238; *Virt.* 76<sup>4</sup>), selon qui d'ailleurs Moïse est l'homme divin par excellence, certaines traditions rabbiniques conserveront le souvenir d'une tradition relatant l'exaltation de Moïse<sup>5</sup>, comme ce sera le cas également des Samaritains<sup>6</sup>.

En comparaison des sources juives ou juives-chrétiennes qui viennent d'être évoquées, le rôle de la figure de Moïse au sein des sources gnostiques apparaît plutôt mineur. Du reste, là où nous le rencontrons il n'est en général pas présenté sous un jour très sympathique. Moïse offre un contraste saisissant avec d'autres personnages de l'Ancien Testament (ou reliés à l'un d'entre eux par quelque tradition narrative) comme Adam, Seth fils d'Abel, Norea (sœur et femme de Seth, ou femme de Noé, ou encore de Shem, selon les traditions) et Melchisedech. Ces derniers, en effet, se voient tour à tour attribués un rôle clef dans les diverses théogonies/cosmogonies et sotériologies gnostiques, comme on peut s'en rendre compte en parcourant la Bibliothèque de Nag Hammadi – notre source principale concernant le gnosticisme –, et les documents connexes, le Corpus de Berlin et le

<sup>2</sup> Sur la figure de Moïse à Qumran cf. J. E. BOWLEY, 2001; E. TOV et S. WHITE, 1994; J. J. COLLINS, 1995, pp. 117–122 et *Id.*, 1997, pp. 87–89; D. K. FALK, 2000a et 2000b.

<sup>3</sup> Les études néotestamentaires sur la figure de Moïse sont innombrables, mentionnons par exemple J. M. KASTNER, 1967; T. SAITO, 1977; à propos de Matthieu: R. BLOCH, 1955; R. LE DÉAUT, 1964; Ch. PERROT, 1967; D. C. ALLISON, 1993; H.-J. BECKER, 1990; K. G. C. NEWPORT, 1990; à propos de Jean: J. J. ENZ, 1957; F. T. GLASSON, 1963; W. A. MEEKS, 1967; P. BORG, 1965; S. HARSTINE, 2002.

<sup>4</sup> Josèphe, *Ant. Jud.* IV,326, atteste également cette tradition, même si c'est pour l'écarter.

<sup>5</sup> « Moïse notre maître était comme un homme, mais désormais il ne l'est plus, mais comme un ange accomplissant son ministère » (*Aboth de Rabbi Nathan d'Exode* 33,21b); « Trois hommes sont montés aux cieux pour y accomplir leur ministère: ce sont Énoch, Moïse et Élie » (*Midrash ha-Gadol* I,123).

<sup>6</sup> « Grande fut la joie qui abonda dans le cœur de Moïse quand il vit les anges qui se tenaient autour de lui, à sa droite et à sa gauche, devant lui et derrière lui » (*Memar Marqa* 5,3 – mieux désigné sous le nom de le *Tibat Marqe*, voir A. TAL, 1989, pp. 462–465, et bientôt une nouvelle éd. par le prof. Ben-Hayyim); voir aussi J. E. FOSSUM, 1985; F. DEXINGER, 1993.

Codex d'Askew<sup>7</sup>, sans non plus négliger les citations et relations des doctrines gnostiques que nous a transmises Irénée de Lyon († c. 190). Un fragment d'un gnostique du deuxième siècle, Héracléon, et qui est cité par Origène au troisième siècle dans son *Commentaire sur Jean* 20,38,358–359, pourrait être encore versé au dossier. Cependant, les autres grands hérésiologues, Hippolyte, Tertullien, Clément d'Alexandrie, ou encore Épiphane se sont révélés assez décevants de ce point de vue. En fin de compte, on peut rassembler cinq textes où Moïse occupe une place significative. D'une part l'*Apocryphon de Jean*, le *Second traité du Grand Seth* et le *Témoignage de vérité*, trois textes importants du corpus gnostique. De l'autre, deux textes issus des relations du I<sup>er</sup> livre du *Contre les hérésies* d'Irénée: l'une de la doctrine des ophites et l'autre de celles des marcosiens. Mais nous verrons que les passages en question sont justement décisifs pour tenter de saisir la nature de la doctrine gnostique, en particulier à travers quelques uns de leurs mythes fondateurs.

À cet égard, comme à chaque fois que l'on s'occupe de généralités concernant le gnosticisme – et la quête transversale de la figure du Moïse parmi les sources provenant des écoles gnostiques en est une – on bute sur des problèmes épineux de «topographie» religieuse. Cette présentation nécessite au préalable d'évoquer un certain nombre d'options historiographiques. Autrement dit, de répondre à la question: qu'est ce que le «gnosticisme» – au sens où l'on postule l'existence d'un système idéologique et religieux gnostique radicalement dualiste par opposition au concept beaucoup plus vaste de «gnose» comme connaissance salvifique (qui englobe de ce fait le christianisme et un certain judaïsme) –, et en particulier, de mentionner ses origines possibles, dans la mesure où la nature d'un mouvement religieux dépend, ne fut-ce du moins qu'en partie, de ses origines.

Le premier point est très débattu. Certains seraient prêts à renoncer à définir le gnosticisme. Ce concept reposerait sur une réalité trop

---

<sup>7</sup> Nous les connaissons aujourd'hui selon les deux éditions principales: celle des *Nag Hammadi Studies* (Leiden: E. J. Brill) et celle de la *Bibliothèque Copte de Nag Hammadi* (de l'Université de Laval à Québec) dont je suis la traduction française. La littérature et le mouvement gnostiques ont suscité bien entendu une immense littérature secondaire; on trouvera quelques pistes plus bas dans les notes, mentionnons que la meilleure introduction qui soit à cette problématique se trouve dans M. TARDIEU et J.-D. DUBOIS, 1986; mentionnons également par exemple l'étude désormais classique de R. KURT, 1987, et de C. MARKSCHIES, 2000.

floue qui le rend de ce fait inopérant<sup>8</sup>. En un sens, ce concept n'aurait pas de fondement dans la réalité mais seulement dans l'esprit des hérésiologues s'efforçant de bâtir l'orthodoxie de la « Grande Église », selon le mot rapporté par Celse (Origène, *C. Cels.* V,59). L'enjeu peut se révéler idéologique: l'abandon de concepts trop définis résulte parfois d'une mise en doute des prétentions de cohérence doctrinale – au moins relative – du christianisme naissant au nom d'une conception radicale de la pluralité chrétienne des origines, qui marche de paire avec une philosophie post-structuraliste, déconstructiviste, percevant toutes tentatives de délimitations conceptuelles d'un groupe socio-religieux comme une construction n'ayant de réalité que dans le discours de celui qui tente cette même délimitation, en particulier si elle émane de personnes fondées un tant soit peu en autorité et si elles induisent la marginalisation du dit groupe. Quoi qu'il en soit, les arguments avancés ne tiennent pas entièrement compte d'une certaine cohérence discernable au sein de la diversité des sources gnostiques, si l'on se donne la peine de dégager les paradigmes très souples qui en quelque sorte les fédèrent<sup>9</sup>. Ni l'existence d'un nombre infini de nuances selon lesquelles ce paradigme se décline, ni les interactions multiples qui s'opèrent entre le christianisme naissant, le gnosticisme et les cercles philosophiques hermétiques (et peut-être même le judaïsme rabbinique en voie de constitution), n'empêchent totalement d'identifier un noyau théologique autour duquel s'organise le gnosticisme d'une manière ou d'une autre. En un sens, il s'agit toujours de la même apocalypse dévoilant les ressorts cachés de la grande cosmogonie qui se déroule dans les sphères cosmiques supérieures (et même au-delà) et dans laquelle se joue le sort du cosmos corporel inférieur.

Elle révèle la présence « à l'arrière plan » du Dieu radicalement transcendant, invisible, inconnu, mais véritable; déchéance de la Sophia; création accidentelle du demiurge – le faux Dieu de la Torah – qui se donne à sont tour des acolytes (les archontes) et crée le monde; chute corollaire depuis le Plérôme de parcelles divines dans le monde radicalement mauvais créé par le faux Dieu; envoi depuis la sphère d'en haut dans le monde d'en bas d'un (ou plusieurs) Sauveur céleste chargé de révéler leur vocation existentielle aux élus – c'est-à-dire les hommes dans lesquels habitent les dites parcelles divines déchues; révélation

<sup>8</sup> M. A. WILLIAMS, R1996.

<sup>9</sup> Voir B. A. PEARSON, 2004.

à quelques élus de leur véritable nature pneumatique et divine ainsi que de leur destinée spirituelle; remontée (difficile) de ces élus par la connaissance de soi, l'ascèse et le refus de la procréation; rétablissement finale de l'unité du Plérôme et destruction du monde mauvais.

Les interactions avec la Grande Église ou les pratiques théurgiques des philosophes païens, ne parviennent pas non plus à masquer la cohérence de l'établissement de communautés religieuses gnostiques, ancrées dans les doctrines ci-dessus, également dans une ou des mythologies existentielles fondatrices, et surtout dans un rituel, avant tout baptismal, hérité du judaïsme dans ses formes mais doté d'une signification illuminatrice nouvelle qui aura apparemment tendance à se spiritualiser<sup>10</sup>.

Si l'on accepte l'existence d'un mouvement identifiable regroupant les diverses écoles gnostiques, l'historiographie se répartit en trois écoles principales s'opposant sur les origines du gnosticisme. La première – symbolisée par Jonas<sup>11</sup> (et qui ne rencontre guère de partisans aujourd'hui) – voit dans le gnosticisme un phénomène issu de la philosophie hellénistique de type néo-platonicien, avec éventuellement une composante dualiste perse. Ici le gnosticisme ne serait qu'une variante d'un ésotérisme hellénistique ayant intégré des éléments juifs et chrétiens aux contours par trop indéfinissables.

La deuxième – qui peut être placée sous le patronage symbolique de Quispel<sup>12</sup> – juge que la matrice du gnosticisme est avant tout juive<sup>13</sup>. Selon l'école historiographique qui hérite de Quispel, mais aussi de Grant, les premiers cercles gnostiques se recrutèrent donc au sein de milieux apocalyptiques juifs. Certes, peu continuent de penser avec Grant que le gnosticisme juif naquit après la chute du Temple en 70, parmi des déçus de l'attente messianique eschatologique; on ne trouve aucune trace d'une telle attente déçue dans les sources gnostiques,

<sup>10</sup> Voir J.-M. SEVRIN, 1986.

<sup>11</sup> Voir H. JONAS, 1954.

<sup>12</sup> Voir respectivement G. QUISPEL, 1972<sup>2</sup> et R. M. GRANT, 1966<sup>2</sup>; en un sens cette école à une certaine dette envers M. FRIEDLÄNDER, 1898, comme le rappelle B. A. PEARSON, 1973.

<sup>13</sup> Voir notamment B. A. PEARSON, 1986. Pearson est aujourd'hui l'un des plus fervent défenseur de cette thèse avec John D. Turner; voir par exemple J. D. TURNER, 1998. On pourrait ajouter à cette énumération A. F. SEGAL, 1977, dont on ne voit pas très bien comment il parvient à identifier parmi les *minim*, à côté des judéo-chrétiens et des juifs à l'angéologie exubérante, des juifs gnostiques identifiant le dieu secondaire à un demiurge mauvais; ou encore J. E. FOSSUM, 1985, qui assigne des origines samaritaines au gnosticisme juif, en se heurtant à un problème analogue.

même si les mythes gnostiques sont bel et bien des apocalypses au sens premier du terme. De plus, une date de naissance aussi tardive du mouvement gnostique rend difficile à expliquer l'existence du courant de pensée très élaboré et puissant dont les chrétiens subirent fortement l'influence et que la Grande Église dût affronter dès la fin du premier siècle de notre ère.

La troisième perspective historiographique est probablement celle qui aujourd'hui bénéficie de la réception la plus large. On pourrait peut-être la placer sous le patronage de Pétrement qui fut l'une des premières à affirmer avec force que les concepts essentiels du gnosticisme proviennent du christianisme<sup>14</sup>. Dans cette perspective, il ne s'agirait que d'une tendance au sein (ou aux marges) de la mouvance chrétienne, elle aussi, selon l'avis de certains, rétive à toute délimitation trop précise.

#### TRAJECTOIRES

Même si l'on soutient que les origines du gnosticisme sont primordialement hellénistiques et chrétiennes, on ne peut ignorer que certains de ses concepts doctrinaux spécifiques le relient au judaïsme. Ainsi, l'hellénisme est bel et bien perceptible à travers le pessimisme à l'égard de la matière, le penchant pour la lecture allégorique ou l'insistance sur la connaissance de soi. Toutefois, l'idée de la venue d'un sauveur céleste, agent divin principal, ou encore celle de la division rigoureuse de l'humanité en réprouvés voués aux ténèbres et en élus cheminant dans la lumière, sont d'origine juive. Quant au goût de la spéculation mythologique sur les hiérarchies angéliques, il ne permet pas non plus de distinguer le gnosticisme du judaïsme de ce temps, à en juger par l'apocalyptique apocryphe juive et par les spéculations sur la *Merkabah* (telles que l'on en trouve dans *III Énoch* par exemple), mais aussi par les pratiques incantatoires apotropaïques populaires juives<sup>15</sup>. Par ailleurs, le concept cher au gnosticisme de la venue de ce sauveur sous la forme d'un révélateur trouve des parentés dans l'idée juive d'un

---

<sup>14</sup> S. PÉTREMENT, 1984; voir aussi, dans la même perspective, des études plus récentes comme celles de E. M. YAMAUCHI, 1973 ou encore, A. H. B. LOGAN, 1996, qui rejettent vigoureusement l'idée d'un gnosticisme juif préchrétien, de même que K. L. KING, 2003.

<sup>15</sup> Voir C. E. ARNOLD, 1995, pp. 8–102.

agent céleste plénipotentiaire principal. *11Q Melchisedech* ou encore *I, II* et *III Énoch* envisagent la venue salvifique d'un tel agent céleste.

Tout ceci suppose un apport décisif de concepts juifs – mais radicalement subvertis. En effet, le radicalisme métaphysique est une autre caractéristique du gnosticisme. Même le dualisme perse, qui fait s'affronter les puissances du mal et du bien dans le théâtre du monde, ne va pas aussi loin. Ici, il n'y a pas de combat, le monde *est* le mal. Il est vain de le combattre, il faut s'en échapper. Faut-il voir ici aussi la trace d'une influence de la radicalité d'un certain monothéisme juif de l'époque hellénistique? C'est possible. Mais dans quelle mesure ces questions sont-elles pertinentes à une époque où l'inspiration hellénistique – voire dans certain cas un véritable syncrétisme – n'épargne aucun aspect du judaïsme?

Si nous suivons l'hypothèse héritée de Grant, il faut admettre que les premiers gnostiques étaient des juifs particulièrement frottés d'hellénisme qui commencèrent leur réflexion peu avant l'ère chrétienne. Il fallait qu'ils le fissent suffisamment tôt pour avoir atteint une certaine maturité au temps de la troisième génération chrétienne et d'interagir fortement avec les chrétiens de ce temps.

Si l'on se refuse à cette idée – qui fait en effet intervenir assez largement l'imagination, il faut toutefois convenir du fait que les premiers gnostiques ne s'étaient pas seulement approprié des concepts juifs, mais qu'ils étaient aussi imbus de philosophie hellénistique, le tout teinté d'ésotérisme. Ils étaient aussi versés dans les textes (bibliques ou non) et les traditions exégétiques hébraïques qu'ils interprétaient de manière subversive vis-à-vis du judaïsme «normal», selon la tradition herméneutique particulière qu'ils étaient en train de mettre en place. Leur but – qui impliquait une rupture ou une opposition avec le judaïsme selon l'hypothèse dans laquelle on se place – étant de dénigrer le Dieu créateur, la Loi mosaïque et l'élection d'un peuple à son service, au nom d'une connaissance supérieure du Dieu primordial, invisible et abyssal, et de l'élection véritable, celles des «gnostiques», des «spirituels». Les réponses traditionnelles qu'apportait le judaïsme aux problèmes existentiels du mal et de la souffrance les laissaient profondément insatisfaits (comme peut-être déjà l'interpolateur de Is. 27,16–18?). Le «Dieu jaloux qui fait retomber les péchés des pères sur leurs enfants jusqu'à la troisième et à la quatrième génération» (Ex. 20,5) – une sorte d'*anti-testimonium* récurrent de la doctrine gnostique – leur répugnait tout particulièrement. Tout autant que le monde que ce Dieu avait façonné et la Loi qu'il avait imposée. Une

loi prétendument divine censée imposer aux hommes de perpétuer la succession des générations en obéissant aveuglément au désir charnel qui les poussent à procréer sans cesse, avec comme seul horizon d'engendrer de nouveau la violence, la corruption et la mort, leur semblait particulièrement insensée.

*A contrario*, s'il s'avère que les partisans du gnosticisme étaient originellement juifs, il faut alors admettre qu'ils étaient alors disposés à s'affranchir totalement des formes du judaïsme telles qu'elles se dessinent dans les écrits vétero- et intertestamentaires, et dans les écrits qui nous sont parvenus émanant des partis juifs de cette époque, que ce soient ceux des esséniens radicaux de la secte de Qumran, des juifs marqués par l'hellénisme (à l'instar de Philon), des chrétiens et des pharisiens (pour autant que les sources rabbiniques en reflètent les doctrines). On peut comprendre, de ce point de vue, pourquoi beaucoup d'historiens présentent le gnosticisme comme un phénomène religieux avant tout chrétien (ce qui implique cependant de concevoir d'abord le christianisme dans une dynamique de rupture vis-à-vis du judaïsme). Tout au plus entrevoit-on une parenté avec certains textes apocalyptiques (surtout Ez. 38–39) qui paraissent prophétiser un bouleversement final de certaines valeurs fondamentales du judaïsme. De plus, en lui-même, le gnosticisme est bel et bien une apocalypse, une « révélation ». Il n'est rien d'autre que le « dévoilement » d'une proto-logie (décrivant les origines du mal et du monde), d'une sotériologie (décrivant la venue d'un sauveur) et d'une eschatologie (décrivant le sort final des élus). Ce ne sont pas les apostats sécularisés auxquels s'oppose parfois Philon, mais, s'ils sont juifs, ils sont certainement proches des juifs antinomistes auxquels il fait aussi allusion, ou auxquels certains chrétiens, comme Étienne, étaient soupçonnés – bien à tort – d'appartenir. Il semble d'ailleurs que des antinomistes juifs aient été visés par le pseudo-Philon, sans doute vers 50–60 (*Ant. Bibl.* XVI,1), en la personne symbolique d'un chef de fil antinomiste mythique, Coré; de même (*Ant. Bibl.* XXV,13) les « benjaminites » pourraient figurer des gnostiques juifs antinomistes<sup>16</sup>. Ce ne sont probablement pas non plus en premier lieu des sympathisants païens de la Synagogue – on imagine mal des « craignant Dieu », pleins du zèle des convertis, s'abandonner à une telle entreprise de subversion. Ne serait-il pas plus probable que pour être à ce point insatisfait d'une tradition, il faille

---

<sup>16</sup> Selon G. VERMÈS, 1968, p. 238.

être né dans le sérail? Que la doctrine gnostique ait pu acclimater avec une facilité déconcertante certains concepts chrétiens n'interdit pas de supposer des liens avec le mouvement chrétien, mais ne nous contraint pas non plus à renverser la perspective dans le sens d'une origine chrétienne.

Il n'est donc pas impensable que les premiers conventicules gnostiques (dont nous n'avont qu'une idée très imprécise) aient été composés d'intellectuels juifs hellénisés jusqu'au bord du syncrétisme et particulièrement frottés de platonisme: ceux que les hérésiologues des siècles suivants désigneront comme les séthiens et les ophites (l'existence des caïnites est douteuse). Gageons que, si tel était bien la nature de ces groupes, leur patrie était Alexandrie. Ils devaient évoluer avec discrétion en marge du judaïsme pluraliste et effervescent tel qu'il se dessinait antérieurement à la destruction du Second Temple. La naissance de tels cercles est inconcevable après la normalisation rabbinique du début du II<sup>e</sup> siècle qui s'est opérée à partir de l'école de Yabneh et autour des idéaux pharisiens. Si elle s'est bien produite, leur tentative de subversion radicale du judaïsme se sera soldée par une rapide expulsion, de la même manière que la réforme – plus modérée – que tentèrent les chrétiens, soit à la manière d'un départ discret.

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, ces conventicules vont alors organiser leurs propres communautés autonomes, autour de leurs croyances et aussi de leurs rites, notamment le baptême, comme semble l'indiquer l'*Apocalypse d'Adam* (NHC V,5).

À l'époque où les conventicules gnostiques deviennent visibles aux yeux des historiens, au début du deuxième siècle, le gnosticisme se dévoile surtout sous des formes christianisées. Jésus Christ y assume la figure du révélateur gnostique sans guère de difficulté. Par la suite, certaines communautés chrétiennes se montrèrent parfois perméables à des doctrines spécifiques aux groupes gnostiques, et nous connaissons de nombreuses figures de chrétiens influencés par des doctrines du gnosticisme, plus ou moins en marge de la Grande Église ou même en son sein: Valentin, Ptolémée, Marcion, Clément d'Alexandrie, Origène, Évagre le Pontique... C'était d'autant plus inévitable que christianisme et gnosticisme partageaient nombre de préoccupations communes, en particulier l'encratisme.

La relation entre christianisme et gnosticisme n'avait cependant rien de nécessaire. C'est ce que manifeste la persistance de mouvements gnostiques non chrétiens, manichéens et surtout mandéens, mandéens dont le syncrétisme hérite entre autres d'un gnosticisme purement

juif<sup>17</sup>. Il en va de même des spéculations sophianiques apparentées au gnosticisme présentes dans les traditions mystiques juives telles qu'elles ont été recueillies dans le *Zohar*<sup>18</sup>, et qui ne s'expliquent pas par une influence chrétienne. Enfin, l'argument le plus fort en faveur du caractère fortuit de la rencontre du gnosticisme et du christianisme nous est fourni par la doctrine gnostique non chrétienne, mais élaborée à partir de matériaux juifs, de l'*Apocalypse d'Adam* (et sans doute aussi par la doctrine des *Paraphrases de Shem* (NHC VII,1) et de l'*Hypostase des Archontes* (NHC II,4). Du reste, pour Guy Stroumsa, la doctrine du « treizième royaume » de l'*Apocalypse d'Adam* 92 suggère qu'il s'agirait même d'un document marqué par des visées polémiques antichrétiennes<sup>19</sup>. Il existe un gnosticisme qui n'était ni juif ni chrétien, mais lui-même, avec sa propre identité religieuse, distincte des deux autres mouvances nées de la mort du judaïsme du second Temple, le judaïsme rabbinique et le christianisme. Irénée s'en était probablement rendu compte remarquable à propos des Basilidiens qu'ils « disent n'être plus juifs, mais pas encore chrétiens » (*C. her.* I,24).

#### MOÏSE DANS LES SOURCES CHRÉTIENNES DE TENDANCE GNOSTIQUE

Un document issu du christianisme hérétique mais témoignant d'une influence gnostique modérée, comme le *Traité de la Résurrection (À Rhéginos)* (NHC I, 4), ne porte qu'un intérêt limité à Moïse qui ne diffère pas tellement de celui que des sources chrétiennes moins marginales pourraient manifester. Il présente la figure tutélaire du judaïsme sous un jour tout positif, contrairement à d'autres documents gnostiques plus radicaux. Ces chrétiens de tendance gnostique, comme les Valentiniens modérés dont émane ce *Traité*, n'ont apparemment pas de compte à régler avec Moïse. Le but de cette didascalie (écrite peut-être vers 200) est d'affirmer que la résurrection des justes a déjà eu lieu, pour les élus, de manière pneumatique et individuelle (on aura reconnu la doctrine condamnée notamment dans 2 Tm. 2,18). On invoque (*Traité* 48,5) à l'appui de cette eschatologie réalisée particulièrement radicale, la tradition juive de la vie éternelle de Moïse et Élie,

<sup>17</sup> E. M. YAMAUCHI, 1970.

<sup>18</sup> Voir l'ouvrage classique de G. SCHOLEM, 1965.

<sup>19</sup> G. G. STROUMSA, 1984.

qui fut confirmée lors de la Transfiguration de Jésus<sup>20</sup>. On trouve de même quelques allusions à Moïse dans la *Pistis Sophia* (*Askew Codex* I,43). Ce discours de révélation gnostique fortement christianisé (écrit sans doute à Alexandrie peu après 300), adressé par le Ressuscité à ses disciples et notamment à la *Sophia* repentie, rassemble des matériaux hétéroclites reflétant diverses doctrines gnostiques, souvent particulièrement « baroques » et dont on ne voit pas toujours la cohérence réciproque. Moïse y apparaît ponctuellement comme le prophète de Dt. 18,15 et d'Ex. 19,7.

#### MOÏSE LE FAUX-TÉMOIN, PROPHÈTE DU MAUVAIS DÉMIURGE

Maintenant si nous passons à des documents préservant des doctrines gnostiques mieux charpentées et témoignant d'une proportion substantielle de gnosticisme non-chrétien, les choses changent. La figure de Moïse y occupe une place qui n'est pas négligeable. Moïse, comme pour les rabbins (mais aussi comme pour le discours d'Étienne, notamment dans Ac. 7,52), est d'abord un prophète, *le* prophète inspiré de Dieu. Toutefois, ici, il est le prophète inspiré non par le Dieu véritable, mais par le mauvais démiurge qui l'a poussé à rédiger le Pentateuque, contenant la Loi abominable de génération, et déformant traitreusement la vérité sur les origines du monde. Mais il est aussi, et simultanément, à son insu, le prophète du Proto-Père, le Dieu véritable et invisible, dont les écrits doivent être interprétés par le gnostique pour lui révéler la part de vérité qu'ils contiennent. Toute l'ambiguïté du gnosticisme à l'égard de ses influences juives – influences indéniables même pour ceux qui refusent au gnosticisme des origines juives – est ici. Et en poussant les choses à l'extrême, nous ne sommes pas si loin de l'exégèse allégorique d'un Philon en quête du sens spirituel caché dans la gangue matérielle du texte.

Il faut d'abord examiner l'*Apocryphon de Jean* (NHC II,1; III,1; IV,1; BG 2), un texte du III<sup>e</sup> siècle, élaboré à partir d'éléments gnostiques plus anciens marqués par de nombreuses références juives, mais légèrement christianisés dans leur narration. Le récit prend la forme d'une vision cosmogonique suivie d'un dialogue du Ressuscité avec Jean fils de Zébédée. Il s'agit du plus ancien de nos témoins, et aussi

<sup>20</sup> Voir à ce propos S. J. DEVRIES, 1983; J. A. MCGUCKIN, 1987; R. R. HUTTON, 1994.

de celui où l'influx chrétien semble le plus superficiel. Il s'agit d'une exégèse existentielle gnostique, largement midrashique mais aussi mythologique, du début de la Genèse, sur l'origine du mal et sur la manière d'y échapper. Ce document, doté de quatre témoins, parfois très endommagés, pose toutefois quelques problèmes de reconstitution. Moïse, autant que l'on puisse encore en juger, y occupe une place importante.

Voici le récit des origines que le Sauveur propose : la *Sophia* engendre sans l'approbation du Dieu invisible, déchoit par le fait même, et crée alors, par son action désordonnée et en quelque sorte égocentrique, Yaldabaoth le mauvais créateur et maître de ce monde (Yaldabaoth, une contraction de Yahvé et de *Disabaoth*, est sans doute apparenté au grand ange Yaohel, que *III Énoch* appelle son « petit Yahvé », d'ailleurs il assume aussi dans le gnosticisme certains des traits du *deuteros theos* créateur de Philon, notamment de ses *Questions et solutions sur la Genèse* II,62). Yaldabaoth, afin d'empêcher la parcelle lumineuse de s'échapper vers le Dieu invisible, crée les anges pour l'aider à régir le monde. Il est le chef de ces Archontes, de ces Puissances malignes, attestés dans la tradition juive antérieurement, puisque Paul en connaît aussi l'existence (1 Co. 2,7-8 et 15,24). Puis, le démiurge crée l'homme en le dotant d'une parcelle de lumière divine, contre son gré à lui, Yaldabaoth. Celui-ci emprisonne alors l'homme dans un corps matériel, lui fait côtoyer la femme et le soumet au désir sexuel (et donc à l'engendrement). Cependant, le Christ est envoyé pour sauver ceux qui ont été élus. Pour ce faire, le Christ révèle aux hommes leur vraie origine, leur vraie nature et leur vrai destin. Seuls ceux qui reçoivent cet enseignement, les gnostiques donc, et qui mènent dès lors une vie ascétique, retourneront au royaume lumineux. Les autres se réincarneront jusqu'à leur salut.

Au début de ce discours (NHC III,29,5-22//; BG 2,45,9; NHC III,37,16//), tandis que le Christ relate les origines du mal et décrit la nature ambiguë de l'homme, faite de matière et de lumière, il présente Moïse comme le rédacteur mal inspiré du livre de la Genèse – le livre de la « génération » honnie – qui nous trompe sur nos origines. D'abord, le Sauveur révèle que l'arbre de la connaissance était en fait l'« épignose » de la lumière défendue – mais aussi cachée – à Adam par Yaldabaoth, pour que l'homme ne découvre pas son état honteux (partiellement corporel) dans lequel il avait été placé par la faute des Puissances. Le révélateur précise – face à un auditoire apparemment quelque peu décontenancé – que le serpent, bien que méchant, était

devenu contre son gré l'instrument du révélateur, afin qu'Adam sût, grâce à la Lumière épignostique habitant en lui, qu'il fallait désobéir au chef des Archontes. Enfin, ce dernier plonge Adam dans l'oubli pour lui reprendre la puissance qu'il avait ainsi acquise. Jean demande alors au Sauveur :

« Quel est cet oubli ? » et il dit : « Ce n'est pas dans la manière de ce que Moïse a écrit et que tu as entendu », car il a dit dans son premier livre « Il les fit dormir » [Gn. 2,21] mais il s'en est rendu compte. Car il a dit par le prophète « Je rendrai leurs cœurs lourds pour qu'ils ne fassent pas attention à moi et qu'ils ne voient pas » [Is. 6,10]. Ensuite l'épignose de la lumière s'est cachée dans Adam, mais le chef des archontes voulut la faire sortir par les côtes. Mais la lumière épignostique est insaisissable. Bien que poursuivie par la ténèbre, celle-ci ne l'attrapa pas. [Yaldaboth] parvint à prendre une part de la puissance qui était en Adam, et il créa une autre créature de la forme d'une femme à la ressemblance de l'épignose qui lui était apparue. Et il prit la part de ce qu'il avait arraché à la puissance qui était en l'homme – et non pas comme Moïse le dit, « sa côte » – pour la placer dans la créature femelle.

MOÏSE, AINSI QUE LES AUTRES PROPHÈTES JUIFS, SONT « RISIBLES »,  
À L'EXEMPLE DE L'ARCHONTE

Le *Second traité du Grand Seth* (NHC VII,2) mérite aussi une attention particulière. Il s'agit d'un texte doté de racines juives bien qu'il soit plus fortement christianisé et plus tardif que le précédent. Il a peut-être été rédigé à Alexandrie, au cours du III<sup>e</sup> siècle. Son texte inclut des matériaux néotestamentaires et des traditions chrétiennes docètes « substitutives » basilidiennes, notamment la crucifixion de Simon de Cyrène à la place de Jésus. Il est doté d'une visée polémique très marquée contre l'orthodoxie chrétienne et ses prétentions à incarner la véritable Église.

Le personnage du Christ exalté prend, semble-t-il, la place de Seth qui n'apparaît pas (ou plus) dans le texte autrement que dans le titre. Il s'adresse à des gnostiques « parfaits et incorruptibles » pour leur expliquer l'origine du mal : tout provient de la prostitution de la Sophia – fille du Père véritable et sœur du Sauveur ainsi que des autres membres de l'assemblée du Plérôme. Il a résulté de cette déchéance la création du monde menée par le « Cosmocrator » mauvais et son Hebdomade d'Archontes. Le Sauveur enseigne ensuite comment se soustraire au monde et à l'emprise des Archontes. Autrement dit, il enseigne quelle est l'histoire du véritable Sauveur envoyé dans le monde d'en bas par

l'assemblée céleste pour révéler aux élus leur vraie nature, son combat contre les Puissances, sa crucifixion apparente et sa remontée vers le Plérôme. Suit une parénèse, associée à une attaque contre la Grande Église, et une évocation des biens futurs réservés aux gnostiques.

Moïse apparaît à la fin du tableau cosmologique expliquant l'origine du mal à travers la faute de la Sophia et décrivant l'action néfaste subséquente du mauvais démiurge et de ses aides (*Second traité du Grand Seth*, pp. 62–63). Moïse est présenté dans un des passages les plus riches en matériaux juifs, passage qui pourrait correspondre aux strates gnostiques juives préchrétiennes, héritage dans lequel puise ce texte. Moïse apparaît, à côté des autres figures prophétiques juives, risible et ignorant du Christ révélateur, car ne connaissant seulement qu'une Loi angélique (voir Ga. 3,19 et Ac. 7,30) – donc dans le contexte du gnosticisme mauvais et non plus seulement perfectible – donnée par Yaldabaoth, le chef des Archontes :

Adam fut risible puisqu'il est une contrefaçon d'homme produite par l'Hebdomade, comme si celle-ci [ma sœur Sophia] avait été plus puissante que moi et mes frères [de l'assemblée céleste du Plérôme]. Mais nous sommes innocents face à elle, car nous n'avons pas péché. Abraham, Isaac et Jacob furent risibles qui reçurent faussement de l'Hebdomade le nom de pères comme si elle eût été plus puissante que moi et mes frères! Mais nous, nous sommes innocents face à elle car nous n'avons pas péché. David fut risible, lui dont le fils reçut le nom de Fils de l'Homme, alors qu'il ne fut que le jouet de l'Hebdomade comme si elle eût été plus puissante que moi et ceux de ma race! Mais nous nous sommes innocents face à elle car nous n'avons pas péché. Salomon fut risible, pensant avoir reçu l'onction, il fut poussé à l'orgueil par l'Hebdomade, comme si elle eût été plus puissante que moi et mes frères! Mais nous nous sommes innocents face à elle car nous n'avons pas péché. Les douze prophètes furent risibles, puisqu'ils sont apparus comme des imitations des vrais prophètes. Ils sont venus à l'existence à travers l'Hebdomade comme si elle avait été plus forte que moi et mes frères. Mais nous sommes innocents par rapport à elle, car nous n'avons pas péché. Moïse, un serviteur fidèle, fut risible, car il avait été dénommé «l'ami» puisqu'ils [les archontes] témoignèrent en sa faveur faussement, lui qui ne m'a jamais connu. Ni lui, ni ceux avant lui, d'Adam à Moïse et jusqu'à Jean le Baptiste, aucun d'entre eux ne m'a connu moi ou mes frères. Car ils tenaient leur doctrine des anges qui leur ordonnaient de suivre des lois alimentaires et une servitude amère, car ils n'ont jamais connu la vérité, et ils ne la connaîtront jamais. Car il y a une grande tromperie qui pèse sur leur âme leur rendant impossible de jamais découvrir un esprit (*nous*) de liberté afin de le connaître lui, avant qu'ils ne viennent au Fils de l'homme. Maintenant concernant mon Père, «je suis celui

que le monde n'a pas connu» [d'après Jn.], et à cause de cela, le monde s'est dressé contre moi et mes frères. Mais nous sommes innocents par rapport à lui [l'Archonte], nous n'avons pas péché. Car l'Archonte était risible puisqu'il dit «Je suis Dieu et il n'y en a pas de plus grand que moi. Moi seul suis le Père, le Seigneur et il n'y en a aucun à part moi. Je suis un Dieu jaloux, qui fait retomber les péchés des pères sur leurs enfants jusqu'à la troisième et à la quatrième génération». Mais nous sommes innocents par rapport à lui, en ce que nous n'avons pas péché, car nous avons dominé son enseignement.

Ce texte est parallèle au témoignage d'Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* I,30,10–11, à propos des juifs gnostiques ophites, qu'il prétend (sans doute à tort) être à l'origine directe du valentinisme. Ainsi que le relève Irénée, ces ophites présentent le rôle des prophètes sous un jour plus ambigu qui reflète probablement la véritable doctrine des gnostiques juifs, si ceux-ci ont bel et bien existé. Les prophètes sont les hérauts de Yaldabaoth mais, à leur insu, ils révèlent également la vérité sur le Plérôme. Nous touchons ici du doigt l'attitude complexe d'une certaine herméneutique gnostique, marquée par la tradition juive, à l'égard du texte biblique. Ce dernier est à la fois trompeur pour l'ignorant et doté d'une parcelle de vérité pour le gnostique qui sait la découvrir.

Irrité contre les hommes, parce qu'ils ne lui rendaient pas un culte et ne l'honoraient pas comme leur Père et leur Dieu, Yaldabaoth leur envoya le déluge, afin de les faire périr tous d'un seul coup. Une fois de plus, Sophia s'opposa: Noé et ceux qui étaient avec lui dans l'arche furent sauvés à cause de la rosée de lumière provenant de Sophia, et, grâce à elle, le monde fut de nouveau rempli d'hommes. Parmi ceux-ci Yaldabaoth fit choix d'un certain Abraham et conclut une alliance avec lui, s'engageant à donner la terre en héritage à sa descendance si elle persévérerait dans son service. Dans la suite, par l'entremise de Moïse, il fit sortir d'Égypte ceux qui étaient issus d'Abraham, leur donna la Loi et fit d'eux les juifs. C'est parmi eux que les sept dieux [mauvais] appelés la sainte Hebdomade, se choisirent chacun ses propres hérauts chargés de le glorifier et de le prêcher comme Dieu, afin que les autres hommes entendant cette glorification, servent eux aussi les dieux que prêchaient les prophètes. Voici comment se répartissent les prophètes. Appartiennent à Yaldabaoth: Moïse, Jésus fils de Navé, Amos et Habacuc; à Yao: Samuel, Nathan, Jonas et Michée; à Sabaoth: Élie, Joël et Zacharie; à Adonaï: Isaïe, Ézéchiel, Jérémie et Daniel; à Élohim: Tobie et Aggée; à Hor: Michée et Nahum; à Astaphée: Esdras et Sophonie. Chacun de ces prophètes glorifia donc son propre Dieu et père. Mais Sophia, elle aussi, disent-ils, proféra par eux de multiples paroles relatives au Premier homme, à l'éon incorruptible et au Christ d'en haut, rappelant les

hommes au souvenir de l'incorruptible lumière et du Premier homme et leur prédisant la descente du Christ. Les archontes furent frappés de stupeur et d'effroi devant cette nouveauté que contenaient les messages des prophètes.

En revanche, Irénée, un peu plus haut (I,18,1-2), à propos des disciples de Marc le Magicien, un disciple de Valentin – dans un contexte nettement christianisé donc –, rapporte une exégèse allégorique de l'Ancien Testament où Moïse et d'autres auteurs inspirés apparaissent au contraire comme les révélateurs de vérités supérieures, accessibles aux seuls yeux du gnostique :

Mais il nous faut indiquer, pour pouvoir les réfuter ultérieurement, toutes les déformations qu'ils font subir aux oracles des prophètes. Moïse, disent-ils, en commençant le récit de l'œuvre de la création, montre d'emblée, dès le début, la Mère de toutes choses, lorsqu'il dit : « Au commencement, Dieu fit le ciel et la terre ». En nommant ces quatre choses, à savoir Dieu, le commencement, le ciel et la terre ? Moïse, disent-ils, a représenté leur Tétrade.

Irénée donne un grand nombre d'exemple de cette manière de faire, notamment celui-ci (I,19,1-2) :

J'ai cru nécessaire d'ajouter à tout cela ce que, à l'aide de textes arrachés aux Écritures, ils tentent de faire accroire au sujet de leur Proto-Père, prétendument inconnu de tous avant la venue de Jésus Christ. Ils veulent prouver par là que notre Seigneur a annoncé un autre Père que le créateur de cet univers, ce créateur que, comme nous l'avons déjà dit, ces impies blasphémateurs disent être un « fruit de déchéance ». Donc lorsque Isaïe dit « Israël ne m'a pas connu et le peuple ne m'a pas compris », ils veulent qu'il ait parlé de l'ignorance où l'on était de l'Abîme invisible. La parole d'Osée : « Il n'y a en eux ni vérité ni connaissance de Dieu », ils la détournent de force dans le même sens. Le verset : « Il n'est personne qui ait de l'intelligence où qui recherche Dieu, tous se sont égarés, ensembles ils se sont corrompus », ils l'entendent de l'ignorance où l'on était de l'Abîme. La parole de Moïse : « Nul ne verra Dieu et vivra » [Ex. 33,20] se rapporterait également à l'Abîme. Car c'est l'auteur du monde, prétendent-ils, qui a été vu par les prophètes ; quant à la parole « Nul ne verra Dieu et vivra », ils veulent qu'elle ait été dite de la Grandeur invisible et inconnue de tous.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU, 1972.

MOÏSE ET LES TRADITIONS EXÉGÉTIQUES JUIVES PRÉSERVÉES  
AU SEIN DU GNOSTICISME

Il nous faut terminer par le *Témoignage de vérité* (NHC IX,3), un traité gnostique chrétien à caractère parénétiq, dogmatique et polémique (contres les chrétiens de la Grande Église mais aussi les autres groupes gnostiques) écrit entre 200 et 300 probablement à Alexandrie (par Julius Cassianus selon Pearson), à l'usage d'un conventicule particulièrement sectaire. Malgré sa date tardive, c'est lui qui nous permet probablement de remonter le plus loin au sein des influences juives du gnosticisme. En effet, cette compilation inclut des matériaux vétéro- et néotestamentaires, apocryphes chrétiens, valentiniens (bien que les partisans de Valentin soient dénoncés au passage) et surtout un midrash ophite sur le serpent de Genèse 3 où celui-ci est présenté comme un sage et un révélateur<sup>22</sup>. Cette interprétation particulière semble trahir une bonne connaissance des techniques exégétiques juives, ainsi qu'une connaissance de l'araméen, dont nous ne trouvons pas de traces au sein des générations chrétiennes issues de la gentilité, dès le second siècle, à en juger par les écrivains ecclésiastiques de cette époque. Cette exégèse s'appuie en effet sur un jeu de mot araméen complexe entre « serpent » *hiweya'*, « instruire » *waha'* (pi) et « Eve » *hawa*, comme dans le *Targum Onquelos* de Gn. 3,1<sup>23</sup>, par exemple. Cela contraint, si l'on tient à assigner des origines chrétiennes au gnosticisme, à faire remonter celles-ci singulièrement haut.

Le personnage nommé « Dieu » est présenté comme un ange ignorant et mauvais (*Témoignage* 45–47). Si un texte est susceptible de remonter à un stade primitif de l'ophisme préchrétien – si tant est qu'il ait existé –, c'est bien ce midrash, comme le suggère aussi l'emploi assez inhabituel du mot « Dieu » pour désigner le démiurge – un choix d'autant plus déroutant que l'auteur, ailleurs dans le texte, fait bien attention de n'employer exclusivement le mot « Dieu » que pour désigner le Dieu ultime, invisible et véritable, et non pas le créateur.

Le style de ce passage est clairement différent du reste du document, soulignant la présence d'un remploi. Il est attesté dans l'*Apocryphon de Jean* (mais avec un traitement assez différent), et surtout, en des termes très proches, dans l'*Hypostase des Archontes*, dans le *Sur les*

<sup>22</sup> Voir à ce propos E. PAGEL, 1988.

<sup>23</sup> Voir A. SPERBER, 1959.

*origines du monde* (NHC II,5; XIII,2). Ce midrash nous est aussi connu par les hérésiologues, Hippolyte, *Réfutation* V,16–17, le pseudo-Tertullien, *Contre toutes les hérésies*, 2 et Épiphane, *Panarion*, 37,2–8. Tout cela laisse supposer une assez large diffusion.

On peut détecter en amont une influence exégétique juive issue de la *haggada* (c'est-à-dire des traditions narratives orales), illustrée notamment par l'*Apocalypse de Moïse* et les midrashim de la Genèse recueillis au sein du Talmud, mais subvertie ici à travers le gnosticisme ophite<sup>24</sup>. Moïse y occupe justement une place centrale (*Témoignage* 48–50).

Hélas, le texte est lacunaire et obscur. Celui-ci commence par une homélie anonyme qui s'adresse à des gnostiques déjà illuminés. La vérité y est opposée à la Loi de procréation et au monde, la gnose aux espoirs insensés de couronne du martyr et de résurrection charnelle entretenus par les chrétiens orthodoxes. Un encratisme radical y exalte la virginité et loue la vie spirituelle du vrai gnostique. Celui-ci « se connaît lui-même et connaît Dieu et maîtrise la vérité, et sera donc sauvé et couronné d'une couronne impérissable » (*Témoignage* 45). Ensuite l'auteur engage une polémique violente contre la Grande Église et les groupes gnostiques autres que le sien.

Pour ce faire, il commence par donner son explication de la venue virginale du Christ à travers une exégèse typologique – mais paradoxale – de l'Ancien Testament. Il commence par une longue citation plus ou moins littérale et paraphrasée de Gn. 3 introduisant l'exégèse ophite de cette péricope : Dieu crée l'homme et l'a placé dans le paradis, en lui défendant de manger de l'arbre de la connaissance. Mais le serpent encourage Adam à manger le fruit de cet arbre provoquant ainsi la colère du mauvais (et faux) Dieu qui jalouse Adam et n'hésite pas à utiliser le mensonge à son égard. Pour cette tradition, « dieu » est en effet, comme dans le *Second traité du Grand Seth* (VII,64,22–26) et dans l'*Apocryphon de Jean* (II,1,3//), un Dieu ignorant, méchant, menteur et envieux qui punit injustement, ainsi que le relèvent Irénée, *Contre les hérésies* I,29,4 et Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote* 28.

Il est écrit dans la Loi concernant cela [les mystères préfigurés], lorsque Dieu donna ce commandement à Adam « De tous les arbres tu mangeras ; mais de l'arbre qui est au milieu du Paradis, n'en mange pas, car le

<sup>24</sup> Voir B. A. PEARSON, 1990 ; voir aussi pour une réflexion plus large : G. P. LUTTIKUIZEN, 1997.

jour où tu en mangeras, tu mourras de mort» [Gn. 2,16-17 – le texte suit ici fidèlement la LXX]. Mais le serpent était le plus sage [45] de tous les vivants du paradis, et il persuada Ève en disant « Le jour où tu mangeras de l'arbre les yeux de ton esprit s'ouvriront » [voir Philon, *Quaest. In Gn.* 3,7]. Et Ève se laissa persuader et elle étendit la main, elle prit de l'arbre, elle en mangea, elle en donna aussi à son mari avec elle. Et tout de suite ils connurent leur nudité et ils prirent des feuilles de figuiers comme de ceintures [voir *Apocalypse de Moïse* 20,4-5 et divers textes du Talmud: *Midrash de Gn Rabbah* 15,17; *Midr. Qohelet Rab.* 5,10; *Sanhédrin* 70b, etc.] Et Dieu vint à l'heure du soir, se promenant au milieu du Paradis, et, quand Adam le vit, il se cacha. Et Dieu dit « Adam où es-tu ? » Et celui-ci répondit en disant: « Je suis allé sous le figuier. » Et à ce moment-là Dieu reconnut qu'il avait mangé de l'arbre à propos duquel il lui avait commandé: « n'en mange pas ! » Et il lui dit « Qui [46] t'a instruit ? » Et Adam répondit: « La femme que tu m'as donnée. » Et la femme dit « Le serpent est celui qui m'a instruit ». Et Dieu maudit le serpent et le dénomma « Diable », et il dit « Attention, Adam est devenu comme l'un d'entre nous, connaissant le mal et le bien ». Puis il dit « Chassons-le du paradis pour qu'il ne prenne de l'arbre de vie, n'en mange et vive ainsi pour toujours » [voir le *Targum du Pseudo-Jonathan* Gn. 3,22]. Mais quel genre de Dieu est-ce? D'abord il envie Adam d'avoir mangé de l'arbre de la connaissance. Et ensuite il dit « Adam où es-tu ? ». Ainsi Dieu n'a pas de prescience, car il ne savait pas cela depuis le début. Et après il dit « Chassons-le de cet endroit pour qu'il ne prenne de l'arbre de vie, n'en mange et vive ainsi pour toujours ». Certainement il s'est montré mauvais et envieux, alors [47] quel genre de Dieu est-ce? Grand est l'aveuglement de ceux qui lisent et qui l'ignorent. Et il dit « Je suis le Dieu jaloux, je ferai retomber les péchés des pères sur leurs enfants jusqu'à la troisième et à la quatrième génération ». Et il dit « Je rendrai leur cœur épais, et je rendrai leur esprit aveugle pour qu'ils ne puissent pas connaître ni comprendre les choses qui sont dites » [les lecteurs juifs puis chrétiens « orthodoxes » des Écritures en effet ne comprennent pas ce qu'ils lisent] [voir Is. 6,10]. « Mais ces choses, [le mauvais Dieu] les a dites à ceux qui croient en lui et le servent. »

L'auteur développe alors, avec quelques obscurités, ce même Midrash ophite, mais cette fois en faisant intervenir Moïse affrontant les serpents des « magiciens » égyptiens et brandissant dans le désert son serpent salvifique (d'après Ex. 4 et 7 et Nb. 21,19, avec quelques divergences par rapport aux récits bibliques). De nouveau, Moïse n'apparaît pas seulement comme le prophète de la fausse Loi (loi abominable de l'engendrement telle qu'elle est édictée dans la Genèse: « Croissez et multipliez ») mais aussi comme l'annonciateur – malgré lui – du Sauveur, ici clairement identifié au Christ. À cette occasion, on peut remarquer que le rédacteur a introduit une glose christologique évoquant le Quatrième évangile; Quatrième évangile qui s'est lui aussi

inspiré – certes de manière bien différente – de cette typologie mosaïque (Jn. 3,14–16).

Et dans un autre passage, Moïse écrit: «Il a fait du serpent le «Diable», pour ceux qu'il fait appartenir à sa génération [du démiurge]» [sans doute d'après Gn. 3,14–15]. En effet, il écrit dans l'autre livre intitulé l'Exode: «Il affronta les magiciens, alors que le lieu était rempli de serpents conformément à leur méchanceté; et le bâton que Moïse tenait dans sa main devint un serpent et avala les serpents des magiciens». De nouveau, il est écrit: «Il fit un serpent de bronze et le suspendit à un mât [48] <> car ceux qui regarderont ce serpent de bronze, aucun ne le détruira, et celui qui croira en ce serpent de bronze sera sauvé». Car c'est le Christ, et ceux qui l'ont cru ont reçu la vie. Ceux qui n'ont pas cru mourront. Quelle est donc cette foi? Ils ne servent pas <> vous ne comprenez pas le Christ spirituellement lorsque vous dites «Nous croyons au Christ». Car c'est là la manière [non spirituelle] dont Moïse parle dans chacun de ses livres. Le «Livre de la génération d'Adam» fut écrit pour ceux qui sont dans la génération de la Loi. Ils suivent la Loi, ils lui obéissent <>.

Moïse a pris dans ce contexte la figure d'un symbole ambigu du contentieux que les gnostiques ont avec les influences hébraïques dont ils héritent – leurs racines hébraïques si l'on accepte l'hypothèse audacieuse d'une origine juive. Même s'il y jouait un rôle un peu secondaire, par rapport à Adam ou au Serpent notamment, nous avons rencontré Moïse dans un des textes fondateurs – sinon le texte fondateur – du gnosticisme originel, le midrash ophite de Genèse 3. D'une part, il s'y manifeste comme le prophète trompeur de Yaldabaoth le chef des Archontes, le Dieu créateur du monde et de la génération, le Dieu «jaloux» de la Loi, qui fait «retomber les péchés des pères sur leurs enfants jusqu'à la troisième et à la quatrième génération». De l'autre, au sein du *Témoignage de vérité* où notre midrash ophite trouve sa forme la plus développée, il témoigne de l'ambivalence de son message, en affichant son lien avec la figure positive du serpent de la Genèse, à travers une relecture d'Ex. 4 et 7 et de Nb. 21,19. Le discours de Moïse, malgré son origine «archontique», permet ainsi au gnostique de remonter à la vérité cachée du Dieu ultime, et de sauver en quelque sorte ce qui peut l'être des Écritures juives.

À travers la figure de Moïse, la question des éléments juifs, voire de l'hypothèse controversée du caractère originellement juif – ou plutôt juif révolté – du gnosticisme se pose de manière particulièrement pertinente. Les traditions exégétiques gnostiques autour de Moïse fournissent peut-être des contours moins imprécis à la «topographie»

religieuse du temps, à savoir ses pôles et les zones sur lesquelles ceux-ci exercent leur influence.

Il paraît moins difficile d'envisager que les conventicules gnostiques naquirent au sein d'une branche du judaïsme hellénisé. Dans la perspective de cette hypothèse, on peut alors imaginer à l'origine des traditions que nous avons rencontrées des juifs à l'esprit indépendant et aventureux, travaillés par une réelle angoisse existentielle, dégoûtés des réponses bibliques à la question du mal, mais dotés par ailleurs d'une solide connaissance de leur propre culture religieuse, et marqués par la gnose (au sens large de connaissance salutaire) juive du temps. Ils durent rester dans ce cas sans doute quelques temps attachés à la Synagogue, un peu à la manière des chrétiens, mais comme un groupe d'influence beaucoup plus subversif à l'aune du judaïsme, convaincus d'avoir accès à une herméneutique plus haute que celle de la majorité, comme cela sera le cas de bien des gnostiques chrétiens plus tard, y compris des moines. En elles-mêmes, les techniques exégétiques auxquelles ils recourent, qu'elles soient de type midrashique ou allégorique, ne se distinguent pas de celles qu'adoptent les autres juifs de ce temps, là encore comme les chrétiens. Si cette hypothèse est juste, leur souci originel était de réinterpréter correctement la tradition juive, en particulier à la lumière de leur pessimisme radical, même si une telle relecture ne pouvait que mener à une rupture, rétrospectivement inéluctable.

Cela dit, cette hypothèse d'une origine juive directe du gnosticisme peut paraître fragile, et les arguments sur lesquels elle repose aisément récusables. Elle peine, c'est le moins que l'on puisse dire, à susciter une adhésion sans réserve parmi les historiens. Si l'on demeure dubitatif ou si l'on est convaincu du contraire, rien n'empêche non plus d'envisager, notamment si l'on est persuadé du rôle crucial des doctrines chrétiennes dans l'élaboration des principaux thèmes gnostiques, que ce soit au sein de quelque groupe de juifs chrétiens, peut-être déjà rejeté de la synagogue, mais bien au fait des traditions exégétiques rabbiniques, et doté d'un tour de pensée particulièrement spéculatif, que les mythes gnostiques se soient constitués. Il importe seulement de ne pas méconnaître la prégnance des sources juives et d'essayer de rendre compte de la difficulté épineuse de l'existence avérée de groupes gnostiques non chrétiens.



## BIBLIOGRAPHIE

- ACHENBACH, R., 2003, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, Wiesbaden : Harrassowitz.
- ALBERTZ, R., 1992, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- ADLER, A., 1928–1938, *Suidae Lexicon*, Lipsiae : Teubner (réimpr. 1967–1971).
- ADLER, W., 1939, « Berossus, Manetho, and 1 Enoch in the World Chronicle of Pandedorus », *HTR* 76.4, pp. 419–442.
- AHLSTRÖM, G. W., 1980, « Another Moses Tradition », *JNES* 39, pp. 65–69.
- ALEXANDRE, M., 2001, « Écrits judéo-hellénistiques et Pentateuque grec », in C. Dogniez et M. Harl (dir.), *Le Pentateuque d'Alexandrie*, Paris : Cerf, pp. 86–98.
- ALLEN, J., 2005, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Atlanta : Society of Biblical Literature.
- ALLIOT, M., 1949, *Le culte d'Horus à Edfou*, Le Caire : IFAO.
- ALLISON, D. C. JR., 1993, *The New Moses, a Matthean Typology*, Minneapolis : Fortress Press.
- AMBAGLIO, D., 1995, *La Biblioteca Storica di Diodoro Siculo: problemi e metodo*, Como : New Press.
- AMSELLE J.-L., M'BOKOLO, E. (éds.), 1999, *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*, Paris : La Découverte (2<sup>e</sup> éd.).
- ARNOLD, C. E., 1995, *The Colossian Syncretism: The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae*, Tübingen : Mohr-Siebeck.
- ASSMANN, J., 2000, *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Frankfurt a.M. : Fischer.
- , 2001, *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, Paris : Aubier.
- ATHANASSIADI, P., 1999, *Damascius, The Philosophical History. Text with Translation and Notes*, Athènes : Apamea Cultural Association.
- ATTRIDGE, H. W., « Historiography », in M. E. Stone (éd.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen – Philadelphia : Van Gorcum, 1984, pp. 157–84.
- AZIZA, Cl., 1987, « L'utilisation polémique du récit de l'Exode chez les écrivains alexandrins (IV<sup>ème</sup> siècle av. J.-C. – I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C.) », *ANRW* II,20.1, pp. 41–65.
- BALOUT, L., ROUBET, C., DESROCHES-NOBLECOURT, Ch. (éds.), 1985, *La Momie de Ramsès II: Contribution Scientifique à l'Égyptologie*, Paris : Éditions Recherche sur les Civilisations.
- BARBIER DE MEYNARD, C., DE COURTEILLE, P., 1962–, *Mas'ūdī, Les Prairies d'Or*, 5 vols. parus, Paris : Société Asiatique, 1962 (éd. revue et complétée par C. Pellat; orig. 1861–1917).
- BARCLAY, J. M. G., 1992, « Manipulating Moses: Exodus 2.10–15 in Egyptian Judaism and the New Testament », in R. P. Carroll (éd.), *Text as Pretext. Essays in Honour of Robert Davidson*, Sheffield : Sheffield Academic Press, pp. 28–46.
- , 1996, *Jews in the Mediterranean Diaspora: from Alexander to Trajan (323 B.C.E.–117 C.E.)*, Edinburgh : T & T Clark.
- , 2007, *Against Apion, Translation and Commentary*, Leiden : E. J. Brill.
- BAR-KOCHVA, B., 1996, *Pseudo-Hecateus « on the Jews »: Legitimizing the Jewish Diaspora*, Berkeley : University of California Press.
- BARDINET, T., 1995, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, Paris : Fayard.
- BAZIN, L., 2004, « Enquête sur les lieux d'exécution dans l'Égypte ancienne », *Égypte, Afrique & Orient* 35, pp. 31–40.
- BEKKER, E., 1824–1825, *Photii Bibliotheca*, Berolini : Reimeri.

- , DINDORF, L., 1867–1868, *Diodori, Bibliotheca historica*, Stutgardiae: Teubner (rééd. Th. Fischer, 1969).
- BECKER, H.-J., 1990, *Auf der Katedra des Mose. Rabbinisch-Theologisches Denken und antirabbinische Polemik in Matt. 23, 1–12*, Berlin: de Gruyter.
- BEGG, C., 1990, «Josephus' Portrayal of the Disappearances of Enoch, Elijah, and Moses: Some Observations», *Journal of Biblical Literature* 109, pp. 691–693.
- BEINLICH, H., 1976, *Studien zu den "geographischen Inschriften" (10.–14. o.äg. Gaue)*, Bonn: Rudolf Habelt.
- BERTHELOT, K., 2003, *Philantrôpia judaica, le débat autour de la 'misanthropie' des lois juives dans l'Antiquité*, Leiden – Boston: E. J. Brill.
- , 2000, «The Use of Greek and Roman Stereotypes of the Egyptians by Hellenistic Jewish Apologists, with Special Reference to Josephus' Against Apion», in J. U. Kalms (éd.), *Internationales Josephus-Kolloquium Aarhus 1999*, Münster: LIT, pp. 185–221.
- BETZ, H. D., 1992, *Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago – London: The University of Chicago Press (2<sup>e</sup> éd.).
- BIALE, D., 2002, *Cultures of the Jews. A New History*, New York: Schocken Books.
- BIANCHI, U., 1977, «Seth, Osiris et l'ethnographie», *RHR* 129, pp. 113–135.
- BICKERMAN, E. J., 1927, «Ritualmord und Eselskult. Ein Beitrag zur Geschichte antiker Publizistik», *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 71, pp. 171–187, 255–264 (= *Id.*, *Studies in Jewish and Christian History*, vol. II, Leiden: E. J. Brill, 1980, p. 225–255).
- , 2007, *Studies in Jewish and Christian History*, 2 vols., Leiden – Boston: E. J. Brill (orig. 1975; réédition A. Tropper).
- BIDEZ, J., CUMONT, F., 1938, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Paris: Belles Lettres.
- BIELER, L., 1967, *Theios Anēr. Das Bild des «Göttlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- BIET, F. J., 1854, *Essai historique et critique sur l'école juive d'Alexandrie*, Paris: Librairie classique d'Eugène Belin.
- BILLERBECK, M., 2006, *Stephani Byzantii, Ethnica*, Berlin: de Gruyter.
- BINDER, G., 1964, *Die Aussetzung des Königskindes: Kyros und Romulus*, Meisenheim a. Glan: Hain.
- BLACKMAN A., FAIRMAN, H., 1950, «The Significance of the Ceremony Hwt Bhsu in the Temple of Horus at Edfu», *JEA* 36, pp. 63–81.
- BLANCO WIßMANN, F., 2001, «Sargon, Mose und die Gegner Salomos. Zur Frage vordynastischer Ursprünge der Mose-Erzählung», *BN* 110, pp. 42–54.
- BLASIUS, A., SCHIPPER, B. U. (éds.), 2002, *Apokalyptik und Ägypten: eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*, Leuven: Peeters.
- BLOCH, H., 1879, *Die Quellen des Flavius Josephus in seiner Archäologie*, Leipzig: Teubner.
- BLOCH, R., 1955, «Moïse dans la tradition rabbinique», in H. Cazelles, *et al.* (éds.), *Moïse. L'homme de l'alliance*, Paris: Desclée, pp. 93–167.
- , 2002, *Antike Vorstellungen vom Judentum. Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- , 2005, «"Meine Mutter erzählte mir alles": Ezechiel *Exagoge* 34–35 und der Mythos», *Judaica* 61 (2005), pp. 97–109.
- , 2007, «Moses and Greek Myth in Hellenistic Judaism», in T. Römer (éd.), *La construction de la figure de Moïse, Supplément Transjordanien* 13, Paris: Gabalda, pp. 195–208.
- BOCHART, S., 1681, *Geographia sacra: pars prior, Phaleg, de dispersione gentium et terrarum divisione facta in aedificatione turris Babel, pars posterior, Chanaan, de coloniis et sermone Phoenicum*, Francofurti ad Maenum: Johanni Davidis Zunnari (orig. Cadomi, 1646).

- BOHAK, G., 1996, *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis*, Atlanta: Scholars Press.
- , 2003, «The Ibis and the Jewish Question: Ancient 'Anti-Semitism' in Historical Context», in M. Mor, A. Oppenheimer, J. Pastor, D. R. Schwartz (éds.), *Jews and Gentiles in the Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishna and the Talmud*, Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, pp. 27–43.
- , 2008, *Ancient Jewish Magic. A History*, Cambridge: Cambridge UP.
- BOMBELLI, L., 1986, *I frammenti degli storici giudaico-ellenistici*, Genova: Università di Genova, Facoltà di lettere, Dipartimento di archeologia, filologia classica e loro tradizioni.
- BONNECHÈRE, P., 1999, *Jacoby, Die Fragmente der griechischen Historiker. Indexes of Parts I, II, and III. Indexes of Ancient Authors*, 3 vols., Leiden: E. J. Brill.
- BONNET, C., 1987, «Typhon et Baal Şaphon», in E. Lipiński (éd.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millenium B.C.: Proceedings of the Conference Held in Leuven from the 14th to the 16th of November 1985*, Leuven: Peeters.
- BORGEAUD, Ph., 2004a, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris: Seuil.
- , 2004b, «Réflexions grecques sur les interdits alimentaires (entre l'Égypte et Jérusalem)», in C. Grottanelli, L. Milano (éds.), *Food and Identity in the Ancient World*, Padova: S.A.R.G.O.N. Editrice e Libreria, pp. 95–121.
- , 2007, «Moïse, son âne et les Typhoniens: esquisse pour une remise en perspective», in Th. Römer (éd.), *La construction de la figure de Moïse, Supplément Transseuphratène 13*, Paris: Gabalda, pp. 121–130.
- BORGEAUD, Ph., VOLOKHINE, Y., 2000, «La formation de la légende de Sarapis: une approche transculturelle», *Archiv für Religionsgeschichte* 2.1, pp. 37–76.
- BORGEN, P., 1965, *Bread from Heaven: An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, Leiden: E. J. Brill.
- BORGHOUTS, J. F., 1978, *Ancient Egyptian Magical Texts*, Leiden: E. J. Brill.
- BORRET, M., 1967, *Origène, Contre Celse, Livres I et II*, Paris: Cerf.
- BOTTERI, P., 1983, «Arbitraire d'un éditeur et extraits disparus: Photius, 244, Diodore de Sicile», *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* 95, pp. 665–676.
- BOUANICHE, C., 2005, «Mise à mort rituelle de l'animal, offrande carnée dans le temple égyptien», in Stella Georgoudi, Renée Koch Piettre, Francis Schmidt (éds.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en question dans les sociétés anciennes*, Turnhout: Brepols, pp. 149–158.
- BOUDON, V., DASEN, V., MAIRE, B. (éds.), 2008, *Femmes en médecine. Actes de la journée internationale d'étude organisée à l'Université René-Descartes-Paris V, le 17 Mars 2006 en l'honneur de Danielle Gourevitch*, Paris: De Boccard Édition-Diffusion.
- BOURIANT, U., 1895, *Maqrizi. Description topographique et historique de l'Égypte*, Paris: Leroux.
- BOUVIER, D., 2004, «Quand Alexandre et Moïse voient la mer s'ouvrir devant eux ou quand Voltaire lit Flavius Josèphe. Remarques sur la référence à un miracle juif dans l'historiographie antique», in Ph. Mudry, O. Bianchi, O. Thévenaz (éds.), *Mirabilia - Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique, Actes du colloque international, Lausanne, 20–22 mars 2003*, Berlin – Oxford: Peter Lang, pp. 171–190.
- BOWLEY, J. E., 2001, «Moses in the Dead Sea Scrolls: Living in the Shadow of God's Anointed», in P. W. Flint (éd.), *The Bible at Qumran: Text, Shape, and Interpretation*, Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans Publishing Company, pp. 159–181.
- BOYS-STONES, G. R., 2001, *Post-Hellenistic Philosophy, A Study of its Development from the Stoics to Origen*, Oxford: Oxford UP.
- BRAUN, M., 1938, *History and Romance in Graeco-Oriental Literature*, Oxford: Blackwell.

- BREMMER, J., 1987, «Romulus, Remus and the Foundation of Rome», in G. Binfer, N. M. Horsfall (éds.), *Roman Myth and Mythography*, London: Inst. of Classical Studies, pp. 25–48.
- , 2008, *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, Leiden: E. J. Brill.
- BRENK, F. E., 1996, «Guidaismo e cristanesimo in Plutarco», in I. Gallo (éd.), *Plutarco e la religione. Atti del VI Convegno plutarcheo (Ravello, 29–31 maggio 1995)*, Napoli: M. D'Auria, pp. 239–267.
- BRESCIANI, E., 1999, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Torino: Einaudi.
- , 2006, *L'Égypte du rêve: rêves, rêveurs et interprètes au temps des pharaons*, Paris: Payot.
- BRITT, B., 2004, *Rewriting Moses: The Narrative Eclipse of the Text*, London – New York: T & T Clark International.
- BRODY, S. N., 1974, *The Disease of the Soul. Leprosy in Medieval Literature*, Ithaca – London: Cornell UP.
- BROZE, M., 1996, *Mythe et roman en Égypte ancienne. Les aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I*, Louvain: Peeters.
- , LABRIQUE, F., 2003, «Hélène, le cheval de bois et la peau de l'âne», in M. Broze, L. Couloubaritsis, A. Hypsilanti, P. Mavromoustakos & D. Vivers (éds.), *Le Mythe d'Hélène*, Bruxelles: Ousia, pp. 133–187.
- BRÜNE, B., 1913, *Flavius Josephus und seine Schriften in ihrem Verhältnis zum Judenthume, zur griechisch-römischen Welt, u. zum Christentume*, Gütersloh: C. Bertelsmann.
- BRUNNER-TRAUT, E., 1977, «Farben», *LÄ* II, cols. 117–128.
- BURCHARD, Ch., 2003, *Untersuchungen zu Joseph und Aseneth, Überlieferung Ortsbestimmung*, Leiden: E. J. Brill.
- BURKERT, W., 2004, *Babylon, Memphis, Persepolis. Eastern Context of Greek Culture*, Cambridge – London: Harvard UP.
- BURNSTEIN, S., 1992, «Hecateus of Abdera's history of Egypt», in J. H. Johnson (éd.), *Life in a Multi-cultural Society*, Chicago: Oriental Institute, pp. 45–49.
- , 1994, «Alexander in Egypt: continuity or change», in H. Sancisi-Weerdenburg, A. Kuhrt, M. C. Root (éds.), *Achaemenid History VIII, Continuity and Changes*, Leiden: E. J. Brill, pp. 381–387.
- BURTON, A., 1972, *Diodorus Siculus Book I. A Commentary*, Leiden: E. J. Brill.
- BUTLER, A. J., 1902, *The Arab Conquest of Egypt*, Oxford: Clarendon Press, 1902.
- , 1914, *Babylon of Egypt: A Study in the History of Old Cairo*, Oxford: Clarendon Press.
- CABROL, A., 2000, *Amenhotep III le magnifique*, Paris: Rocher.
- CALDERINI, A., 1973, *Dizionario dei nomi Geografici e Topografici dell'Egitto Greco-romano*, Milano: Cisalpino-Goliardica, II.1, pp. 17–18 (sv. *Babulôn*).
- CAMERON, A., 1970, *Agathias*, Oxford: Clarendon Press.
- CAMINOS, R., 1958, *The Chronicle of Prince Osorkon*, Roma: Pontificium Istitutum Biblicum.
- CANFORA, L., 1986, *Diodoro Siculo, Biblioteca storica. Libri I–V*, Palermo: Sellerio.
- , 1989, *La véritable histoire de la bibliothèque d'Alexandrie*, Paris: Desjonquères (orig. *La Biblioteca Scomparasa*, Palermo: Sellerio, 1986).
- , 1998, *La biblioteca del patriarca. Fozio censurato nella Francia di Mazzarino*, Roma: Salerno (tr. fr. *La bibliothèque du patriarche*, Paris: Belles lettres, 2003).
- CANFORA, L., SOLARO, G., 2001, *Il Fozio ritrovato. Juan de Mariana e André Schott, con l'inedita Epitome della Biblioteca di Fozio ed una raccolta di documenti*, Bari: Dedalo.
- CARRIKER, A., 2003, *The Library of Eusebius of Caesarea*, Leiden – Boston: E. J. Brill.
- CASANOVA, P., 1901, «Les noms coptes du Caire et localités voisines», *BIFAO* 1, pp. 139–224.

- CASEVITZ, M., 1991, *Diodore de Sicile. Naissance des dieux et des hommes*, Paris: Les Belles Lettres.
- CASTELLI, S., 2002, *Il terzo libro delle «Antichità giudaiche» di Flavio Giuseppe e la Bibbia: problemi storici e letterari: traduzione e commento*, Como: Edizioni New Press.
- CAUVILLE, S., 1997, *Le Temple de Dendara. Les chapelles osiriennes*, 3 vols., Le Caire: IFAO.
- , 2007, «L'impossible serment de main ou la pax romana à Dendara», *RdE* 58, pp. 29–40.
- CAVALLO, G., 1999, «Per le mani e la datazione del codice Ven. Marc. Gr. 450», *Quaderni di storia* 49, pp. 157–174 (avec une «Postilla» par L. Canfora, pp. 175–177).
- CERFAUX, L., 1954, «Influences des mystères sur le judaïsme alexandrin avant Philon», *Recueil Lucien Cerfaux: études d'exégèse et d'histoire religieuse de Monseigneur Cerfaux réunies à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, vol. I, Louvain: Gembloux, pp. 65–110.
- CHAMOUX, F., BERTRAC, B., 1993, *Diodore de Sicile, Bibliothèque historique, Livre I*, Paris: Belles Lettres.
- CHARLESWORTH, J. H., 1983–1985, *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols., New York – Garden City: Doubleday.
- CHARVET, P., YOYOTTE, J., GOMPERTZ, S., 1997, *Strabon. Le voyage en Égypte*, Paris: Nil éditions.
- CHASSEBOEUF DE VOLNEY, C.-F. de, 1822, *Recherches nouvelles sur l'histoire ancienne*, Paris: Bossange Frères (orig. 1808).
- CLEMENTZ, H., 2004, *Flavius Josephus, Jüdische Altertümer, übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen*, Wiesbaden: Marix.
- COATS, G. W., 1988, *Moses: a Heroic Man, Man of God*, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- COHEN, J., 1993, *The Origins and Evolution of the Moses Nativity Story*, Leiden – New York: E. J. Brill.
- COHEN, S. J. D., 1998, «Why Aren't Jewish Women Circumcised?», in M. Wyke (éd.), *Gender and the Body in the Ancient Mediterranean*, Oxford: Blackwell, pp. 136–154.
- COLIN, G., 1995, «L'Égypte pharaonique dans la chronique de Jean, évêque de Nikiou», *RdE* 46, pp. 43–54.
- COLLI, G., 1977, *La sapienza greca, I, Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma*, Milano: Adelphi, 1977 (*La sagesse grecque, I, Dionysos, Apollon, Orphée, Musée, Hyperboréens, Enigme*, Combas: L'Éclat, 1990).
- COLLINS, J. J., 1972, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*, Missoula: Scholars Press.
- , 1985a, «Artapanus», in J. H. Charlesworth (éd.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. II, New York – Garden City: Doubleday, pp. 889–903.
- , 1985b, «The Testament (Assumption) of Moses», in M. De Jonge, *Outside the Old Testament*, Cambridge – London: Cambridge UP, pp. 145–158.
- , 1995, *The Scepter and the Star*, New York: Doubleday.
- , 1997, *Apocalypticism in the Dead Sea Scroll*, Londres – New York: Routledge.
- , 2000a, *Between Athens and Jerusalem: Jewish identity in the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company (2<sup>e</sup> éd.).
- , 2000b, «Reinventing Exodus: Exegesis and Legend in Hellenistic Egypt», in R. A. Argall, B. A. Bow, R. A. Werline (éds.), *For a Later Generation: the Transformation of Tradition in Israel*, Harrisburg: Trinity Press Intl., pp. 52–62.
- , 2001, *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Leiden: E. J. Brill.
- , 2005a, «Anti-Semitism in Antiquity? The Case of Alexandria», in C. Bakhos (éd.), *Ancient Judaism in its Hellenistic Context*, Leiden – Boston: E. J. Brill, pp. 9–29 (= *Id.*, *Jewish Cult and Hellenistic Culture. Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*, Leiden – Boston: E. J. Brill, 2005, pp. 181–201).

- , 2005b, «Hellenistic Judaism in Recent Scholarship», in J. Neusner, A. J. Avery-Peck, W. S. Green (éds.), *The Encyclopaedia of Judaism*, vol. II, Leiden – Boston: E. J. Brill, pp. 969–980.
- COLPE, C., 1976, «Geister (Dämonen), RAC IX, cols. 620–621 («Typhon»).
- COMPAGNONI, G., 1836, *Biblioteca di Fozio, patriarca di Costantinopoli*, Milano: Silvestri, 1836.
- CORTEGGIANI, J.-P., 1979, «Une stèle héliopolitaine d'époque Saïte», *BdE* 81, pp. 115–153.
- DÄHNE, A. F., 1834, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie*, Halle: Verlag der Buchhandlung des Maisenhauses.
- DALBERT, P., 1954, *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missions-Literatur unter Ausschluss von Philo und Josephus*, Hamburg – Volksdorf: Herbert Reich – Evangelischer Verlag.
- D'ANGELO, M. R., 1979, *Moses in the Letter to the Hebrews*, Missoula: Scholars Press.
- DAVILA, J., 2005, *The Provenance of the Pseudepigrapha: Jewish, Christian, or Other?*, Leiden – Boston: E. J. Brill.
- DANIÉLOU, J., 1955, «Moïse exemple et figure chez Grégoire de Nysse», in H. Cazelles, et al. (éds.), *Moïse. L'homme de l'alliance*, Paris: Desclée, pp. 267–282.
- DASEN, V., 2008, «Le secret d'Omphale», in V. Boudon, V. Dasen, B. Maire Lieu (éds.), *Femmes en médecine: actes de la journée internationale d'étude organisée à l'Université René-Descartes-Paris V, le 17 Mars 2006; en l'honneur de Danielle Gourevitch*, Paris: De Boccard Édition-Diffusion.
- DESCOURTIEUX, Cl., 2001, *Clément d'Alexandrie, Les Stromates IV*, Paris: Cerf.
- DELATTE A., 1922, *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruxelles: Lemertin.
- DELCOURT, M., 1965, *Pyrrhos et Pyrrha. Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques*, Liège: Faculté de Lettres.
- DELLING, G., 1956–1957, «Wunder-Allegorie-Mythus bei Philon von Alexandria», *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe* 6, pp. 713–739.
- DENIS, A.-M., 1970a, *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca una cum historicum et auctorum Iudaeorum hellenistarum fragmentis*, Leiden: E. J. Brill.
- , 1970b, *Introduction aux Pseudégraphes de l'ancien Testament*, Leiden: E. J. Brill.
- , 1987, «Le portrait de Moïse par l'antisémite Manéthon (IIIe s. av. J.-C.) et la réfutation juive de l'historien Manéthon», *Le Muséon* 100.14, pp. 49–65.
- DENIS, A.-M., et al., 2000, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, 2 vols., Turnhout: Brepols.
- DENOIX, S., 1992, *Décrire le Caire. Fustât-Misr d'après Ibn Duqmâq et Maqrîzi*, Le Caire: IFAO.
- DERCHAIN, Ph., 1964, «A propos d'une stèle magique du Musée Kestner à Hanovre», *RdE* 16, pp. 19–23.
- , 1965, *Le papyrus Salt 825 (B.M. 10051), rituel pour la conservation de la vie en Égypte*, Bruxelles: Palais des Académies.
- , 1974, «Miettes §2», *RdE* 26, pp. 7–20.
- , 2000, *Les impondérables de l'hellénisation. Littérature d'hiérogammates*, Turnhout: Brepols.
- DERRICKS, C., 1998, «Une tête d'enfant isiaque: hypothèse ou certitude?», in *Egyptian Religion: the Last Thousand Years: Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, Leuven: Peeters, pp. 91–103.
- DES PLACES, E., 1973, *Numénius, Fragments*, Paris: Belles Lettres.
- DETIENNE, M., 1981, *L'invention de la mythologie*, Paris: Gallimard.
- DEVRIES, S. J., 1983, «The Vision on the Mount: Moses, Elijah, and Jesus», *Proceedings of the Eastern Great Lakes Biblical Society* 3, pp. 1–25.

- DEXINGER, F., 1993, « Moses », in A. D. Crown, *et al.* (éds.), *A Companion to Samaritan Studies*, Tübingen: Mohr-Siebeck, pp. 160–162.
- DIELEMAN, J., 2005, *Priests, Tongues and Rites: the London – Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian ritual (100–300 C.E.)*, Leiden – London: E. J. Brill.
- DIELS, H., 1903, *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin: Wiedmann.
- DIELS, H., KRANZ A., 1951–1952, *Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich: Wiedmann (6<sup>e</sup> éd.).
- DILLERY, J., 1999, « The First Egyptian Narrative History: Manetho and Greek Historiography », *ZPE* 127, pp. 93–116.
- , 2004a, « Alexander's Tomb at Rhacotis. Ps. Callisth. 3.34.5 and the Oracle of the Potter », *ZPE* 148, pp. 253–258.
- , 2004b, « The *theatès theón*: Josephus CAP 1.232 (FgrHist 609 F 10) reconsidered », *Classical Journal* 99.3, pp. 239–252.
- DINDORF, L., MÜLLER, C., 1855, *Διοδώρου τοῦ σικελιώτου, Βιβλιοθήκης ἱστορικῆς τὰ λείψανα – Diodori Siculi Bibliothecae historicae quae supersunt*, Paris: Didot.
- DI NOLA, A. M., 1974, *Antropologia Religiosa*, Firenze: Vallecchi, 1974.
- DORAN, R., 1987, « The Jewish Hellenistic Historians before Josephus », *ANRW* II, 20.1, pp. 258–263.
- DORIVAL, G., 2001, « La traduction de la torah en grec », in C. Dogniez et M. Harl (dir.), *Le Pentateuque d'Alexandrie*, Paris: Cerf, pp. 31–41.
- DORNSEIFF, F., 1938, « Antikes zum Alten Testament », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 56, pp. 64–85.
- , 1939, *Echtheitsfragen antik-griechischer Literatur. Rettungen des Theognis, Phokylides, Hekataios, Choirilos*, Berlin: de Gruyter.
- DOUGLAS, M., 1971, *De la souillure: essais sur les notions de pollution et de tabou*, Paris: Maspero (orig. *Purity and Danger: an analysis of concept of pollution and taboo*, London – New York: Routledge & Kegan Paul, 1970).
- DROGE, A. J., 1989, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen: J. C. B. Mohr.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J., 1962, *La religion de l'Iran ancien*, Paris: PUF.
- DUKE, R., 2007, « Moses' "Hebrew" Name: The Evidence of the *Vision of Amram* », *DSD* 14.1, pp. 34–48.
- DUNAND, F., 1969, « Les représentations de l'agathodémon. A propos de quelques bas-reliefs du musée d'Alexandrie », *BIFAO* 67, pp. 9–48.
- , 1977, « L'Oracle du Potier et la formation de l'apocalyptique en Égypte », in F. Raphaël, *et al.* (éds.), *L'Apocalyptique*, Paris: Geuthner, pp. 41–67.
- DUNAND, F., BOESFLUG F. (éds.), 2002, (éds.), *Voir les dieux, voir Dieu*, Strasbourg: Presses Universitaire de Strasbourg.
- DUMONT, J.-P., DELATTRE, D., POIRIER, J.-L., 1988, *Les Présocratiques*, Paris: Gallimard.
- DU TOIT, D. S., 1999, « Die Verwendung von *theios* als Attribut für Menschen in den Schriften des Josephus », in J. Kalms, F. Siegert (éds.), *Internationales Josephus-Kolloquium Brüssel 1998*, Münster: LIT, pp. 53–93.
- EL-DALY, O., 2005, *Egyptology: the Missing Millenium. Ancient Egypt in Medieval Arabic Writings*, London: UCL Press.
- ELEUTERI, P., « I manoscritti greci della Biblioteca di Fozio », *Quaderni di storia* 51, pp. 111–156.
- ELIADE, M., 1978, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris: Gallimard.
- ENZ, J. J., 1957, « The Book of Exodus as a Literary Type for the Gospel of John », *Journal for Biblical Literature* 56, pp. 208–215.
- ESTIENNE, H. (STEPHANUS), 1559, *Διοδώρου τοῦ σικελιω/του Βιβλιοθήκης ἱστορικῆς βίβλοι πεντεκάδεκα ε/κ τῶν τεσσαράκοντα – Diodori Siculi Bibliothecae historicae libri quindecim e quadriginta...*, Genevae: Excudebat Henricus Stephanus, illustris viri Huldrici Fuggeri typographus.

- ESTIENNE, R., 1544–1545, *Eusebii Pamphili Evangelicæ Præparationis libri XV*, Lutetiae: ex officina Rob. Stephani.
- EWALD, H., 1865, *Geschichte des Volkes Israel*, Göttingen: Dieterich (3<sup>e</sup> éd.).
- FALK, D. K., 2000a, «Moses», in L. H. Schiffman et J. C. Vanderkam (éds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, I, Oxford: Oxford UP, pp. 576–577.
- , 2000b, «Moses, Texts of», in L. H. Schiffman et J. C. Vanderkam (éds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, I, Oxford: Oxford UP, pp. 577–581.
- FARID, A., 1995, *Fünf Demotische Stelen aus Berlin, Chicago, Durham, London und Oxford, mit zwei demotischen Torminschriften aus Paris und einer Bibliographie der demotischen Inschriften*, Berlin: Achet Verlag.
- FARNELL, L. R., 1921, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford: Clarendon Press.
- FAULKNER, R. O., 1953, «Egyptian Military Organization», *JEA* 39, pp. 32–47.
- FELDMAN, L. H., 1988, «Use, Authority and Exegesis of Miqra in the Writings of Josephus», in M. J. Mulder (éd.), *Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum*, section 2, vol. 1, Assen – Philadelphia: Van Gorcum – Fortress Press, pp. 455–518.
- , 1992–1993, «Josephus' Portrait of Moses», *JQR* 82–83, pp. 285–328, 7–50, 301–330.
- , 1998, *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley: University of California Press.
- , 2000, *Flavius Josephus, Judean Antiquities 1–4. Translation and Commentary*, Leiden – Boston: E. J. Brill.
- , 2005, «Josephus, Midrash in His Version of the Pentateuch», in J. Neusner, A. J. Avery-Peck (éds.), *Encyclopedia of Midrash. Biblical Interpretation in Formative Judaism*, vol. 1, Leiden – Boston: E. J. Brill, pp. 326–327.
- , REINHOLD, M. (éds.), 1996, *Jewish Life and Thought among Greeks and Romans*, Edinburgh: T & T Clark.
- FERGUSON, J., 1991, *Clement of Alexandria, Stromateis: Books One to Three*, Washington D.C.: Catholic University of America Press.
- FESTUGIÈRE, A.-J., 1945, «Les “Mémoires pythagoriques” cités par Alexandre Polyhistor», *Revue des études grecques* 58, pp. 1–65.
- , 1971, *Études de philosophie grecque*, Paris: Vrin.
- FEUCHT, E., 1995, *Das Kind im Alten Ägypten*, Wiesbaden – New York: Campus Verlag.
- FISCHER-ELFERT, H.-W., 2005, *Abseits von Ma'at*, Würzburg: Ergon.
- FLUSSER, D., AMORAI-STARK, S., 1993–1994, «The Goddess Thermuthis, Moses, and Artapanus», *JQR* 1, pp. 217–233.
- FOWDEN, G., 2000, *Hermès l'Égyptien*, Paris: Les Belles Lettres (orig. *The Egyptian Hermes*, Cambridge: Cambridge UP, 1986).
- FOSSUM, J. E., 1985, *The Name of God and the Angel of the Lord*, Tübingen: Mohr-Siebeck.
- FOUCAULT, M., 1972, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris: Gallimard.
- FRANKE, D., 1984, *Personendaten aus dem mittleren Reich (20.–16. Jahrhundert v. Chr.): Dossier 1–796*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- , 1994, *Das Heiligtum des Heqaib auf Elephantine*, Heidelberg: Orientverlag.
- FRASER, P. M., 1972, *Ptolemaic Alexandria*, 2 vols., Oxford: Clarendon Press.
- FREUDENTHAL, J., 1869, «Zur Geschichte der Anschauungen über die jüdisch-hellenistische Religionsphilosophie» (Vorträge gehalten im jüdisch-theologischen Verein in Breslau, Ende Juni 1869), *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 9, pp. 399–421.
- , 1875, *Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste jüdischer und samaritanischer Geschichtswerke*, Breslau: Skutsch.
- FROIDFOND, C., 1971, *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Gap: Ophrys.

- , 1988 (rééd. 2003), *Plutarque. Œuvres Morales. Tome V–2<sup>e</sup> partie. Isis et Osiris*, Paris: Belles Lettres.
- FRIEDLÄNDER, M., 1898, *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- GABOLDE, L., 1998, *Le «Grand Château d'Amon» de Sésostris I<sup>er</sup> à Karnak: La décoration du temple d'Amon-Rê au Moyen Empire*, Paris: De Boccard.
- GAGER, J. G., 1972, *Moses in Graeco-Roman Paganism*, Nashville: Abingdon Press.
- , 1983, *The Origins of Anti-Semitism. Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, New York – Oxford: Oxford UP.
- GAIGNEBET CL., LAJOUX, J. D., 1985, *Art profane et religion populaire au Moyen Âge*, Paris: PUF.
- GAINET, M., 1846, *Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament par les seuls témoignages profanes avec le texte sacré en regard ou la Bible sans la Bible*, Paris: Henri Guenot.
- GAISFORD, Th., 1843, *Eusebii Pamphili Evangelicae Preparationis libri XV*, Oxonii: Typographeo Academico.
- , 1848, *Etymologicon magnum...*, Oxonii: E Typographeo Academico (réimpr. 1967).
- GARBINI, G., 1982, «Le Serpent d'Airan et Moïse», *ZAW* 100, pp. 264–267.
- , 2003, *Mito e storia nella Bibbia*, Brescia: Paideia.
- GARDINER, A., 1935, *Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series*, London: British Museum.
- , 1947, *Ancient Egyptian Onomastica*, 2 vols., London: Oxford UP.
- , 1941–1952, *The Wilbour Papyrus*, 4 vols., Oxford: Oxford UP.
- , 1961, *Egypt of the Pharaohs. An Introduction*, Oxford: Clarendon Press.
- GASTER, M., 1927, *The Asatir: The Samaritan Book of the «Secrets of Moses»*, London: Royal Asiatic Society.
- GAUTHIER, H., 1925, *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques*, I, Le Caire: IFAO.
- GEFFCKEN, J., 1907, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig – Berlin: Teubner (reprint. Hildesheim: Olms, 1970).
- GERHARDS, M., 2006, *Die Aussetzungsgeschichte des Mose. Literar- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu einem Schlüsseltext des nichtpriesterlichen Tetrateuch*, Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag.
- GERTZ, J. C., 1999, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- GHALEB PACHA, K. O., 1951, *Le Mikyàs ou nilomètre de l'île de Rodah*, Le Caire: IFAO.
- GIANNATTASIO ANDRIA, R., 1989, *I frammenti delle successioni dei filosofi*, Napoli: Arte tipografica.
- GINZBERG, L., 1997–2006, *Les Légendes des Juifs*, 6 vols., Paris: Cerf (orig. *The Legends of the Jews*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1909–1938).
- GINZBURG, C., 1992, *Le sabbat des sorcières*, Paris: Gallimard.
- GLASSON, T. F., 1963, *Moses in the Fourth Gospel*, London: SCM Press.
- GMIRKIN, R. E., 2006, *Berosus and Genesis. Manetho and Exodus, Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch*, New York – London: T&T Clark.
- GNIRS, A., 2004, «La XVIII<sup>e</sup> dynastie: ombres et lumières d'une époque internationale», in A. B. Wiese, A. M. Gnirs, S. Bickel, A. F. Voegelin (éds.), *Toutankhamon. L'or de l'au-delà. Trésors funéraires de la vallée des rois: une exposition de l'Antikenmuseum und Sammlung Ludwig*, Basel en collaboration avec le Supreme Council of Antiquities du Caire, Basel: Antikenmuseum und Sammlung Ludwig, pp. 27–44.
- GNUSE, R. K., 1996, *Dreams and Dream Reports in the Writings of Flavius Josephus*, Leiden: E. J. Brill.
- GOEDIKE, H., 1984a, «The Canaanite Illness», *SAK* 11, pp. 91–105.
- , 1984b, «Seuche», *LÄ* V, cols. 918–919.

- GOLDSCHMIDT, L., 1923, *Sepher ha-Yashar*, Berlin: Rosenthal & Co.
- GOMAA, F., «Ombos», 1982, *LÁ IV*, cols. 567–569.
- GOTTHEIL, R. J. H., 1907, «An Eleventh-Century Document concerning a Cairo Synagogue», *The Jewish Quarterly Review* 19.3, pp. 467–539.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. (dir.), 1999, *Diogène Laërce, Vie et doctrines des philosophes illustres*, Paris: Livre de Poche.
- GOULET, R., MAHÉ, J.-P., 1989, «Alexandre de Milet, dit Polyhistor», in R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des Philosophes antiques*, vol. I, Paris: Éditions du C.N.R.S., pp. 144–145.
- GOYON, J.-C., 1985, *Les dieux-gardiens et la genèse des temples*, Le Caire: IFAO.
- , 1999, *Le papyrus d'Imouthès fils de Psintaès au Metropolitan Museum of Art de New-York (Papyrus MMA 35.9.21)*, New-York: MMA.
- GRAF, F., 1994, *La magie dans l'antiquité gréco-romaine*, Paris: Belles Lettres.
- , 2004, «What is Ancient Mediterranean Religion?», in S. Iles Johnston (éd.), *Religions of the Ancient World. A Guide*, Cambridge MA: Belknap Press, pp. 3–16.
- GRAJETZKI, W., 2006, *The Middle Kingdom of Ancient Egypt. History, Archeology and Society*, London: Duckworth.
- GRALLERT, S., 2001, *Bauen – Stiften – Weißen. Die ägyptischen Bau- und Restaurierungsinchriften*, 2 vols., Berlin: Achet Verlag.
- GRANDET, P., 1994, *Le papyrus Harris I (BM 9999)*, 2 vols., Le Caire: IFAO, 1994.
- GRANT, R. M., 1966, *Gnosticism and Early Christianity*, New York: Harper and Row (2<sup>e</sup> éd.).
- GRAPOW, H., 1958, *Die medizinischen Texte in hieroglyphischer Umschreibung (Grundriss V)*, Berlin: Akademie Verlag.
- GRÄTZ, H., 1853–1875, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart: aus den Quellen neu bearbeitet*, 11 vols., Leipzig: O. Leiner.
- GRELOT, P., 1972, *Documents araméens d'Égypte*, Paris: Cerf.
- GRIFFITH, J. G., 1962, «Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter by W. Spoerri», *JHS* 82, pp. 182–183.
- , 1970, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cambridge: University of Wales Press.
- , 1972, «The Symbolism of Red in Egyptian Religion», in J. Bergman, K. Dryn-jeff, K. Vilhelm, H. Ringgren (éds.), *Ex Orbe Religionum*, Leiden: Brill, vol. 1, pp. 81–89.
- GRIMAL, N., 1981, *La stèle triomphale de Pi(ankh)y au Musée du Caire*, Le Caire: IFAO.
- , 1986, *Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIX<sup>e</sup> dynastie à la conquête d'Alexandre*, Paris: Imprimerie Nationale.
- GRITTI, E., 2004, «Una risposta neoplatonica alle critiche dei cristiani ai miti greci», *Adamantius*, 10, pp. 217–237.
- GROSSMANN, P., 1991, «Babylon», in Aziz S. Atiya (éd.), *The Coptic Encyclopedia*, vol. 2, New York: MacMillan, pp. 317–323.
- GRUEN, E. S., 1998, *Heritage and Hellenism*, Berkeley: University of California Press.
- , 2002, *Diaspora: Jews amidst the Greeks and Romans*, Cambridge, MA – London: Harvard UP.
- GUIMIER-SORBETS, A.-M., SEIF EL-DIN, M., 2001, «Les peintures de la Nécropole de Kom el-Chougafa à Alexandrie, Éléments de méthode pour la lecture iconographique et l'interprétation du style bilingue», in Alix Barbet (éd.), *La peinture funéraire antique*, Paris: Éditions Errance, pp. 129–136.
- GUTMAN, Y., 1963, *Ha Sifrut ha-Yehudit ha-Hellenistit*, Jérusalem: M. Bialik.
- HAACKER, K., SCHÄFER, P., 1974, «Nachbiblische Traditionen vom Tod des Mose», in O. Betz, et al. (éds.), *Josephus-Studien: Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 147–174.

- HABACHI, L., 1987, *Studies on the Middle Kingdom*, Budapest: Université Loránd Eötvös.
- HADAS, M., SMITH, M., 1965, *Heroes and Gods: Spiritual Biographies in Antiquity*, New York: Harper & Row.
- HAFEMANN, S., 1990, «Moses in the Apocrypha and the Pseudepigraphia: A Survey», *Journal for the Study of Pseudepigraphia* 7, pp. 79–104.
- HÄGG, T., 1975, *Photios als Vermittler antiker Literatur. Untersuchungen zur Technik des Referierens und Exzerpieren in der Bibliothek*, Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- HARNACK, A. von, 1980, *Kleine Schriften zur alten Kirche: Berliner Akademieschriften*, 2 vols., Leipzig: Zentralantiquariat.
- HARSTINE, S., 2002, *Moses as a Character in the Fourth Gospel. A Study of Ancient Reading Techniques*, London: Sheffield Academic Press.
- HARTOG, F., 1996, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris: Gallimard.
- , 1986, «Les Grecs égyptologues», *Annales, histoire, sciences sociales* 41.5, pp. 953–967.
- HATA, G., 1987, «The Story of Moses Interpreted within the Context of Anti-Semitism», in L. H. Feldman & G. Hata (éds.), *Josephus, Judaism, and Christianity*, Detroit – Leiden: Wayne State UP – E. J. Brill, pp. 180–197.
- HAYES, W. C., 1947, «Horemkha'uef of Nekhen and his Trip to It-Towe», *JEA* 33, pp. 3–11.
- , 1955, *A Papyrus of the Late Middle Kingdom in the Brooklyn Museum [Papyrus Brooklyn 35.1446]*, New York: The Brooklyn Museum.
- HAYWARD, R., 1995, *Saint Jerome's Hebrew Questions on Genesis*, Oxford: Oxford UP.
- HECKER, H. M., 1982, «A Zooarchaeological Inquiry into Pork Consumption in Egypt from Prehistoric to New Kingdom Times», *JARCE* 19, pp. 59–71.
- HELCK, W., 1969, «Eine Stele Sebekhoteps IV. aus Karnak», *MDAIK* 24, pp. 194–200.
- , 1977, «Gau», *LÄ* II, cols. 385–408.
- HENGEL, M., 1969, *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr.*, Tübingen: J. C. B. Mohr (= 1974, *Judaism & Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*, London: SCM Press).
- HENGSTENBERGER, E. W., 1841, *Die Bücher Moses und Ägypten*, Berlin: Oehmigke.
- HENRY, R., 1971, *Photius, Bibliothèque, VI (Codices 242–245)*, Paris: Belles Lettres.
- , 1959, *Photius, Bibliothèque, I (Codices 1–84)*, Paris: Belles Lettres.
- HERZFELD, L., 1855–1857, *Geschichte des Volkes Jisrael von der Zerstörung des Ersten Tempels bis zur Einsetzung des Makkabäers Schimon zum Hohenpriester und Fürsten*, 3 vols., Nordhausen: A. Büchting.
- HILGARD, A., 1901, *Scholia in Dionysii Thracis Artem grammaticam*, Lipsiae: Teubneri.
- HILHORST, A., 2005, «'And Moses Was Instructed in All the Wisdom of the Egyptians' (Acts 7.22)», in A. Hilhorst, G. H. van Kooten (éds.), *The Wisdom of Egypt. Jewish, Early Christian and Gnostic Essays in Honour of Gerard Luttikhuisen*, Leiden: E. J. Brill, pp. 153–176.
- HOCH, E., *Semitic Word in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period*, Princeton: Princeton UP, 1994.
- HOESCHEL, D., 1601, *Βιβλιοθήκη τοῦ φωτοίου – Librorum quos legit Photius patriarcha excerpta et censura*, Augustae Vindelicorum: Ad insigne Pinus (Iohannis Praetorii).
- , 1611, *Φωτίου Μυριόβιβλον ἢ Βιβλιοθήκη – Πηοτι Μυριοβιβλον, sive Bibliotheca librorum quos Photius patriarcha Constantinopolitano legit et censuit*, Genavae: Oliva Pauli Stephani.
- HOFFMANN, G., 2005, «Héros grec», in J. Leclant (éd.), *Dictionnaire de l'Antiquité* Paris: Quadrige – PUF, pp. 1055–1057.

- HOFFMANN, H.-D., 1980, *Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung*, Zürich: Theologischer Verlag.
- HOFFMAN, N. J., 2000, *Die «Assumptio Mosis»*. Studien zur Rezeption massgültiger Ueberlieferung, Leiden: E. J. Brill.
- HÖLBL, G., 2000, *History of the Ptolemaic Empire*, London: Routledge.
- HOLLADAY, C. R., 1977, *Theios Aner in Hellenistic-Judaism*, Missoula: Scholars Press.
- , 1983, *Fragments from Hellenistic-Jewish Authors. Volume I: Historians*, Chico – Atlanta: Scholars Press.
- , 1989, *Fragments from Hellenistic-Jewish Authors. Volume II: Poets*, Atlanta: Society of Biblical Literature.
- , 1995, *Fragments from Hellenistic-Jewish Authors. Volume III: Aristobulus*, Atlanta: Society of Biblical Literature.
- , 1996, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors. Volume IV: Orphica*, Atlanta: Society of Biblical Literature.
- HORBURY, W., NOY D., 1992, *Jewish Inscriptions of Græco-Roman Egypt*, Cambridge: Cambridge UP.
- HOUTMAN, C., 1995, «Moses», in Karel van der Toorn, Bob Becking & Pieter van der Horst (éds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden: E. J. Brill, pp. 1113–1122.
- HUET, P. D., 1680, *Demonstratio evangelica ad Serenissimum delphinum*, Amstedo-lami: Janssonio – Vesbergios.
- HUROWITZ, V. A., 1992, *I Have Built You an Exalted House: Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings*, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- HUTTON, R. R., 1994, «Moses on the Mount of Transfiguration», *Hebrew Annual Review* 14, pp. 99–120.
- HYLDAHL, N., 1960, «Hegesipps Hypomnemata», *Studia Theologica* 14, pp. 70–113.
- IKRAM, S. (éd.), 2005, *Divine Creatures: Animal Mummies in Ancient Egypt*, Cairo: American University in Cairo Press.
- INOWLOCKI, S., 2004, «Moïse en Égypte: religion et politique dans les fragments d'Artapan», *Revue de Philosophie Ancienne* XII.1, pp. 5–16.
- , 2005, «La pratique de la citation dans le *Contre Apion* de Flavius Josèphe», *Ktéma* 30, pp. 371–393.
- , 2006a, *Eusebius and the Jewish Authors. His Citation Technique in an Apologetic Context*, Leiden – Boston: E. J. Brill.
- , 2007, «Eusebius' Appropriation of Moses in an Apologetic Context», in M. Wolter, et al. (éds.), *The Figure of Moses in Ancient Judaism and Christianity*, Berlin: de Gruyter, pp. 241–256.
- , BUSINE, A., BROZE, M., 2006, «Les catalogues de peuples sages. Fonction et contexte d'utilisation», *Kernos* 19, pp. 131–144.
- ISAAC, B., 2004, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton – Oxford: Princeton UP.
- JACOBSON, H., 1983, *The Exagoge of Ezekiel*, Cambridge: Cambridge UP.
- , *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum, with Latin Text and English Translation*, Leiden – Boston: E. J. Brill.
- , «Thoughts on the *Chronicles of Jerahmeel*, Ps-Philo's *Liber Antiquitatum Biblicarum*, and their Relationship», *The Studia Philonica Annual* 9, pp. 239–263.
- , «Artapanus Judæus», *Journal of Jewish Studies* 57.2 (2006), pp. 210–221.
- JACOBY, F., 1912, «Hekataios aus Abdera», *RE* VII.2, col. 2750–2769.
- JAEGER, W., 1938, *Diokles von Karystos. Die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles*, Berlin: de Gruyter (réimpression, Berlin: de Gruyter, 1963).
- , 1947, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, III, Berlin: de Gruyter.
- JELLINEK, A. 1938, *Bet ha-Midrash. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der älteren jüdischen Literatur*, Jérusalem: Sifre Vahrmann (orig. 1853–1855).

- JOHNSON, S. R., 2004, *Historical Fictions and Hellenistic Jewish Identity. Third Maccabees in its Cultural Context*, Berkeley: University of California Press.
- JONAS, H., 1954, *Gnosis und spätantiker Geist. Von der Mythologie zu mystischen Philosophie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- JONCKHEERE, F., 1954, «L'eunuque dans l'Égypte pharaonique», *RHS* 7, pp. 154–155.
- JUNKER, H., 1911, *Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien*, Berlin.
- JUNOD, E., 1988, «Eusèbe de Césarée, Sérapion d'Antioche et l'Évangile de Pierre», *Rivista di storia e letteratura religiosa* 24, pp. 3–16.
- JUSTI, F., 1963, *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim: Georg Olm.
- KADISH, G. E., 1969, «Eunuchs in Ancient Egypt», in H. B. Hauser, J. A. Wilson (éds.), *Studies in Honor of John A. Wilson* (SAOC 35), Chicago: University of Chicago Press, pp. 55–62.
- KAESTLI, J.-D., 2007, «Moïse et les institutions juives chez Hécaté d'Abdère», in Th. Römer (éd.), *La construction de la figure de Moïse, Supplément Transeuphratène* 13, Paris: Gabalda, pp. 131–155.
- KAHLE, P. E., 1947, *The Cairo Geniza*, London: Oxford UP.
- KARST, J., 1911, *Eusebius Werke, V., Die Chronik, aus dem armenischem Commentar*, Leipzig: Hinrichs.
- KASTNER, J. M., 1967, *Moses im Neuen Testament: Eine Untersuchung der Moses-traditionen in den neutestamentlichen Schriften*, München: Ludwig-Maximilian Universität.
- KECK, F., 2002, «Les théories de la magie dans les traditions anthropologiques anglaise et française», *Methodos* 2 ([En ligne], mis en ligne le 5 avril 2004. URL: <http://methodos.revues.org/document90.html>. Consulté le 10 décembre 2008).
- KEES, H., 1941, *Der Götterglauben im alten Ägypten*, Leipzig: Herinrichs.
- , 1943, *Farbensymbolik in ägyptischen religiösen Texten*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- KELLENS, J., 1999, «Arta», in K. van der Toorn, P. W. van der Horst (éds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden: E. J. Brill, pp. 90–91.
- KEULS, E. C., 1993, *Reign of the Phallus*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- KEYDELL, R., 1967, *Agathiae Myrinaei, Historiarum libri quinque*, Berolini: de Gruyter.
- KING, K. L., 2003, *What is Gnosticism?*, Cambridge, MA: Harvard UP.
- KITCHEN, K., 1986, *The Third Intermediate Period in Egypt, 1100–650 BC*, Warminster: Aris & Phillips (2<sup>e</sup> éd.).
- KNAUF, E. A., 1997, «Le roi est mort, Vive le roi! A Biblical Argument for the Historicity of Solomon», in L. K. Handy (éd.), *The Age of Solomon. Scholarship at the Turn of the Millenium*, Leiden – New York – Köln: E. J. Brill, pp. 81–95.
- KOENEN, L., 1968, «Die Prophezeiungen des Töpfers», *ZPE* 2, pp. 178–209.
- , 2002, «Die Apologie des Töpfers und König Amenophis oder das Töpferorakel», in A. Blasius, B. U. Schipper (éds.), *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*, Leuven – Paris – Sterling: Peeters, 2002, pp. 139–187.
- KOENIG, Y., 1994, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris: Pygmalion G. Watelet.
- , 1998, «Quelques "egyptianismes" de la Septante», *BIFAO* 98, pp. 223–233.
- KOOTEN, G. H. van (éd.), 2006, *The Revelation of the Name YHWH to Moses: perspectives from Judaism, the pagan Graeco-Roman world, and early Christianity*, Leiden: E. J. Brill.
- KOSKENNIEMI, E., 2002, «Greeks, Egyptians and Jews in the Fragments of Artapanus», *Journal for the Study of Pseudepigrapha* 13, pp. 17–31.
- KRAMER, R. S., 1998, *When Aseneth Meet Joseph: A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife Reconsidered*, Oxford: Oxford UP.
- KUBIAK, W. B., 1987, *Al-Fustat. Its Foundation and Early Urban Development*, Cairo: American University in Cairo Press.

- KUGLER, R., 2005, «Hearing the Story of Moses in Ptolemaic Egypt: Artapanus Accommodates the Tradition», in Anthony Hilhorst et George H. van Kooten (éds.), *The Wisdom of Egypt. Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen*, Leiden: E. J. Brill, pp. 67–80.
- KUHRT, A., 1997, «Artabanos», *NP*, vol. 2, col. 41.
- KURTH, D., 1994, *Treffpunkt der Götter. Inschriften aus dem Tempel des Horus von Edfu*, Zürich: Artemis.
- KRÜGER, T., 1996, «Erwägungen zur Redaktion der Meerwundererzählung (Exodus 13,17–14,31)», *ZAW* 108, pp. 519–533.
- KURT, R., 1987, *Gnosis and Faith in Early Christianity: An introduction to Gnosticism*, Harrisburg: Trinity Press International.
- LABRIQUE, Fr., 1993, «Transpercer l'âne à Edfou», in J. Quaegebeur (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, Leuven: Peeters, 1993, pp. 175–190.
- , 2005, «Le bras de Sekhmet», in Stella Georgoudi, Renée Koch Piettre, Francis Schmidt (éds.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en question dans les sociétés anciennes*, Turnhout: Brepols, pp. 163–176.
- LACAU, P., 1970, *Les noms des parties du corps en égyptien et en sémitique*, Paris: Imprimerie Nationale – Klincksieck.
- LANFRANCHI, P. L., 2006, *L'Exagoge d'Ézéchiel le Tragique. Introduction, texte, traduction et commentaire*, Leiden – Boston: E. J. Brill.
- LAJTAR, A., 1991, «Proskynema Inscriptions of a Corporation of Iron-Workers from Hermonthis in the Temple of Hatshepsut in Deir-el-Bahari: New Evidence for Pagan Cults in Egypt in the 4th Cent. AD», *The Journal of Juristic Papyrology* 21, pp. 53–70.
- LATTE, K., 1919, «Kadmos», *RE* X.2, cols. 1460–1472.
- LAUTERBACH, J. Z., 1933, *Mekilta de-Rabbi Ishmael*, Philadelphia: The Jewish publication society of America (reprint 2004).
- LE BOULLUEC, A., 2004, «Le problème de l'extension du canon des écritures», *Recherche de Sciences Religieuses* 92, pp. 45–87.
- LECA, A.-P., 1971, *La médecine égyptienne au temps des pharaons*, Paris: Dacosta.
- LECLANT, J., 1956, «La "mascarade" des bœufs gras et le triomphe de l'Égypte», *MDAIK* 14, pp. 128–145.
- (éd.), 2001, *Les Textes de la pyramide de Pépy I<sup>er</sup>*, Le Caire: IFAO, 2001.
- LE DÉAUT, R., 1964, «Myriam, sœur de Moïse, et Marie, mère du Messie», *Biblica* 45, pp. 198–219.
- LEFEBVRE, G., 1949, «Rouge et nuances voisines», *JEA* 35, pp. 72–76.
- LE GOFF, J., 1991, *L'imaginaire médiéval. Essais*, Paris: Gallimard (1<sup>ère</sup> éd. 1985).
- LEGRAS, B., 2002, «Les experts égyptiens à la cour des Ptolémées», *Revue historique* 624, pp. 963–991.
- LEITZ, CH. (éd.), 2002, *Lexikon der Ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, Leiden: E. J. Brill.
- LENFANT, D., 1999, «Peut-on se fier aux "fragments" d'historiens? L'exemple des citations d'Hérodote», *Ktema* 24, pp. 103–122.
- LENGER, M.-Th., 1980, *Corpus des ordonnances des Ptolémées*, Bruxelles: Académie royale de Belgique (rééd. augmentée).
- LEVINE, B. A., 2000, *Numbers 21–36: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York: Doubleday.
- LÉVY, I., 1907, «Moïse en Éthiopie», *Revue des études juives* 53, pp. 201–211.
- , *La légende de Pythagore en Grèce et en Palestine*, Paris: Champion.
- LEWI, H., 1937, «Äthiopier und Juden in der antiken Literatur», *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 81, pp. 65–71.
- LEWIS, B., 1980, *The Sargon Legend. A Study of the Akkadian Text of the Tale and the Tale of the Hero who was Exposed at Birth*, Cambridge, MA: The American Schools of Oriental Research.

- LIERMAN, J., 2004, *The New Testament Moses. Christian Perceptions of Moses and Israel in the Setting of Jewish Religion*, Tübingen: J. C. B. Mohr.
- LILLA, S. R. C., 1971, *Clement of Alexandria, A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford: Oxford UP.
- LOEWENSTAMM, S. E., 1992, *From Babylon to Canaan. Studies in the Bible and Its Oriental Background*, Jerusalem: Magness Press.
- LLOYD, A. B., 1982, «Nationalist Propaganda in Ptolemaic Egypt», *Historia* 31, pp. 33–55.
- , 1989, *Erodoto, Le storie, Libro II, L'Egitto*, Milano: Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, 1989 (trad. A. Fraschetti).
- , 1990, «Herodotus on Egyptians and Libyans», in W. Burkert, et al. (éds.), *Hérodote et les peuples non grecs: Vandoeuvres-Genève, 22–26 août 1988: neuf exposés suivis de discussions*, Genève: Fondation Hardt, pp. 215–244.
- LLOYD-JONES, H., PARSONS, P., 1983, *Supplementum Hellenisticum. Ediderunt Hugh Lloyd-Jones, Peter Parsons, indices in hoc supplementum necnon in Powellii Collectaneae Alexandrina confecit H.-G. Nesselrath*, Berlin: de Gruyter.
- LOGAN, A. H. B., 1996, *Gnostic Truth and Christian Heresy*, Edimbourg: T. T. Clark.
- LOPRIENO, A., 2001, *La pensée et l'écriture*, Paris: Cybèle.
- LOUKIANOFF, E., 1952, «La forteresse romaine du Vieux-Caire», *Bulletin de l'Institut d'Égypte* XXXIII, pp. 285–293.
- LÜDERITZ, G., 1983, *Corpus jüdischer Zeugnisse aus der Cyrenaika*, Wiesbaden: Ludwig Reichert.
- LUTTIKUIZEN, G. P., 1997, «The Thought Pattern of Gnostic Mythologizers and their Use of Biblical Traditions», in J. D. Turner et A. McGuire (éds.), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years: Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, Leiden: E. J. Brill, pp. 89–101.
- MACCHI, J.-D., 1994, «La naissance de Moïse (Exode 2/1–10)», *ETR* 69, pp. 397–403.
- MACDONALD, J., 1963, *Memar Marqah. The Teaching of Marqah*, 2 vols., Berlin: Verlag Alfred Topelmann.
- MACK, B. L., 1995, «Moses on the Mountain Top: A Philonic View», in John P. Kenney (éd.), *The School of Moses. Studies in Philo and Hellenistic Religion in Memory of Horst R. Moehring*, Atlanta: Scholars Press, pp. 16–28.
- MALAISE, M., 1966, «Sésostriis, Pharaon de légende et d'histoire», *Chronique d'Égypte* 41, pp. 244–272.
- MALKIEL, D. J., 1993, «Infanticide in Passover Iconography», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 56, pp. 85–99.
- MARKSCHIES, C., 2000, *Gnosis: an Introduction*, Edimbourg: T & T Clark.
- MARTINI, E., 1911, *Textgeschichte der Bibliothek des Patriarchen Photios von Konstantinopel, I, Die Handschriften, Ausgaben und Übertragungen*, Leipzig: B. G. Teubner.
- MASON, S., 2003, «Flavius Josephus in Flavian Rome: Reading on and between the Lines», in A. J. Boyle, W. J. Dominik (éds.), *Flavian Rome: Culture, Image, Text*, Leiden – Boston: E. J. Brill, pp. 559–589.
- , 2007, «Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History», *JSJ* 38, pp. 457–512.
- MASSIGNON, L., 1958, «La cité des morts au Caire (Qarâfa-Darb al-Ahmar)», *BIFAO* 57, pp. 25–79.
- MAYRHOFER, M., 1973, *Onomastica Persepolitana*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- MEEKS, D., 1974, «Notes de lexicographie», *RdE* 26, pp. 52–65.
- , 1979, «Pureté et purification», in L. Pirot, A. Robert, et al. (éds.), *Dictionnaire de la Bible: Supplément IX*, Paris: Letouzey & Ané, cols. 430–452.
- , 1986, «Seth. De la savane au désert ou le destin contrarié d'un dieu», dans Ch. Favard-Meeks, D. Meeks (éds.), *Les dieux et démons zoomorphes de l'ancienne*

- Égypte et leur territoire, *Action thématique programmée. Les polythéismes. Pour une anthropologie des sociétés anciennes et traditionnelles*, Carnoules: CNRS, pp. 1–51.
- , 2006, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, Le Caire: Institut français d'archéologie orientale.
- MEEKS, W. A., 1967, *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology*, Leiden: E. J. Brill.
- , 1968, «Moses as God and King», in J. Neusner (éd.), *Religions in Antiquity. Essays in Memory of E. R. Goodenough*, Leiden: E. J. Brill, pp. 354–371.
- MÉHAT, A., 1966, *Kephalaia: recherches sur les matériaux des 'Stromates' de Clément d'Alexandrie et leur utilisation* (Thèse Paris IV), Paris.
- MEINEKE, A., 1849, *Stephani Byzantii Ethnicorum quae supersunt*, I–II, Berolini: Reimer.
- MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, J., 1997, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Paris: PUF (orig. 1991).
- MENDELS, D., 1983, «Hecataeus of Abdera and a Jewish» patrios politeia «of the Persian Period (Diodorus Siculus XL,3)», *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 95, pp. 96–110.
- MERENTITIS (ΜΕΡΕΝΤΙΤΗΣ), K. I., 1961, 'Ο ιουδαῖος λόγιος Ἀρτάπανος καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ, Athènes.
- MEULENAERE, H. de, 1972, «Babylon», *LÄ* I, col. 592.
- , 1982, «Papremis», *LÄ* IV, cols. 666–667.
- MEURER, G., 2005, «Die Verfemung des Seth und seines Gefolges in den Pyramidentexten und in später Zeit», in H. Felber (éd.), *Feinde und Aufrüher. Konzepte von Gegnerschaft in ägyptischen Texten besonders des Mittleren Reiches*, Leipzig: Verlag der Sächsischen Akademie, pp. 173–188.
- MEYER, E., 1907, *Aegyptische Chronologie*, Berlin: Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften.
- , 1912, *Der Papyrusfund von Elephantine: Dokumente einer jüdischen Gemeinde aus der Perserzeit und das älteste erhaltene Buch der Weltliteratur*, Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (2<sup>e</sup> éd.).
- MILIK, J. T., 1972, «4Q Visions de 'Amram et une Citation d'Origène», *RB* 79, pp. 77–97.
- MIONI, E., 1985, *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum, Codices Graeci Manuscripti*, Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato – Libreria dello Stato.
- MIOSI, F. T., 1981, *A Reading Book of Second Intermediate Period Texts*, Toronto: Benben Publications.
- MOMIGLIANO, A., 1983, *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris: Gallimard.
- , 1991, *Sagesses Barbares*, Paris: Gallimard (orig. *Alien Wisdom*, Cambridge: Cambridge UP, 1976).
- MONDERSET, CL., CASTER, M., 1951, *Clément d'Alexandrie, Les Stromates I*, Paris: Cerf.
- MORENO-GARCIA, J.-C., 1991, «J'ai rempli les pâturages de vaches tachetées... Bétail, économie royale et idéologie en Égypte, de l'Antien au Moyen Empire», *RdE* 50, pp. 241–257.
- MORO, C., 2005, «L'identificazione tra Ebrei e Hyksos nelle fonti alessandrine» in Massimo Gargiulo, Chiara Peri, Giuseppe Regalzi (éds.), *Definirsi e definire: percezione, rappresentazione e ricostruzione dell'identità*, Roma: Associazione Orientalisti, pp. 71–88.
- MORRIS, E. F., 2007, «Sacred and Obscene Laughter in The Contendings of Horus and Seth, in Egyptian Inversion of Everyday Life and in the Context of Cultic Competition», in Th. Schneider, et al. (éds.), *Egyptian stories: a British Egyptological tribute to Alan B. Lloyd on the Occasion of his Retirement*, Münster: Ugarit-Verlag, pp. 197–224.

- MOSSHAMMER, A. A., 1984, *Georgii Syncelli Ecloga chronographica*, Leipzig: B. G. Teubner.
- MRSAS, K., 1982, *Werke/Eusebius. Bd. 8, Die Praeparatio evangelica. Teil I, Einleitung; die Bücher I bis X*, Berlin: Akademie-Verlag (rééd. Par E. Des Places).
- MÜLLER, C., 1841–1872, *Fragmenta historicorum Graecorum collegit, disposuit, notis et prolegomenis illustravit, indicibus instruxit*. Paris: Firmin Didot.
- MÜLLER, J. G., 1877, *Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion*, Basel: Bahnmeier (réimpr. 1969).
- MURRAY, O., 1970, «Hecateus of Abdera and Pharaonic Kingship», *Journal of Egyptian Archeology* 56, pp. 141–171.
- MCGUCKIN, J. A., 1987, *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition*, Lewiston: Edwin Mellen Press.
- MUSSIES, G., 1982, «The Interpretatio Judaica of Thot-Hermes», in M. Heerma Van Voss, D. J. Hoens, G. Mussies, D. van der Plas, H. Te Velde (éds.), *Studies in Egyptian Religions, Dedicated to Professor Jan Zandee*, Leiden: E. J. Brill, pp. 81–120.
- NA'AMAN, N., 1986, «Habiru and Hebrews: The Transfer of a Social Term to the Literary Sphere», *JNES* 45, pp. 271–288.
- , 2006, «The King Leading Cult Reforms in His Kingdom: Josiah and Other Kings in the Ancient Near East», *ZAR* 12, pp. 131–168.
- NENCI, G., 1954, *Hecataei Milesii, Fragmenta*, Firenze: Nuova Italia.
- NEWPORT, K. G. C., 1900, «A Note on the "Seat of Moses" (Matthew 23:2)», *Andrews University Seminary Studies* 28, pp. 53–58.
- NICKELSBURG, G. W. E. (éd.), 1973, *Studies on the Testament of Moses: Seminar Papers*, Cambridge: Society of Biblical Literature.
- , 2005, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, Minneapolis: Fortress Press (2<sup>e</sup> éd.).
- NIEHOFF, M. R., 2001, *Philo on Jewish Identity and Culture*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- NODET, E., 1992, *Flavius Josephus, Les antiquités Juives, Livres I à III*, Paris: Cerf.
- NORELLI, E., 2004, «Le statut des textes chrétiens de l'oralité à l'écriture et leur rapport avec l'institution au II<sup>e</sup> siècle», in E. Norelli (éd.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité*, Lausanne: Zèbre, 2004, pp. 147–194.
- NOWACK, W., 1902, *Richter, Ruth und Bücher Samuelis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- NOY, D., *Jewish Inscriptions of Western Europe*, vol. II, Cambridge: Cambridge UP, 1995.
- OBSOMER, Cl., 1989, *Les campagnes de Sésostris dans Hérodote*, Bruxelles: Connaissance de l'Égypte ancienne.
- OLENDER, M., 1985, «Aspects de Baubô», *RHR* 202, pp. 3–55.
- , 1990, «Aspects of Baubo: Ancient Texts and Contexts», in D. Halperin, J. Winkler, F. Zeitlin (éds.), *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient World*, Princeton: Princeton UP, pp. 83–114.
- OSING, J., 1992, *Aspects de la culture pharaonique*, Paris: De Boccard.
- , 1998, *The Carlsberg Papyri 2: Hieratische Papyri aus Tebtunis 1.*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- , 1999, «La science sacerdotale», in D. Valbelle, J. Leclant (éds.), *Le décret de Memphis: colloque de la Fondation Singer-Polignac à l'occasion de la célébration du bicentenaire de la découverte de la Pierre de Rosette*, Paris: De Boccard, pp. 127–140.
- OSING, J., ROSATI, G., 1998, *Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis*, Firenze: Istituto Papirologico G. Vitelli.
- OTTONE, 2002, G., *Libyka, Testimonianze e frammenti*, Tivoli (Roma): Tored.
- PAGEL, E., 1988, *Adam and Eve and the Serpent*, New York: Random House.

- PASTOUREAU, M., 1989, *Couleurs, Images, Symboles. Études d'histoire et d'anthropologie*, Paris: Le Léopard d'or.
- PAVAN, M., 1991, « Osservazioni su Diodoro, Polibio e la storiografia ellenistica », in E. Galvagno, C. Molè Ventura (éds.), *Mito, storia, tradizione. Diodoro siculo e la storiografia classica*, Catania: Prisma, pp. 5–16.
- PAUTY, E., 1931, « Le pavillon du nilomètre de l'île de Rôdah au Vieux-Caire », *BIFAO* 31, pp. 113–120.
- PEARCE, S., 2004, « King Moses: Notes on Philo's Portrait of Moses as an Ideal Leader in the Life of Moses », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 57, pp. 37–74.
- PEARSON, B. A., 1986, « The Problem of "Jewish Gnostic" Literature », in H. W. Attridge, Ch. W. Hedrick, R. Hodgson (éds.), *Nag Hammadi Gnosticism and Early Christianity: Fourteen Leading Scholars Discuss the Current Issues in Gnostic Studies*, Peabody: Hendrickson, pp. 15–35.
- , 1990, « Jewish Haggadic Traditions in *The Testimony of Truth* from Nag Hammadi (CG IX, 3) », in *Id.*, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, Philadelphia: Fortress Press, pp. 39–51.
- , 2004, « Gnosticism as a Religion », in *Id.*, *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt*, New York – London: T. T. Clark, pp. 201–223.
- PEASE, A. S., 1942, « Some Aspects of Invisibility », *Harvard Studies in Classical Philology* 53, pp. 1–36.
- PENNER, T., 2004, *In Praise of Christian Origins. Stephen and the Hellenists in Lukan Apologetic Historiography*, New York – London: T&T Clark.
- PERI, C., 2003, *Il regno del nemico. La morte nella religione di Canaan*, Brescia: Paideia.
- PERROT, Ch., 1967, « Les récits d'enfance dans la Haggada antérieure au II<sup>e</sup> siècle de notre ère », *Recherches de Science Religieuse* 55, pp. 481–518.
- PÉTREMENT, S., 1984, *Le Dieu séparé: Les origines du gnosticisme*, Paris: Éditions du Cerf.
- PHILONENKO, M., 1968, *Joseph et Aséneth: Introduction, Texte critique, Traduction, et Notes*, Leiden: E. J. Brill.
- PILHOFER, P., 1990, *Presbyteron kreitton: der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte*, Tübingen: Mohr.
- PIERSON, B. A., 1973, « Friedländer Revisited », *Studia Philonica* 2, pp. 23–39.
- PILLET, M., 1952, « Les scènes de naissance et de circoncision dans le temple Nord-est de Mout, à Karnak », *ASAE* 52, pp. 77–104.
- POLA, T., 1995, *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P<sup>s</sup>*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- POLIAKOV, L., 1955–1977, *Histoire de l'antisémitisme*, 4 vols., Paris: Calman-Lévy.
- , 1981, *Histoire de l'antisémitisme*, 2 vols., Paris: Seuil.
- POPLIN, F., 2006, « Conclusion anthropozoologique. Le cochon, perle d'Orient: un tabou né de la domestication laitière », in Brigitte Lion et Cécile Michel (éds.), *De la domestication au tabou. Le cas des suidés au Proche-Orient ancien*, Paris: De Boccard, 2006, pp. 325–331.
- PORTEN, B., 1996, *The Elephantine Papyri in English. Three Millennium of Cross-Cultural Continuity and Change*, Leiden – New-York – Köln: E. J. Brill.
- PORTER, J. R., 1963, *Moses and the Monarchy. A Study in the Biblical Tradition of Moses*, Oxford: Blackwell.
- POSENER, G., 1940, *Princes et pays d'Asie et de Nubie. Textes hiératiques sur des figurines d'envoûtement du Moyen Empire*, Bruxelles: Fondation égyptologique Reine Elisabeth.
- , 1987, *Cinq figurines d'envoûtement*, Le Caire: IFAO.
- PRATO, G. L., 1986, « Cosmopolitismo culturale e autoidentificazione etnica nella prima storiografia giudaica », *Rivista biblica* 34, pp. 143–182.

- PUCCI BEN ZEEV, M., 1993, «The Reliability of Josephus Flavius: the case of Hecateus' and Manetho's Account of Jews and Judaism: Fifteen Years of Contemporary Research (1974–1990)», *JSJ* 24, pp. 215–234.
- QUACK, J. F., 1992, *Studien zur Lehre für Merikare*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- , 2004, «Organiser le culte idéal. Le Manuel du temple», *BSFE* 160, pp. 9–25.
- , 2005, *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III. Die demotische und gräko-ägyptische Literatur*, Münster: LIT.
- QUAEGEBEUR, J., 1977, «Les "saints" égyptiens préchrétiens», *OLP* 8, pp. 129–143.
- , 1986, «Aménophis, nom royal et nom divin. Questions méthodologiques», *RdE* 37, pp. 97–106.
- QUISPÉL, G., 1972, *Gnosis als Weltreligion*, Zurich: Origo (2<sup>e</sup> éd.).
- RAJAK, T., 1978, «Moses in Ethiopia: Legend and Literature», *JJS* 29, pp. 111–122 (= *Id.*, *The Jewish dialogue with Greece and Rome*, Boston – Leiden: E. J. Brill, 2002, pp. 257–272).
- , 2001, «Greeks and Barbarians in Josephus», in J. J. Collins, G. Sterling (éds.), *Hellenism in the Land of Israel*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 244–262.
- RANK, O., 1922, *Der Mythos von der Geburt des Helden. Versuch einer psychologischen Mythendutung*, Leipzig: Frank Deuticke (2<sup>e</sup> éd.).
- RAPPAPORT, S., 1930, *Agada und Exegese bei Flavius Josephus*, Frankfurt a.M.: J. Kaufmann Verlag.
- RAUE, D., 1999, *Heliopolis und das Haus des Re: eine Prosopographie und ein Toponym im Neuen Reich*, Berlin: Achet.
- RAYMOND, A., 1993, *Le Caire*, Paris: Fayard.
- RECKLINGHAUSEN, D. von, 2005, «Ägyptische Quellen zum Judentum», *ZÄS* 132, pp. 147–160.
- REDFORD, D. B., 1986, «The Name Manetho», in Leonard Lesko (éd.), *Egyptological Studies in Honor of R. Parker*, Hanovre – New Hampshire – London: University Press of New England, pp. 118–121.
- , 1992, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton UP.
- , 1993, «Osarseph», *Bulletin de la Société Archéologique d'Alexandrie* 45, pp. 259–260.
- REINACH, T., 1895, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Paris: Belles Lettres (reprint 2007).
- , BLUM, L., 1930, *Flavius Josèphe, Contre Apion*, Paris: Belles Lettres (réimpr. 1972).
- REINHARDT, K., 1912, «Hekataios von Abdera und Demokrit», *Hermes* 47, pp. 492–513.
- REIZENSTEIN, R., 1904, *Poimandres*, Leipzig: B. G. Teubner.
- RENGSTORF, K. H., 1973–1983, *A Complete Concordance to Flavius Josephus*, Leiden: E. J. Brill.
- RHODOMAN, L., 1611, *Diodori Siculi Bibliothecae Historicae libri XV reliqui...*, Hanoviae: Typis Wecheliani.
- RHODOMAN, L., WESSELING, P., 1793, *Διοδωρος – Diodori Siculi Bibliothecae historicae quae supersunt*. Biponti: Ex typographia Societatis.
- RIDINGS, D., 1995, *The Attic Moses, the Dependency Theme in Some Early Christian Writers*, Göteborg: University of Göteborg.
- RINALDI, G., 1998, *La Bibbia dei pagani*, 2 vols., Bologna: EDB.
- ROBERTSON SMITH, W., 1889, *Lectures on the Religion of the Semites. First Series. The Fundamental Institutions*, Edimburgh: A. and C. Black.
- ROCHEMONTEIX, le Marquis de, CHASSINAT, E., 1987, *Le Temple d'Edfou, I.3*, Le Caire: IFAO (2<sup>e</sup> éd. revue et corrigée par S. Cauville et D. Devauchelle).
- ROHDE, E., 1991, *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (orig. 1898).

- RÖMER, Th., 1996, «Les différentes théologies à l'intérieur d'Exode 13,17–14,31», *Bulletin du CPE* 48, pp. 4–17.
- , 2002, *Moïse «lui que Yahvé à connu face à face»*, Paris: Gallimard.
- , 2003a, «La construction d'une "Vie de Moïse" dans la Bible hébraïque et chez quelques auteurs hellénistiques», *Transversalités* 85, pp. 13–30.
- , 2003b, «Moïse», in N. Narbel, E. Grandjean, G. de Montmollin (éds.), *Naissances divines*, Genève: Labor et Fides, pp. 64–70.
- , 2007a, «Les guerres de Moïse», in Th. Römer (éd.), *La construction de la figure de Moïse, Supplément Transeuphratène 13*, Paris: Gabalda, pp. 169–193.
- , 2007b, «The Construction of the Figure of Moses according to Biblical and Extrabiblical Sources», *AJBI* 30/31 (2004/2005), pp. 99–116.
- RÖSSLER-KÖHLER, U., 1984, «Sepa», *LÄ V*, cols. 859–863.
- ROUSSEAU, A., DOUTRELEAU L., 1972, *Irénée de Lyon. Contres les hérésies*, II, Paris: Cerf.
- ROWTON, M. B., 1976, «Dimorphic Structure and the Problem of the apiru-ibrim», *JNES* 35, pp. 13–20.
- RUNIA, D. T., 1993, *Philo in Early Christian Literature. A Survey*, Assen – Minneapolis: Fortress Press.
- , 1995, «Why Does Clement of Alexandria Call Philo "The Pythagorean"?», *Vigiliae Christianae* 49, pp. 1–22.
- RUNNALLS, D., 1993, «Moses' Ethiopian Campaign», *JSJ* 14, pp. 135–156.
- SAITO, T., 1977, *Die Mosevorstellungen im Neuen Testament*, Bern: Peter Lang.
- SANDYS, J. E., 1908, *A History of Classical Scholarship*, Cambridge: Cambridge UP.
- SAUNERON, S., 1962, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*, Le Caire: IFAO.
- , 1968, *Le Temple d'Esna. Esna III*, Le Caire: IFAO.
- SCHÄFER, H., 1902, «Ein Phönizier auf einem ägyptischen Grabstein der Ptolemäerzeit», *ZÄS* 40, pp. 31–35.
- SCHÄFER, P., 1997, «Die Manetho-Fragmente bei Josephus und die Anfänge des antiken "Antisemitismus"», in G. Most (éd.), *Collecting Fragments – Fragmente Sammeln*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 186–206.
- , 2003, *Judéophobie, attitudes à l'égard des Juifs dans le monde antique*, Paris: Cerf (orig. *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge, MA: Harvard UP, 1997).
- SCHNEIDER, Th., 1998–2003, *Ausländer in Ägypten während des Mittleren Reiches und der Hyksoszeit*, 2 vols., Wiesbaden: Harrassowitz.
- SCHIMANOWSKI, G., 2003, «Lebensende-Lebensaufgabe: Die Entrückung von Henoch, Elia und Moses im ersten Teil der *Antiquitates*», in J. U. Kalms, F. Siegert (éds.), *Internationales Josephus-Kolloquium Dortmund 2002*, Münster: LIT, pp. 132–150.
- SCHOENE, A., 1875, *Eusebi Chroniconum Liber Prior*, Berolini: Apud Weidmannos.
- SCHOLEM, G., 1965, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Traditions*, New York: Jewish Theological Seminary of America.
- SCHOTT, S., 1929, *Bücher und Sprüche gegen den Gott Seth, Urkunden des ägyptischen Altertums VI. Mythologischen Inhalts*, Leipzig: J. C. Hinrichs.
- SCHROEDER, G., DES PLACES, E., 1991, *Eusèbe de Césarée, La préparation évangélique*, livres VIII–IX–X, Paris: Cerf.
- SCHUBART, W., KÜHN E., 1922, *Papyri und Ostraka der Ptolemäerzeit (BGU VI)*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- SCHÜRER, E., 1886–1890, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 vols., Leipzig: Hinrichs.
- , 1973–1987, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*, 4 vols., G. Vermes, F. Millar, M. Goodman (rev. & éd.), Edinburgh: T & T Clark.

- SCHWARTZ, D. R., 2003, «Diodoros Siculus 40.3 – Hecateus or Pseudo-Hecateus?», in M. Mor, A. Oppenheimer, J. Pastor, D. R. Schwartz (éds.), *Jews and Gentiles in the Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishna and the Talmud*, Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, pp. 180–197.
- SCHWARTZ, E., 1894a, «Alexandros von Milet», *RE* I.2, col. 1449.
- , 1894b, «Artapanos», *RE* I.2, col. 1306.
- , 1903, «Diodoros von Agyrion in Sicilien», *RE* V.1, cols. 663–704.
- SEDERHOLM, V. H., 2006, *Papyrus British Museum 10808 and Its Cultural and Religious Setting*, Leiden – Boston: E. J. Brill.
- SEEBASS, H., 2003, *Numeri 10,11–22,1 (Biblischer Kommentar. Altes Testament IV/2)*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- SEEBER, Ch., 1984, «Renenutet», *LÄ* V, cols. 232–236.
- SEGAL, A. F., 1977, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Report about Christianity and Gnosticism*, Leiden: E. J. Brill.
- SÉGUIER DE SAINT-BRISSON, N., 1840, «Traditions phéniciennes. Dissertation sur l'authenticité des fragments de Sanchoniathon», *Annales de Philosophie Chrétienne* 21, pp. 30–40.
- , 1856, *Eusèbe de Césarée, La Préparation Evangélique*, Paris: Gaume Frères.
- SETHE, K., 1908–1922, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, 4 vols., Leipzig: Hinrichs.
- , 1928, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*, Leipzig: J. C. Hinrichs.
- , 1962, *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten*, vol.5, Glückstadt – Hamburg: J. J. Augustin.
- SEVRIN, J.-M., 1986, *Le Dossier baptismal séthien: Études sur la sacramentaire gnostique*, Québec: Presses de l'Université de Laval.
- SEVERYNS, A., *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus, Première partie. Le codex 329 de Photius, I. Étude paléographique et critique*, Liège – Paris: Faculté de Philosophie et Lettres – Droz, 1938.
- SHINAN, A., 1978, «Moses and the Ethiopian Woman: Sources of a Story in the Chronicles of Moses», *Scripta Hierosolymitana* 27, pp. 66–78.
- SHUTT, R. J. H., 1985, «Letter of Aristeas», in J. H. Charlesworth (éd), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. II, New York – Garden City: Doubleday, pp. 7–11.
- SIMON, R., 1971, *Histoire critique du Vieux Testament*, Genève: Slatkine reprints (orig. 1678).
- SILVER, D. J., 1973, «Moses and the Hungry Birds», *JQR* 64, pp. 123–153.
- SMELIK, K. A. D., HEMELRIJK E. A., 1984, «'Who Knows Not What Monsters Demented Egypt worships?' Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as Part of the Ancient Conception of Egypt», *ANRW* II,17.4, pp. 1852–2000.
- SMITH, M., 1975, «On the Wine God in Palestine, (Gen. 18, Jn. 2, and Achilles Tatius)», in S. Lieberman et A. Hyman (éds.), *Salo Wittmayer Baron. Jubilee Volume on the Occasion of his Eightieth Birthday*, Jerusalem – New York: American Academy for Jewish Research, pp. 815–829.
- SOLARO, G., 2004, *Juan de Mariana, Epitome latina di Fozio*, Bari: Dedalo.
- SOUKIASIAN, G., 1981, «Une étape de la proscription de Seth», *GöttMisz* 44, pp. 59–68.
- SOUROUZIAN, H., 2006, «Seth fils de Nout et Seth d'Avaris dans la statuaire royale ramesside», in E. Czerny, et al. (éds.), *Timelines. Studies in Honour of Manfred Bietak*, 3 vols., Leiden: Peeters, pp. 337–354.
- SPERBER, A., 1959, *The Bible in Aramaic I, The Pentateuch According to Targum Onkelos*, Leiden: E. J. Brill.
- SPOERRI, W., 1959, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, Basel: Reinhardt.
- , 1988, «Hekataios von Abdera», *RAC* XIV, pp. 275–310.

- STAMBAUGH, J. E., 1967, «Aristeas of Argos in Alexandria», *Ægyptus* 47, pp. 69–74.
- STERLING, G. E., 1992, *Historiography and Self-Definition. Josephus, Luke-Acts and Apologetic Historiography*, Leiden – New York: E. J. Brill.
- STERN, M., 1974–1984, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 vols., Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities.
- , MURRAY O., 1973, «Hecateus of Abdera and Theophrastus on Jews and Egyptians», *JEA* 59, pp. 159–168.
- STRICKER, B. H., 1965–1975, «Asinariï» I, II, III et IV, *Oudheidkundige Mededeelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden (Leyde)* 46, pp. 52–55; 48, pp. 23–43; 52, pp. 22–53; 56, pp. 65–74.
- STROUMSA, G. G., 1996, *Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, Leiden: E. J. Brill.
- , 2006, «Noah's Sons and the Religious Conquest of the Earth: Samuel Bochart and his Followers», in M. Muslow et J. Assmann (éds.), *Sintflut und Gedächtnis. Erinnern und Vergessen des Ursprungs*, München: Wilhelm Fink Verlag, pp. 307–318.
- STÖRK, L., 1980, «Lepra», *LÄ* III, cols. 1007–1008.
- SYLBURG, F., 1816, *Etymologicon magnum...*, Lipsiae: Weigel (2<sup>e</sup> éd.).
- TABOR, J. D., 1989, «'Returning to the Divinity': Josephus's Portrayal of the Disappearances of Enoch, Elijah, and Moses», *Journal of Biblical Literature* 108, pp. 225–238.
- TAL, A., 1989, «Samaritan Literature», in A. D. Crown (éd.), *The Samaritans*, Tübingen: Mohr-Siebeck, pp. 462–465.
- TALBERT, C. H., 1975, «The Concept of Immortals in Mediterranean Antiquity», *Journal of Biblical Literature* 94, pp. 419–436.
- TARDIEU, M., DUBOIS, J.-D., 1986, *Introduction à la littérature gnostique*, I, Paris: Éditions du Cerf – Éditions du CNRS.
- TARN, W., 1961, *Hellenistic Civilization*, New York: New Amer Library Trade (3<sup>e</sup> éd.).
- TCHERIKOVER, V., 1999, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Peabody: Hendrickson Publishers (orig. *Yehudim ve-ha-Yevanim be takufah ha-Helenistit*, Jérusalem, 1958).
- TCHERIKOVER, V., FUKS A., 1957–1964, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, 3 vols., Cambridge, MA: Harvard UP.
- TE VELDE, H., 1977, *Seth. God of Confusion. Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*, Leiden: E. J. Brill.
- , 1980, «A Few Remarks upon the Religious Significance of Animals in Ancient Egypt», *Numen* 27, pp. 76–82.
- THACKERAY, H. St. J., 1929, *Josephus: The Man and the Historian*, New York: Jewish Institute of Religion Press.
- THIERS, Ch., VOLOKHINE, Y., 2005, *Ermant I. Les cryptes du temple ptolémaïque*, Le Caire: IFAO.
- THISSEN, H.-J., 1987, «Der Name Manethos», *Enchoria* 15, pp. 93–96.
- TIEDE, D. L., 1972, *The Charismatic Figure as Miracle Worker*, Missoula: Society of Biblical Literature.
- TOV, E., S. WHITE, 1994, «Reworked Pentateuch», in J. VANDERKAM et al. (éds.), *Qumran Cave 4. VIII: Parabiblical Texts, Part 1*, Oxford: Clarendon Press, pp. 197–351.
- TOY, S., 1937, «Babylon of Egypt», *Journal of the British Archaeological Association, Series 3*, pp. 52–77.
- TRAUNECKER, Cl., 1984, «La revanche du crocodile de Coptos», *Mélanges Adolphe Gutbub*, Montpellier: Centre d'Égyptologie François Dumas, Université Paul-Valéry Montpellier III, pp. 219–229.
- TREADGOLD, W. T., 1980, *The Nature of the Bibliotheca of Photius*, Washington D.C.: Dumbarton Oaks.

- TROIANI, L., 1977, *Commento storico al «Contro Apione» di Giuseppe*, Pisa: Giardini.
- , 1988, *Due studi di storiografia e religione antiche*, Como: New Press.
- TROMP, J., 1997, *The Assumption of Moses: A Critical Edition With Commentary*, Leiden – Boston: E. J. Brill.
- TURNER, J. D., 1998, «The Gnostic Seth», in M. E. Stone, Th. A. Bergren (éds.), *Biblical Figures Outside the Bible*, pp. 33–59.
- VAILLANT, V., 1851, *De historicis qui ante Josephum Judaicas res scripsere*, Paris: Firmin Didot Fratres.
- VALCKENÆR, L. C., 1806, *Diatribæ de Aristobulo, alexandrino Judæo, scriptore commentarii in legem Moysis*, Lugduni Batavorum: S. & J. Luchtmans (= Eusebii Pamphili *Evangelicæ Preparationis libri XV*, t. IV, Th. Gaisford (éd.), Oxonii: Typographeo Academico, 1843, pp. 339–451).
- VAN DEN HOEK, A., 1996, «Technique of quotations in Clement of Alexandria», *Vigiliae Christianae* 50, pp. 223–243.
- , 1988, *Clement of Alexandria and his Use of Philo in the Stromateis. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*, Leiden: E. J. Brill.
- VAN DER HORST, P. W., 1983, «Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist», *JJS* 34, pp. 21–29 (= 1990, «Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist», in P. W. Van der Horst [éd.], *Essays on the Jewish World of Early Christianity*, Freiburg – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 63–71).
- VAN DER PLAS, D., 1989, «“Voir” Dieu; quelques observations au sujet des sens dans le culte et la dévotion de l'Égypte ancienne», *BSFE* 115, pp. 4–35.
- VAN SETERS, J., 1999, «Joshua's Campaign of Canaan and Near Eastern Historiography», in V. Philips Long (éd.), *Israel's Past in Present Research. Essays on Ancient Israelite Historiography*, Winona Lake: Eisenbrauns, pp. 1–12.
- VEIJOLA, T., 1990, *David. Gesammelte Studien zu den Davidüberlieferungen des Alten Testaments*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- VERBRUGGHE, G. P., WICKERSHAM, J. M., 1996, *Berosos and Manetho. Introduced and Translated*, University of Michigan Press.
- VERDIER, Y., 1979, *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris: Gallimard.
- VERGOTE, J., 1959, *Joseph en Égypte: Genèse chap. 37–50 à la lumière des études égyptologiques récentes*, Louvain: Presses Universitaires.
- VERMÈS, G., 1955, «La figure de Moïse au tournant des deux testaments», in H. Cazelles, et al. (éds.), *Moïse. L'homme de l'alliance*, Paris: Desclée, pp. 63–92.
- , 1968, «The Decalogue and the Minim», in M. Black et G. Fohrer (éds.), *In Memoriam Paul Kahle*, Berlin: de Gruyter, pp. 232–240.
- , 1973, *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies*, Leiden: E. J. Brill (2<sup>e</sup> éd.).
- VERNUS, P., 1991, «Le mythe d'un mythe: la prétendue mort d'Osiris», *SEAP* 9, pp. 19–34.
- , 2001, *Sagesses de l'Égypte pharaonique*, Paris: Imprimerie nationale.
- , 2005a, «Mille pattes», in P. Vernus, J. Yoyotte (éds.), *Bestiaire des Pharaons*, Paris: Perrin, pp. 440–441.
- , 2005b, «Âne domestique» et «Âne sauvage», in P. Vernus et J. Yoyotte (éds.), *Bestiaire des pharaons*, Paris: Perrin, p. 106, pp. 459–470.
- , 2005c, «Porc», in P. Vernus, J. Yoyotte (éds.), *Bestiaire des Pharaons*, Paris: Perrin, pp. 556–560.
- VIAN, F., 1960, «Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales», in *Éléments orientaux dans la religion grecque: colloque de Strasbourg, 22–24 mai 1958*, Paris: PUF, pp. 17–37.
- VOLKOFF, O., 1970, *A la recherche des manuscrits en Égypte*, Le Caire: IFAO.
- VOLOKHINE, Y., 2000–2001, «L'Égypte et la Bible: histoire et mémoire, à propos de la question de l'exode, et de quelques autres thèmes», *BSEG* 24, pp. 83–106.

- , 2002 (novembre), «A la recherche de Moïse», *Égypte Afrique & Orient* 27, pp. 3–14.
- , 2004, «Le dieu Thot et la parole», *Revue de l'histoire des religions* 221.2, pp. 131–156.
- , 2007, «Le Seth des Hyksos et le thème de l'impiété cultuelle», in Th. Römer (éd.), *La construction de la figure de Moïse, Supplément Transeuphratène* 13, Paris: Gabalda, pp. 101–119.
- VON UNGERN-STERNBERG, J., 1993, «Romulus-Bilder: Die Begründung der Republik im Mythos», in F. Graf (éd.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft: das Paradigma Roms*, Stuttgart: Teubner, pp. 88–108.
- WACHOLDER, B. Z., 1968, «Biblical Chronology in the Hellenistic World Chronicles», *Harvard Theological Review* 61, pp. 451–481.
- , 1974, *Eupolemus. A Study of Judaeo-Greek Literature*, Cincinnati: HUC-JIR.
- WADDELL, W. G., 1940, *Manetho*, London – Cambridge, MA: Harvard UP.
- WALBANK, F. W., 2003, «Alexander (II) "Polyhistor"», *OCD*, Oxford: Oxford UP.
- WALLRAFF, M., ROBERTO, U., 2007, *Iulius Africanus, Chronographie, the Extant Fragments*, Berlin – New York: de Gruyter.
- WALTER, N., 1966, «Zur Überlieferung einiger Reste früher jüdisch-hellenistischer Literatur bei Josephus, Clemens und Euseb», in F. L. Cross (éd.), *Studia Patristica, VIII. Papers Presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies Held at Christ Church, Oxford, 1963, Part I. Editiones, Critica, Philologica, Biblica*, Berlin: Akademie-Verlag, pp. 314–320.
- , 1975, *Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten*, Gütersloh: G. Mohn.
- , 1976, *Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker*, Gütersloh: G. Mohn.
- , 1983, *Fragmente jüdisch-hellenistischer Epik*, Gütersloh: G. Mohn.
- , 1987, «Jüdisch-hellenistische Literatur vor Philon von Alexandrien», *ANRW* II,20.1, pp. 68–120.
- , 1989, «Jewish-Greek Literature of the Greek Period», *The Cambridge History of Judaism*, Vol. II: *the Hellenistic Age*, Cambridge: Cambridge UP, pp. 385–408.
- WALTER, Ph. (éd.), 1999, *Mythologies du porc*, Grenoble: Jérôme Million.
- WALTON, F. R., GEER R. M., 1967, *Diodorus of Sicily, XII, Fragments of Books XXXIII–XL*, London – Cambridge, MA: Heinemann – Harvard UP.
- WASER, O., 1901, «Danaos», *RE* IV.2, cols. 2094–2098.
- WEILL, R., 1918, *La fin du Moyen Empire Égyptien*, II, Paris: Picard.
- WESSELING, P., RHODOMAN, L., 1746, *Διοδώρου τοῦ σικελιώτου Βιβλιοθήκης ἱστορικῆς τὰ σωζόμενα – Diodori Siculi Bibliothecae historicae libri quae supersunt*, Argentorati: Ex typographia Societatis Bipontinae.
- WESTENDORF, W., 1975, «Beschneidung», *LÄ* I, cols. 727–729.
- WILLIAMS, M. A., 1996, *Rethinking Gnosticism: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton: Princeton UP.
- WILLRICH, H., 1900, *Judaica. Forschungen zur hellenistisch- jüdischen Geschichte und Literatur*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- YAMAUCHI, E. M., 1973, *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidence*, Londres: Tyndale Press.
- , 1970, *Gnostic Ethics and Mandaean Origins*, Cambridge: Cambridge UP.
- YOYOTTE, J., 1950, «Les grands dieux et la religion officielle sous Séthi I<sup>er</sup> et Ramsès II», *BSEF* 3, pp. 17–23.
- , 1954, «Prêtres et sanctuaires du nome héliopolite à la Basse Époque», *BIFAO* 54, pp. 83–115.
- , 1959, «Âne», in G. Posener (éd.), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris: Hazan, pp. 14–15.
- , 1970, «Sources grecques et religion égyptienne tardive: l'âne dans les croyances égyptiennes», *Annuaire de l'EPHE V<sup>e</sup> section* 77, pp. 185–191.
- , 1972, «La localisation de Ouenkhem», *BIFAO* 71, pp. 1–10.

- , 1973, «Réflexions sur la topographie et la toponymie de la région du Caire», *BSFE* 67, pp. 27–35.
- , 1978, «Apophis et la montagne rouge», *RdE* 30, pp. 147–150.
- , 1969–1970, «Source grecque et religion égyptienne tardive: l'âne dans les croyances égyptiennes», *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses* 77, pp. 185–191.
- , 1971–1972, «Les cultes de Thot en Basse Égypte», *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses* 79, pp. 178–182.
- , 1980, «Une monumentale litanie de granit. Les Sekhmet d'Aménophis III et la conjuration de la Déesse dangereuse», *BSFE* 87–88, pp. 46–75.
- , 1980–1981, «Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain», *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses* 89, pp. 31–102.
- , 1989, «Le nom égyptien du “ministre de l'économie” de Saïs à Méroé», *CRAIBL* 1989, pp. 73–90.
- YOYOTTE, J., CHARVET, P., GOMPERTZ, S., 1997, *Strabon, Le voyage en Égypte: un regard romain*, Paris: Nil.
- ZAMAGNI, Cl., 2007, «Eusèbe de Césarée et les traditions extra-canoniques sur Moïse en Ethiopie», in T. Römer (éd.), *La construction de la figure de Moïse, Supplément Transeuphratène* 13, Paris: Gabalda, pp. 145–155.
- ZECCHINI, G., 1991, «La conoscenza di Diodoro nel tardoantico», in E. Galvagno, C. Molè Ventura (éds.), *Mito, storia, tradizione. Diodoro siculo e la storiografia classica*, Catania: Prisma, pp. 347–359.
- ZELLENTIN, H. M., 2008, «The End of Jewish Egypt. Artapanus and the Second Exodus», in G. Gardner, K. Osterloh (éds.), *Antiquity in Antiquity*, Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 2–48.
- ZIVIE, A.-P., 1975, *Hermopolis et le nome de l'ibis: recherches sur la province du dieu Thot en Basse Égypte*, Le Caire: IFAO.
- , 1978, «Les carrières et la butte de Yak», *RdE* 30, pp. 151–162.
- , 1980, «Du côté de Babylone. Tradition littéraires et légendes populaires au secours de l'archéologie», in J. Vercoutter (éd.), *Livre du Centenaire 1880–1980*, Le Caire: IFAO, pp. 511–517 (= *Id.*, *La prison de Joseph*, Paris: Bayard, 2004, pp. 195–203).
- , 1982, «Onias», *LÄ* IV, cols. 569–572.
- , 1986, «Tell el-Jahudja», *LÄ* VI, cols. 331–335.
- , 2004, *La prison de Joseph. L'Égypte des pharaons et le monde de la Bible*, Paris: Bayard.
- ZORN, P., 1730, *Hecataei Abderitae, philosophi et historici, bis mille abhinc annis longe celeberrimi Eclogae, sive Fragmenta, integri olim libri de historia et antiquitatibus sacris veterum hebraeorum Graece et Latine*, Altona: Jonae Korte.
- ZUCKER, A., 2002, *Élien. La personnalité des animaux*, 2 vols., Paris: Les Belles Lettres.



## AUTEURS ET TEXTES ANCIENS

<i>Aboth de Rabbi Nathan</i>		Augustin, <i>Epist.</i> 259	117
<i>d'Exode</i> 33	248	Bòlos Democritos	15
Actes des apôtres		Bernabé	100
5, 1–10	123	Bérose	24, 57, 71, 200
7, 22	51, 55	Cicéron, <i>Diu.</i> I	86
Agathias le Scholastique,		Chaerémon	4
<i>Hist.</i> II	70–71	<i>Chronicon pascale</i>	47
Alexandre Polyhistor	7, 9–11, 15,	1 Ch.	
	25, 29, 45,	4, 18	30
	57–84, 104,	7, 31	116
	108, 110,	22, 7–9	194
	276	<i>Chronique de Moïse</i>	
<i>Assomption de Moïse</i>	117, 125,	<i>notre maître</i>	46
	247	Cléarque de Soles	10, 57
Apion	119, 158,	Clément d'Alexandrie	
	182–184	<i>Extraits de Théodote</i>	250
<i>Apocalypse d'Adam</i>	255–256	<i>Protr.</i> II	124
<i>Apocryphon de Jean</i>	249, 257,	<i>Strom.</i> I, 13	114
	263–264	<i>Strom.</i> I, 19–20	121
Apollodore	86, 93, 97	<i>Strom.</i> I, 21–26	9–10, 51,
Apollonius Molon	13, 122		61–63, 78,
Apulée, <i>Métamorphoses</i>	8, 175		106, 111–114,
Aristée (ps.-), <i>Ad Phil.</i>	10, 12–15,		116–119,
	18–20, 45,		122–123, 127,
	59–63,		130
	111–112,	<i>Strom.</i> I, 29	127
	125	<i>Strom.</i> IV, 2	130
<i>Ad Phil.</i>		<i>Strom.</i> V, 4–12	114, 121, 130
30–32	1, 19	<i>Strom.</i> VI, 15	117, 119,
88–90	65		130–131
134–140	18	Cléodème	59, 72
Aristobule	15, 57, 112,	Ctésias de Cnide XII	46, 219
	148	Dan.	
Artapan	3–23, 25–27,	4–5	16
	29–35,	Démétrius	5, 10, 45, 80,
	37–39, 41,		105–107
	43–55,	Denys d'Halicarnasse,	
	57–59, 61,	<i>Ant. Rom.</i> I	89, 91, 97, 99
	63, 65, 67,	Diodore de Sicile,	
	69, 71, 73,	<i>Bibliothèque</i>	4, 13, 19–20,
	75, 77–82,		22, 30–31,
	85, 92, 94,		33–34, 49–51,
	97, 105,		133–168
	107–110,	Dt.	
	114,	1	188
	122–123,	2–3	195
	126–129,	5	192
	138, 168,	14	44
	185, 243	18	257

24	193	Ex.	
31	188	1	27-29
32	31	12-14	39
34	39, 94, 96, 187-188, 196-197	18-19 <i>Exode Rabbah</i>	191, 257 16, 39, 88, 91, 116, 123
Élien, <i>De la nature des animaux</i>		Ga.	
II	33, 182	3, 19	260
VII	33, 182	Gélase de Cyzique, <i>Hist. Eccl. II</i>	117
X	206, 239-240	Gn.	
III <i>Énoch</i>	252-253, 258	2-3	259, 264-265
Épiphane, <i>Panarion</i>	264	6	188
Éphore	137	10	26
Es.		12	16, 26, 187
19	29	14	14, 26
Eschyle,		15	13, 46
<i>Sept. 745-749</i>	86	16	27, 181
<i>Pers. 37</i>	8	22	181
Eupolème (ps.-), fr. 1	3, 10, 29, 49, 59, 62-63, 79, 105-109, 113, 122-123, 127-129	36 37 41 45-47	27 26-27, 46 26-29 28, 116
Euripide, <i>Bacc. 443-448</i>	16, 36	Hécatee d'Abdère	7, 10, 13-14, 18-21, 22, 43, 49-50, 54, 57, 52, 133-139, 141, 143, 145, 147, 149-169, 179, 181, 184, 195, 206, 209, 241
Eusèbe de Césarée		Hécatee de Milet	137, 149-158, 162, 165
<i>Apod.</i>	10	Herrenius Philon	19
<i>Chron.</i>	70	Hérodote, <i>Histoires</i>	
<i>Dem.</i>	5, 10, 57	I	86, 90
<i>Praep. Eu.</i>		II	4, 19-20, 27, 30, 32-34, 38, 50, 82, 100, 137, 157, 166, 204, 216, 239
IX	5, 9, 11, 25-39, 57-65, 69-71, 73-82, 92, 97, 103-106, 109-111, 122-124, 126-127, 131, 139, 168, 179, 185, 202		
XIII	29	III	182
Eustathe d'Antioche (ps.-), <i>Commentaire sur l'Hexameron</i>	10, 58	IV	12
Ez.		V	49, 157
30	29	VI	157
38-39	254	VII	12
Ezéchiel le tragique, <i>Exagoge</i>	39, 59, 79, 105, 111, 113, 126, 128, 247, 282	Hésiode, <i>Théogonie</i> Hippolyte, <i>Réfutations V</i> <i>L'Hypostase des Archontes</i>	173 264 263
		Irénée de Lyon, <i>Adv. Haer. I</i>	249, 256, 261-264

Jérôme,		Manéthon	3, 6-7, 15,
<i>Quaest. hebr. in Gen.</i> 25	60		23, 28-33,
<i>Sup. Dan.</i>	77		47-48, 51,
Jonathan (ps.-) (Targum)			80, 116, 119,
Ex.	88		143, 154,
Gn.	265		160-168,
Nb.	94		177-184,
Josèphe,			199-210,
<i>Ant. Jud.</i>			213-217,
I	60, 64, 72,		225,
	85, 96,		241-242
	99-100	Mc.	
II	3, 28,	11	185
	30-31, 33,	Mt.	
	81, 87-92,	11	124
	96, 116,	21	185
	219,	<i>Meguila</i>	88
	223-224	<i>Mekhilta de-R. Yishmaël</i>	88
III	31, 91,	<i>Midrash Gn. Rab.</i> 15	265
	94-97, 100	<i>Midrash Qohelet Rab.</i> 5	265
IV	94-97, 248	<i>Midrash ha-Gadol</i> I, 123	248
V	95	Minucius Felix,	
VIII	96	<i>Octavius</i> IX	185
X	96-97	Nb.	
XII	15, 17	1-4	195
XIII	161	12	92, 191
XIV	148	13	29
XIX	95	14	195
<i>Bell. Jud.</i>		20	188
I	17	21	33, 195,
V	91		265-266
VII	17	26	116
<i>Jub.</i>		Lc.	
13	26	3	119
47	30	19	185
Jude		<i>Oracles sybillins</i>	44, 49
9	117	<i>Oracle du potier</i>	49, 179, 238
Julius Africanus	77, 82,	Origène	
	168	<i>C. Cels.</i> I	19, 158
Lev.		<i>C. Cels.</i> II	100
11	44	<i>C. Cels.</i> III	120-121
24	21	<i>Hom. Jos.</i> II	117
<i>Lévitique Rabbah</i>	116	<i>In Io.</i>	235
Longin (ps.-),		<i>Princ.</i> III	117
<i>Du sublime</i> IX	108	Ovide	
Lysimaque	4, 119, 204,	<i>Fastes</i> I	175
	241	<i>Mét.</i> 8	93
<i>Maase Abraham</i>		<i>Paraphrases de Shem</i>	256
(midrash)	89	<i>Pirke de-R. Éliezer</i>	88
1 Mac.		<i>Pirke Rabbénu ha-qadosh</i>	185
1	184	<i>Pistis Sophia</i>	257
2 Mac.		Porphyre	10, 57,
6-9	16		74-75,
3 Mac.			77-78, 120,
2	16		179

Photius, <i>Bibl.</i>	1, 19, 133, 136, 139-168, 183	1 Sam. 12 20 29	195 54 195
Philon d'Alexandrie		<i>Sanhédrin</i>	
<i>De Gig.</i> 62	3	70b	88
<i>Jos.</i> 119-120	3	101b	265
<i>Spec. Leg.</i> III	21	<i>Schirata</i> 10	88
<i>Vit. Mos.</i> I	97-98, 115, 120, 127	<i>Second traité du Grand Seth</i>	249, 259, 264
<i>Vit. Mos.</i> II	97, 248	Sénèque, <i>Apocol.</i> 1	99
<i>Quaest. et Sol. in Gn.</i> II	96	Sophocle, <i>Œdipe à Colone</i>	98
<i>Virt.</i> 76	248	<i>Sota</i> 12b	88
Philon le poète	10	Strabon, <i>Geo.</i> XVII	27, 30-31, 35, 219, 236
Philon (ps.-), <i>Ant. bibl.</i>		Syncelle (Georges le Moine)	28, 71, 118
IX	88	Tacite	
XVI	254	<i>Histoire</i> IV	200
XXV	254	<i>Histoire</i> V	3-4, 13, 16, 180-181, 183, 185, 204, 217, 241
Philostrate, <i>Vit. Apo.</i> V	13	<i>Témoignage de vérité</i>	249, 263, 266
Platon,		<i>Textes des Pyramides</i>	174, 216, 226, 229
<i>Lois</i> V	167	<i>Tibat Marque</i>	
<i>Lois</i> XII	133	( <i>Memar Marqa</i> )	98, 283
<i>Phèdre</i> 229	178	Tite-Live, <i>Hist.</i> I	89, 97
<i>Phil.</i> 18	21	Théodote	10
Pline		Théophraste de Mytilène	149
<i>Hist. Nat.</i> III	67	Théophraste	10, 179
<i>Hist. Nat.</i> X	33	Tertullien,	
<i>Hist. Nat.</i> XXXVI	54	<i>Apologétique</i> 16	175
Plutarque		<i>Traité de la résurrection</i>	
<i>Isis et Osiris</i>	33, 173, 177, 200-201, 206, 224, 225, 229, 233, 241	( <i>À Rheginos</i> )	256
<i>Quaest. Conv.</i>	15-16	Troglou-Pompée,	
Plutarque (Ps.-), <i>De Mus.</i>	68, 64	<i>Hist. Phil.</i> XXXVI	13
Pomponius Mela	33	<i>Totenbuch</i>	174
Ps.		<i>Yalkut shimoni ad Lv</i>	116
78	29, 38		
105	38		
1QapGen ar, cols. 19-20	16		
4QprNab ar	16		
4Q543	118		
4QSam	195		
<i>Rachi s. Ex.</i> 2	123		

## AUTEURS ET TEXTES MODERNES

- Achenbach, R. 195  
 Albertz, R. 191  
 Adler W. 110, 202  
 Ahlströhm, G. W. 195  
 Alexandre, M. 9–11, 14  
 Allen, J. 226, 220  
 Alliot, M. 237  
 Allison, D. C. Jr. 103, 248  
 Ambaglio, D. 50  
 Arnold, C. E. 252  
 Assmann, J. 33, 54, 199, 203, 209  
 Athanassiadi, P. 178  
 Attridge, H. W. 81, 105  
 Aziza, Cl. 15
- Balout, L. 231  
 Barbu 44, 105, 107–108  
 Barclay, J. M. G. 7, 11, 13, 20–23, 25,  
 65, 80–81, 108–109, 203, 213,  
 Bar-Kochva, B. 13, 19, 134, 137, 151,  
 157–160, 164–165, 167–168  
 Bazin, L. 226, 230  
 Becker, H.-J. 248  
 Begg, C. 95  
 Beinlich, H. 237  
 Bernays, J. 7  
 Berthelot, K. 13, 18, 78, 125, 160, 165,  
 167–168, 170  
 Biale, D. 101–102, 199  
 Bianchi, U. 210  
 Bickerman, E. J. 13, 19, 180  
 Bieler, L. 85, 89–90, 96, 98  
 Biet, F. J. 7  
 Binder, G. 89  
 Blackman A., Fairman, H. 233  
 Blanco Wissmann, F. 191  
 Bloch, H. 88, 93  
 Bloch, René 25, 79, 81, 100, 148, 151,  
 163–165, 167–168, 184,  
 Bloch, Renée 88, 248  
 Bochart, S. 4–5  
 Bohak, G. 15, 17–18, 21, 28  
 Bombelli, L. 26–27, 29, 31, 45, 49, 80,  
 82, 105  
 Bonnet, C. 225  
 Borgeaud, Ph. 4–5, 7, 9, 14, 18–19, 22,  
 25, 33, 36, 80, 104, 137, 142, 151, 158,  
 160, 168, 201, 217, 242
- Borgen, P. 248  
 Botteri, P. 141, 144–146  
 Bouriant, U. 222  
 Bouvier, D. 126  
 Bowley, J. E. 248  
 Boys Stones, G. R. 119–120  
 Braun, M. 19–20  
 Bremmer, J. 21, 90  
 Brenk, F. E. 16  
 Bresciani, E. 52, 232–233  
 Britt, B. 85  
 Brody, S. N. 208  
 Broze, M. 120, 210, 216–217, 220  
 Broze, M., Labrique, F. 217  
 Brüne, B. 95  
 Brunner-Traut, E. 234  
 Burchard, Ch. 28  
 Burkert, W. 54  
 Burnstein, S. 4, 20  
 Burton, A. 50, 54, 135–136  
 Butler, A. J. 220
- Cabrol, A. 208  
 Calderini, A. 220  
 Cameron, A. 71  
 Canfora, L. 134, 200  
 Canfora, L., Solaro, G. 149  
 Carriker, A. 58  
 Casanova, P. 218, 223  
 Castelli, S. 86  
 Chassebœuf de Volney (de), C.-F. 5  
 Cauville, S. 227, 233, 240  
 Cavallo, G. 149  
 Cerfaux, L. 16  
 Chamoux, Fr., Bertrac, P., 20,  
 134–135, 137–145, 150  
 Clementz, H. 94  
 Coats, G. W. 189  
 Cohen, J. 88  
 Cohen, S. J. D. 34  
 Collins, J. J. 3, 10–11, 14–17, 20–23,  
 25, 27, 30, 44, 48–49, 78, 82, 105, 160,  
 247–248
- Dähne, A. F. 5–6  
 Dalbert, P. 18, 49, 105–106  
 D'Angelo, M. R. 103  
 Daniélou, J. 103

- Delcourt, M. 174, 235  
 Denis, A.-M. 3, 9–11, 13–15, 20, 22,  
 25, 44, 48, 57–62, 71, 79–81, 105, 118,  
 134, 151, 159, 162, 164, 167, 201  
 Denoix, S. 221  
 Derchain, Ph. 54, 230, 234, 237  
 Derricks, C. 34  
 Detienne, M. 100, 175  
 Des Places, E. 10, 25–26, 39, 46,  
 57–58, 75  
 Dexinger, F. 248  
 DeVries, S. J. 267  
 Dieleman, J. 37  
 Diels, H., Kranz H. 136–138, 151, 159,  
 163–164  
 Dillery, J. 200, 204, 238  
 Di Nola, A. M. 216  
 Doran, R. 81, 105, 138  
 Dorival, G. 15  
 Dornseiff, F. 151, 154, 156–157, 159,  
 161, 164, 168  
 Douglas, M. 207  
 Droge, A. L. 78, 81, 113  
 Duchesne-Guillemin, J. 12  
 Duke, R. 118  
 Dunand, F. 30, 204, 238  
 Du Toit, D. S. 96  
  
 Eleuteri, P. 149  
 Enz, J. J. 248  
 Estienne, R. 4, 29  
 Ewald, H. 6  
  
 Falk, D. K. 248  
 Farid, A. 221  
 Farnell, L. R. 98  
 Faulkner, R. O. 53  
 Feldman, L. H. 39, 79, 81, 86–98, 105,  
 134, 164, 223  
 Festugière, A.-J. 72  
 Feucht, E. 34  
 Fischer-Elfert, H.-W. 232–233  
 Flusser, D., Amoraï-Stark, S. 109  
 Fossum, J. E. 248, 251  
 Foucault, M. 208  
 Fowden, G. 32, 179  
 Franke, D. 48, 54  
 Fraser, P. M. 11–13, 20, 44, 50–51,  
 105  
 Freud, S. 85  
 Freudenthal, J. 6–9, 13–14, 18, 22, 25,  
 29, 34, 37–38, 59, 61, 64, 79–81, 104,  
 119, 116  
  
 Froidefond, C. 4  
 Friedländer, M. 107, 251  
  
 Gabolde, L. 48, 53  
 Gager, J. G. 68, 77–78, 104, 134, 151,  
 154, 161, 163–168, 199, 206, 213,  
 250  
 Gaignebet, Cl., Lajoux, J. D. 235  
 Gainet, M. 6  
 Garbini, G. 43  
 Geffcken, J. 49  
 Gerhards, M. 189–190  
 Gertz, J. C. 38  
 Ghaleb Pacha, K. O. 223  
 Ginzberg, L. 16, 91, 185, 223  
 Ginzburg, C. 205, 208  
 Glasson, T. F. 103, 248  
 Gmirkin, R. E. 137, 142, 152–158,  
 163–164, 177, 180, 196  
 Gnirs, A. 207  
 Gnuse, R. K. 87–88  
 Goedike, H. 208  
 Gomaà, F. 236–237  
 Goulet, R., Mahé, J.-P. 59, 72  
 Goyon, J.-C. 233–234  
 Graf, F. 28, 101  
 Grajetzki, W. 47–49, 44  
 Grallert, S. 48, 53  
 Grant, R. M. 251, 252  
 Grätz, H. 6–7  
 Griffith, J. G. 50, 137, 234  
 Grimal, N. 32, 214, 231  
 Gritti, E. 78  
 Gruen, E. S. 3, 7, 9, 13–14, 19, 22–23,  
 25, 105, 108–109  
 Guimier-Sorbets, A.-M., Seif El-Din, M.  
 174  
 Gutman, Y. 47, 109  
  
 Haacker, K. Schäfer, P. 94, 98  
 Habachi, L. 47, 48, 52  
 Hadas, M., Smith, M. 90  
 Hafemann, S. 247  
 Hägg, T. 141, 146, 149  
 Hartog, F. 202  
 Harnack, A. 77  
 Harstine, S. 248  
 Hata, G. 199  
 Hayes, W. C. 47, 52, 54  
 Hecker, H. M. 206  
 Helck, W. 48, 237  
 Hemelrijk, E. A. 18, 44, 51  
 Hengel, M. 11, 17, 21

- Hengstenberger, E. W. 6  
 Herzfeld, L. 6-7  
 Hilhorst, A. 51, 121  
 Hoch, E. 26  
 Hoffmann, G. 188  
 Hoffmann, H.-D. 193  
 Hölbl, G. 17  
 Holladay, C. R. 4-11, 13-14, 16,  
 18-23, 25-31, 35, 37, 47-48, 50-51,  
 80, 96? 103, 105-106, 126, 159  
 Houtman, C. 44  
 Huet, P.-D. 4-5  
 Hurowitz, V. A. 194  
 Hutton, R. R. 257  
 Hyldahl, N. 72  
  
 Inowlocki, S. 3, 10, 15, 21-22, 57-58,  
 61, 75, 103-104, 106, 108, 110-114,  
 116, 118, 122, 124, 126, 128, 130, 133,  
 202  
 Inowlocki, S., Busine, A., Broze, M.  
 120  
 Isaac, B. 78  
  
 Jacobson, H. 4, 6-9, 11, 23, 80, 86, 93,  
 105-106, 109, 116  
 Jacoby, F. 7, 9, 35, 59, 61, 63-72, 74,  
 76, 133-138, 151-152, 157, 159-160,  
 162, 164, 167, 199  
 Jaeger, W. 134, 136-137, 148, 151,  
 159-160, 164-165, 167-168  
 Johnson, S. R. 17  
 Jonas, H. 251  
 Jonckheere, F. 230  
 Junker, H. 233  
 Junod, E. 59, 77  
 Justi, F. 12  
  
 Kadish, G. E. 229  
 Kästli, J.-D. 154-155, 159, 163-168,  
 196  
 Kastner, J. M. 248  
 Keck, F. 21  
 Kees, H. 214, 234  
 Kellens, J. 12  
 King, K. L. 252  
 Kitchen, K. 32  
 Knauf, E. A. 190  
 Koenen, L. 179, 238  
 Koenig, Y. 37, 115, 224  
 Kooten, G. H. 37  
 Koskeniemi, E. 8, 31  
 Kramer, R. S. 28  
  
 Kubiak, W. B. 220  
 Krüger, T. 38  
 Kugler, R. 44  
 Kuhrt, A. 12  
  
 Labrique, Fr. 176, 225  
 Lacau, P. 232  
 Latte, K. 166  
 Le Boulluec, A. 131  
 Leca, A.-P. 207  
 Leclant, J. 226  
 Le Déaut, R. 248  
 Lefebvre, G. 233  
 Le Goff, J. 235  
 Legras, B. 201  
 Lenfant, D. 104  
 Lenger, M.-Th. 14  
 Levine, B. A. 195  
 Lévy, I. 3, 10, 94, 120  
 Lévi-Strauss, Cl. 21  
 Lewi, H. 94  
 Lewis, B. 189  
 Lierman, J. 103, 128  
 Lloyd, A. B. 4, 49-50, 157  
 Loewenstamm, S. E. 197  
 Logan, A. H. B. 252  
 Loprieno, A. 28, 204, 209  
 Loukaniouff, E. 229  
 Luttkuizen, G. P. 264  
 Luzac, J. 5  
  
 Macchi, J.-D. 189  
 Mack, B. L. 105  
 Malaise, M. 50  
 Malkiel, D. J. 16  
 Marksches, C. 249  
 Martini, E. 149  
 Massignon, L. 222-223  
 Mayrhofer, M. 12  
 McDonald, J. 88, 98  
 McGuckin, J. A. 257  
 Meeks, D. 34, 175, 212, 214-217, 225  
 Meeks, W. A. 44, 97, 105, 248  
 Méhat, A. 114  
 Méléze-Modrzejewski, J. 11, 13, 17,  
 25, 201, 220, 240  
 Mendels, D. 159, 165, 167  
 Meulenære, H. de 214, 239  
 Meurer, G. 211  
 Meyer, E. 12-13, 213  
 Milik, J. T. 118  
 Momigliano, A. 7, 14  
 Moreno-Garcia, J.-C. 206

- Moro, C. 20, 30, 44–45, 46–50, 54–55, 80, 105, 135, 137, 165
- Morris, E. F. 216
- Mras, K. 25–29, 58, 75
- Murray, O. 4, 19–20, 50
- Mussies, G. 12–13, 19, 21, 31, 44–49, 81, 109
- Na'aman, N. 26, 193
- Newport, K. G. C. 248
- Nickelsburg, G. W. E. 115
- Niehoff, M. R. 98
- Norelli, E. 72
- Nowack, W. 195
- Obsomer, Cl. 50–51, 54
- Olender, M. 216
- Osing, J. 201, 238
- Pagel, E. 264
- Pastoureau, M. 234–235
- Pavan, M. 135
- Pauty, E. 223
- Pearce, S. 105, 121
- Pearson, B. A. 250–251, 263–264
- Pease, A. S. 98–99
- Penner, T. 107
- Pelletier, A. 13
- Peri, C. 43
- Perrot, Ch. 248
- Pétrément, S. 252
- Pilhofer, P. 113
- Pillet, M. 34
- Pola, T. 195
- Poliakov, L. 199, 209
- Poplin, F. 206
- Porter, J. R. 199
- Prato, G. L. 49
- Pucci Ben Zeev, M. 13, 19
- Quack, J. F. 37, 226, 236
- Quægebeur, J. 116, 204
- Quispel, G. 251
- Rajak, T. 3, 34, 38, 93–94
- Rank, O. 85, 87, 101
- Rappaport, S. 82, 88, 92–93, 99, 101
- Raue, D. 27
- Raymond, A. 220
- Recklinghausen, D. von 221
- Reinhardt, K. 138
- Redford, D. B. 28, 48, 200, 213, 215
- Ridings, D. 78, 113
- Rinaldi, G. 77–78
- Robertson-Smith, W. 238
- Rochemonteix, le marquis de, Chassinat, E. 237
- Rohde, E. 97
- Römer, Th. 3, 8, 33, 38, 80, 82, 137, 154, 159–160, 167–168, 173, 194
- Rössler-Köhler, U. 214
- Rowton, M. B. 26
- Runia, D. T. 112, 120, 125
- Runnalls, D. 33, 81–82, 92–93
- Saito, T. 248
- Sandys, J. E. 5
- Sauneron, S. 216
- Schäfer, P. 13, 104, 199, 201, 204
- Schneider, Th. 204
- Schimanowski, G. 94
- Scholem, G. 256
- Schürer, E. 7–8, 13, 22, 104
- Schwartz, E. 9, 14, 104, 134–135
- Schwartz, D. R. 19
- Sederholm, V. H. 234
- Seebass, H. 194
- Seeber, Ch. 30
- Segal, A. F. 251
- Séguier Saint-Brisson, N. 5–6, 75
- Sethe, K. 174, 226, 229, 230, 238
- Sevrin, J.-M. 251
- Silver, D. J. 33, 45
- Smelik, K. A. D. 18, 44–45, 50–41
- Smith, M. 16, 90, 238
- Sourouzian, H. 231
- Solaro, G. 149
- Spærri, W. 14, 20, 49–50, 138
- Stambaugh, J. E. 14
- Sterling, G. E. 7–8, 10–11, 13–15, 18, 20–21, 23, 103, 105, 107, 110, 126
- Stern, M. 19, 62–64, 148, 151
- Stern, M., Murray, O. 50
- Stroumsa, G. 4, 114, 121, 256
- Störk, L. 207
- Tabor, J. D. 94
- Tal, A. 248
- Talbert, C. H. 94, 96
- Tardieu, M., Dubois, J.-D. 249
- Tarn, W. 16
- Tcherikover, V. 12–13, 107–18
- Te Velde, H. 44, 211, 217, 230, 231, 236
- Thackeray, H. 97
- Thiers, Ch. Volokhine, Y. 234
- Thissen, H.-J. 200
- Tiede, D. L. 49

- Tov, E., White, S. 248  
Toy, S. 220  
Traunecker, Cl. 52, 240  
Treadgold, W. T. 140-141, 159  
Troiani, L. 104, 110, 158-160  
Tromp, J. 117, 247  
Turner, J. D. 251
- Ungern-Sternberg von, J. 99
- Vaillant, V. 7  
Valckenaer, L. C. 4-7  
Van Den Hoek, A. 112, 114-115,  
120-121, 126-127, 130  
Van Der Horst, P. W. 44, 106  
Van Der Plas, D. 204  
Van Seters, J. 48  
Veijola, T. 190  
Verdier, Y. 235  
Vergote, J. 28  
Vermès, G. 84, 86, 93, 95, 254  
Vernus, P. 175, 206, 214, 216, 224, 226  
Vian, F. 224  
Volkoff, O. 220  
Volokhine, Y. 4, 15, 80, 116, 143, 160,  
175, 179, 185, 211, 217, 233
- Wacholder, B. Z. 15, 22, 47, 49, 105,  
110  
Waddell, W. G. 28, 47, 200, 204  
Walbank, F. W. 104  
Walter, N. 10-11, 15, 21, 25, 29, 35,  
80-81, 88, 105  
Waser, O. 166  
Weill, R. 47, 52  
Westendorf, W. 34  
Williams, M. A. 250  
Willrich, H. 49
- Yamauchi, E. M. 256  
Yoyotte, J. 27, 31, 34, 174-175, 179,  
182, 207, 214, 216, 219-222, 225,  
231-233, 238, 241  
Yoyotte, J., Charvet, P., Gompertz, S.  
219, 236
- Zamagni, Cl. 10-11, 19-20, 44, 82,  
105, 111, 168, 196, 206  
Zecchini, G. 160  
Zellentin, H. M. 3, 16-17, 20, 23  
Zivie, A.-P. 17-18, 29, 34, 214,  
220-223  
Zucker, A. 182, 239



## JERUSALEM STUDIES IN RELIGION AND CULTURE

The JSRC book series aims to publish the best of scholarship on religion, on the highest international level. Jerusalem is a major center for the study of monotheistic religions, or “religions of the book”. The creation of a Center for the Study of Christianity has added a significant emphasis on Christianity. Other religions, like Zoroastrianism, Hinduism, Buddhism, and Chinese religion, are studied here, too, as well as anthropological studies of religious phenomena. This book series will publish dissertations, re-written and translated into English, various monographs and books emerging from conferences.

VOLUME 1 *The Nuṣayrī-ʿAlawī Religion. An Enquiry into its Theology and Liturgy.* Meir M. Bar-Asher & Aryeh Kofsky. 2002. ISBN 9004 12552 3

VOLUME 2 *Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World.* Edited by Margalit Finkelberg & Guy G. Stroumsa. 2003. ISBN 9004 12665 1

VOLUME 3 *Christian Gaza in Late Antiquity.* Edited by Brouria Bitton-Ashkelony & Aryeh Kofsky. 2004. ISBN 9004 13868 4

VOLUME 4 *Axial Civilizations and World History.* Edited by Johann P. Arnason, S.N. Eisenstadt & Björn Wittrock. 2004. ISBN 9004 13955 9

VOLUME 5 *Rational Theology in Interfaith Communication.* Abu l-Ḥusayn al-Baṣṣrī's Muʿtazilī Theology among the Karaites in the Fāṭimid Age. Edited by Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke. 2006. ISBN 978 90 04 15177 2

VOLUME 6 *The Poetics of Grammar and the Metaphysics of Sound and Sign.* Edited by S. La Porta and D. Shulman. 2007. ISBN 978 90 04 15810 8

VOLUME 7 *Islamic Piety in Medieval Syria. Mosques, Cemeteries and Sermons under the Zangids and Ayyābids (1146-1260).* Daniella Talmon-Heller. 2007. ISBN 978 90 04 15809 2

VOLUME 8 *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East.* Jan N. Bremmer. 2008. ISBN 978 90 04 16473 4

VOLUME 9 *Morton Smith and Gershom Scholem, Correspondence 1945-1982.*  
Edited with an introduction by Guy Stroumsa. 2008.  
ISBN 978 90 04 16839 8

VOLUME 10 *Interprétations de Moïse. Égypte, Judée, Grèce et Rome.* Edité  
par Philippe Borgeaud, Thomas Römer et Youri Volokhine. 2010.  
ISBN 978 90 04 17953 0